

SESSIONS SOCIOLOGIQUES
REVUE ÉTUDIANTE DE SOCIOLOGIE
DE L'UQAM

ÉDITION 2020

Vol. 10

No 1

A thin orange circle is positioned behind the text, partially overlapping the words 'SESSIONS' and 'SOCIologiques'.

SESSIONS SOCIologiques

REVUE ÉTUDIANTE DE
SOCIOLOGIE DE L'UQAM

COMITÉ DE RÉDACTION

François Tanguay
Directeur de la revue et coresponsable des finances

Laurence Morin
Coordonnatrice du comité de lecture

Camille Ranger
Coordonnatrice de l'édition et coresponsable des finances
Responsable des finances

Tony Martins
Coordonnateur à la révision linguistique

Olivier Audet
Webmestre

COMITÉ DE LECTURE

Olivier Audet
Jean-Philippe Desmarais
Laurie Gagnon-Bouchard
Tony Martins
Louise Ringelstein
Simon Parent
Camille Ranger
Danielle Rudnicka Lavoie
François Tanguay
Sonia Trépanier
Karelle Villeneuve

GRAPHISME ET DESIGN

Camille Ranger

ORGANISMES SUBVENTIONNAIRES

Association facultaire étudiante des sciences
humaines de l'UQAM (AFESH-UQAM)
Département de sociologie, UQAM

REVUE SESSIONS SOCIOLOGIQUES

sessionssociologiques.com
sessionsociologiques@gmail.com

Université du Québec à Montréal
Pavillon Hubert-Aquin
1255, rue Saint-Denis
Montréal (Québec), H2X 3R9

ISSN 2291-0549 (En ligne)
Dépôt légal BANQ

© Sessions sociologiques, Montréal, 2020.

La revue *Sessions Sociologiques*, anciennement *Revue A5*, est la revue étudiante du département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Fondée en 2011, chacun de ses numéros contient des travaux effectués par des étudiantes et des étudiants dans le cadre de leurs études. La revue est ouverte à toutes les étudiantes et tous les étudiants universitaires en sciences humaines. À l'image d'une publication scientifique régulière, les textes sont évalués anonymement par des pairs, soit des étudiants-es en sociologie à l'UQAM. La revue est aussi dirigée par un comité de rédaction composé d'étudiantes et d'étudiants inscrits aux cycles supérieurs en sociologie.

Nous vous invitons à rester à l'affût de notre prochain appel de texte. Si vous désirez vous impliquer dans les diverses instances de la revue *Sessions sociologiques*, n'hésitez pas à nous contacter à l'adresse suivante : sessionsociologiques@gmail.com.

La responsabilité des textes incombe seulement aux auteurs et autrices.

Photo de couverture : Adrien Converse (tirée de Unsplash).

Table des matières

Séduction et conjugalité franco-qubécoise à l'épreuve des stéréotypes : l'expérience de jeunes hommes français à Montréal.....	7
Alexis Auger, maîtrise en sociologie, Université de Montréal	
Femmes musulmanes dans l'État islamique et les forces armées kurdes (peshmergas), quelles représentations médiatiques ?.....	23
Morad Bkhait, doctorat en sciences des religions, UQAM	
Les multiappartenances des jeunes adultes ruraux « criminalisés dans la communauté » et les mécanismes sociaux territoriaux.....	37
Nicolas Brunier, doctorat en sociologie, Université de Montréal	
Unsettling Narratives: Settler Colonization in Food Movements on Turtle Island	51
Heather Elliott, maîtrise, Geography, Planning and Environment, Concordia University	
Anachronisme de la valeur, crise de la production de valeur et extractivisme.....	63
Antoine Marleau, maîtrise en sociologie, UQAM	
L'incapacité de la France à penser le colonialisme vue à travers le traitement médiatique du clip « Pendez les blancs » du rappeur Nick Conrad.....	73
Andreea-Catalina Panaite et Zenaïde Berg, maîtrise en sociologie, Université de Montréal	
Lutte pour la reconnaissance.....	83
Guillaume Soubeyrand-Faghel, maîtrise en sociologie, UQAM	

Séduction et conjugalité franco-qubécoise à l'épreuve des stéréotypes : l'expérience de jeunes hommes français à Montréal

Alexis Auger, *maîtrise en sociologie, Université de Montréal*

Récemment, *Le Devoir* titrait : « Que vont chercher les Français au Québec » (Caillou, 2018). On compte notamment la langue commune, les possibilités d'épanouissement personnel et professionnel, l'effet repoussoir d'une France où « l'horizon paraît bloqué » (Durand, 2018) ou encore la proximité culturelle présumée entre la France et le Québec (Fortin, 2002). Premier groupe national de la population immigrante au Québec avec plus de 100 000 personnes nées en France (ISQ, 2018), la communauté française soulève toutefois des enjeux spécifiques en termes de compréhension de cette immigration volontaire. En réalité, celle-ci, attirée en amont par l'idée d'un « eldorado canadien », n'évacue néanmoins que rarement l'option d'un retour en France, la migration prenant alors « le sens d'une parenthèse biographique » (Papinot *et al.*, 2012 : 353). Ainsi, malgré un relatif engouement en recherche autour du phénomène migratoire français, certaines dimensions de leurs expériences ne demeurent que peu explorées. De fait, si les épreuves relationnelles et professionnelles inhérentes à l'immigration française constituent des facteurs explicatifs plus étudiés (Papinot *et al.*, 2009 ; Dupuis, 2012 ; Le Her, 2013), l'étude de l'intégration socio-affective occupe une place limitée dans la littérature.

En effet, bien que la conjugalité « apparaît comme un élément explicatif des trajectoires », notamment pour la « compréhension des parcours juvéniles » (Le Her, 2013 : 137), cette dimension se voit presque totalement occultée des travaux sur les Français-es à Montréal. Par ailleurs, les étudiants-es et les titulaires d'un permis vacances-travail (PVT) sont largement absents des échantillons des recherches passées. Si les travaux académiques ne se sont pas encore emparés de ce thème sous l'angle des relations sentimentales, ce terrain est toutefois déjà largement investi par différents articles, chroniques ou blogues non-académiques. Nous aborderons donc la thématique des parcours amoureux des Français-es à Montréal, en nous intéressant spécifiquement à l'expérience de jeunes hommes français au sein de couples mixtes hétérosexuels avec des femmes québécoises. En effet, nous avons choisi de cibler spécifiquement cette configuration conjugale à des fins de comparaison, afin d'obtenir un échantillon relativement homogène dans le cadre de cette recherche exploratoire. De fait, il aurait été ambitieux de tenter d'analyser les nombreuses manières de faire couple entre Français-es et Québécois-es, ainsi que de traiter le point de vue des femmes québécoises¹. Or, bien qu'en apparence arbitraire, le choix d'étudier uniquement les couples mixtes hétérosexuels entre hommes français et femmes québécoises se fonde aussi sur l'abondante littérature « grise » relative à cette configuration spécifique, où se retrouvent de nombreuses visions stéréotypées, pour ne pas dire essentialisantes et préjudiciables. Du champ lexical des « femmes québécoises indépendantes » aux concepts de « séduction à la française » ou de « fréquentations à la québécoise », de multiples représentations sociales, définies comme « schèmes cognitifs élaborés et partagés par un groupe qui permettent de représenter le monde environnant, d'orienter et d'organiser les comportements » (Mannoni, 2016 : 3), précèdent, caractérisent et, peut-être, structurent particulièrement ce type de couple. En somme, nous explorerons dans le texte subséquent dans quelle mesure l'expérience de séduction et de conjugalité franco-qubécoise, telle que vécue par de jeunes hommes français à Montréal, se compare aux représentations sociales et aux stéréotypes socioculturels véhiculés dans l'espace public et médiatique. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps : après avoir circonscrit notre méthodologie de recherche dans une première partie, nous ferons un état de la littérature scientifique de l'expérience migratoire française au Québec et de la conjugalité (mixte), ainsi qu'une revue de la littérature grise sur

¹ Cet article est une version adaptée d'un travail de recherche dans le cadre d'un séminaire de maîtrise en sociologie, pour lequel la démarche de terrain était restreinte. En conséquence, l'absence de prise en compte du point de vue des femmes québécoises en constitue une limite évidente qui appelle à des recherches futures.

les couples franco-qubécois. Nous présenterons enfin les résultats issus de notre recherche de terrain, en faisant une analyse qualitative thématique de trois entrevues conduites avec des hommes français, dont nous discuterons la portée et les limites.

1. ÉTAT DU CHAMP

1.1 Corpus bibliographique : littérature scientifique, littérature grise

Avant d'explorer la littérature autour de la conjugalité franco-qubécoise, il incombe d'explicitier les critères ayant permis de constituer notre état de l'art. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous avons choisi d'établir deux corpus distincts, lesquels permettent ensemble de circonscrire notre sujet : un corpus bibliographique de textes scientifiques et académiques ainsi qu'une recension de la littérature dite « grise ». En ce qui concerne la littérature scientifique, un premier constat s'est imposé : il n'existe pas, à notre connaissance, de publication scientifique sur la conjugalité franco-qubécoise. Il sera donc question, en premier lieu, de mieux comprendre les parcours généraux des Français-es au Québec et d'explorer le concept de conjugalité (mixte). Ensuite, pour ce qui est de la littérature « grise » sur la conjugalité franco-qubécoise, il s'agit principalement d'aller chercher un corpus de référence afin de pouvoir comparer nos données de terrain. Soulignons notre relative surprise face à l'absence de travaux académiques, par opposition à la quantité de textes d'opinion trouvés dans différentes revues. Suite à la lecture d'un article intitulé « France-Québec : sommes-nous compatibles en amour ? » (Piqueur, 2018), une recherche bibliographique nous a plutôt permis de découvrir une pléthore de textes d'opinion ou non-académiques, mais ayant en commun une utilité heuristique. Il eut été possible d'accumuler plus de données, mais leur pertinence ou leur fiabilité étaient insuffisantes : les publications ou les commentaires sur les réseaux sociaux ou les discours haineux n'ont donc pas été retenus.

1.2 Méthodologie : approche(s), terrain, échantillon

Une fois notre corpus bibliographique défini, il convient d'explicitier notre méthodologie de recherche. Déjà, de nombreuses limites dans ce champ de recherche suggérant la pertinence de ce travail sont perceptibles en filigrane de notre introduction. Ainsi, dans l'optique de produire des données nouvelles et de contribuer à ce champ de recherche avec des résultats originaux, nous mobiliserons une approche qualitative inspirée de la théorisation ancrée telle que définie par Pierre Paillé (1994). Ensuite, pour constituer notre échantillon, une recherche de participants fut lancée sur les réseaux sociaux avec certains critères : nous cherchions de jeunes hommes français en couple avec une femme qubécoise. Détaillons ces critères : sont considérés comme « hommes » ou « femmes » toute personne s'identifiant comme tel. De plus, nous reprenons une définition statistique du couple, selon laquelle être en couple correspond à « se dire en couple » (INSEE, 2020), sans conditions résidentielles ou légales. Une durée minimale de six mois de relation est également demandée. Être « Français » correspond dans ce cas-ci à une appartenance juridique ou administrative. Enfin, être « jeune » ne renvoie pas à un âge ou à une évolution linéaire, mais plutôt aux parcours biographiques d'une personne (Van de Velde, 2015 : 9). Ainsi, les participants doivent être arrivés au Québec en tant qu'étudiants étrangers ou avec un permis vacances-travail (PVT), étapes typiques de l'expérience qubécoise « dans l'analyse des trajectoires biographiques » des jeunes Français-es (Papinot *et al.*, 2012 : 343). Par ailleurs, les données ont été collectées au moyen d'entrevues semi-directives, inspirées du paradigme des récits de vie (Bertaux, 2016). L'objet de la recherche, la conjugalité franco-qubécoise, ne peut être caché, mais les questions et hypothèses de recherche n'ont pas été dévoilées pour laisser les informations surgir sans les biaiser. Celles-ci ont été analysées sur le mode d'une analyse thématique. Cette méthode apparaît comme la plus opportune pour cette recherche exploratoire, ce type d'analyse étant effectivement privilégié à l'occasion d'une « première recherche » (Paillé et Mucchielli, 2012 : 231). Bien qu'il existe des enjeux méthodologiques et épistémologiques d'inférence et de généralisation des données, l'analyse thématique est particulièrement féconde pour documenter et dresser un schéma sinon interprétatif, du moins descriptif, de l'objet étudié. Après avoir conduit trois entrevues d'environ une heure, une

certaine récurrence est observable dans les thématiques. Nous avons donc tenté de faire des liens originaux entre ces données originales et la littérature, sans pour autant avoir de visée de généralisation.

2. REVUE DE LITTÉRATURE

2.1 De l'expérience migratoire des Français-es au Québec

Si le thème de la conjugalité mixte et des trajectoires amoureuses n'a pas encore été développé dans le champ d'étude de l'immigration française au Québec, plusieurs connaissances scientifiques ont été produites sur leurs expériences migratoires générales. Les articles de Jean-Pierre Dupuis (2005, 2012) traitent spécifiquement des relations interpersonnelles et professionnelles franco-québécoises, lesquelles sont qualifiées de « problématiques ». Ce « malaise relationnel » trouverait nommément son apogée dans l'expression du « maudit Français ». Cette épithète constitue en effet l'illustration typique et récurrente de l'ambiguïté du rapport franco-québécois : Dupuis note une persistance de son utilisation dans les recherches antérieures. On mentionne notamment la « longévité » de cette expression symbolisant une attitude défavorable à l'égard des Français-es et des difficultés d'intégration (Grosmaire, 1981 : 407). Même écho dans l'étude de récits de vie de Saire (1994) : selon certains-es informateurs-trices, il existerait un sentiment anti-français, voire une xénophobie réelle ou imaginée par ce groupe, alors que le qualificatif « maudit Français » rassemble en lui-même toute la « méfiance, [la] curiosité et [la] sympathie » ressentie par la majorité québécoise (Saire, 1994 : 161). Plus encore, certains travaux inscrivent l'origine de ce malaise dans une analyse sociohistorique des relations entre ces deux groupes, de la discontinuité des contacts durant la période 1763-1850 à l'arrivée de religieux-es français-es anti-révolutionnaires dans la seconde moitié du XIXe siècle (Dupuis, 2012 : 365). Dès cette époque, différents témoignages manifestent une relation problématique, alors que « frictions, hostilité, sentiments anti-français [et] méfiance » caractérisent le rapport entre les Canadiens-nes français-es et un clergé français trop conservateur (Laperrière, 1999 : 272, cité dans Dupuis, 2012 : 365) ou encore entre les ouvriers-ères québécois-es et les classes professionnelles venues de France (Dupont 1956 ; Brazeau *et al.*, 1967, cités dans Dupuis 2012 : 362).

Cela dit, quelles qu'en soient les origines sociohistoriques, Dupuis s'est attelé à un questionnement double : qui sont ces Français-es qui ressentent ce malaise maintes fois décrit, et en quelle proportion ? Après avoir analysé près de 1000 questionnaires, Dupuis a construit trois idéaux-types : (1) les *jeunes et nouveaux*, groupe transitoire et composé de personnes de moins de 35 ans arrivées depuis peu. Celui-ci se décline éventuellement en deux groupes de plus de 35 ans aux perceptions radicalement différentes du vécu québécois ; (2) le groupe *ouvert et sociable*, généralement venu au Québec pour la qualité de vie et la culture, moins victime de méfiance et ayant une appréciation positive de la vie quotidienne et professionnelle ; et (3) le groupe *habitué et désenchanté*, fondamentalement motivé par l'activité professionnelle et percevant plus souvent le malaise relationnel franco-québécois (*ibid.* : 377). Si le nombre de Français-es ressentant cette méfiance sur la base de leur appartenance ethnoculturelle est significatif (20 à 30% selon cette étude), Dupuis nuance toutefois l'enjeu en raison du caractère potentiellement *normal* des difficultés d'intégration des groupes issus de l'immigration : ainsi, à l'échelle du Canada, cette proportion est similaire dans les groupes issus des minorités visibles (*ibid.* : 381).

Or, bien que des membres de la communauté française au Québec appartiennent aux minorités visibles, un concept semble plus approprié et souvent auto-attribué pour qualifier leur expérience de l'altérité : les Français-es constitueraient « une minorité audible ». Mobilisé par Sylvie Fortin (2002) dans sa thèse sur les migrant-es français-es et franco-maghrébin-es, ce concept permet de faire une distinction parfois négative entre les majoritaires, les « francophones d'ici », et les immigrant-es minoritaires dont la langue maternelle ou d'usage est le français, dévoilé lors de la prise de parole (Fortin, 2002 : 235-243). C'est peut-être alors dans cette « relation complexe [...] de proximité et de distance » activée par la langue commune – mais aux accents distincts – que peut se cristalliser une

dynamique de pouvoir et de classement mise en œuvre selon les circonstances, parfois sympathiques et amélioratives, quelques fois minorisantes et préjudiciables (*ibid.* : 104-105). Somme toute, la contribution de Fortin se trouve dans l'explicitation de leurs trajectoires d'établissement, lesquelles ne produisent pas nécessairement une « convergence culturelle » linéaire, sans pour autant que le maintien d'une identité spécifique ne soit associé à une « condition de minoritaire » (*ibid.* : 4). Bien entendu, les expressions « racisme », « xénophobie » ou même « sentiment anti-français-es » nous apparaissent exagérées au regard de leurs conditions d'existence favorables : parmi toutes les communautés d'origine étrangère du Québec, les Français-es sont généralement plus diplômés-es de l'enseignement supérieur, partagent la langue commune, ne subissent pas de discrimination au logement et ont « le taux de chômage le plus bas et le niveau de revenu le plus élevé » (Le Her 2013 : 126). Toutefois, la faible quantité d'enquêtes à leur sujet semble témoigner d'une certaine indifférence face à cette population « ne [posant] pas problème » (*ibid.* : 126), laquelle invisibilise partiellement les souffrances inhérentes aux difficultés relationnelles franco-québécoises et, surtout, leurs conséquences quant à l'éventualité d'un retour en France et d'une renonciation du projet originel d'installation définitive au Québec (Dupuis, 2012 : 382).

De fait, cet enjeu de la mobilité et du retour au pays d'origine serait une caractéristique distinctive de cette immigration « Nord-Nord », à l'inverse de processus migratoires « Sud-Nord ». Par exemple, des 35 757 immigrant-es français-es installés-es au Québec entre 1996 et 2005, 79,9% étaient toujours présents-es en 2007, contre 92,4% des Marocain-es et 94,6% des Algérien-nes durant la même période (Papinot *et al.*, 2012 : 338). Ces auteurs-trices résument brillamment dans cet article développant l'usage des dispositifs d'aide aux nouveaux-elles arrivants-es par les jeunes Français-es, le rapport de la communauté française à l'immigration au Québec et, plus généralement, à l'expatriation :

Contrairement à bien d'autres communautés nationales, l'option du retour est rarement exclue sans être nécessairement synonyme d'échec : la tranche de vie au Québec peut prendre le sens d'une « parenthèse biographique », d'une période moratoire avant une stabilisation adulte (Papinot *et al.*, 2012 : 353).

Cet extrait est particulièrement important dans le cadre de cette recherche, dans la mesure où notre échantillon se concentre spécifiquement sur ce type de groupe jeune et mobile. Ici encore, le malaise ressenti par les Français-es au Québec se retrouve partiellement à travers l'expression du « maudit Français » discutée plus tôt : celle-ci pourrait constituer « une catégorie mobilisable » symbolisant les difficultés d'intégration et justifier « idéologiquement » la décision du retour (Papinot *et al.*, 2009 : 74). Ces auteurs-trices ne semblent toutefois pas mobiliser exactement le même registre de discours : les Français-es au Québec ne se verraient pas complètement dans une démarche d'immigration, notamment en raison de la proximité culturelle réelle ou supposée entre ces États. La même logique est reprise dans l'exploration de la faible utilisation des dispositifs d'aide par les Français-es, qui les renverrait à une « logique d'assistance » contraire à l'autonomie revendiquée et à leur statut d'immigrants-es « à part » (Papinot *et al.*, 2012 : 352). Cette idée est d'ailleurs bien synthétisée en ces termes dans leur article :

Il convient donc d'être prudent dans la qualification trop rapide en termes d'immigration de cette expérience d'expatriation... En effet, les concepts d'émigration et d'immigration induisent l'idée d'irréversibilité dans les mobilités internationales, or les expériences d'expatriation des jeunes Français[-es] au Québec s'affranchissent de toute signification univoque préconstruite (*ibid.* : 353).

Cette conception des migrations internationales, plutôt bidirectionnelles ou même plurilatérales, se retrouve également dans l'analyse que fait Mélanie Le Her (2013) des « carrières migratoires » des jeunes Français-es. De fait, l'époque de l'émigration définitive serait « révolue » (Le Her 2013 : 126). Pour comprendre ce qui caractérise leur « devenir immigrant », l'autrice a ainsi formé des idéaux-types de carrières migratoires articulant les dimensions professionnelles et spatiales (*ibid.* : 129). Les « bifurcations » forment alors ces moments où un changement d'orientation s'opère, en l'occurrence

pour comprendre l'entrée en carrière migratoire, mais celle-ci apparaît également extrapolable pour comprendre les motivations d'un retour potentiel. Ces outils conceptuels ont également été utilisés par Claire Van Den Bussche (2015) dans son mémoire de maîtrise sur les biographies résidentielles de migrants-es français-es au Québec. Cette enquête qualitative éclaire les facteurs déterminants des parcours d'établissement et met en lumière les distinctions entre les Français-es, dont la mobilité semble indéterminée, et les Franco-Maghrébin-es, pour qui le retour au pays semble plus généralement exclu, l'établissement étant une fin en soi malgré les difficultés d'intégration vécues (Van Den Bussche, 2015 : 126).

En somme, quelques éléments clés sont à retenir de cette revue de littérature. De fait, malgré un engouement pour un Québec imaginé en amont de l'émigration, les relations franco-québécoises demeurent historiquement complexes. Le « malaise relationnel » développé par Dupuis rend compte des conditions d'existence spécifiques de ce groupe socioculturel issu de l'immigration, pourtant généralement privilégié sur les plans socioéconomiques et résidentiels (Dupuis, 2012). La révocabilité du parcours migratoire est un élément plusieurs fois mentionné (Papinot *et al.*, 2012 ; Le Her, 2013, tout comme la dialectique entre proximité et distance culturelle et linguistique (Fortin, 2002 ; Le Her, 2013). Néanmoins, les trajectoires conjugales constituent des angles morts de ces recherches : nous développerons donc dans les sections suivantes, différents outils conceptuels de la sociologie de la famille et de la conjugalité mixte avant de mettre au jour les champs lexicaux stéréotypés de la conjugalité franco-québécoise issus d'une revue de presse large.

2.2 Conjugalité, conjugalité mixte : un imbroglio conceptuel

Avant d'aborder la conjugalité mixte, prenons quelques instants pour contextualiser l'institution sociale qu'est le couple contemporain, en mobilisant le cadre théorique de Jean-Hugues Déchaux (2009). Tout d'abord, rappelons ce truisme sociologique : l'institution matrimoniale, clé de voûte traditionnelle de la famille occidentale, est en déclin, tant dans sa nécessité juridico-légale que dans sa réalité statistique (*ibid.* : 27). La conjugalité, toutefois, demeure une aspiration majeure des individus contemporains : de fait, la vie de couple « demeure le mode de vie le plus largement répandu à l'âge adulte », malgré sa relative instabilité (*ibid.* : 28). Déchaux ne voit toutefois pas ce *nomadisme conjugal* comme une crise de la famille et de l'institution sociale du couple, mais à l'inverse, « l'ampleur des attentes à l'égard de la vie conjugale » (*ibid.* : 30). Bien entendu, de nombreuses configurations sont possibles pour « faire couple ». Trois tâches fondamentales attendraient tout couple pour définir son style interactionnel : (1) la fixation des frontières, (2) la hiérarchisation des objectifs et (3) l'organisation de la coordination des membres du couple (*ibid.* : 35). Différentes philosophies conjugales peuvent ainsi être créées selon l'articulation de ces éléments, avec un accent particulier sur le degré de symétrie nécessaire. Par ailleurs, si les individus contemporains tentent de concevoir leurs relations amoureuses hors des structures de contrôle et de déterminisme social, force est de constater la persistance dans les faits d'une forte homogamie sociale, le jugement amoureux ne faisant ainsi que « cristalliser une somme de préférences sociales opérées en amont » (*ibid.* : 43). Toutefois, cette homogamie sociale étant une probabilité statistique, celle-ci implique réciproquement l'existence de couples hétérogames. De toutes leurs configurations possibles, parmi lesquelles nous retrouvons des différences – pour ne pas dire des inégalités – d'âge, d'identité sexuelle, de classe sociale ou de sexe, nous insisterons plutôt sur la mixité ethnoculturelle.

À cet égard, nous mobiliserons les réflexions fécondes de Gabrielle Varro (2012), laquelle s'est attelée à faire l'épistémologie et l'histoire de la mixité conjugale. Ces termes sont en effet socialement et politiquement connotés et inscrits dans la « classification française coloniale et esclavagiste » (Varro, 2012 : 26). De fait, le terme « mixte » servait originellement à stigmatiser les couples interdits à travers l'histoire, particulièrement dans le régime nazi ou d'apartheid sud-africain. Au regard de cette histoire douloureuse, Varro questionne son utilisation actuelle, craignant ses capacités performatives de reproduction des catégories et des désignations, et par extension de perpétuer des réalités sociales inégalitaires. Il nous semble en effet juste de prendre conscience que le concept de mixité renvoie

potentiellement à des oppositions binaires entre le mixte et le non-mixte, le normal et le pathologique, et même un rapport majoritaire-minoritaire qui peut structurer la relation de couple. La conjugalité mixte implique généralement une distinction sur le continuum « religion-race-nationalité », lequel est parcouru de dynamiques historiques transversales (*ibid.* : 27-30). Le couple mixte peut également être compris selon une définition plus objective ou subjective, la seconde étant aujourd'hui plus importante, comme en témoigne l'autrice :

Certes, les couples mixtes ont toujours existé, mais les contextes de leur réception étaient différents. Le terme a deux acceptions principales : officiellement, un couple mixte est composé d'une Française ou d'un Français et d'une personne d'origine étrangère ; mais sur le terrain [...] un couple mixte est composé de deux personnes dont l'alliance suscite les « réactions du milieu » [...]. Par ailleurs, la définition statistique de l'INSEE s'est récemment étendue aux couples formés par une Française ou un Français et une personne immigrée, même lorsque cette personne a acquis la nationalité française. Le social (subjectif) a pris le pas sur le juridique et l'administratif (*ibid.* : 28-29).

Toutefois, un vocabulaire plus optimiste sur la conjugalité mixte peut également être employé, alors que celle-ci n'est pas mutuellement exclusive à une « égalité catégorielle des partenaires » : nous assistons plutôt à un glissement sémantique où le couple mixte est non seulement autorisé, mais constitue une valeur positive et louée (*ibid.* : 29). Néanmoins, cette typologie demeure limitée et contient plusieurs écueils dans le cas de notre recherche. En effet, l'enjeu de la blancheur, ou encore du fait que les Français-es au Québec n'appartiennent majoritairement pas à une minorité visible, vient brouiller cette définition subjective voulant que la mixité vienne susciter des réactions du milieu social des acteurs-trices. Par ailleurs, s'il est possible de considérer l'existence d'un complexe d'infériorité historique des Québécois-es face aux Français-es (Dupuis, 2012), le couple franco-québécois ne s'inscrit toutefois pas dans un rapport historique inégalitaire et violent. Enfin, la mixité franco-québécoise implique également une diversité d'origines socio-économiques et statutaires, lesquelles doivent être considérées à juste titre dans l'analyse de la conjugalité franco-québécoise.

2.3 Et les couples franco-québécois ? Une revue de la littérature grise

En ce qui concerne la conjugalité franco-québécoise, la prémisse apparaît assez simplement : « quitte à partager une même langue, pourquoi ne pas carrément se rouler des pelles » (Piqueur, 2018) ? Cette formulation humoristique témoigne effectivement de toute la proximité supposée entre les deux groupes, mais cache également toutes les différences attribuables aux cultures. Dans un article publié dans *Urbania*, Lucie Piqueur s'est notamment intéressée à la manière dont ces groupes se séduisent et se fréquentent mutuellement. La question de la séduction est récurrente : alors que la séduction *à la française* serait un art subtil aux multiples facettes empreintes d'interactions quotidiennes, de moqueries ou encore de compliments par la bande, la séduction *à la québécoise*, à l'inverse, se distinguerait par son caractère direct, relativement simple et franc. D'autres abondent dans le même sens : le premier contact entre les hommes français et les femmes québécoises serait « délicat » (Chaigneau, 2013), tant le processus de séduction français est « détourné », à travers une approche confrontante : on mentionne « le non-dit, l'ambiguïté, le jeu et la joute verbale » (Rida, 2018) comme méthodes de séduction typiquement françaises.

De fait, le rapport à l'action sociale de séduire, et plus généralement la manière de performer son genre et de vivre les relations hommes-femmes, s'ancrerait en France dans une structure de rapports sociaux de sexe plus traditionnels. À l'inverse, au Québec, « l'idée que les femmes doivent être passives et les hommes actifs est stéréotype et obsolète » (Maillé, 2018, citée dans Rida, 2018). Aussi, on retrouve dans plusieurs textes tout un champ lexical d'une opposition entre, d'une part, une « société [québécoise] récemment matriarcale » (Chaigneau, 2013) traversée par de forts mouvements féministes, et de l'autre, une société française perpétuant une idéologie patriarcale. Louise Deschâtelets, du *Journal de Montréal*, abonde dans le même sens : les femmes, au sein d'une société québécoise « matriarcale »,

auraient pris « l'initiative des relations amoureuses à partir de la révolution féministe des années 1960 » (Deschâtelets, 2017). Elle y constate également que les femmes québécoises « ne se gênent pas pour prendre les devants » (*ibid.* : 2017), ce qui renverserait la typologie bourdieusienne binaire de l'activité masculine vis-à-vis d'une passivité féminine (Bourdieu, 1990 : 6-7).

Il nous semble néanmoins nécessaire de prendre une distance critique et d'établir une posture pro-féministe problématisant le concept de « matriarcat » pour décrire les rapports sociaux de sexe dans la société québécoise. Bien que l'objectif de ce texte ne soit pas de déconstruire longuement ce terme, son utilisation est vivement contestée². Si les études et luttes féministes, effectivement bien vivantes dans l'espace public et le monde académique au Québec, actualisent la nécessité d'explicitier les conditions d'existence asymétriques des femmes, il demeure que l'utilisation du concept de « matriarcat » relève généralement d'une rhétorique antiféministe, soit une « expression sociopolitique du sexisme et de la misogynie » (Descarries, 2015 : 75). En s'attaquant au mythe préjudiciable de l'égalité atteinte entre les sexes, Descarries dénonce la « distorsion » que constitue ce terme, lequel « fait fi de toutes réalités historiques ou statistiques » (Descarries, 2006 : 143-144). Le « matriarcat » québécois apparaît alors comme une instrumentalisation masculiniste, prônant une « fausse symétrie » entre une oppression féminine passée et la condition actuelle des hommes et occultant les places, statuts et conditions réelles des classes de sexe dans l'espace social (Devreux et Lamoureux, 2012 : 12). Au final, ce mythe moderne demeure surtout bien « utile à l'imagination et à l'action... des hommes » (Mathieu, 2007 : 11) !

Ceci étant dit, retournons à nos couples mixtes. Il incombe d'explicitier une notion clé pour la compréhension de la romance franco-québécoise : la phase de *fréquentation*, traduction du *dating* typiquement nord-américain. Résumée simplement, elle incarne une étape transitoire antérieure à la relation de couple, où se partage une intimité relationnelle et sexuelle sans impliquer directement engagement ou exclusivité. Piqueur (2018) et Chaigneau (2013) en font grand cas, alors que les premiers contacts des hommes français à cette configuration mi-conjugale, mi-amicale seraient « difficiles », ou à tout le moins surprenants. De fait, pour un homme français, on serait en couple « dès qu'on s'embrasse, [le couple] se développant graduellement et progressivement » (Chaigneau, 2013). La différence semble résider uniquement au niveau de la nomination, à l'exception notable de l'idée d'exclusivité. Noé Klein abonde dans le même sens : cette période de fréquentation non-exclusive existerait afin que « chacun fasse ses preuves et décide s'il veut une relation plus sérieuse [...], auquel cas il faudrait explicitement que les individus se mettent d'accord pour être en couple » (Klein, 2018, cité dans Rida, 2018). Par ailleurs, les différences culturelles se feraient aussi sentir au sein d'un couple franco-québécois établi : lors de la gestion des différends, la mentalité française serait dans l'héritage du Code Napoléon de 1804, où l'homme détenait le pouvoir de décision final dans le ménage. Si des lois similaires régulaient les rapports matrimoniaux au Québec jusqu'aux années 1960, les acquis des luttes féministes auraient permis la généralisation de relations plus égalitaires, où les femmes québécoises se montreraient plus « frontales et directes » (Chaigneau, 2013).

Au final, ces « clichés redondants » décrivent les couples franco-québécois comme une utopie difficilement réalisable, ou, « au mieux, comme une relation dont la survie est improbable » (Karr, 2013). Toutefois, plusieurs témoignages rappellent non seulement la normalité des exigences et difficultés relationnelles (Déchaux, 2009), mais également d'expériences réussies. Caron (2018), par exemple, relate dans *Urbania* l'histoire de deux couples franco-québécois, lesquels ont en commun une relative acculturation ou hybridation respective. Même son de cloche sur le réseau Maudits Français (!), pour lequel « le couple franco-canadien, c'est l'amour fou » (Le Corre, 2018). Dans tous les cas, rappelons que les stéréotypes dévalorisants, les concepts problématiques ou encore les récits

² Pour plus de références critiques des mouvements antiféministes et masculinistes, voir notamment Blais et Dupuis-Déri (dir.) (2008), Dupuis-Déri et Lamoureux (dir.) (2012), Dupuis-Déri (2018) ou Bard, Blais et Dupuis-Déri (dir.) (2019).

harmonieux appartiennent à un registre non-scientifique de connaissances, lesquelles forment plutôt dans le cadre de notre recherche un ensemble de représentations sociales nous permettant d'obtenir un léger cadre de comparaison avec nos données de terrain, contextualisées avec la littérature scientifique du fait français au Québec.

3. RÉSULTATS

Notre terrain s'est déroulé au mois d'octobre 2019, où nous avons pu rencontrer trois hommes français en couple avec des femmes québécoises. Les entrevues, fécondes, ont permis d'explorer l'articulation de leur trajectoire migratoire et de leur vécu conjugal, en induisant des catégories conceptuelles constituant un éventuel cadre théorique et descriptif.

3.1 Une analyse thématique : des stéréotypes socioculturels à la rencontre des trajectoires individuelles

Afin de présenter les résultats de notre terrain, nous procéderons à l'exploration de trois thématiques caractérisant différents moments de la (mise en) relation, soit autant de clés analytiques pour décrire et interpréter leurs expériences, en les supportant de nombreux exemples tirés de nos retranscriptions. Nous commencerons avec une succincte sociologie comparée de la séduction comme reflet des attitudes et normes sexuées en France et au Québec. Ensuite, nous mobiliserons la notion de *fréquentations* comme clé interprétative de ce que nous nommerons le « choc romantico-culturel » des relations franco-québécoises. Enfin, le couple franco-québécois et ses multiples configurations seront analysés, dans une tension permanente entre individus et cultures.

3.1.1 Séduction : un rééquilibrage des comportements sexués

D'abord, nous avons effectivement choisi de construire une première catégorie conceptuelle autour de la séduction comme reflet d'attentes différenciées quant aux comportements et normes de genre, tant celle-ci fut récurrente dans la revue de littérature grise et dans les discours des participants. En effet, il apparaît clairement que le rapport à l'action sociale au fait de réaliser *activement* la séduction est sinon opposé, du moins rééquilibré en termes de rapports sociaux de sexe. Autrement dit, si la séduction « à la française » est généralement décrite comme activement masculine et traditionnelle, les modes et responsabilités de la séduction au Québec semblent plus directs et également partagés. Cette idée se retrouve à de nombreuses reprises dans nos entretiens, comme en témoignent les extraits suivants :

Ici, c'était parfait, les premières fois que je suis sorti dans les bars, ça m'est arrivé une couple de fois que des filles viennent me parler directement, qui me fassent du rentre-dedans, quelque chose qui ne m'arrivait jamais, jamais avant. Et ça, c'est quelque chose qui m'a touché beaucoup, sur le plan relationnel (E1 : 4).

C'est vrai qu'en France, ça m'arrivait jamais d'aller me faire draguer dans les bars. Ou comme, la technique de séduction classique en France, c'est le gars qui doit faire le premier pas, clairement (E3 : 2).

Les comportements décrits dans la littérature, soit un certain cliché des femmes québécoises plus entreprenantes, se retrouvent non seulement dans le propos des participants, mais incluent également un affect que nous n'avions pas anticipé. Alors que Noé Klein avançait une potentielle « mauvaise réception » (Klein, 2018, dans Rida, 2018) par les hommes français d'une femme québécoise faisant les premiers pas, nous constatons plutôt une perception positive de ce renversement de l'activité dans les codes de séduction. Toutefois, le caractère plus direct et décomplexé de la séduction, pour ne pas dire des rapprochements intimes en contexte québécois ne se fait pas nécessairement sans incompréhensions respectives, lesquelles peuvent être attribuées à des différences culturelles. Il est possible de prendre l'exemple de D., qui avait été fort marqué par un baiser ne donnant pas de suite : « C'est vrai que ça m'a rendu fou, t'sais. Une fille qui vient me frencher et qui me parle plus après,

j'étais comme : " *My god, t'es sérieuse ?* " » (E1 : 9). De plus, ce qui « fonctionne » en France, c'est-à-dire qui suscite du succès dans les tentatives de séduction, n'entraîne pas nécessairement des réactions positives similaires :

Je vois qu'elle, c'était son truc, elle avait *frenché* pour niaiser, mais c'est tout. Donc là, c'est ça, finalement, j'essaie de lui reparler le lendemain, ça a pas trop marché, j'essaie un peu de la niaiser... En tout cas, ça marchait pas, *ma technique de séduction marchait pas trop*, donc j'ai laissé tomber (E1 : 8, nous soulignons).

Cette mention du fait de « niaiser » et de le lier à un échec dans le rapport de séduction nous paraît révélatrice, tant cette distinction dans les manières de séduire était explicitée dans la littérature grise. Bien entendu, l'humour est sans doute un dénominateur commun des modes de séduction des sociétés occidentales contemporaines, mais le caractère plus moqueur généralement attribué aux hommes français ne semble pas avoir un écho positif dans les relations sentimentales franco-québécoises. Cela dit, des faux pas lors d'expériences de séduction ne signifient pas que des échecs : au contraire, nos participants, puisqu'ils font partie de notre échantillon, ont tous à un moment ou un autre, été dans des relations intimes avec des femmes québécoises. Le caractère indépendant, décomplexé et direct des femmes québécoises, dans leur vécu, est encore une fois récurrent. L. relate avec humour la fin d'une première soirée de rencontre avec une femme québécoise :

Il ne reste qu'elle et moi, et là, elle me saute dessus. [...] C'est elle, vraiment, elle voulait absolument qu'on couche ensemble tout de suite, j'étais comme : « Wow! ». De ce que je me souviens de ce qui se passait en France, c'était souvent : « Je couche pas le premier soir ». Et là, premier soir, c'est parti super bien (E3 : 7).

En filigrane d'une telle anecdote, il nous semble possible de percevoir une persistance des rapports sociaux de sexe asymétriques dans l'accès à une sexualité libre et enthousiaste en France. En effet, cette rapidité dans le passage à l'acte peut être perçue de manière défavorable, comme en témoigne L. : « En France, il y a la notion, la réputation de : " Cette fille-là, elle baise ". Donc... forcément, c'est une... *machin*. J'ai pas envie de dire le mot » (E3 : 7). Au-delà de la retenue de notre participant, les représentations sociales et les comportements genrés attendus semblent encore une fois différer grandement : les femmes québécoises apparaissent effectivement plus à l'aise d'entreprendre et d'engager des relations intimes en subissant, du moins dans le regard des hommes français, moins de sanctions sociales sexistes et inégalitaires.

Enfin, difficile de traiter une catégorie conceptuelle telle que la séduction sans que surgissent les réseaux sociaux de rencontre, la séduction numériquement assistée faisant partie intégrante des possibilités de réalisation contemporaine d'une rencontre intime, sexuelle ou amoureuse (Lardellier, 2014). M., notamment, en a fait son premier réflexe, avec des résultats mitigés : « En arrivant là, sachant que je connaissais personne, je vais sur Tinder, j'essaie de faire des sorties, faire des rencontres, mais ça ne marchait pas » (E2 : 3). Toutefois, l'utilisation des applications et des réseaux sociaux constituerait un tout autre angle de recherche et d'analyse, pour lequel nous ne sommes pas outillé conceptuellement dans la présente recherche. Somme toute, il est tout de même possible de constater une réelle différenciation dans les modes de séduction selon le genre, laquelle apparaît comme restituable aux différents contextes culturels et nationaux. Or, si l'objectif de la séduction demeure d'entreprendre des relations romantiques, sexuelles ou amoureuses, une étape transitoire typiquement québécoise produit selon nous un réel « choc » pour les hommes français au Québec : la phase de fréquentation.

3.1.2 Les fréquentations : un choc romantico-culturel

Aucun élément de notre analyse thématique n'a été saturé aussi rapidement et fortement que cette seconde catégorie ayant un fort potentiel descriptif et interprétatif pour les relations mixtes franco-québécoises : la fréquentation, phase transitoire entre les relations platoniques et conjugales où se vit une intimité sans exclusivité ni engagement, constitue ce que nous nommons un « choc romantico-

culturel ». Autrement dit, cette étape, lorsque vécue par les participants rencontrés, se veut un moment fort, chargé de confusion et d'ambiguïté, comme l'indiquent ces quelques extraits :

Ça, c'est une grande différence entre le Québec et la France. Moi, à chaque fois, dès que... y'avait un moment intime, que ce soit du sexe ou juste un baiser, là *je considérais que j'étais en couple*. Puis, je pense que je le faisais comprendre à chaque fois à mes partenaires, donc elles considéraient aussi qu'on était en couple (E2 : 3, nous soulignons).

On s'est fréquentés, un petit peu. Mais moi, à ce moment-là, j'avais pas la notion de « fréquentation » à la québécoise, à la nord-américaine. Moi, j'avais toujours été habitué, tu frenches une fille, tu couches avec, ben, *t'es [en couple] avec...* (E1 : 7 nous soulignons)

Ainsi, cette structure transitoire paraît très fréquente dans les trajectoires amoureuses contemporaines des jeunes au Québec, dans un contexte plus large d'évolution des cadres normatifs structurant la sphère intime dans les sociétés occidentales. Pascal Lardellier, par exemple, qualifie cette évolution de « nouveau paradigme sentimentalo-sexuel », caractérisé par « l'essor de relations amoureuses ludiques, plurielles, transitoires, fondées sur un consensus hédoniste » (Lardellier, 2014 : 107). Dans le cas qui nous intéresse, toutefois, les premiers contacts de nos participants avec le temps de la « fréquentation » ont été vécus comme un choc culturel, distinct de leur vécu relationnel, antérieur à l'expérience québécoise et détonnant largement des normes sociales françaises d'entrée en relation conjugale. Ce choc a notamment pu être accompagné de frustrations :

On a fini par coucher ensemble une fois. [...] Et puis... le soir où je suis rentré, et bah en fait la veille, elle avait couché avec un autre gars. Donc là, moi, ça m'a beaucoup énervé, parce que pour moi, du moment où on avait couché ensemble, on *était implicitement en couple*, mais c'est vrai qu'on s'était pas dit : « On est en couple ». Pour moi, ça va de soi, mais j'ai cru comprendre que pour les Québécois-es, il faut le dire quand on est sérieux et qu'on est en couple (E2 : 5, nous soulignons).

En bref, ce choc de la rencontre de deux modes différents de mise en relation, lesquels semblent culturellement situés, fait très clairement écho aux éléments de notre revue de littérature. Toutefois, la notion d'*engagement*, relativement absente des articles traités, a émergé des données : la phase de fréquentation traduirait une peur de s'engager et un relatif déclin du couple comme institution sociale, ou du moins de la monogamie comme seul modèle conjugal (Lardellier, 2014 : 120). Bien que nous ne disposions pas de données pour quantifier ce phénomène, il est vrai que l'existence d'une forme supplémentaire de relations intimes puisse être corrélée à un certain désengagement du couple comme seule structure potentielle de vie commune au Québec, là où Déchaux (2009) mentionnait un accroissement des exigences vis-à-vis des partenaires amoureux. Un participant illustre ainsi le phénomène :

Les relations avec les Québécoises, [...] c'est la *course à celui qui va le moins vite*. On essaie que ça soit chill, mais qu'on s'engage pas. Donc, on se fréquente, on se voit, on est pas vraiment en couple, et y'a comme une course de celui qui s'engage le moins. Dès qu'on commence à s'engager, ça fait peur et la relation s'arrête là (E2 : 10, nous soulignons).

Cette citation est pertinente à différents niveaux : elle explicite un aspect paradoxal des relations conjugales franco-québécoises dans notre échantillon, lesquelles constituent à la fois l'objectif souhaité et un effet repoussoir. Au final, on peut se questionner à savoir si un certain désinvestissement relationnel demeure, pour nos participants, la condition de possibilité d'entrée en relation. Un effort presque théorique a même été effectué par L., quant à ce qui caractérise le statut par défaut d'une relation en France comparativement au Québec :

J'ai l'impression que d'une manière générale, en France, quand on commence à se fréquenter, *implicitement* on va être en couple [...]. J'ai l'impression qu'au Québec, c'est l'inverse, c'est-à-dire qu'on va commencer à se fréquenter, et implicitement, c'est une histoire comme ça, et puis on

peut continuer à se fréquenter. Si on veut vraiment que ça soit un couple sérieux, exclusif, il faut une discussion *explicite*. *La discussion... implicite est inversée* (E3 : 11, nous soulignons).

Autrement dit, il apparaît que le statut implicite de l'entrée en relation soit radicalement différent entre ces collectivités, ce qui constitue selon nous un « choc » culturel pour les hommes français en relation avec des femmes québécoises. Si cette dimension de la mise en relation peut clairement être attribuée à des différences culturelles, il ne nous est toutefois pas possible d'affirmer aussi fermement la part de structuration socioculturelle dans l'expérience de conjugalité mixte franco-québécoise.

3.1.3 Conjugalité franco-québécoise : entre psychés et cultures

De prime abord, il semble effectivement difficile tant pour le chercheur que pour les acteurs sociaux rencontrés de distinguer ce qui relève de leurs psychés individuelles, par opposition aux déterminants socioculturels issus des origines nationales respectives. Cette tension entre individualités et cultures n'est pas étrangère aux débats transversaux de la discipline sociologique et nous tenterons tout de même d'observer les récurrences dans les données afin de décrire ce qui caractérise spécifiquement les enjeux de cette interaction conjugale mixte. Nous reprenons à cet effet la conceptualisation de Déchaux (2009) quant aux trois tâches des couples. Ainsi, il est tout d'abord possible de s'avancer sans trop de doutes sur l'influence des acquis des luttes féministes québécoises sur l'expérience conjugale franco-québécoise. Cet élément est central dans chacun de nos entretiens :

Clairement, je trouve que le rapport entre hommes et femmes est beaucoup plus équitable ici, même si y'a encore des failles évidemment, mais comparé à la France où y'a encore de très vieilles valeurs, ancrées, qui bougent pas tant que ça, et même du point de vue des femmes (E1 : 5).

D'autres choses, je sais pas si c'est propre au Québec, j'ai l'impression que... mais c'est peut-être propre à [ma copine], mais elle est très *indépendante*. [...] Y'a pas de négociation de ce qu'elle va faire (E2 : 7, nous soulignons).

S'il serait inexact d'affirmer l'atteinte d'une égalité formelle dans les rapports sociaux de sexe entre hommes et femmes au Québec – un mythe antiféministe tenace (Descarries, 2006, 2015) –, force est d'admettre la vivacité des enjeux féministes et de leur pratique dans l'espace public et privé. Bien qu'aucun participant n'ait mobilisé un registre argumentatif similaire à la littérature grise quant à un supposé « matriarcat québécois », nous retrouvons le stéréotype des femmes québécoises indépendantes, qui se veut une différence culturelle notable pour les hommes français. Celle-ci pourrait se fonder, selon Chantal Maillé, dans l'existence principalement théorique des écrits féministes en France, par opposition à des luttes plus militantes au Québec (Maillé, 2018, citée dans Rida, 2018). On peut notamment considérer que la première tâche du couple, la fixation des frontières, soit influencée par des facteurs socioculturels.

Toutefois, de manière un peu paradoxale, la gestion des différends semble constituer une autre différence culturelle rompant avec certains stéréotypes. Ainsi, si les hommes français rencontrés correspondent au type plutôt frontal et à l'aise avec le débat que l'on retrouvait dans la littérature grise, il n'est possible d'affirmer la même chose des femmes québécoises, lesquelles sont décrites de manière plus réservée :

Chacun sa personnalité, mais je pense que culturellement, y'a peut-être... Nous, les Français, on va peut-être plus prendre le temps de discuter, d'aller vers les choses qui peuvent piquer, qui peuvent faire mal... *Clairement, c'est culturel*, les Français aiment beaucoup débattre, confronter, [...] de s'engueuler, et de finir par se prendre dans les bras (E1 : 6, nous soulignons).

Quand il s'agissait de la confronter, c'était des moments où je parlais, principalement des *monologues*. [...] Je dirais qu'il y avait un gros manque de communication de sa part, aussi, une peur d'affronter des moments compliqués ou gênants. (E3 : 5, nous soulignons)

Autrement dit, si Chaigneau se questionnait quant à l'issue de la confrontation d'egos entre hommes français et femmes québécoises, le témoignage de nos participants semble indiquer une certaine asymétrie dans le rapport à la parole et aux disputes, d'autant plus lorsque la mixité est comparée à de nouvelles expériences conjugales avec des femmes françaises. Entre deux couples mixtes, un participant l'a difficilement vécu :

J'avais pas fréquenté de françaises depuis un bout et... C'était intense, tellement chiant... Des crises de jalousie sans cesse, en un mois, fulgurant. [...] Y'avait ce côté un peu conflictuel qui m'animait, mais ça me pompait beaucoup d'énergie (E1 : 9).

Toutefois, et cette remarque vaut pour l'ensemble des descriptions effectuées dans cet article, il faut éviter l'écueil d'homogénéiser un groupe sur la base d'expériences individuelles et particulières. Si certaines récurrences permettent de généraliser un tant soit peu les données et de construire des catégories conceptuelles, les participants prennent eux-mêmes une distance critique des déterminismes réducteurs.

Enfin, puisque la question était si présente dans notre revue de littérature sur le phénomène français au Québec, discutons quelque peu des liens entre les trajectoires amoureuses et les bifurcations migratoires. L'enjeu a en effet surgi sans qu'il ne s'agisse d'une catégorie que nous souhaitions explorer. De manière récurrente, les participants ont adopté un point de vue assez ambivalent sur la question de l'irréversibilité de la migration : malgré une vie généralement plus heureuse et un grand sentiment d'appartenance au Québec, l'option du retour, comme l'indiquaient Papinot *et al.* (2012), demeure envisageable. Certains ont insisté sur leur vie de couple comme facteur déterminant : « Honnêtement, si demain je ne suis plus en couple avec ma copine, qu'est-ce que je ferais ? » (E1 : 11) ; « [Si je n'étais plus avec ma copine québécoise], ça jouerait sûrement. C'est-à-dire que je me sens autant chez moi ici qu'en France » (E3 : 12). Cette question des attentes en amont de l'émigration ou du retour au pays d'origine dépasse toutefois le cadre de cette recherche. En somme, la catégorie conceptuelle de la conjugalité mixte, entre individualités et cultures, demeure pertinente pour explorer les configurations conjugales franco-québécoises, caractérisées par une prégnance des enjeux féministes, des difficultés communicationnelles et de la question du pays de résidence, sans toutefois être suffisamment saturée pour prétendre à une certaine généralisation des données recueillies.

3.2 Discussion et conclusion

Bien que la discussion ait déjà été commencée en filigrane de notre présentation des résultats, revenons à notre questionnement initial, soit de comparer l'expérience empirique de conjugalité franco-québécoise avec les stéréotypes socioculturels et les représentations sociales y étant associés. La création de trois catégories conceptuelles, suite à l'analyse qualitative de nos données, nous a permis de décrire et d'interpréter leurs expériences, en les comparant à partir de la revue de littérature. En général, l'expérience de séduction, mais surtout de la phase de fréquentation, largement décrites dans la littérature grise recensée, sont des moments forts du vécu de nos participants, allant ainsi dans le sens des stéréotypes et des représentations sociales sur les relations amoureuses entre Français et Québécoises, ne serait-ce que pour ce mince échantillon. Toutefois, nous devons par défaut rejeter tout positionnement quant aux dimensions culturelles de la conjugalité, car il subsiste un enjeu épistémologique et méthodologique : comment restituer ce qui appartient aux individus et à leurs conditions psychologiques par rapport aux déterminants socioculturels de l'action et des structures conjugales ?

Cet écueil, mentionné dès les premiers moments de cette recherche, en constitue une limite évidente, tout comme la taille de son échantillon. L'enjeu de la généralisation des données ancrées demeure complexe et cette recherche n'en a pas la prétention : celle-ci demeure plutôt une esquisse théorique pertinente pour tester ultérieurement des catégories conceptuelles développées au sein d'une démarche de type hypothético-déductive, comme pourrait l'être une enquête statistique de plus grande

échelle. Par ailleurs, nous avons rencontré certaines difficultés à systématiser les propos de nos participants et à les mettre en lien avec les articles non-scientifiques, dans la mesure où le risque d'objectiver encore plus de stéréotypes nuisibles demeurerait présent. Le fait de parler de « femmes québécoises » et « d'hommes français » apparaît certes utiles dans une perspective idéal-typique et descriptive, mais néanmoins bien trop essentialisant et homogénéisant pour ces catégories sociales plurielles, traversées de rapports de pouvoir et de distinctions en fonction des origines socio-économiques, géographiques – l'urbanité de Montréal contraste avec la ruralité des régions québécoises –, de l'âge, de la racisation ou encore de l'identité sexuelle. Au final, toutes ces stratifications sociales ne seraient-elles pas plus structurantes que les différences culturelles supposément inhérentes aux couples mixtes franco-québécois ?

CONCLUSION

En guise de conclusion, revenons rapidement sur l'architecture de cette recherche exploratoire. Après avoir circonscrit le cadre méthodologique et le corpus bibliographique de notre recherche, nous avons fait état de la littérature sur le phénomène migratoire français au Québec et sur les couples mixtes franco-québécois. Cette recension a permis de révéler la spécificité de leur expérience migratoire, à l'aide des concepts de « malaise relationnel » (Dupuis 2012), de « minorité audible » (Fortin 2002), de « carrières migratoires » (Le Her, 2013) ou encore de « parenthèse biographique » (Papinot *et al.*, 2012). Également, des champs lexicaux stéréotypés issus de textes d'opinion ont mené à une compréhension des représentations sociales sur les couples mixtes franco-québécois, soit un matériel de comparaison avec les données issues du terrain. Nous avons enfin pu construire trois catégories conceptuelles issues de l'analyse thématique, soit (1) la séduction comme rééquilibrage des rapports sociaux de sexe ; (2) les fréquentations comme choc romantico-culturel et (3) le couple en tension entre individus et cultures, lesquelles nous ont permis d'explorer et de décrire la réalité sociale de ces couples.

Finalement, au regard de ces trois hommes français, on ne peut pas dire que ces stéréotypes, considérés comme essentialisants et folklorisants par l'auteur de ces lignes, aient été si éloignés de leur vécu. N'oublions pas, toutefois, qu'il s'agit de la parole située de trois acteurs sociaux, dont le point de vue n'est pas plus ou moins valide ni sacré que les articles d'opinion susmentionnés. Par ailleurs, un mémoire de maîtrise traitant du même sujet que cet article est actuellement en correction (Klein, 2019) : il sera fascinant d'en comparer les résultats, alors que son auteur met lui aussi en évidence « une différence marquée des modèles de relations sentimentalo-sexuelles chez les Québécois-es et les Français-es » (*ibid.* : 155). D'ici là, nous recommandons que des recherches plus approfondies soient menées, en intégrant notamment les thématiques de l'enjeu de la révocabilité de la migration et de ses liens avec les trajectoires amoureuses. À cet égard, l'apport des méthodes quantitatives permettrait de donner un autre relief à ce champ d'étude, à partir du cadre conceptuel sur les couples mixtes que ce travail commence bien modestement à constituer.

BIBLIOGRAPHIE

- Bard, Christine, Mélissa Blais & Francis Dupuis-Déri (2019). *Antiféminismes et masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 512 p.
- Bertaux, Daniel (2016). « Du récit de vie », *Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, pp. 38-47.
- Blais, Mélissa & Francis Dupuis-Déri (dir.) (2015 [2008]). *Le mouvement masculiniste au Québec. L'antiféminisme démasqué*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 322 p.
- Bourdieu, Pierre (1990). « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, pp. 2-31.
- Caillou, Annabelle (2018). « Que vont chercher les Français au Québec ? », *Le Devoir*, 20 octobre 2018.
- Caron, Barbara-Judith (2018). « L'amour transatlantique », *La Presse +*, 23 juillet 2018.

- Chaigneau, Pierre (2013). « Pourquoi si peu de Québécoises sortent avec des Français ? », *Huffington – Les blogs*, 20 février 2013, [en ligne], URL : https://quebec.huffingtonpost.ca/pierre-chaigneau/peu-de-couples-franco-quebecois_b_2727311.html?utm_hp_ref=quebec-art-de-vivre
- Deschatelets, Louise (2017). « Psycho - Courrier de Louise. Comment fonctionnent les relations homme-femme ici ? », *Le Journal de Montréal*, 17 février 2017, [en ligne], URL : <https://www.journaldemontreal.com/2017/02/16/comment-fonctionnent-les-relations-homme-femme-ici>
- Déchaux, Jean-Hugues (2009). *Sociologie de la famille*, Paris, La Découverte, 128 p.
- Descarries, Francine (2006). « L'antiféminisme ordinaire », *Recherches féministes*, vol. 18, no 2, pp. 137-51.
- Descarries, Francine (2015) « L'antiféminisme, expression sociopolitique du sexisme et de la misogynie », dans Lamoureux, Diane et Francis Dupuis-Déri (dir.), *Les antiféminismes. Analyse d'un discours réactionnaire*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2015, 179 p.
- Devreux, Anne-Marie & Diane Lamoureux (2012). « Les antiféminismes : une nébuleuse aux manifestations tangibles », *Cahiers du genre*, vol. 52, no 1, pp. 7-22.
- Dupuis, Jean-Pierre (2005). « Être un 'maudit français' en gestion au Québec », *Gérer et Comprendre*, no 81, pp. 51-61
- Dupuis, Jean-Pierre (2012). « Enquête sur les relations problématiques entre Français et Québécois francophones », *Recherches sociographiques*, vol. 22, no 53, pp. 357–387.
- Dupuis-Déri, Francis (2018). *La crise de la masculinité. Autopsie d'un mythe tenace*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 322 p.
- Durand, Gilles (2018). « Le Monde Festival. Panel – Que vont chercher les Français au Québec ? », *Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs*, [en ligne], URL : <http://www.cfqlmc.org/quoi-de-neuf/2675-le-monde-festival-avec-le-devoir>
- Fortin, Sylvie (2002). *Trajectoires migratoires et espace de sociabilité : stratégies de migrants de France à Montréal*, thèse de doctorat (Anthropologie), Montréal, Université de Montréal.
- Grosmaire, Jean-Louis (1981). *L'immigration française au Québec : essai de géographie sociale*, thèse de doctorat (Géographie), Montréal, Université de Montréal.
- Institut de la statistique du Québec (2018). *Le bilan démographique du Québec. Édition 2018*, Québec, 174 p., [en ligne], URL : www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bilan2018.pdf
- Institut national de la statistique et des études économiques (2020). « Couple (au sens de la vie en couple, recensement de la population) », [en ligne], URL : <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1125>
- Karr, Tina (2013). « France-Québec : ce couple maudit ! », *Huffington - Les blogs*, 25 février 2013, [en ligne], URL : https://quebec.huffingtonpost.ca/tina-karr/france-quebec-ce-couple-maudit_b_2759483.html?utm_hp_ref=qc-couples-franco-quebecois
- Klein, Noé. (2019). *Les relations affectives : analyse de la formation des liens personnels entre Québécois-es et Français-es*. Mémoire de maîtrise (Sociologie) (dépôt en cours). Université du Québec à Montréal. (Document en ligne partagé par l'auteur).
- Lamoureux, Diane & Francis Dupuis-Déri (dir.) (2015). *Les antiféminismes. Analyse d'un discours réactionnaire*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 179 p.
- Lardellier, Pascal (2014). « De la monogamie au "polygaming"... : le "papillonnage" numériquement assisté, nouveau paradigme sentimentalo-sexuel », *Sociologie et sociétés*, vol. 46, no 1, pp. 103–124.
- Le Corre, Daisy (2018). « Couple franco-canadien : c'est l'amour fou », *Maudits Français*, 14 février 2018, [en ligne], URL : <https://mauditsfrancais.ca/couples-franco-canadiens-cest-lamour-fou/>
- Le Her, Mélanie (2013). « L'entrée en carrière migratoire de jeunes Français. La mobilité comme bifurcation », *Agora débats / jeunesses*, vol. 3, no 65, pp. 125-137.

- Mannoni, Pierre (2016). *Les représentations sociales*, Paris, France, PUF, 128 p.
- Mathieu, Nicole-Claude (2007). « Circulation des hommes, permanence des femmes, matriarcats imaginaires et autres curiosités », dans Nicole-Claude Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, 493 p.
- Paillé, Pierre & Alex Mucchielli (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 231 p.
- Paillé, Pierre (1994). « L'analyse par théorisation ancrée », *Critiques féministes et savoirs*, no. 23, pp. 147-181.
- Papinot, Christian, Mélanie Le Her & Alain Vilbrod (2012). « Jeunes Français au Québec : Quels modes d'usage des dispositifs d'aide aux nouveaux arrivants ? », *Recherches sociographiques*, vol. 53, no 2, pp. 337– 356.
- Papinot, Christian, Mircea Vultur, Thibault Martin & Alain Vilbrod (2009). *Trajectoires d'insertion professionnelles des jeunes Français au Québec : quelques éléments d'analyse quantitative et qualitative*, Montréal, Institut national de la recherche scientifique, Observatoire Jeunes et Société, 90 p.
- Piqueur, Lucie (2018). « France-Québec : sommes-nous compatibles en amour ? », *Urbania*, 9 janvier 2018, [en ligne], URL : <https://urbania.ca/article/france-quebec-sommes-nous-compatibles-en-amour>
- Rida, Nayla (2018). « La drague d'un côté à l'autre de l'Atlantique », *Quartier Libre*, 16 février 2018, [en ligne], URL : <https://quartierlibre.ca/la-drague-dun-cote-a-lautre-de-latlantique/>
- Saire, Pierre-Olivier (1994). *Essai sur la dynamique récente de l'expatriation des cadres français au Québec*, mémoire de maîtrise (Gestion), Montréal, HEC Montréal.
- Van Den Bussche, Claire (2015). *L'établissement des immigrants à Québec : parcours migratoires et biographies résidentielles d'immigrants français et maghrébins*, mémoire de maîtrise (Sociologie), Québec, Université Laval.
- Van de Velde, Cécile (2015). « Âges, parcours, générations : penser les existences contemporaines », *Sociologie des âges de la vie*, Paris, Armand Colin, 128 p.
- Varro, Gabrielle (2012). « Les " couples mixtes " à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité », *Enfances, Familles, Générations*, no 17, pp. 21–40.

Femmes musulmanes dans l'État islamique et les forces armées kurdes (peshmergas), quelles représentations médiatiques ?

Morad Bkhait, *doctorat en sciences des religions, UQAM*

Entre juin 2014, date officielle de l'autoproclamation du califat État-Islamique et octobre 2019 avec la mort du Calife Al-Baghdadi, il n'a cessé de couler du sang et autant d'encre dans des médias occidentaux pour décrire les « fanatiques » engagés-es. D'après le rapport du « *Radicalisation Awareness Network* », plus de 5000 Européens-ennes (dont 180 Canadiens-ennes d'après le SCRS) ont rejoint l'É-I entre 2011 et 2016, relevant par la même occasion un défi sécuritaire majeur pour les « revenants » (*Radicalisation Awareness Network*, 2017). Parmi les agents-es du groupe terroriste de nombreuses femmes se sont impliquées pour combattre aux côtés des jihadistes, mais aussi avec les forces armées kurdes (*Peshmergas*, littéralement « ceux qui font face à la mort »).

C'est précisément, une recherche comparative qui sera menée d'une part sur les représentations médiatiques des musulmanes dans le groupe État-Islamique. Puis d'autre part, l'analyse portera sur la représentation médiatique des musulmanes engagées contre l'É-I. En plus de représenter le groupe terroriste et les agentes, cet article établit les processus de qualification ou de nomination qui participent à la définition d'identité des combattantes. D'après les informations récoltées dans les médias choisis, les musulmanes impliquées au sein de l'É-I sont régulièrement reléguées aux tâches ménagères, aux soins des combattants blessés, la logistique¹ ou utilisées comme outils sexuels (satisfaction physique des combattants) voire de strictes reproductions (Thoin-Bousquié, 2016). Cette politique de stimulation des natalités avait pour but d'assurer la pérennité du groupe tout en garantissant une propagande radicale auprès des enfants, les futurs « lions de l'Islam ».

Il est important de revenir sur l'hétérogénéité de l'É-I qui semble rassembler sous son aile un pluralisme de nationalités et de degrés de pratique. En effet, s'y mélangent des personnes de cultures musulmanes, en passant par les fraîchement convertis-es, souvent étiquetés-es de « radicalisé-es » en Europe ou encore des délinquants-es notoires. À ce jour, il est encore difficile, voire inopérant, de vouloir « profiler » les sympathisants-es du groupe et ceux qui vont mener des actions violentes en Europe ou entre la Syrie et l'Irak (couramment appelé Syrak).

Le but de cette étude étant d'exposer certaines problématiques observées pour ne pas les justifier, mais essayer de faire une analyse du traitement médiatique de ce phénomène sans prétendre à l'impartialité ou encore l'exhaustivité. L'objet d'étude est énorme et renvoi à des interrogations qui figurent encore parmi les réflexions des groupes féministes sur le genre, les conflits militaires et islam. De ce fait, notre article participe modestement à cette œuvre.

Questions de recherche

Dans un premier temps, nous allons revenir brièvement sur les étapes majeures de la construction des féminismes en fonction des sources scripturaires de l'islam sunnite (Coran et traditions prophétiques). L'analyse du corpus sur les combattantes soulève des interrogations. Il s'agit ici d'explorer de quelles représentations médiatiques bénéficient les femmes musulmanes qui s'engagent dans un conflit militaire. Partisanes de l'État-Islamique ou de ses adversaires membres de la coalition dirigée par les États-Unis dans la région, peut-on observer des différences dans le traitement médiatique des deux fractions ?

¹ Nous précisons que cet écartement touche aussi les musulmans qui ne maîtrisent pas la langue arabe et ne présentent donc aucune efficacité à rester sur le terrain.

Conjugué à une brève revue littéraire sur les engagements des femmes dans la violence politique et les différentes études sur le genre et islam, nous allons en présenter la représentation médiatique faite des femmes engagées avec l'État-Islamique, les forces armées kurdes ou encore les Forces Démocratiques Syriennes. Nous allons observer la représentation des femmes de l'É-I dans des articles de médias occidentaux à travers une analyse logico-sémantique (Fairclough & Holes, 1995 ; Fairclough 2001). Cette dernière permettra de relever les termes associés aux musulmanes qui constituent une partie de l'É-I et également de faire une analyse par analogie des différences avec les musulmanes *Peshmergas* (forces armées kurdes) qui militent pour un futur Kurdistan indépendant (TV5, s.d.). L'analyse s'en tient au contenu manifeste, ne considérant que le signifié immédiat, accessible et comprend deux moments d'études (les thématiques abordées et la fréquence des thématiques dans le discours). Du reste, l'analyse critique du discours produit un aperçu de la façon dont le discours reproduit les conflits sociaux et politiques, aussi bien que l'abus de pouvoir ou l'expression symbolique de la domination (Fairclough & Holes, 1995 : 74). En effet, les journalistes peuvent modifier des croyances partagées, renforcer des traits stéréotypiques (Broustau, 2018) et produire une série de représentations sociales sur les agentes impliquées dans ce conflit.

Avec l'avènement des technologies siconumériques et de la diffusion des actualités (mondiales et nationales) de manière quasi instantanée grâce à l'information en continu, la production de sens et la polyphonie médiatique se trouvent altérées. Parmi les altérations observables dans le discours de presse, l'indécidabilité du réel et la répétition d'occurrences en défaveur d'un objet, ici islam, contribuent à lui donner un sens péjoratif, puis alimentent des représentations négatives à l'égard des femmes engagées dans les conflits. De la littérature scientifique existe depuis plusieurs années aux sujets des femmes kamikazes (Ali, 2012) et leurs représentations dans les médias occidentaux (Brunner, 2007a, 2007b). Par conséquent, l'élément fondamental qui se dégage est l'articulation d'un discours en acte de langage et sa contribution dans la (re)production des représentations sociales.

Problématique

Dans le même acabit que la recherche de Begikhani, Hamelink et Weiss (2018) sur les femmes au Kurdistan « dépeintes comme des combattantes héroïques, glorifiées ou hypersexualisées

», notre problématique est d'analyser le rôle des femmes musulmanes dans ce conflit du côté de l'É-I comme du côté des *Peshmergas* et la représentation faite de ces dernières par des médias occidentaux (10 articles). Ces articles sélectionnés partagent un même découpage de l'information à l'égard des agentes impliquées dans le conflit. Le positionnement des journalistes varie entre celles qui sont embrigadées et inconscientes dans le cas des jihadistes ou bien celles déterminées et dignes d'une reconnaissance dans le cas des *Peshmergas* (Darmency & Desloire, 2014). Cette analyse permettra de renouer avec des sujets récurrents associés à l'iconographie médiatique de « la femme musulmane » que l'on continue en réalité de méjuger, voire de fantasmer.

Pour cela, nous parcourons, à l'aide d'une analyse argumentative, les éléments suivants :

- Les désignations linguistiques des journalistes autour des combattantes impliquées dans le conflit (*Peshmergas* vs jihadistes).
- Les stratégies de qualification, de caractérisation, d'opposition employées afin de construire discursivement la figure des combattantes au sein du groupe terroriste et ses opposantes.

Avec un travail de catégorisation, ces marqueurs discursifs permettront de s'intéresser aux mécanismes observés dans le corpus (dichotomisation Nous/Eux, infériorisation, infantilisation, invisibilisation, analogie comparative). De plus, nous pourrions également étudier les associations faites entre les désignations et les qualifications des différents-es acteurs et actrices à l'aide de procédés langagiers comme la rhétorique ou les syllogismes.

Méthodologie et cadre théorique

Dans une production discursive, l'analyse de discours est un outil permettant de marquer les éléments constitutifs et itératifs qui transforment un texte en discours. Un discours possède la capacité de porter une réalité que l'auteur-e, en l'occurrence le ou la journaliste a voulu transmettre. Les représentations sociales sont des processus et contenus ancrés dans des pratiques sociales (Moscovici 1976). Abric insiste pour les définir comme : « le produit et processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique » (1987, p. 87). Elles jouent également un rôle dans les débats d'opinions et la fabrication du sentiment d'identité puisque c'est à partir d'elles que les individus appréhendent leurs différences et leurs similitudes à autrui.

La notion d'*agency* — ou agentivité en français — est polysémique, multidimensionnelle et possède une portée heuristique dans le champ des études de genre. Principalement conçu en termes de résistance aux normes sociales et à des relations de pouvoir oppressives (Montenach, 2012), ce concept permet dans les rapports de domination de former une conscience d'agir (*conscious agency*) (Butler, 2005, 2006 ; Guilhaumou, 2012). Non restrictive, l'agentivité se voit mobilisée dans des travaux multisitués s'intéressant à des sujets aussi hétéroclites que les politiques linguistiques éducatives en outre-mer (Prax-Dubois, 2020) ou les résistances autour du discours mémoriel sur l'esclavage aux États-Unis (Aje, 2020). Actualisé ces dernières années et centrale dans les travaux de conception du genre chez Judith Butler qui l'associe intrinsèquement au concept de performativité (qui conçoit tous les actes comme des formes d'action et donc d'agir), l'agentivité désigne « la capacité à faire quelque chose avec ce qu'on fait de moi » (Butler, 2006 : 15).

Du reste, ce concept opératoire rompt avec le constructivisme sans être réducteur et fut critiqué notamment dans l'étude de femmes dont la capacité à se déterminer dépend de ce qui est autre², l'excluant d'un « schéma dichotomique occidentale soumission/résistance qui naturalise l'idée sociale de liberté » (Mahmood, 2009).

Ainsi, dans cet article, la notion d'agentivité renvoie au processus complexe de la conscience de soi, par-delà les déterminismes et la normativité (bicatégorisation de sexe, identité de genre, etc.) impliquant des négociations de rôles dans une société et qui *in fine* modifie la volonté, la possibilité et la capacité d'agir du sujet, sur lui-même et le monde. Enfin, les résultats sont issus d'une recherche empirique basée sur une analyse qualitative du discours issu de 10 articles de presse en ligne utilisés pour le corpus qui sont les suivants :

- « Au sein de Daech, les femmes sont là pour procréer », de Julie Thoin-Bousquié, dans l'express.fr [en ligne]
- « Ces Françaises qui partent faire le djihad en Syrie », de Caroline Piquet, dans lefigaro.fr [en ligne]
- « Destin des femmes kurdes », dans TV5monde.fr. [En ligne]
- « Les femmes de Daech, embrigadées ou enfermées », de Yannick Van der Schueren, dans tdg.ch [en ligne]
- « Les femmes peshmergas, héroïnes trompeuses de la société kurde » de Delphine Darmency et Constance Desloire dans slate.fr [en ligne]
- « Rojda Felat, commandante kurde et visage de la victoire contre l'EI à Raqa », dans liberation.fr [en ligne]
- « Syrie : en quoi consiste le "Jihad du sexe" ? », de Pauline Pellissier dans grazia.fr [en ligne]

² Voir les travaux de Carine Plancke (2012) portant sur les possessions féminines des Punu du Congo-Brazzaville, les travaux sur les militantes exilées algériennes et iraniennes analysées par Sophie Lhenry (2012) ou encore les capacités d'agir individuelles et collectives dans les associations féminines marocaines et tunisiennes par Michela Romagnoli (2012).

- « Tunisie : La vérité sur le "djihad sexuel" », de Sara Daniel, dans lobs.fr [en ligne]
- « Vous allez être déçus : le « djihad du sexe » en Syrie n'a jamais existé ! », de Ignace Leverrier, dans syrie.blog.lemonde.fr [en ligne]

1. LES FÉMINISMES, ENTRE ÉMANCIPATION ET DROIT MUSULMAN

L'étymologie et la traduction du terme « féminisme » en arabe, littéralement « théorie de l'égalité entre les genres » est basée sur une analyse critique des rapports de pouvoir impliquant les femmes. Cette théorie se dresse contre la subordination des femmes dans la société pour assurer l'égalité complète entre les hommes et les femmes.

Confronté aux religions (Gross, 1996) le terme de féminisme évolue (Badran, 2010) et inclut une différence/distinction entre les genres (« *alġinsayn* », en arabe). C'est le genre grammatical (masculin/féminin, mâle/femelle) qui est largement admis dans la *doxa* islamique, alors que la référence aux différences non biologiques (psychologiques, mentales, sociales, économiques, démographiques, politiques...) entre les hommes et les femmes se sont affirmées davantage avec les siècles (Braunstein, 2014). Dans la pensée arabo-musulmane, le féminisme est intimement lié à la différence que des juristes ont portée à l'égard des femmes et leur rôle dans la société (Arkoun, 2012 : 88). Avec l'avènement de l'islam, le droit musulman est devenu un vecteur de production et de légitimation de l'ordre social ; des avis juridiques se sont compilés et « sacralisés », rendant leurs réinterprétations ardues encore aujourd'hui (Rahman, 1970). La différence biologique, la théorie des rôles sexuels et l'implicite complémentarité entre les sexes ont maintenu les hommes et les femmes dans des rôles sociaux asymétriques, normatifs et limitatifs (Corbeil & Marchand, 2010). Le terme pour indiquer l'égalité entre les genres et la volonté de réduire les inégalités est « *ālmousāwāt* », en arabe. Malgré des versets³ et traditions prophétiques⁴ qui affirment l'égalité devant Dieu entre les hommes et les femmes en islam (exclusivement en piété pour certains savants), des divergences subsistent. Ainsi, en dépit des contestations internes subsistantes, l'exégèse la plus ancienne est celle de l'homme assurant le statut religieux dans le couple, ainsi que la pourvoyance des besoins familiaux dans une société tribale. L'uniformisation de la pensée arabe et son unification autour d'un monothéisme ont laissé place à une structure familiale, politique et sociale qui dans une large mesure va attribuer le pouvoir aux hommes. L'exclusion des femmes est indissociable de la constitution des hommes comme individus et comme représentants d'une famille. Multiples, ces différences semblent reposer spécialement sur un verset en substance selon la sourate 4, « Les femmes », verset 34 :

Les Hommes assument les femmes [qawwāmūna] à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens. Réciproquement, les bonnes épouses sont dévotieuses et gardent dans l'absence [qānītāt], ce que Dieu sauvegarde. Celles de qui vous craignez l'insoumission [nushūz], faites-leur la morale, désertez leur couche, corrigez-les [wa-dribūhunna]. Dieu est Auguste et Grand (Berque, 1995 : 101).

Ce sont ces mots (*Qūwa*, *nūsbuz* et *daraba*) qui ont constitué des catégories herméneutiques. Selon le dictionnaire arabe *Lisān al-'arab* (Ibn al-Manzūr, 2003), la racine du terme « *Qūwa* » au début de ce verset est définie comme l'antonyme de la faiblesse, il exprime l'idée d'une personne en bonne santé ou encore la capacité à retenir quelque chose. Dans certains dérivés, il peut définir le caractère proverbial de la force détenue chez une personne. Rapidement associé à des aptitudes physiques, ce verset a fini par définir la capacité à pourvoir au besoin de la famille, en attribuant cette particularité à l'homme devenu la principale source de revenu d'un ou plusieurs foyers (la polygynie est attestée par les juristes sunnites sous certaines conditions [Hale, 1995]). C'est en partie sur la base de ce verset que les discours

³ Sourate 33, verset 35 ou sourate 40, verset 40 pour exemple (Berque, 1995).

⁴ Le prophète lui-même a enjoint aux croyants-es d'apprendre la moitié de leur religion auprès d'Aïcha.

des islamistes ont justifié les violences faites aux femmes (Iamarene-Djerbal, 2006). En réalité, des sources historiques islamiques et non islamiques attestent que de nombreuses femmes étaient responsables d'activités rémunérées et assuraient parfois la pourvoyance de toute une tribu⁵ et sont devenues des leaders politiques depuis (Bennett, 2010). À ce sujet, Kongar, Olmsted, et Shehabuddin. (2014) sont revenus sur une lecture postcoloniale du genre et de l'économie dans les communautés musulmanes.

La racine du terme « *nûshûz* » (Ibn al-Manzûr, 2003) décrit l'action de se prémunir contre les tentations et non pas le résultat de l'action à mettre en place pour éviter ses tentations. En effet, les grammairiens ont préféré mettre en exergue un comportement à adopter pour se prémunir contre les tentations plutôt que de laisser le choix aux croyants-es d'adapter un moyen de se prémunir en fonction du cadre spatio-temporel. Dans un autre verset sourate 4 : 128, où l'épouse craint l'éloignement de son mari, Berque traduit « *nushûz* » par désaffection.

Enfin, nous avançons que la racine du terme « *daraba* » (Ibn al-Manzûr, 2003) est un mot polysémique qui prend le sens « d'annuler, humilier, rabattre », mais aussi de « parcourir, quitter, séparer, s'éloigner ». Sa précision lexicale réside grandement dans l'usage des prépositions de temps, de mouvement et de lieu (avec, dans, sur, vers [*bi, fî, 'alâ, 'an, ilâ*]) qui les succèdent dans une phrase. En détachant, l'interprétation punitive du texte, il faut en réalité traduire « éloignez-vous d'elles », comme pour désigner que la désunion provisoire et physique entre les mariés-ées favorisera par l'intermédiaire du temps et/ou d'une tierce personne leur réconciliation. De plus, ce verset intervient dans une relation conjugale attestée juridiquement par un mariage, il ne devrait plus être sollicité pour justifier des écarts de droits et de libertés entre les genres.

Il est intéressant de rappeler les systèmes de domination et les systèmes de représentation qui ont produit le sexe et la race (sociale) en islam. Plusieurs démarches sont menées pour justifier la segmentation des rôles entre les genres en islam (biologie, maternité, émotivité...) et particulièrement légiférer la dépendance des femmes à différentes structures collectives ou individuelles de la société dans la vie quotidienne (Olmsted, 2002). On peut constater que des particularités sont occultées dans l'interprétation de ces traditions prophétiques (manque de sécurité dans la péninsule arabique de l'époque, guerres intestines entre musulmans et utilisation des femmes comme captives ou marchandises de négociation...). Des traditions prophétiques sont profusément diffusées pour systématiquement placer les femmes sous l'autorité de la famille, d'un proche (*mahram*), un tuteur, un mari, puis de la communauté en cas de décès de ce dernier. Nous pouvons l'illustrer avec la tradition prophétique suivante : « si j'avais ordonné à quelqu'un de se prosterner pour quelqu'un d'autre qu'Allah, j'aurais ordonné à la femme de se prosterner pour son mari⁶ » (d'après Abou Hourayra, rapporté par Al Thirmidhi, récit n° 1159). Par conséquent, cela accroît leur infantilisation, leur capacité à agir sur les autres et le monde (agentivité), mais va aussi limiter leurs droits avec le temps. Un manque de contextualisation a accentué ces interprétations en omettant que c'est la société de l'époque qui s'impose au Coran et aux traditions prophétiques, pas l'inverse (Benzine, 2006).

Il faudra attendre le XXe siècle, pour développer des travaux sur le genre contenant la signification, les croyances et pratiques associées aux différences sexuelles, en proposant la biologie comme construction sociale et culturelle (sexe versus genre) (Ahmed, 1992, Lamrabet, 2007 ; Mir-Hosseini, 2006 ; Ali, 2012). Dans les années 70 [2004], Dorothy Smith et Nancy Hartsock ont émis le fait que l'expérience du monde influence les connaissances que nous produisons sur le monde et sur l'Autre. Le savoir transmis est nécessairement influencé par le milieu et l'environnement. C'est ce que Donna Haraway (1988 [2004]) appellera « les connaissances situées ». On peut également être du même

⁵ C'est le cas de *Khadidja bint Khunaylid*, première épouse du Prophète, qui possédait son propre commerce caravanier.

⁶ En réalité, de nombreux juriconsultes délaissent l'emploi du conditionnel dans cette tradition pour lui accorder une plus grande importance.

positionnement social et ne pas avoir les mêmes pratiques sociales. Dans le corpus étudié, il semble que c'est la faction pour laquelle les femmes musulmanes combattent qui assure largement une légitimité dans les médias, puis dans l'opinion publique. En effet, peu nous chaut leurs implications dans le conflit, le corpus associe les femmes musulmanes *Peshmergas* à la lutte contre l'islamisme, alors que dans le cas contraire les femmes musulmanes, voilées de surcroît, qui combattent avec l'État-Islamique luttent contre l'Occident, son impérialisme culturel et politique. Ces stratégies de désignations et d'associations participent au mécanisme sociocognitif de dichotomisation Nous/Eux. La sororité interreligieuse entre les combattantes est aussi un élément qui sera utilisé pour discréditer les partisans de l'É-I, alors qu'il sera valorisé dans le cas des *Peshmergas* ou des Forces Démocratiques Syriennes (FDS).

Une accentuation de la sororité intrareligieuse a été un élément important des études postcoloniales et du *Black feminism* aux États-Unis, le féminisme inclusif et intersectionnel⁷ (Davis, 1981 ; Crenshaw, 1991 ; Bilge, 2008). Ce féminisme est basé sur une critique des rapports de pouvoir impliquant des femmes et des luttes contre leur subordination dans la société depuis les années 1980 (Brittan et Maynard, 1985 ; Davis, 1981 ; Walby, 1986). De plus, il se distingue du féminisme libéral actuel (pensé et monopolisé par et pour une élite) et permet *in fine* d'assurer l'égalité complète des sexes, des genres et des races (sociales). À travers cette différenciation des femmes et des divers systèmes d'oppressions, dont le patriarcat, on insiste sur l'agentivité des individus, les stratégies de lutte contre l'invisibilisation des minorités et contre les rapports de domination entre les classes, races (sociales) et sexes. Les catégories de race sociale et de sexe sont sociales et politiques. Elles seront envisagées comme principes organisateurs de rapports sociaux au niveau macro et microsocial, tout en informant exclusivement sur la condition et le statut des individus.

Enfin, l'interprétation sur le statut des femmes chez ces juristes varie allant de la prépondérance du choix concernant les pratiques vestimentaires (port du voile) à une certaine segmentation biopolitique (ou anatomo-politique) genrée des rôles en islam (biologie, maternité, émotivité) ; particulièrement dans la vie quotidienne lors de la législation sur la dépendance des femmes à différentes structures collectives (familles, entourage) ou individuelles (autorité du mari, tuteur légal). Toutes ces interprétations seront bouleversées et critiquées par des écrits de militantes du féminisme musulman, afin d'analyser les liens entre classe sociale, relations de genre et de race (sociale). De ce fait, c'est une réappropriation des textes qui sera conduite, les extrayant de leurs contextes de production et de l'interprétation genrée du texte de sa jurisprudence (*fiqh*) pour lui en restituer une portée plus universelle et notamment moins sexiste, patriarcale ou oppressante. Ainsi, l'idée d'une égalité fondamentale de la femme et de l'homme en tant qu'êtres humains sera développée, incluant la question des droits des femmes et de la justice sociale.

Nous allons démontrer que le discours s'accompagne de modalités d'expression diverses qui participent à une représentation toutefois médiatique, mais dont la diffusion (re)produit des représentations collectives des marqueurs discursifs analysés (musulmanes et jihadistes). Ainsi, les stratégies de qualification, de caractérisation, d'opposition employées dans l'argumentation du corpus consolident un discours sur les différents traits stéréotypiques des identités des combattantes.

2. INTERPRÉTATIONS DES RÉSULTATS : LES MUSULMANES DANS LES CONFLITS ET LEURS REPRÉSENTATIONS

Plusieurs études ont relaté l'implication des femmes durant la guerre (Elshtain, 1987) et le terrorisme (Sjoberg & Gentry, 2011). Dans de nombreux conflits militaires, les femmes sont souvent victimes de l'atrocité de masse, quand elles ne sont pas contraintes, brutalisées ou traumatisées ainsi que les populations envahies dans des « dommages collatéraux » (viols, mutilations, massacres...). Les

⁷ Différent du féminisme séculier ou *mainstream* établi au XIX siècle et qualifié de féminisme bourgeois par Angela Davis (1981).

exemples les plus frappants dans la région furent les viols de masse et le trafic d'esclaves yézidis (peuple natif d'Irak, de Syrie et de Turquie, adepte du yézidisme) (Buffon & Allison 2016 ; Guidère, 2016 ; Minwalla, S, Foster, E & McGrail S, 2020). Selon le positionnement de ces femmes dans les conflits, on peut trouver dans le discours médiatique, une dialectique d'approbation ou de contestation, toujours teintée de réductionnisme, voire d'orientalisme. En effet, les musulmanes sont cataloguées en fonction du port ou non du voile qui devient le catalyseur de sa condition en société (voir *infra*). Avec l'É-I comme avec Al-Qaïda antérieurement (Von Knop, 2007), les musulmanes qui s'engagent font la une des médias occidentaux. Ces derniers se prêtent à une silenciation, c'est-à-dire un outil de répression qui consiste à déconsidérer, méjuger des combattantes dans une essentialisation faite des motifs de leurs engagements ou de leurs actes (Guibet-Lafaye, 2017). Spivak (1988) étaya la construction médiatique des femmes non blanches de la région, victimes du terrorisme en accentuant les stéréotypifications et la nécessité de les sauver de leurs bourreaux (les hommes non blancs).

La stéréotypification débute en partie, avec un des motifs invoqués pour s'engager dans l'É-I : l'existence d'un « *Jihad al-Nikah* », littéralement en arabe « le Jihad par le mariage » (Martini, 2018). Ceci constitue une méthode éprouvée pour discréditer les islamistes et permettait à des musulmanes de rejoindre les combattants au front, pour les épouser temporairement ou définitivement. Le phénomène répandu par des médias pour son caractère insolite a d'ailleurs fait l'objet d'une rumeur, appelée le « *djihad du sexe* ». Finalement inventée par les services de propagande de Damas de l'époque, elle sera insidieusement attribuée à Mohamed Al-Arifi, un prédicateur ultraconservateur d'Arabie Saoudite. Cette technique devait discréditer la rébellion en Syrie (Leverrier, 2013). D'autre part, on retrouve des musulmanes qui s'enrôlent auprès des *Peshmergas* pour défendre un Kurdistan libre, dont certaines régions étaient envahies par l'É-I et précédemment contrôlées par Saddam Hussein. Depuis des villes comme Sinjar, Hit, et Ramadi sont sous le contrôle de l'armée irakienne et des *Peshmergas*, supportés par la coalition.

Dans les deux cas, il est intéressant d'analyser l'agentivité des femmes à travers le rôle joué dans cette partie du combat mené par l'É-I, mais aussi la représentation qui en découle dans les articles occidentaux choisis. Ainsi, par le biais de l'analyse logico-sémantique des musulmanes qui rejoignent l'É-I, on retrouve principalement des descriptions péjoratives ; elles sont « marginalisées » et vont « retrouver un mari » (Piquet, 2014 : n.p.) ou encore « assouvir les besoins sexuels des jihadistes » (Pellissier, 2013 : n.p.) dans un « *Lebensborn*⁸ islamiste » qui aurait vu le jour en Syrak. Décrites comme des « femmes fragiles », « instrumentalisées » qui sont sollicitées pour aider les combattants à travers la dispense des soins aux blessés-es et la gestion logistique. Sur le terrain, elles seraient « trompées » et « contraintes » d'avoir des relations sexuelles avec les combattants. En réalité, certaines travaillent pour l'administration ou auprès des organes de propagande, tandis que d'autres s'enrôlent dans les « brigades de femmes de la police islamique pour appliquer la charia » (Van der Schueren, 2016 : n.p.). On doit signaler la délation et la surveillance accrue entre les femmes au sein de l'É-I qui se base sur l'exemplarité religieuse ; aussi chaque manquement peut faire l'objet d'une sanction.

Ces stratégies de qualification ou d'association dans les articles renvoient à une dépendance de l'action des musulmanes, coincées entre le contrôle de leurs corps par les combattants ou des intentions/actions basées sur l'instabilité psychologique, alors qu'une politique de silenciation de leurs actes violents se développe. En effet, c'est avec un véritable tabou que des actions des combattantes de l'É-I ont été tuées dans les médias (assistance médicale, engagement humanitaire contre le gouvernement d'Assad en Syrie, intervention dans le champ social, fonder une famille « islamique », devenir propagandiste du groupe). Les combattantes au sein de l'É-I avaient avant tout adhéré aux idéaux du groupe terroriste, malgré le recours à la violence pour l'établir. Elles s'accomplissaient dans

⁸ Ancien projet nazi de « *l'Empire de mille ans* », qui utilisa des centres afin d'augmenter la reproduction d'enfants à échelle quasi industrielle pour préserver la race aryenne.

la vision religieuse du monde imposée par le groupe terroriste. À ce sujet, Fethi Benslama et Farhad Khosrokhavar dans « le jihadisme des femmes » (2017) avançaient que « la mort des femmes en martyres peut aussi revêtir une dimension antipatriarcale, voire féministe. On trouve quelquefois chez elles la volonté de se hisser au rang des hommes en se montrant capables de mourir pour une cause sainte » (p.13).

Nous soulignons également que les articles analysés sur la base de témoignages de femmes qui s'engagent auprès des conflits, notamment celui d'Inès (Daniel, 2013), renvoient à leurs origines tunisiennes. La Tunisie a lancé les préludes aux révoltes arabes⁹ et nous signalons la position déconstructiviste des médias qui produisent une image des Tunisiennes, particulièrement émancipées depuis les indépendances et les élections de 2012 (Benstead, Jamal, Lust, 2015). Ceci fut lancé au préalable avec les réformes radicales de Bourguiba (promulgation du code du statut personnel [CSP], l'âge minimum et consentement de la femme pour le mariage, interdiction de la polygamie, divorce à la faveur des femmes...¹⁰). On observe alors une transposition du statut d'émancipées garanti en Tunisie à travers des politiques nationales sur celles qui s'élancent dans le djihad, sexuel de surcroît.

Il est pertinent de relever que les musulmanes restent des sujets politiques, érigées en véritable symbole de l'oppression du patriarcat « arabe » (Guenif-Souilamas & Mace, 2004 : 53) et/ou soumises à une religion dégradante (l'islam dans le discours médiatique). Les médias dans la reproduction des discours sur le terrorisme (Nacos, 2016) et l'implication des femmes dans les combats (Norris, 1997) ont une fonction fondamentale. Les musulmanes, qui portent un voile de surcroît, restent représentées de manière péjorative dans ces médias (Bleich & al ; 2015 ; Herrera & Bayat, 2010 ; Ben Salem & Gauthier, 2011 ; Brenner, 1996) Le voile constitue un indicateur visible de la foi musulmane et rassemble des facteurs importants de cette négativité qui menace les valeurs occidentales dans les représentations collectives (Abu-Lughod, 2002). De nombreux écrits portent sur le voile et sa racialisation dans les rapports sociaux de genre (Fadil, 2011 ; Taramundi, 2015 ; Ngo, 2016).

À telle enseigne que pour les Canadiens-ennes qui s'opposent à ce choix vestimentaire et religieux, le voile « manifeste une domination sexiste et, même lorsque le hijab est librement porté, il traduit une aliénation des femmes par des coutumes archaïques et piétistes » (Helly, 2011 : 102). Toutefois, la plupart des musulmanes vivant au Québec témoignent de leur caractère culturellement et politiquement situé (diaspora, minoritaire) (Mir-Hosseini, 2006) confirmant une grande diversité et complexité des marqueurs identitaires islamiques dans la vie des musulmanes au Canada (Marcotte, 2010). Néanmoins, les musulmanes qui ont fait ce choix vestimentaire sont présentées dans le discours médiatique du corpus comme des individus infantilisés, à la disposition sexuelle des hommes et souffrant d'un manque assuré de discernement, occultant parfois le rôle prépondérant qu'elles tiennent dans la diffusion de la propagande au sein du réseau des femmes venues de l'étranger comme les violences qui y sont perpétrées. Le port ou non du voile impose un respect, une sacralité, une oppression et parfois une passivité en fonction du positionnement et des représentations opérées par les médias sollicités. Ces médias diffusent amplement des stratégies d'associations entre l'obscurantisme et le voile par exemple rendant le féminisme musulman oxymorique.

En revanche, les articles qui mettent en avant les combats des Forces Démocratiques Syriennes (FDS) composées de musulmanes, comme la commandante kurde, Rojda Felat, démontrent une position constructiviste en accord avec les valeurs diffusées par ces médias. Ici, un symptôme de la colonialité (Marteu, 2011) se manifeste à travers le « paternalisme bienveillant » (Donegani, 2011) à

⁹ Le terme révolution largement diffusée par les médias et spécialiste du moment ne correspond pas à la situation donnée dans ces pays. En effet, une révolution suppose un renversement du mode de gouvernement et de ses acteurs et actrices. Ici, ce sont des concepts de la modernité qui ont été invoqués et ont constitué le cœur de la lutte contre ces gouvernements autocratiques.

¹⁰ Voir plus d'informations avec l'article de Ridha Kéfi (2006).

l'égard de l'islam et l'exotisme des femmes dévoilées. Les stratégies de qualifications consolident ce paternalisme et prend toute sa teneur, lorsqu'on y lit les descriptions de la commandante « trentenaire à la peau mate » et au « visage de la victoire », qui « sourire aux lèvres et fusil à l'épaule », a « dirigé l'offensive contre les jihadistes [...] en treillis militaire, des mèches lui barrant le visage [...] ses cheveux noirs de jais ramenés en tresse » (AFP, 2017 : n.p.). On remarque que la capacité d'agir de cette femme est mise en exergue parce qu'elle incarne des valeurs pro-occidentales, qui en réalité sont réduites à un dévoilement et la lutte menée contre l'É-I qui représente l'obscurantisme. Ces appréciations orientalistes de la part d'Occidentaux ont largement été analysées par Edward Saïd avec le maintien d'une hégémonie de l'Occident sur l'Orient (Saïd 1978) ou encore récemment Bruno Nassim Aboudrar dans son rapport au voile (2014). Somme toute, Bennet (2016) a aussi analysé les cadrages des médias et la construction culturelle de l'Occident en conflit avec l'Orient, dans une guerre du « bien contre le mal ».

Ces informations contribuent au renforcement conceptuel d'objectivation du corps de la femme toujours comme élément politique (Bullock & Jafri, 2000). La réduction des actes au port vestimentaire du voile ou des armes n'est pas la donnée d'analyse qu'il faut approcher pour décrire un phénomène. La volonté dans les articles étudiés est de créer des catégories de distinctions entre les femmes, puis dans la communauté musulmane. Ces distinctions s'entrecroisent dans une binarité réductrice : femmes libres (sans voiles) et femmes opprimées (avec voiles) d'un côté, mais aussi une particularité chez les musulmanes en fonction de l'ancrage religieux. Ce dernier se distingue entre les croyantes (qui luttent avec l'É-I) et les croyantes (qui luttent pour des valeurs occidentales). Somme toute, dans les deux cas opposés, l'engagement des femmes dans les combats est un témoignage de leurs agentivité car elles entretiennent, créent ou déjouent les rapports de domination en contexte de conflit (Guibet-Lafaye, 2017).

CONCLUSION

À travers cette brève analyse, nous voulons démontrer que le féminisme dans un contexte musulman a dû faire face à diverses oppressions, que l'on a tenté de baser sur le discours coranique. En réalité, ce qui a maintenu les musulmanes à l'écart du circuit du pouvoir politique et économique, c'est le contexte patriarcal et tribal des populations qui ont reçu le Coran, pas son contenu. Le féminisme a traversé des mutations avant de s'inspirer d'une relecture non genrée et contextualisée des textes religieux qui a donné la possibilité de s'affirmer en tant que femme, musulmane et seule responsable de sa capacité à agir sur elle-même et sur le monde (agentivité).

Les articles de presse en ligne analysés dans ce corpus ont permis de décrire le positionnement des journalistes grâce à une analyse logico-sémantique qui diffuse une représentation réductrice, voire erronée des musulmanes de cette région du monde. Par exemple, en occultant la pleine conscience et le rôle important qu'elles jouent pour recruter des femmes et leur donner des conseils pour s'échapper d'Europe (Windsor, 2018). À travers les stratégies de qualifications, d'association et d'opposition, nous avons observé une stéréotypification des identités des combattantes par les médias. Aussi, il était intéressant d'étudier les différents vocabulaires utilisés par ces organes de presses pour qualifier les agissements des femmes impliqués dans l'É-I ou dans la lutte pour sa disparition. Ainsi, les femmes d'une même religion sont classées en fonction de leurs idéaux, leurs choix vestimentaires ou encore leurs revendications. Des réductionnismes dans les médias qui ne font pas état de la complexité intramusulmane des luttes menées par les femmes, qui subissent parfois une imbrication d'oppressions (intersectionnalité de Crenshaw, 1991). Les exemples ont illustré des femmes infantilisées et marginalisées avec l'É-I et des femmes émancipées, héroïnes qui « portent du maquillage et ont des téléphones portables » (Darmency & Desloire, 2015 : n.p.) au côté des forces armées kurdes.

Ainsi, il semble donc qu'on est en droit de conclure à l'existence d'une orientation idéologique ou éditoriale de la part des médias. On peut alors s'interroger, les médias choisissent-ils où se trouve le féminisme ?

BIBLIOGRAPHIE

- Aboudrar, Bruno Nassim (2014). *Comment le voile est devenu musulman*, Paris, Flammarion, 250 p.
- Abric, Jean-Claude (1987). *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 312 p.
- Abu Lughod, Lila, (2002). « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Other », *American Anthropologist*, vol. 104, no 3, pp. 783-790.
- AFP (2017). « Rojda Felat, commandante kurde et visage de la victoire contre l'EI à Raqa », *Libération*, 18 octobre 2017, [en ligne], URL : http://www.liberation.fr/planete/2017/10/18/rojda-felat-commandante-kurde-et-visage-de-la-victoire-contre-l-ei-a-raqa_1604013
- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven (CT), Yale University Press, 304 p.
- Aje, Lawrence (2020). « La commémoration de l'esclavage dans l'espace public aux États-Unis : une amnésie sélective ? », *Ethnologie française*, vol. 177, no 1, pp. 51-64.
- Ali, Zahra (dir.) (2012). *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 256 p.
- Ali, Nadya (2012). « Terrorizing Women: Re-Thinking the Female Jihad », dans Christina Hellmich & Andreas Behnke (dir.), *Knowing al-Qaeda. The Epistemology of Terrorism*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 145–166.
- Arkoun, Mohammed (2014). *La pensée arabe*, Paris, PUF, 144 p.
- Badran, Margot (2010). « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, vol. 46, no 1, pp 25-44.
- Begikhani, Nazand, Wendelmoet Hamelink & Nerina Weiss (2018). « Theorising Women and War in Kurdistan: A Feminist and Critical Perspective », *Kurdish Studies*, vol. 6, no 1, pp. 5–30.
- Ben Salem, Maryam et François Gauthier (2011). « Téléprédication et port du voile en Tunisie », *Social Compass*, vol. 58, no 3, pp. 323–330.
- Bennett, Clinton (2010). *Muslim Women of Power: Gender, Politics and Culture in Islam*, London & New York, Continuum, 256 p.
- Bennett, W. Lance (2016). *News: The Politics of Illusion*, 10^e éd., Chicago, University of Chicago Press, 304 p.
- Benslama, Fethi et Farhad Khosrokhavar (2017). *Le Jihadisme des femmes*, Paris, Seuil, 112 p.
- Benzine, Rachid (2006.) « Une lecture du Coran avec Paul Ricœur : de la révélation au texte révélateur », dans Collectif, « L'Homme capable : Autour de Paul Ricœur », *Rue Descartes*, Hors-série, pp. 109-116.
- Berque, Jacques (1995). *Le Coran : essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 864 p.
- Bilge, Sirma (2008). « Between Gender and Cultural Equality », dans Engin F. Isin (dir.), *Recasting the Social in Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, pp. 100-133.
- Bleich, Erik, Hannah Stonebraker, Hasher Nisar & Rana Abdelhamid (2015). « Media Poortrayal of Minorities: Muslims in British Newspapers Headlines, 2001-2012 », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 41, no 6, pp 942–962.
- Braunstein, Elissa (2014). « Patriarchy versus Islam: Gender and Religion in Economic Growth », *Feminist Economics*, vol. 20, no 4, pp. 58-86.
- Brenner, Suzanne (1996). « Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and “the veil” », *American Ethnologist*, vol. 23, no 4, pp. 673-697.
- Brittan, Arthur & Mary Maynard (1985). *Sexism, Racism and Oppression*, New York, Basil Blackwell, 236 p.
- Broustau, Nadège (2018). *Les médias et les journalistes, interprètes de la société*, Québec, PUQ, 230 p.
- Brunner, Claudia (2007a). « Occidentalism Meets the Female Suicide Bomber: A Critical Reflection on Recent Terrorism Debates; A Review Essay », *Signs*, vol. 32, no 4, pp. 957–971.

- Brunner, Claudia (2007b). « Discourse – Occidentalism – Intersectionality. Approaching Knowledge on 'Suicide Bombing' », *Political Perspectives*, vol. 1, no 1, pp. 1-25.
- Buffon, Veronica & Christine Allison (2016). « The Gendering of Victimhood: Western Media and the Sinjar Genocide », *Kurdish Studies*, vol. 4, no, pp. 176–196.
- Bullock, Katherine H. & Gul Joya Jafri (2000). « Media (Mis)Representations: Muslim Women in the Canadian Nation », *Canadian Woman Studies*, vol. 20, no 2, pp. 35-40
- Butler, Judith (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 284 p.
- Butler, Judith (2006). *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 396 p.
- Corbeil, Christine & Isabelle Marchand (dir.) (2010). *L'intervention féministe d'hier à aujourd'hui. Portrait d'une pratique sociale diversifiée*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 256 p.
- Crenshaw, Kimberle (1991). « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, no 6, pp. 1241-1299.
- Daniel, Sara (2013). « TUNISIE : La vérité sur le "dijihad sexuel" », *L'Obs*, 7 novembre 2013, [en ligne], URL : <https://tempsreel.nouvelobs.com/l-enquete-de-l-obs/20131107.OBS4614/tunisie-la-verite-sur-le-dijihad-sexuel.html>
- Darmency, Delphine & Constance Desloire (2015). « Les femmes peshmergas, héroïnes trompeuses de la société kurde », *Slate*, 9 octobre 2014, [en ligne], URL : <http://www.slate.fr/story/92691/kurdistan-irakien-femmes-peshmergas>
- Davis, Angela (1981). *Women, Race and Class*, New York, Random House, 271 p.
- Donegani, Jean-Marie (2011). « Le paternalisme, maladie sénile du libéralisme ? », *Raisons politiques*, vol. 44, no 4, pp. 5-13.
- Elshtain, Jean Bethke (1987). *Women and War*, New York, Basic Books, 301 p.
- ENAR (*European Network Against Racism*). (2016). *Forgotten Women: the impact of Islamophobia on Muslim women* in ENAR-EU.org [en ligne], consulté le 17 décembre 2020, URL : <https://www.enar-eu.org/Forgotten-Women-the-impact-of-Islamophobia-on-Muslim-women>
- Fadil, Nadia (2011). « Not-/Unveiling as An Ethical Practice », *Feminist Review*, no 98, pp. 83–109.
- Fairclough Norman (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London, Longman, 256 p.
- Gross, Rita (1996). *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston (MA), Beacon Press, 279 p.
- Guénif-Souilamas, Nacira et Éric Macé (2004). *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, Édition de l'aube, 106 p.
- Guibet Lafaye, Caroline (2017). « Engagement radical, extrême ou violent : Basculement ou "continuation de soi ?" », *Sens public*, [en ligne], URL : <https://doi.org/10.7202/1048842ar>
- Guidère, Mathieu (2016). « Les femmes esclaves de l'État-Islamique », *Le Débat*, vol. 188, no 1, pp. 106-118.
- Guilhaumou, Jacques (2012). « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, no 41, pp. 25-34.
- Hale, Sandra (1995). « Gender and economics; Islam and Polygamy - a question of causality », *Feminist Economics*, vol. 1, no 2, pp. 67-79.
- Haraway, Donna (2004). « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », dans Sandra Harding (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London, Routledge, 2004, pp 81-102.
- Hartsock, Nancy C.M. (2004). « The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism », dans Sandra Harding (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London, Routledge, 2004, pp. 35-54.

- Herrara, Linda & Asef Bayat (dir.) (2010). *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global North and South*, New York, Oxford University Press, 443 p.
- Iamarene-Djerbal, Dalila (2006). « La violence islamiste contre les femmes », *NAQD*, vol. 22-23, no 1-2, pp. 103-142.
- Ibn Manzur, Mohamed (2003). *Lisân al-'arab*, 3 vol., Beyrouth, Dâr Sâdr.
- Kongar, Ebru, Jennifer C. Olmsted & Elora Shehabuddin (2014). « Gender and Economics in Muslim Communities: A Critical Feminist and Postcolonial Analysis », *Feminist Economics*, vol. 20, no 4, pp. 1-32.
- Lamrabet, Asma (2007). *Le Coran et les femmes. Une lecture de libération*, Lyon, Tawhid, 218 p.
- Leverrier, Ignace (2013). « Vous allez être déçus : le « djihad du sexe » en Syrie n'a jamais existé », *Le Monde*, 29 septembre 2013, [en ligne], URL : <http://syrie.blog.lemonde.fr/2013/09/29/vous-allez-etre-decus-le-djihad-du-sexe-en-syrie-na-jamais-existe>
- Lhenry Sophie (2012). « Militantisme, féminisme et agency : qui de l'œuf ou de la poule ? », *Rives méditerranéennes*, vol. 41, no 1, pp. 117-135.
- Mahmood Saba (2009). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 311 p.
- Marcotte, Roxanne D. (2010). « Muslim Women in Canada: Autonomy and Empowerment », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 30, no 3, pp. 357-372.
- Marteu, Élisabeth (2013). « Cahiers du genre N° 50, 2011. Genre, modernité et "colonialité" du pouvoir », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 32, no 1, pp. 132-134.
- Martini, Alice (2018). « Making women terrorists into "Jihadi brides": an analysis of media narratives on women joining ISIS », *Critical Studies on Terrorism*, vol. 11, no 3, pp. 458-477.
- Minwalla, Sherizaan, Johanna E. Foster & Sarah McGrail (2020). « Genocide, rape, and careless disregard: media ethics and the problematic reporting on Yazidi survivors of ISIS captivity », *Feminist Media Studies*, [en ligne], URL : <https://doi.org/10.1080/14680777.2020.1731699>
- Mir-Hosseini, Ziba (2006). « Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism », *Critical Inquiry*, vol. 32, no 4, pp. 629-645.
- Montenach, Anne (2012). « Introduction », *Rives méditerranéennes*, vol. 41, no 1, pp. 7-10.
- Moscovici, Serge. (1976). *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 506 p.
- Nacos, Brigitte L. (2016). *Mass-Mediated Terrorism. Mainstream and Digital Media in Terrorism and Counterterrorism*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 286 p.
- Norris, Pippa (1997). « Introduction: Women, Media and Politics », dans Pippa Norris (dir.), *Women, Media, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1997, pp. 1-18.
- Ngo, Helen (2016). « Racist habits: A phenomenological analysis of racism and the habitual body », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 42, no 9, pp. 847-872.
- Olmsted, Jennifer C. (2002). « Assessing the Impact of Religion on Gender Status », *Feminist Economics*, vol. 8, no 3, pp. 99-111.
- Pellissier, Pauline (2013). « Syrie : en quoi consiste le "Jihad du sexe" ? », *Grazia*, 23 septembre 2013, [en ligne], URL : <https://www.grazia.fr/news-et-societe/news/syrie-en-quoi-consiste-le-jihad-du-sexe-563789>
- Piquet, Caroline (2014). « Ces Françaises qui partent faire le djihad en Syrie », *Le Figaro*, 20 juin 2014, [en ligne], URL : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/06/20/01016-20140620ARTFIG00248-ces-francaises-qui-partent-faire-le-djihad-en-syrie.php>
- Plancke, Carine (2012). « Agency et possessions féminines en Afrique. Une évaluation critique », *Rives méditerranéennes*, vol. 41, no 1, pp. 57-78.

- Prax-Dubois, Pascale (2020). « Comment former des enseignants inclusifs en Outre-mer : Propositions didactiques pour une éducation langagière inclusive dans les écoles françaises de l’océan indien ». *Spirale - Revue de recherches en éducation*, vol. 65, no 2, pp. 147-168.
- Radicalisation Awareness Network (2017). *Responses to returnees: Foreign terrorist fighters and their families* », 98 p., [en ligne], URL : https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/ran_br_a4_m10_en.pdf
- Rahman, Fazlur (1970). « Islam and Social Justice », *Pakistan Forum*, vol. 1, no 1, pp. 4-5 +9.
- Romagnoli, Michela (2012). « Agency : un concept applicable aux associations féminines en Tunisie et au Maroc ? », *Rives méditerranéennes*, vol. 41, no 1, pp. 145-153.
- Said, Edward (1978). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York, Pantheon, 368 p.
- Sjoberg, Laura & Caron E. Gentry (2011). *Women, Gender, and Terrorism*, Athens (GA), University of Georgia Press, 224 p.
- Smith, Dorothy E. (2004). « Women’s Perspective as a Radical Critique of Sociology », dans Sandra Harding (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London, Routledge, 2004, pp. 21-34.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). « Can the Subaltern Speak? », dans Cary Nelson & Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana (IL), University of Illinois Press, pp. 271–314.
- Taramundi, Dolores Morondo (2015). « Between Islamophobia and Post-Feminist Agency: Intersectional Trouble in the European Face-Veil Bans », *Feminist Review*, vol. 110, no 1, pp. 55–67 .
- Thoin-Bousquié, Julie (2016). « Au sein de Daech, "les femmes sont là pour procréer" », *l’Express*, 10 octobre 2016, [en ligne], URL : http://www.lexpress.fr/actualite/societe/au-sein-de-daech-les-femmes-sont-la-pour-procreer_1751853.html
- TV5 (s.d.). « Destin des femmes kurdes », *TV5 Monde*, [en ligne], URL : <http://information.tv5monde.com/terriennes/destin-des-femmes-kurdes>
- Van der Schueren, Yannick (2016). « Les femmes de Daech, embrigadées ou enfermées », *Tribune de Genève*, 8 janvier 2016, [en ligne], URL : <https://www.tdg.ch/monde/moyen-orient/femmes-daech-embrigadees-enfermees/story/23060568>
- Von Knop, Katharina (2007). « The Female Jihad: Al Qaeda’s Women », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 30, no 5, pp. 397-414
- Walby, Sylvia (1986). *Patriarchy at work: patriarchal and capitalist relations in employment*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 292 p.
- Windsor, Leah (2018). « The Language of Radicalization: Female Internet Recruitment to Participation in ISIS Activities », *Terrorism and Political Violence*, vol. 32, no 3, pp. 506-538.

Les multiappartenances des jeunes adultes ruraux « criminalisés dans la communauté » et les mécanismes sociaux territoriaux

Nicolas Brunier, *doctorat en sociologie, Université de Montréal*

La déviance criminelle est souvent perçue comme un enjeu urbain, autant dans les médias que dans la recherche. À l'inverse, les milieux ruraux semblent plutôt « tranquilles » avec des délits plus rares que dans les villes (Donnermeyer et coll., 2013). Pourtant, au Québec, en 2015, trois régions à dominante rurale enregistraient des taux d'infractions supérieurs à la moyenne globale de 3320 crimes déclarés par la police pour 100 000 habitants-es. La région de la Côte-Nord se classait en tête, avec 4 622 délits, suivie par celles de l'Abitibi-Témiscamingue (4 015), et de la Mauricie (3442) (Ministère de la Sécurité Publique, 2015).

Même si les réalités démographiques diffèrent d'une région à l'autre, la déviance criminelle en milieu rural est donc assez répandue. De nombreuses personnes, dont de jeunes adultes, sont condamnées à des peines de justice, notamment des mesures sentencielles qui se déroulent « avec suivi dans la communauté » (Ministère de la Sécurité Publique, 2014). Elles rassemblent des ordonnances de probation avec surveillance, d'emprisonnement avec sursis et des heures de suivis communautaires et ne sont pas forcément assorties d'une peine de prison. Ces sanctions hors incarcération sont également moins visibles dans les médias et dans la recherche que l'enfermement (Bellebna et coll., 2014).

Face à ces constats, nous souhaitons réfléchir aux expériences des jeunes adultes originaires de milieux ruraux suivis en peine sentencielle. À partir d'une recension critique des documents sociologiques (mais aussi criminologiques, démographiques et philosophiques), nous aborderons la littérature et les définitions des concepts de ruralité et de territoire en fonction des enjeux économiques, sociaux et politiques actuels. Nous chercherons également à savoir dans quelle mesure le territoire rural est encore source d'appartenance pour les jeunes « criminalisé-es » en peine sentencielle et comment ils construisent leurs modes d'action et leur rapport à l'espace. Enfin, nous nous pencherons sur la façon dont les mécanismes politiques, économiques, judiciaires et communautaires centralisés, en périphérie ou localisés peuvent influencer les parcours des jeunes adultes « criminalisés-es ».

Dans une première partie, nous définirons les principaux concepts de l'enquête. Ce travail semble important tant les notions de « ruralité », de « territoire » sont des enjeux de lutte et de réflexion dans les champs scientifiques et sociaux. Ils sont largement débattus, mais avec peu de consensus. Nous les rapprocherons des concepts de territorialisation, de territorialité et également de déviance en milieu rural.

Dans une seconde partie, nous expliquerons ces notions au regard des enjeux et débats actuels en abordant les thèmes de « la métropolisation », des reconfigurations du territoire, du développement d'espaces transitionnels et « d'espaces sociaux localisés » (Laferté, 2014). Ce travail nous amènera à réfléchir aux relations entre territoire, ruralité et parcours des jeunes adultes « criminalisés-es dans la communauté ».

Dans une troisième partie, nous parlerons d'un territoire rural comme lieu d'appartenance, mais également comme espace d'action et de pratique pour cette jeunesse. Ensuite, nous distinguerons trois niveaux d'analyse liés à l'espace, pouvant agir sur les expériences des jeunes adultes. Un premier niveau, plus centralisé, mettra l'accent sur les mécanismes politiques, économiques et de gestion. Un deuxième, plus périphérique, fera appel aux pratiques des agents-es de probation. Enfin, un troisième, défini comme local, s'intéressera aux actions des organismes communautaires présents sur le territoire rural.

1. UNE DÉFINITION DU TERRITOIRE ET DE LA RURALITÉ

1.1 Le territoire, entre lieu morphologique et lieu d'action

Pour commencer, nous pouvons définir le territoire comme une étendue de terre occupée par un groupe humain qui le transforme par son travail (Raffestin, 1986) et qui dépend d'une autorité (État, ville ou juridiction).

Cet espace a deux fonctions importantes. La première est politique, quand la réflexion se tourne vers l'appropriation comme mode de partage et de contrôle du milieu (Deschamps et coll., 2013). Cette appropriation garantit la spécificité, la permanence et la reproduction des groupes humains présents. La deuxième est symbolique, marquant l'appartenance. Elle se définit par l'espace de vie de la communauté et désigne un emplacement de « sémiotisation des identités » (*idem*). Dans ce cas, les représentations collectives verbales et non verbales se spatialisent par leur inscription dans l'environnement physique de l'espace social (*idem*).

Dans son ouvrage *De la méthode dans les sciences* (1909), Émile Durkheim propose de s'intéresser à la morphologie sociale qui pense le substrat matériel et physique de la société. Cette définition est prolongée par Maurice Halbwachs (1938, 1950) pour qui le territoire est un cadre spatial morphologique, ancré dans une mémoire collective. Il le prouve dans cette citation :

C'est sur le territoire (...) que nous occupons, où nous repassons souvent, où nous avons toujours accès, et qu'en tout cas notre imagination ou notre pensée est à chaque moment capable de reconstruire qu'il faut tourner notre attention ; c'est sur lui que notre pensée doit se fixer, pour que reparaissent telle ou telle catégorie de souvenirs. (Halbwachs 1950 : 107-108)

L'espace physique du territoire développe une mémoire commune, des apprentissages, des représentations et participe donc à la construction des identités des personnes qui le peuplent.

Le territoire est également « un lieu pratiqué » (De Certeau, 1990 : 173), un espace où se déploient des pratiques, des stratégies, de l'intervention et de l'action sociale. Par ces éléments dynamiques, la philosophie plurielle de Gilles Deleuze et de Félix Guattari définit le territoire comme :

Un fait, un acte qui affectent les milieux et les rythmes qui les "territorialise" (...) précisément il y a territoire dès que des composantes de milieux cessent d'être directionnelles pour devenir dimensionnelles, quand elles cessent d'être fonctionnelles pour devenir expressives. Il y a territoire dès qu'il y a expressivité du rythme. C'est l'émergence de matière d'expression (qualité) qui va définir le territoire. (Deleuze & Guattari 1980 : 386)

Cette espace est donc un milieu physique, directionnel qui conditionne les relations sociales. C'est également un espace dimensionnel (opposé à directionnel) qui donne l'occasion à l'individu d'agir, de pratiquer, de « territorialiser ». Par cette définition géophilosophique, le territoire englobe le milieu rural.

1.1.2 L'espace rural, des définitions administratives et statistiques

D'une manière générale, la définition de l'espace rural n'est pas évidente, car elle alimente des débats et des formes d'opposition avec l'urbain. Le code municipal du Québec (2019) donne des critères juridiques aux milieux ruraux par deux appellations : « municipalité locale et municipalité régionale de comté (MRC) ». Certains territoires peuvent être également considérés comme ruraux, mais non organisés et donc hors de ces catégories.

La démographie classe l'espace rural en utilisant notamment les outils de Statistique Canada. Pour cette science, les villes se répartissent en régions métropolitaines de recensement (RMR) ou en agglomérations de recensement (AR). Les RMR et AR sont formées d'une ou de plusieurs municipalités

adjacentes, situées autour d'un centre de population appelé parfois « noyau » (Statistique Canada, 2016). Les RMR comptent au moins 100 000 personnes, dont au minimum 50 000 dans le noyau ; les AR dénombrent 10 000 habitants-es dans le même endroit (*idem*).

La majorité de la population des régions rurales demeure à l'extérieur des RMR ou des AR. Dans ces régions, la densité de peuplement peut varier, mais Statistique Canada (2011) considère que ces lieux comptent moins de 1000 personnes et moins de 400 habitants-es par kilomètre carré.

1.1.3 La ruralité, un espace de faible densité de population et d'appartenance sociale

Aujourd'hui, les principaux critères de définition de la ruralité qui font consensus au sein de la communauté scientifique sont géographiques. Dans cette approche, la ruralité se développe dans des espaces de faible densité (dispersion, rapport à l'espace, mobilité...). Ils sont également sociologiques lorsque la ruralité est définie par des petites communautés et des sociétés d'interconnaissance (Jean, Desrosiers & Dionne, 2014). Durant de nombreuses décennies, le rural et la ruralité étaient confondus avec le milieu agricole. Désormais, les espaces ruraux contemporains sont diversifiés et ne peuvent plus seulement être caractérisés par cette activité.

Plus spécifiquement, le mot « ruralité » fait référence à « un mode de vie particulier et un système de valeurs distinctives » (Bontron, 2002 : 16). Il peut se définir par un ensemble de représentations collectives et de caractères qui concourent à une forme d'identité et de fonctionnement des espaces ruraux (Rieutort et Thomasson, 2015).

Bernard Kayser (1989) nous prévient d'ailleurs que : « la ruralité n'est ni le contraire de l'urbanité ni son prolongement ni la dégradation de son état ancien, ni sa résurgence », mais bien une forme de rapport à l'espace, une inscription dans le « local », voire une « familiarité des lieux ». Elle peut donc reposer sur des caractéristiques sociales liées à la taille des « communautés », à la faible mobilité, à l'interdépendance entre les individus, au fort contrôle social et à une maîtrise politique de la mobilité (Rieutort, 2012).

La ruralité est donc un milieu de vie associant le territoire, les relations sociales, les formes d'appartenance (Rieutort et Thomasson, 2015) et l'accessibilité, puisqu'elle se caractérise par un éloignement des villes et des centres de service (Dugas, 1991). La ruralité s'étend dans un espace physique, mais également dans un « paysage mental ou symbolique » (Crang, 1998) qui construit la pensée et l'action quotidienne. Elle n'est donc pas seulement un lieu géographique et démographique ; elle est aussi un espace social caractérisé par une littérature développée.

1.2 Une revue de la littérature entre territoire, ruralité et déviance

Cet article a pour objet le territoire et la jeunesse dite « criminalisée ». Dès le début de la réflexion, nous avons trouvé de nombreux travaux sur le milieu urbain (Chantraine, 2006 ; Combessie, 2009 ; Mauger, 2009 ; Milhaud, 2009 ; Mucchielli, 2010 ; Wacquant, 1999). Cette pléthore de recherche nous a amenés à réfléchir au-delà des enquêtes déjà réalisées. L'article s'est alors tourné vers le thème des parcours des jeunes adultes ruraux et les mesures dans la communauté. Dans ce sujet, de nombreux concepts sont à intégrer dans leur littérature respective. Nous présenterons tout d'abord l'espace rural, entre rapport au milieu de vie et à la déviance. Puis, nous développerons les écrits sociologiques des parcours de la jeunesse adulte « criminalisée » en lien avec le territoire.

1.2.1 Le territoire, un concept entre territorialité et territorialisation

Dans les sphères scientifiques, les auteurs-es définissent, débattent du territoire et développent des sens variés et des échelles géographiques différentes. Le flou sémantique et polysémique du concept rend cet espace difficile à appréhender. Cependant, dans l'ensemble, les études tournent autour des notions de territoire, de territorialité et de territorialisation (Paquot, 2011 ; Turgeon, 2009).

Deux orientations aux bases théoriques et aux objectifs profondément distincts développent des recherches sur cette espace. Les auteurs-es de la première tentent de définir les territorialités comme des modalités d'appropriation du territoire par des habitants-es, usagers-es, clients-es (Di Méo, 1998 ; Lyon-Caen, 2006). Ceux et celles de la seconde orientation s'appuient sur les formes de territorialisation, vues comme des actions de découpages et de contrôle de l'espace par des pouvoirs ou des relations entre acteurs d'un milieu local (Castells, 2001). Ces enquêtes caractérisent souvent les modalités d'ancrage de la population et la recherche de découpages spatiaux des politiques.

Au Québec, la notion de territoire est souvent associée au « territoire autochtone » qui « désigne les liens ancestraux et contemporains qui existent entre des autochtones et une zone géographique » (Malone et Chisholm, 2016). Dans cet article, nous n'approfondirons pas la réflexion sur ce thème qui mérite un travail à part entière, mais nous parlerons plutôt du territoire de la ruralité au Québec en général.

1.2.2 Le territoire de la ruralité au Québec

D'une manière générale, les études rurales se développent largement dans la littérature sociologique. En France, nous remarquons notamment des travaux qui intègrent la notion de classe sociale dans la question rurale (Laferté et coll., 2018), d'autres auteurs réfléchissent aux nouvelles formes de ruralité et aux appartenances (Rieutort, 2012 ; Rieutort & Thomasson, 2015). Au Québec, la ruralité est étudiée depuis la fin du XIXe siècle et a fortement évolué depuis son origine.

· Les prémices d'une réflexion rurale par la monographie

Au XXe siècle et jusque dans les années 1970, les travaux d'Horace M. Miner (1930), de Léon Gérin (1909) et de Marcel Rioux développent des monographies d'espaces ruraux. Le premier nommé vient de l'école de Chicago et développe le concept de « *folk society* » pour les collectivités rurales du Québec entre les deux guerres mondiales. Cette étude construit une représentation de la ruralité québécoise agricole, traditionnelle et du passé (Jean, Dionne, 2007).

Léon Gérin, un des premiers sociologues québécois, se consacre au clivage entre le monde rural des territoires du Saint-Laurent et les nouvelles zones de colonisation des Appalaches et des Laurentides. Il décrit la famille Casaubon de Saint-Justin, dans laquelle un habitant casanier pratique une agriculture essentiellement vivrière et mixte, grâce à la solidarité de sa famille. Il évoque également l'éducation de la jeunesse dans une monographie intitulée *Deux familles de la rive sud du Saint-Laurent : les débuts de la complication sociale dans un milieu canadien-français* (1909).

Marcel Rioux écrit deux monographies d'anthropologie : un travail sur la communauté insulaire de l'Île-Verte dans le Bas-Saint-Laurent (1965) et un autre sur des pêcheurs en Gaspésie sous le nom fictif de *Belle-Anse* (1957). Concernant le premier travail, les habitants-es de la communauté insulaire n'ont pas réellement apprécié ces analyses sur le taux élevé d'inceste dans cette région (Jean, Dionne, 2007).

· La « fin d'un règne » (Fortin, 1971) du monde rural et de la monographie

À partir des années 1970, de nombreux auteurs-es décrivent la fin du « rural » dû au développement du territoire Québécois. Ainsi, Gérard Fortin (1971) démontre la « fin d'un règne » sous-entendu du monde rural, et l'évolution inévitable vers une urbanisation généralisée.

Ces analyses vont de pair avec l'arrivée d'une méthode typologique et le développement des indicateurs de Statistique Canada. La mesure de la diversité, et non plus de l'homogénéité, intéresse désormais les sciences sociales. Les chercheurs-ses tirent un trait sur la démarche monographique jugée « idéalisante » (Jean, Dionne, 2007). À titre d'exemple, Gérald Fortin (1960) développe une première

approche typologique dans laquelle il constate l'existence de trois classes (paroisses prospères, paroisses moyennes et paroisses pauvres) dans la région du Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie.

Aujourd'hui, la tradition québécoise monographique préexiste au moins dans la méthode d'observation, mais elle évolue avec les conceptions sociologiques actuelles grâce à l'ethnographie. Le travail de Frédéric Parent (2014), avec l'ouvrage *Le Québec invisible. Enquête ethnographique dans la grande région de Québec*, décrit les adaptations et les résistances face aux politiques de régionalisation. Ces dernières se traduisent, au plan local, par une importante intervention de l'État.

La littérature typographique sur le milieu rural s'appuie aujourd'hui sur les études de développement du territoire. Nous le remarquons grâce aux enquêtes du Centre de recherche sur le développement territorial (CRDT) et celles plus anciennes du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le développement territorial de l'Est du Québec (GRIDEQ). En revanche, ces enquêtes ne traitent pas de la criminalité en milieu rural, mais il existe tout un champ de recherche aux États-Unis sur ce thème.

1.3 La déviance en milieu rural

Après un long travail de veille sur la littérature de la déviance au Québec, nous n'avons trouvé que de rares enquêtes. Joan Nuffield (2003) décrit *Les défis de la justice pour les jeunes dans les régions rurales et isolées du Canada* et Samuel Perreault (2015) montre *Les perceptions des Canadiens à l'égard de la sécurité personnelle et de la criminalité*. Nous pourrions présenter ces deux travaux, mais ils s'intéressent à l'ensemble du Canada et aux données statistiques et criminologiques. Ils n'entrent donc pas totalement dans notre approche sociologique de la déviance au Québec.

Les principales recherches recensées proviennent des criminologues états-uniens qui réfléchissent au phénomène de criminalité. Dans la plupart de ces études, les zones rurales sont analysées dans leur diversité et développent des facteurs amenant au crime. D'une manière générale, les recherches constatent que les délits varient considérablement en fonction du niveau de violence, de l'éloignement des grands centres urbains, de la croissance ou du déclin démographique, mais également de l'homogénéité ethnique des populations (Weisheit et coll., 2006).

De même, des criminologues américains-es établissent « un crime spécifique rural », nommé « *folk crime* » (White, 2016). Ces chercheurs-ses le définissent comme un type de passage à l'acte propre au milieu rural, différent de celui qu'on retrouve en ville. Ainsi, l'importance du nombre de cambriolages, les violences familiales fréquentes, les multiples accidents de la route, le développement du téléchargement illégal tout comme les délits liés à l'environnement naturel (infractions de pêche et de chasse) feraient partie des actes du « *folk crime* », étant plus fréquents en milieu rural qu'en milieu urbain (*idem*).

Ce crime spécifique serait la conséquence d'une désorganisation sociale au sein d'une communauté. Il existerait donc une corrélation entre le niveau d'organisation d'un groupe et le taux de criminalité (Weisheit et coll., 2006). Ces recherches, qui se réclament d'une criminologie critique (Donnermeyer & De Keseredy, 2016), pointent le déclin de l'influence des valeurs collectives sur l'individu, ce qui pourrait aboutir à une délinquance typiquement rurale (*idem*).

Néanmoins, cette conception du « folk crime » renvoie aux prémices d'une sociologie états-unienne où les auteurs-es associaient les espaces ruraux aux « *folk societies* » (Redfield, 1958). Ces formes sociales étaient peuplées de communautés traditionnelles avec la famille comme principal support de socialisation. Cette structuration collective était jugée peu adaptée au développement d'une société individualiste, appelée à se transformer, à disparaître ou à devenir urbaine. Par ces éléments, nous retrouvons le grand paradigme sociologique de l'évolutionnisme où la ruralité, associée au passé, à la

tradition, est destinée à s'effacer avec la modernité (Jean, 2007). Malgré ces conceptions, peu de travaux québécois associent le territoire rural et les parcours des personnes criminalisées.

1.3.1 Des études territoriales sur les parcours des personnes « judiciairisées ».

Dès le début des années 1970, la recherche sur les parcours de vie s'est répartie en différents domaines comme la sociologie, l'anthropologie, la psychologie du développement, la criminologie et la démographie (Gherghel & Saint-Jacques, 2013).

En sociologie de la déviance, les études territoriales sont très nombreuses et suscitent régulièrement des débats. Elles portent sur les individus « judiciairisés » et les liens entre l'espace de socialisation (comme le quartier d'origine) et la déviance. Nous pensons évidemment à toutes les enquêtes sur les gangs de rues en Amérique du Nord (Hamel, Vezina & Cousineau, 2008) ou à toutes les recherches sur les quartiers populaires en Europe (Dubet, 1987 ; Lapeyronnie et Kokoreff, 2013 ; Wacquant, 1999). Elles sont beaucoup moins fréquentes lorsqu'on parle des parcours durant les peines, notamment à cause d'un nombre important de travaux sur le milieu carcéral. Par ailleurs, beaucoup de recherches établissent un lien entre le territoire, la nature de la surveillance, du contrôle et de la réhabilitation, mais elles sont essentiellement réalisées en milieu urbain (Sylvestre *et al.*, 2017 ; Sauvadet, 2006).

Toutes ces recherches n'ont pas les mêmes objectifs, certaines évaluent des programmes, d'autres montrent les inégalités, discriminations et stigmatisations. Certaines parlent de quartiers populaires au sein de la question sociale, d'autres de ghettos sociaux avec une orientation spatiale. Peu développent le lien entre le territoire, le parcours de vie, le pouvoir et la domination dans les évolutions de la ruralité.

2. LA RURALITÉ FACE AUX ÉVOLUTIONS TERRITORIALES

Dans cette section, nous souhaitons aborder les enjeux du territoire et de la ruralité au regard des reconfigurations spatiales, d'une transformation de la dichotomie centre/périphérie et de la place de la ruralité dans ces reconfigurations.

2.1 Les reconfigurations spatiales du territoire

Pour l'Organisation des Nations Unies (ONU 2014), l'urbanisation est un phénomène indéniable, la population des villes étant supérieure à la moitié de la population mondiale. Nous assistons donc à « une métropolisation » du monde (Bouba-Olga & Grossetti, 2015) avec le développement de villes globales (Sassen, 2009) qui résultent de la mondialisation. L'une des conséquences est la concentration des personnes, des capitaux et des lieux de pouvoir au sein de grandes agglomérations.

En marge, des périphéries existent et sont tributaires de métropoles qui ont une plus grande concentration de population, de richesse et d'innovation. Cependant, on peut désormais s'interroger sur la pertinence du modèle centre-périphérie, puisque « les forces géoéconomiques » (*idem*) ne sont plus forcément radiales, mais davantage réticulaires (Simard, 2019). Avec le développement territorial, l'espace vécu des habitants-es n'est plus totalement tourné vers les centres urbains, mais vers des espaces décentralisés. Par conséquent, les habitants-es des milieux ruraux ne vont pas forcément vers les centres-villes pour les services et les ressources nécessaires.

Le modèle centre/périphérie est donc devenu désuet (*idem*) et nous assistons au développement des milieux transitionnels (Simard, 2019). Ils constituent de nouveaux espaces dans les dynamiques territoriales (*idem*). Ces lieux, « ni totalement urbains, ni totalement ruraux » (*idem*), dont le paysage, l'architecture et l'utilisation du sol sont divers et ne rentrent pas forcément dans les idéaux types du rural et de l'urbain. Ils peuvent être des espaces périurbains où se développent des centres commerciaux

importants, des terres agricoles en friche ou boisés, des aires de services au bord des autoroutes, des noyaux villageois entre urbain et rurales ou des espaces de villégiature.

En matière de catégories géographiques, ils correspondent principalement aux zones d'influence métropolitaine (ZIM) fortes et modérées. Dans ces zones, autour de Montréal, nous pouvons citer des villes comme l'Assomption et ses alentours (Simard, 2019) caractérisées par des modes transitionnels d'occupation des espaces. À en croire le recensement de 2011, les milieux en question occuperaient plus de 50 % des territoires municipalisés et 15,5 % de sa population (*idem*).

Avec « ces nouveaux territoires », il s'agit de considérer les processus de reconfiguration spatiale qui rendent confuses les frontières entre l'espace urbain et l'espace rural. L'évolution vers une métropolisation entourée de zones transitionnelles et de périphéries n'implique pas forcément la fin des milieux ruraux, car nous observons de nombreux ralentissements de la croissance urbaine. Des métropoles mondiales connaissent parfois des diminutions temporaires de leur population et de nombreux facteurs peuvent engendrer des décroissances du nombre d'habitants-es en milieu urbain (Dumont, 2017).

En parallèle, de nouvelles formes de ruralité se développent dans le monde en lien avec les changements climatiques et une volonté de sortir du « tout urbain ». Toutefois, ces néo-ruralités peuvent avoir des effets pervers comme des formes de gentrification de l'espace rural (Simard & Guimond, 2008).

Le résultat de la mondialisation et des reconfigurations territoriales modifie la composition du territoire rural sans annihiler les barrières et l'éloignement géographique de certains lieux. Ainsi, de nombreuses municipalités restent à distance des centres de décisions, des services et de ressources. Alors, quelle est la place de la ruralité dans les reconfigurations spatiales ?

2.2 La place de la ruralité et ses reconfigurations sociospatiales au Québec

Au vu des évolutions décrites, il paraît intéressant de se poser la question de la ruralité au Québec. Nous pouvons déjà écrire qu'elle occupe une vaste étendue du territoire. L'espace rural parcourt la vallée du Saint-Laurent, entoure la Gaspésie, la Côte-Nord, la rivière Saguenay, le lac Saint Jean, l'Abitibi Témiscamingue, et se déploie en petites zones dans le nord du Québec (Épenda, Le Blanc & Desrosiers, 2010).

Le Québec compte plus de 1000 collectivités rurales sur 90 % du territoire habité, ce qui représente le quart de la population de la province (LeBlanc et coll., 2014). L'histoire et la géographie se sont articulées avec les transformations de l'économie pour façonner une variété de régions rurales différenciées.

Dans les soixante dernières années, les espaces ruraux ont subi de profondes transformations, qui ont fait disparaître des industries forestières et agricoles de nombreuses communautés. Durant la période des « trente glorieuses », l'explosion démographique et la croissance générale de l'économie industrielle et urbaine ont notamment rendu la population rurale plus mobile. Les jeunes adultes ruraux ont d'ailleurs davantage émigré vers les milieux urbains (LeBlanc et coll., 2014). Par ailleurs, la tertiarisation de l'économie, la transformation de l'offre commerciale et des services publics ont accentué l'élargissement de « la fonction résidentielle des territoires ruraux » (*idem*).

- Un éloignement qui persiste

Même si la population a largement diminué dans certains villages, nous pouvons dire que la ruralité perdure. Comme nous l'écrivions précédemment, les personnes vivent toujours l'expérience quotidienne d'une faible densité de population, d'un type particulier de sociabilité basé sur

l'interconnaissance. D'ailleurs, l'éloignement se fait toujours sentir, accentué par un manque de services, d'accès à Internet, et d'un déficit de l'information régionale (Le Blanc, 2013).

Cet éloignement semble se traduire surtout dans les municipalités « dévitalisées ». Pour Claude Dugas, la dévitalisation est :

Un processus qui entraîne une diminution progressive et quelquefois rapide de l'activité socio-économique d'une entité spatiale donnée et dont les effets se font sentir au niveau de la démographie, de l'occupation du sol, de l'habitat, de l'infrastructure des services, de la qualité de vie et des perspectives d'avenir. (Dugas, 1996 : 112)

Dans le cas précis de l'éloignement, plusieurs questions émergent sur la situation de la jeunesse « criminalisée ». Dans les espaces « dévitalisés », retrouvons-nous le plus de personnes dites « délinquantes » ? Sont-elles les plus « isolées » ? Le lien délinquance/dévitalisation peut-il être effectué ? Ces questions semblent essentielles et seront traitées à l'avenir grâce à un travail empirique conséquent basé sur une méthodologie qualitative.

2.3 L'espace rural, un « territoire social localisé » interdépendant des espaces périphériques et centraux

Face à ses reconfigurations et à la construction rurale contemporaine, il nous semble intéressant de prendre en compte « les formes singulières et régulières de la ruralité » (Laferté et coll., 2018), mais toujours en interdépendance avec les autres territoires. De fait, au regard de l'évolution démographique, géographique et sociologique, il ne s'agit plus de rechercher des communautés à l'écart ou des sociétés paysannes ou familiales exclues de la mondialisation. On se doit d'effectuer « une sociologie exogène qui ne considère pas seulement les appartenances à un monde » (*idem*) en réfléchissant aux liens entre l'espace rural, les autres territoires et les réalités du développement.

Alors pour bien comprendre l'enchevêtrement des expériences locales et des processus sociopolitiques du territoire rural, la notion « d'espace social localisé » semble être adéquate. Elle se définit comme la localisation d'activités économiques spécialisées (industrielles, touristiques, agricoles, sylvicoles...) et par la présence de franges singulières de la population, caractérisée par la surreprésentation des classes populaires et la multiplication des doubles résidences. (Laferté et coll., 2018)

Cette perspective permet d'enrichir les approches sur l'éloignement des espaces ruraux. Les « espaces sociaux localisés » de la ruralité s'incarnent dans une morphologie sociale spécifique, bien distincte des centres urbains, périphériques et de transition. Ils se développent à distance des pouvoirs centraux multiples, souvent non coordonnés : les politiques transnationales, fédérales et provinciales, les marchés nationaux et internationaux et les politiques des grands groupes économiques (*idem*).

À distance également, les jeunes adultes « criminalisés-es dans la communauté » s'intègrent dans ces espaces sociaux localisés, étant donné leurs positions sociales, leurs activités et leurs déplacements au sein de ces territoires. Leurs parcours et expériences se construisent donc autour des rapports à la déviance, au travail, mais également autour des loisirs et des fonctions récréatives de ces espaces.

Au vu des définitions réalisées, des enjeux de l'évolution du territoire rural ainsi que la place de la déviance dans la littérature et dans la société, nous pouvons désormais répondre aux questions posées concernant l'action de la ruralité, du territoire et des mécanismes sociaux sur les appartenances des jeunes ruraux « criminalisés dans la communauté ».

3. LES RÉSULTATS DE LA RECENSION DE DOCUMENT : LES PREMIÈRES CARACTÉRISTIQUES DES PARCOURS DES JEUNES ADULTES RURAUX

3.1 La jeunesse « criminalisée » face aux formes de multiappartenance

Les expériences des jeunes adultes « criminalisés-es » peuvent être analysées à l'aune d'une appartenance à l'espace rural, mais en prenant largement en considération les reconfigurations du territoire (Simard, 2019). En effet, la « métropolisation » (Bouba-Olga & Grosseti, 2015), la fin d'une dichotomie entre milieu urbain et milieu rural et l'émergence de nouveaux territoires impliquent un rapport transformé à l'espace rural. Il se caractérise par des formes de multiappartenances pour les jeunes adultes sous main de justice (Rieutort & Thomasson, 2015). Ce phénomène semble s'observer par leur mobilité sur le territoire. Manifestement, ils et elles sont toujours dans un « ici », construit par un attachement au lieu (vécu ou subi) avec leurs pairs, leurs familles et la justice. Mais, ils s'ancrent également dans un « ailleurs », comme processus de distanciation, caractérisée par une fréquentation séquencée de l'espace entre rendez-vous de justice, passages à l'acte, désir de liberté et menace de sanctions qui pèsent sur leurs expériences (*idem*).

Face à ces phénomènes, les jeunes adultes sont influencés-es par des contraintes liées à la « territorialisation », concept que l'on peut définir comme un ensemble de contrôles spatiaux par des pouvoirs ou des relations entre acteurs d'un milieu local (Giraut, 2008). Pour les jeunes adultes, ces contrôles se développent dans la justice pénale, qui les oblige à l'immobilité. À l'évidence, leurs peines les contraignent à rester sur un territoire défini, notamment pour rencontrer leur agent-e de justice.

En opposition, ils expriment des modes de « territorialité », notion qui peut se définir comme l'appropriation du territoire par des acteurs (Giraut, 2008). Les jeunes adultes ruraux prennent en main leur lieu de vie grâce à des pratiques non normatives de l'espace et des modes actions. À titre d'exemple, ces jeunes adultes habitent souvent plusieurs résidences : le domicile familial, celui de leurs pairs et hébergements en institutions judiciaires (Guy, 2013).

3.2 Des mécanismes territoriaux « localisés, périphériques et centralisés »

Avec les reconfigurations territoriales, « des multiappartenances » et des expériences entre territorialité et territorialisation s'établissent à partir de différents mécanismes présents dans les espaces centraux, périphériques et localisés.

Tout d'abord, nous constatons l'émergence de mécanismes politiques, gestionnaires, économiques et « centralisés ». Les institutions politiques « invisibilisent » la « délinquance rurale » notamment par des interventions « urbano-centriques » (Laferté et coll., 2018). Ainsi, les politiques publiques sont généralement la version transposée de programmes conçus et pensés pour la ville (*ibid.*). Elles amènent à occulter la présence d'une jeunesse rurale dite « délinquante ».

Par ailleurs, dans les imaginaires collectifs, l'espace rural est perçu comme un milieu pacifié et serein, dénué de toutes formes de déviances. Les jeunes adultes « criminalisés-es » sont donc invisibles à cause d'une morale spatiale « écosanitaire » (Parazelli 2009) qui consiste à supprimer tout « irritant social » (*ibid.*) du développement local.

D'autre part, les mécanismes économiques et gestionnaires centralisés se construisent lorsque les politiques publiques tendent vers un management qui cherche à diminuer les coûts de fonctionnement (Table justice Québec, 2016). Cette gestion rentre en contradiction avec une justice en milieu rural souvent associé à des frais plus élevés, dû à des populations dispersées, à l'absence de transports publics adéquats et à l'utilisation moins intensive des installations et des bâtiments (Pugh, 2007).

Ensuite, nous avons également remarqué des mécanismes « périphériques ». Ils s'appuient sur les interventions des services de probation. Pour les définir rapidement, ces services sont des dispositifs judiciaires nationaux, dont l'action se situe notamment entre la surveillance et la réhabilitation de personnes condamnées à des peines « avec suivi dans la communauté ». Comme dans l'espace urbain, les agents-es des services développent des pratiques de contrôle et d'accompagnement, basées sur une gestion des risques de récidive. L'utilisation d'outils actuariels est représentative de cette justice nationale et centralisée, caractérisée par le diagnostic de la dangerosité des personnes dites « délinquantes » (Hannah-Moffat, 2005).

Cependant, vu leur position sur tout le territoire, les agents-es de probation sont « en périphérie » des politiques provinciales. Ces personnes ne sont pas seulement tributaires des organismes judiciaires centralisés et sont en lien avec les jeunes adultes dans leurs espaces. Effectivement, leurs interventions se situent au cœur des communautés, y compris dans les municipalités les plus « éloignées ». Certains-es criminologues états-uniens-es (Wodahl, 2006) conseillent d'ailleurs aux agents-es d'exploiter les puissants contrôles sociaux informels qui peuvent exister dans les régions rurales.

Dès lors, nous pouvons dire que les dispositifs de probation se situent entre les politiques provinciales et une réflexion sur une intervention spécifique au territoire. Les pratiques des professionnels-les sont alors « localisées » grâce à une action singulière aux milieux ruraux.

Enfin, nous remarquons des mécanismes sociaux « localisés » caractérisés par l'organisation communautaire au sens général. Nous pouvons y inclure la famille, mais également les organismes communautaires. Ces ressources agissent différemment sur les expériences que dans l'espace urbain du fait de l'éloignement et de la rareté des services, mais également d'une tension entre protection et contrôle des jeunes adultes suivis-es en justice. Comme nous l'écrivions auparavant, en sociologie, le milieu rural se définit notamment comme un milieu d'interconnaissance caractérisé par un fort contrôle social (Rieutort 2012). Par conséquent, d'un côté, ces personnes semblent bénéficier d'un lien de proximité relationnelle qui structure leurs expériences rurales. De l'autre, elles sont incluses dans des normes contraignantes qui les empêchent de s'émanciper (Bourke, 2002).

CONCLUSION

Pour conclure, dans cette recension de document, nous avons abordé le thème des parcours des jeunes adultes « criminalisés-es » à l'aune du territoire rural. Pour bien cerner la question, nous avons défini les notions de territoire et de ruralité dans leurs articulations. Nous avons ensuite expliqué que la ruralité s'appuie sur des formes de multiappartenances des jeunes adultes « criminalisés-es », notamment dans leurs rapports à la mobilité et à la déviance. À cause de la territorialisation, les personnes sont assujetties à un territoire notamment par le biais de leurs peines criminelles. Grâce à la territorialité, cette jeunesse peut développer des modes d'agir et de création.

Puis, nous avons démontré que ces multiappartenances s'expriment dans des configurations centralisées, périphériques et localisées qui peuvent agir sur les parcours. En effet, sous l'impulsion des politiques provinciales, les jeunes adultes se trouvent « invisibilisés-es » sur le territoire et confrontés à des politiques publiques managériales. Au cours de leur suivi dans la communauté, ces personnes font face à des agents-es de probations tributaires des politiques centralisées dans les outils développés. Elles sont également accompagnées de façon périphérique grâce à des pratiques adaptées au territoire d'intervention. Enfin, par leur lien communautaire, les jeunes adultes peuvent se trouver en tension entre norme sécurisante et désir d'émancipation.

Ces mécanismes et formes de multiappartenances « territorialisés » nous amènent à réfléchir à une déviance spécifique aux appartenances rurales. D'une manière générale, avec l'appui d'études

américaines récentes en milieu rural, nous remarquons une rareté des crimes violents, des suivis moins longs et moins d'emprisonnements. La plupart des personnes dites « délinquantes chroniques » sont aux prises avec des problèmes contemporains comme l'alcoolisme, la toxicomanie, la santé mentale, des comportements antisociaux, le bas niveau de scolarité et la participation permanente au système judiciaire criminel (Berg & DeLisi, 2005).

Pour l'instant, au Québec, il est difficile d'affirmer l'existence d'une spécificité rurale de la déviance, puisqu'il s'agit de se poser la question d'une différenciation entre une justice urbaine et une justice rurale. Dans ce cas précis, nous ne pouvons démontrer un manque d'équité territoriale dans l'implantation des services judiciaires. Par ailleurs, les régions rurales ne semblent pas hors du développement économique et social. Cependant, nous pouvons nous demander si les jeunes adultes « criminalisés-es » en milieu rural ne se trouvent aux marges ou hors du développement territorial ? Dans cette situation, ne construisent-ils pas des formes déviantes spécifiques ? Pour répondre à ces questions, il semble désormais nécessaire de prendre en compte la parole des jeunes adultes « judiciarisés-es » dans le monde rural.

BIBLIOGRAPHIE

- Bellebna, Hakim, Xavier de Larminat et Émilie Dubourg (2014). « Genèse et fondements d'un champ de recherche sur la probation en France », *Champ pénal/ Penal field*, vol. XI, [en ligne], URL : <https://doi.org/10.4000/champpenal.8926>
- Berg, Mark T. & Matt DeLisi (2005). « Do Career criminal exist in rural America », *Journal of Criminal Justice*, vol. 33, no 4, pp. 317–325.
- Bontron, Jean Claude (2002). *Premier essai de typologie des cantons ruraux. Rapport à l'instance d'évaluation des politiques de développement rural*, Commissariat Général au Plan.
- Bouba-Olga, Olivier & Michel Grosseti (2015). « La métropolisation, horizon indépassable de la croissance économique ? », *Revue de l'OFCE*, vol. 143, no 7, pp. 177-144
- Bourke, Lisa (2002). « How can you deal with that? Coping strategies among young residents of a rural community in New South Wales », *Journal of Family Studies*, vol. 8, no 2, pp. 197–212.
- Castells, Manuel (2001). *La Société en réseaux, tome 1, L'Ère de l'information*, Paris, Fayard, 674 p.C
- Chantraine, Gilles (2006). « La prison post-disciplinaire », *Déviance et Société*, vol. 30, no 3, pp. 273-288.
- Code municipal du Québec (2019). RLRQ, C-27.1, [en ligne], URL : <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/C-27.1>
- Combessie, Philippe (2009). *Sociologie de la prison*, Paris, La Découverte, 126 p.
- Crang, Mike (1998). *Cultural Geography*, Londres, Routledge, 215 p.
- De Certeau, Michel (1990). *L'invention du quotidien, I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 416 p.
- Deleuze Gilles & Félix Guattari (1980). *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 648 p.
- Deschamps, Jacques, Sylvain Guédo, Antoine Lepeltier, Patrick Merdrignac & Ronan Riopel (2013). « Identité et territoire : figures de l'appartenance », *Le sujet dans la cité*, vol. actuels 2, no 1, pp. 71-95.
- Di Méo, Guy (1998). *Géographie sociale et territoire*, Paris, Nathan Université, 320p.
- Donnermeyer, Joseph F., John Scott & Elaine Barclay (2013). « How Rural Criminology Informs Critical Thinking in Criminology », *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, vol. 3, no 3, pp. 69–91.
- Dubet, François (1987). *La Galère : jeunes en survie*, Paris, Fayard, 503 p.
- Dugas, Clermont (1996). *L'espace rural canadien*, Québec, PUQ, 217 p.

- Dugas, Clermont (1991). « Dévitalisation et décentralisation dans l'Est-du-Québec », dans Jacques Chevalier, Bruno Jean, Juan-Luis Klein & Nicole Sztokman (dir.), *De la Loire au Saint-Laurent : des régions rurales face aux recompositions socio-territoriales*, Rimouski, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le développement régional de l'Est du Québec, pp. 111-123.
- Dumont, Gérard-François (2017). « Territoires : le modèle “centre-périphérie” désuet ? », *Outre-Terre*, vol. 51, no 2, pp. 64-79.
- Durkheim, Émile. (1909). *De la méthode dans les sciences*, Paris, Félix Alcan, [en ligne], URL : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.soc6>
- Épenda, Augustin, Patrice LeBlanc & Lawrence Desrosiers (2010). « Évolution des territoires québécois : comparaison entre les milieux urbains et ruraux en matière de développement socio-économique de 1991 à 2006 », *CRDT*, 59 p.
- Fortin, Gérald (1971). *La fin d'un règne*, Montréal, Hurtubise HMH, 397 p.
- Fortin, Gérald (1960). « Une classification socio-économique des municipalités agricoles du Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 1, no 2, pp. 207-216.
- Gérin, Léon (1909). *Deux familles rurales de la rive sud du Saint-Laurent. Les débuts de la complication sociale dans un milieu canadien-français*, Mémoires de la Société Royale du Canada, troisième série, 1908-1909, Volume II, Section I, 62 p.
- Gherghel, Ana et Marie-Christine Saint-Jacques (2013). *La théorie du parcours de vie. Une approche interdisciplinaire dans l'étude des familles*, Québec, PUL, 92 p.
- Giraut, Frédéric (2008). « Conceptualiser le territoire », *Historiens et Géographes*, no 403, pp. 57–68.
- Guy, Fleur (2013). « J'habite... enfin..., je me comprends : l'appropriation territoriale des adolescents placés en question », *Enfances, Familles, Générations*, no 19, pp. 127–144.
- Halbwachs, Maurice (1950). *La mémoire collective*, Paris, PUF, 204 p.
- Halbwachs, Maurice (1938). *Morphologie sociale*, Paris, Armand Colin, 190 p.
- Hamel, Sylvie, Martine Vézina & Marie-Marthe Cousineau (2008). « Prévenir les gangs de rue en se basant sur la sociologie des organisations : pour sortir des sentiers battus », *Communication et organisation*, vol. 34, pp. 242-262.
- Hannah-Moffat, Kelly (2005). « Criminogenic Need and the Transformative Risk Subject: Hybridizations of Risk/Need in Penalty », *Punishment and Society*, vol. 7, no 1, pp. 29–51.
- Jean, Bruno, Stève Dionne & Lawrence DesRosiers (2014). *Comprendre le Québec rural*, Rimouski, GRIDEQ,
- Jean, Bruno & Stève Dionne (2007). « La ruralité entre les appréciations statistiques et les représentations sociales : comprendre la reconfiguration socio-spatiale des territoires ruraux québécois », *Noréis*, no 202, pp. 9-19.
- Kayser, Bernard (1989). *La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*, Paris, Armand Colin, 316 p.
- Kokoreff, Michel & Didier Lapeyronnie (2013). *Refaire la cité. L'avenir des banlieues*, Paris, Seuil/La République des idées, 128 p.
- Bruneau, Ivan, Gilles Laferté, Julian Mischi & Nicolas Renahy (dir.) (2018). *Mondes ruraux et classes sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 81 p.
- LeBlanc, Patrice, Augustin Épenda, Bruno Jean & Guy Chiasson (2014). Programme du colloque « La ruralité au Québec depuis les états généraux du monde rural (1991) : entre l'action et la recherche, bilan et perspectives », colloque organisé dans le cadre du 82^e congrès de l'ACFAS, Montréal, 13-14 mai 2014, disponible au www.acfas.ca/evenements/congres/programme/82/400/445/c

- Lyon-Caen, Nicolas (2006). « L'appropriation du territoire par les communautés », *Hypothèses*, vol. 9, no 1, pp. 15-24.
- Malone, Molly et Libby Chisholm (2016). « Territoire autochtone », dans *L'Encyclopédie Canadienne*, [en ligne], URL : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/indigenous-territory>
- Mauger, Gérard (2009). *La sociologie de la délinquance juvénile*, Paris, La Découverte, 128 p.
- Milhaud, Olivier (2009). *Séparer et punir. Une géographie des prisons françaises*, thèse de doctorat (Géographie), Bordeaux, Université Michel de Montaigne, 368 p.
- Miner, Horace M. (1930). *Saint-Denis: A French-Canadian Parish*, Chicago, University of Chicago Press, 283 p.
- Ministère de la Sécurité publique (2015). *La criminalité au Québec en 2015 : principales tendances*, Gouvernement du Québec, [en ligne], URL : https://www.securitepublique.gouv.qc.ca/filadmin/Documents/police/statistiques/criminalite/2016/criminalite_2015.pdf
- Ministère des affaires publiques (2014). *Les services correctionnels du Québec*, document d'information, Gouvernement du Québec, 95 p.
- Mucchielli, Laurent (2010). « L'évolution de la délinquance des mineurs. Données statistiques et interprétation générale », *Agora débats/jeunesses*, vol. 56, no. 3, pp. 87-101.
- Nuffield, Joan (2003). *Les défis à relever en vue de dispenser des services de justice aux adolescents dans les régions rurales et isolées du Canada*, Direction de la recherche et de la statistique, Ministère de la Justice du Canada, 38 p.
- Organisations des Nations Unies (2014). « Plus de la moitié de la population mondiale vit désormais dans des villes », *Centre d'actualités de l'ONU*, 10 juillet 2014, [en ligne], URL : <https://www.un.org/development/desa/fr/news/population/world-urbanization-prospects.html>
- Paquot, Thierry (2011). « Qu'est-ce qu'un "territoire" ? », *Vie sociale*, vol. 2, no 2 pp. 23-32.
- Parazelli, Michel (2009). « Existe-t-il une "morale globale" de la régulation de la rue ? », *Géographie et cultures*, vol. 71, pp. 91-110.
- Parent, Frédéric (2014). « Des sociologues en campagne : sociographie de la différenciation sociale du Québec rural francophone », *Recherches sociographiques*, vol. 55, no 2, pp. 227-252.
- Perreault, Samuel (2015). « La victimisation criminelle au Canada, 2014 », *Juristat*, no 85-002-X, 45 p.
- Pugh, Richard (2007). « Rurality and probation practice », *Probation Journal*, vol. 54, no 2, pp. 142-156.
- Raffestin, Claude (1986). « Écogenèse territoriale et territorialité », dans Franck Auriac & Roger Brunet, *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard et Fondation Diderot, pp.175-185.
- Redfield, Robert (1958). *Talk with a Stranger*, Stamford (CT), Overbrook Press, 18 p.
- Rieutort, Laurent et Christine Thomasson (2015). « Quels sentiments d'appartenance pour les jeunes ruraux : Réflexions à partir d'enquêtes dans les Combrailles auvergnates », *Pour*, vol. 228, no 4, pp. 93-104.
- Rieutort, Laurent (2012). « Du rural aux nouvelles ruralités », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, vol. 59, pp. 43-52.
- Rioux, Marcel (1965). *Description de la culture de l'Île Verte*, Ottawa, Secrétariat d'État, 98 p.
- Rioux, Marcel (1957). *Belle-Anse*, Ottawa, Secrétariat d'État, 125 p.
- Sassen, Saskia (2009). *La globalisation : Une sociologie*, Paris, Gallimard, 348 p.
- Sauvadet, Thomas (2006). *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, Paris, Armand Colin, 303 p.
- Simard, Majella (2019). « Les territoires périphériques toujours dépendants des centres : Le cas du Canada », *Population & Avenir*, vol. 742, no 2, pp. 14-16.

- Simard, Myriam et Laurie Guimond (2008). « L'hétérogénéité des nouvelles populations rurales : comparaison dans deux MRC contrastées au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 50, no 3, pp. 475–505.
- Statistique Canada (2016). *Région métropolitaine de recensement (RMR) et agglomération de recensement (AR)*, [en ligne], URL : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/ref/dict/geo009-fra.cfm>
- Statistique Canada (2011). « La population rurale du Canada depuis 1851 », *Recensement en bref*, no 98-310-X2011003.
- Sylvestre, Marie-Ève, Francis Villeneuve Ménard, Véronique Fortin, Céline Bellot & Nicholas Blomley (2017). « Conditions géographiques de mise en liberté et de probation imposées aux manifestants: une atteinte injustifiée aux droits à la liberté d'expression, de réunion pacifique et d'association », *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 62, no 4, pp. 923–973.
- Table Justice-Québec (2016). *Plan d'action 2016-2017*, Ministère de la Justice, Gouvernement du Québec, 14 p.
- Turgeon, Laurier (2009). « Introduction », dans Laurier Turgeon (dir.), *Territoires*, Sainte-Foy, PUL, p. 5-13.
- Wacquant, Loic (1999). *Les Prisons de la misère*, Paris, Raison d'agir, 216 p.
- Weisheit, Ralph A., Edward Wells & David N. Falcone (2006). *Crime and policing in rural and small-town America*, 3^e éd., Long Grove (IL), Waveland Press, 247 p.
- White, Rob (2016). « Re-conceptualising folk in rural context », dans Joseph F. Donnermeyer (dir.), *The Routledge International Handbook of Rural Criminology*, Londres, Routledge, pp. 299–306.
- Wodahl, Eric J. (2006). « The Challenges of Prisoner Reentry from a Rural Perspective », *Western Criminology Review*, vol. 7, no 2, pp. 32-47.

Unsettling Narratives: Settler Colonization in Food Movements on Turtle Island¹

Heather Elliott, *maîtrise, Geography, Planning and Environment, Concordia University*

Food Secure Canada (FSC) is the largest alliance of food movement actors in Canada and its biannual Assembly is the largest food movement event in the country. Since its formation in 2001, FSC has prioritized building relationships with Indigenous peoples by, for example, convening an Indigenous Circle, facilitating significant participation of Indigenous communities in the 2012 People's Food Policy Project and ensuring strong Indigenous representation at its Assemblies. Nevertheless, at FSC's most recent Assembly (November, 2018), a number of Indigenous people and people of colour walked out of the final day's activities, asserting that FSC has not done enough to address their concerns and their specific approaches. This situation reveals the tensions between settler-led² food movements on the one hand, and Indigenous efforts for food sovereignty on the other that co-exist with long-term collaborations. This paper attempts to tease out some of the sometimes glaring, sometimes insidious ways that food movements have struggled to meaningfully integrate Indigenous concerns, and offer insight on possible ways forward.

Food movements are a diverse assemblage of actors, practices and discourses that has been described as “a collaborative effort to build more locally based, self-reliant food economies—one in which sustainable food production, processing, distribution, and consumption [are] integrated to enhance the economic, environmental, and local health of a particular place” (Feenstra, 2002, p. 100). While food movements in general have received increased attention and institutional support over recent decades, little attention is paid to the ways in which even more radical approaches (food sovereignty and food justice) contribute to the erasure of both settler colonization and Indigenous peoples and their foodways, as well as reinforce settler narratives of naturalization. Given that the disproportionately high levels of food insecurity in Indigenous communities is a direct result of colonial disruption to traditional food systems (Cidro *et al.*, 2015 ; Matties, 2016 ; Skinner *et al.*, 2016), Indigenous Food Sovereignty cannot be conceived within the colonial paradigm central to food movements (Daigle, 2019 ; Grey and Patel, 2015 ; Leblanc and Burnett, 2017). To remain relevant amidst calls for moving beyond inclusion of Indigenous peoples in settler systems to real structural change (Kepkiewicz *et al.*, 2015), I argue food movements in Canada must challenge ongoing settler colonialism and the resultant impacts on Indigenous foodways. This will involve unsettling the narratives of settler naturalization that food movements reproduce in order to realign with wider Indigenous-led struggles for self-determination and territorial sovereignty.

In this paper, I begin by analyzing the attention given (or not) to settler colonization and Indigenous Food Sovereignty in the three main discourses within food movements (food security, food sovereignty and food justice). I show that despite their important contributions to food equity, the various approaches within food movements fail to address the structures of settler colonization at play

¹ Acknowledgments - I would like to gratefully acknowledge the support of Alain Cuerrier in the development of this work.

Funding Disclosure - This work was supported through the Joseph-Armand Bombardier Canada Graduate Scholarships Program—Master's Scholarships of the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. Introduction

² I use the word settler inclusively to refer to all non-Indigenous peoples living on Turtle Island, as proposed by Regan (2010) and developed by Lowman and Barker (2015). In using this term, I do not wish to reproduce a binary that centers whiteness to the exclusion of recent immigrants, Black people and other people of colour; rather, I want to highlight that unless these Peoples are subscribing to Indigenous laws and protocols, they are citizens of the settler state.

in Canada today in a meaningful way. I continue this critique by showing through the examples of land reform and of the definition of new farmers how food movements contribute to narratives of settler naturalization which participate in the erasure of Indigenous peoples, their food systems and the lands upon which they depend. I frame this discussion within the concept of place attachment to show the power and persistence of these narratives. Finally, I suggest directions for unsettling these narratives by exposing them as myths of settler colonization and expanding the concept of place attachment to find the seeds of settler-Indigenous solidarity.

I come to this work from a personally invested and challenging position. I am the descendent of predominantly Irish, Scottish and English settler farmers who have benefitted from the dispossession of the Attawandaran, Anishinaabe and Saukling peoples from their lands for agriculture. I have been doing food movement work for the past fourteen years, during which time I have co-founded and co-managed a cooperative vegetable and meat farm, coordinated networks of collective gardens and co-managed a cooperative farmers' market. As such, I follow Strega and Brown (2015) in their suggestion for academics to "reverse the gaze", by shifting the focus from Indigenous peoples themselves to my own communities of settler food movement activists. This work is an effort to uphold my own responsibilities to the Indigenous Nations on whose land I live and work, and to hold my own communities accountable.

UNDERSTANDING FOOD MOVEMENTS

Despite the growing support for and impact of food movements (Grey and Patel, 2015 ; Kramer *et al.*, 2019), they are by no means coordinated or even necessarily coherent. Various approaches to addressing the above defined goal have emerged, often with contradictory political stances (Holt-Giménez & Wang, 2011)³. The most influential of these are the food security, food sovereignty and food justice movements. While each brings a different focus to food movement work, ranging from reformist to radical political positions, none adequately addresses the settler colonial reality in Canada and its influence of Indigenous food systems.

Food Security.

The term food security was introduced at the 1974 World Food Conference, though it was only popularized in 1980s. It is commonly defined as existing "when all people, at all times, have physical, social and economic access to sufficient, safe and nutritious food which meets their dietary needs and food preferences for an active and healthy life" (World Food Summit, 1996). Since its conception, the concept of food security has been used as a guide for many neoliberal state interventions (Weiler *et al.*, 2015). However, food security has also been adopted at the community level and is arguably the food movement approach most commonly used there. Hamm and Bellows (2003) found that when applied at the community level, the discourse around food security emphasizes solutions at the community scale, rather than at the individual level, a departure from standard neoliberal levels of intervention. Nevertheless, the solutions envisioned by community food security organizations are largely market-based (for example, farmers' markets and community-supported agriculture basket programs) and tend to try to teach individuals to make good food choices and to learn food skills rather than address the underlying causes of food insecurity. This trend may be more true for settler communities than Indigenous ones, however this differentiation may also be attributed to the different ways that the term 'food security' is applied (Delormier *et al.*, 2017). The food security approach as a whole is largely reformist with partnerships formed between community organizations and government and industry (Holt-Giménez and Wang, 2011). As such, its activism is largely aimed at increasing food aid and funding, rather than challenging the root causes of food insecurity. In opposition to the conventional use of food security approaches to justify the imposition of international development policies and the limits to its efficacy at the local level, the concept of food sovereignty has been proposed.

³ It is to make space for the diversity in approaches and actors that I refer to food movements in the plural.

Food Sovereignty.

Food sovereignty takes a radical view of food systems change, asserting that food, land and water are inalienable human rights and arguing for the dismantling of the current global food system (Holt-Giménez and Wang, 2011). The concept of food sovereignty became popularized after it was introduced in 1996 at the World Food Summit by peasant farmers belonging to *La Via Campesina*, an international peasant movement based largely in the Global South (Grey and Patel, 2015). *La Via Campesina*'s roots in peasant land movements means that food sovereignty has very different origins from food security's neoliberal base. As such, food sovereignty has posed a challenge to the food security approach by bringing previously ignored considerations to the fore, such as access to land, the right to not only consume but also to produce, and an increased focus on the role of women. However, the concept of food sovereignty itself has its limits, especially when applied to settler colonial contexts, like Canada. To this day, the discourse around food sovereignty in Canada focuses on settler agriculture, largely ignoring Indigenous rights to traditional foodways and the land base upon which this depends (Desmarais and Wittman, 2014 ; Kepkiewicz *et al.*, 2015). This is in part because of the inherent contradictions to the definition of food sovereignty proposed by *La Via Campesina*: food sovereignty is described as a country's or a people's rights, but peoples are not countries and these are often in conflict, especially in systems of settler colonialization (Grey and Patel, 2015). Nevertheless, food sovereignty is perceived by many to be the food movement approach most compatible with Indigenous priorities (Delormier *et al.*, 2017 ; Grey and Patel, 2015). Since 2015, Food Secure Canada has adopted a food sovereignty approach.

Food Justice.

Food justice is politically located between reformist calls for food security and radical calls for food sovereignty (Holt-Giménez and Wang, 2011). This approach to food movements has roots in environmental justice movements, working-class communities of color organizing around diet-related diseases, critiques of racism both in the food system and within food movements themselves. It identifies structural racism as central to the dominant food system, and confronts the failure of food movements to take this into account (Alkon and Norgaard, 2009). Many food justice advocates call for wider participation of marginalized communities, especially communities of colour, in food movements which are by and large dominated by White people from the middle class (see for example, Alkon and Agyeman, 2011 ; Billings and Cabbil, 2011 ; Guthman, 2008 ; Moore and Swisher, 2015 ; Slocum, 2006).

Although the growing attention given to food justice within the past decade is encouraging, Kepkiewicz and co-authors (2015) argue that its focus on inclusion could end up reproducing the inequitable relationships it seeks to address. They emphasize that though food justice adds needed discussion of inequities, focuses on including marginalized voices and makes visible various forms of resistance, it doesn't go far enough. Instead, they argue that food systems work needs to “move beyond inclusion to connect food system inequities to interlocking structures of oppression, such as capitalism, patriarchy, white supremacy, and colonialism” (p.99). In Canada, they assert, the focus on settler colonialization is of particular import, as “no justice can happen on stolen land” (p.99). While anti-racist work within food movements is certainly of great importance, it is important to distinguish between race-based oppression and settler colonialization because of the ways that conceiving of Indigenous peoples as simply one more racial minority can function to render illegible their specific calls for self-determination as nations (Kepkiewicz *et al.*, 2015 ; Lawrence and Dua, 2005).

Through this exploration of the three major approaches to food movements, we see their potential, but also the limits within which they are bound. While each has helped move food movements forward, none are positioned to address the settler colonial reality in Canada, which has thus far largely gone ignored. From this perspective, food movement calls for change appear shallow amidst a growing recognition of settler colonialization as the root cause of the disruption of Indigenous

food systems. This erasure of Indigenous food systems furthers the project of settler colonization, for as Tuck and Yang argue (2012), “in order for the settlers to make a place their home, they must destroy and disappear the Indigenous peoples that live there” (p. 9). Following this survey of the main approaches within food movements, I now turn our attention to Indigenous Food Sovereignty as distinct from other approaches within food movements and the very real impacts of settler colonization.

SETTLER COLONIALIZATION AND INDIGENOUS FOOD SYSTEMS

Prior to colonization, Indigenous peoples had resilient local and self-supporting foodways that had long proven the test of time. Despite centuries of colonial intervention, many elements of these food systems have been maintained (First Nations Health Council (FNHC), 2009), and Indigenous authors and activists have identified Indigenous Food Sovereignty as being distinct from other approaches within food movements. Instead of adapting the language and priorities of settler-led food movements, which tend to be state- and agriculture-centric (Desmarais and Wittman, 2014), they outline a framework for Indigenous Food Sovereignty along very different lines, emphasizing the importance of culture, relationships and a diversity of food procurement practices.

Secwepemc author and activist Dawn Morrison coordinates the British Columbia Food Systems Network Working Group on Indigenous Food Sovereignty. According to her,

Indigenous Food Sovereignty describes, rather than defines, the present-day strategies that enable and support the ability of Indigenous communities to sustain traditional hunting, fishing, gathering, farming and distribution practices, the way we have done for thousands of years prior to contact with the first European settlers ... We have rejected a formal universal definition of sovereignty in favour of one that respects the sovereign rights and power of each distinct nation to identify the characteristics of our cultures and what it means to be Indigenous. (2011, p. 97–98).

While many elements of these food systems have continued throughout the centuries of colonial intervention, the overall picture of Indigenous foodways shows the devastating effects these interventions have had. The recent First Nations Food, Nutrition and Environment Study (2019) found that a full 48% of Indigenous households were food insecure, compared with only 12% as the Canadian average, with 77% of Indigenous households unable to access as much traditional food as they would like. When discussing with these figures, Indigenous peoples and cultures are often problematized as being responsible for their own food insecurity. Whether it’s considered to be due to families that are ‘too large’, lack of private homeownership, low educational attainment, or the reliance on government support (see for example Willows *et al.*, 2009), the deliberate disruption of Indigenous food systems by the colonial state is all but rarely addressed. This problematization of Indigenous peoples themselves is a common colonial device: if Indigenous peoples are the problem, then the solutions can be technical rather than structural. As Li (2007) observes, “questions that are rendered technical are simultaneously rendered nonpolitical... they focus more on the capacities of the poor than on the practices through which one social group impoverishes another” (p.7). This framing of Indigenous food insecurity as an Indigenous issue effectively obscures the past and present impacts of settler colonization on Indigenous food systems.

Encouragingly, a growing number of scholars have begun to identify ongoing structures of settler colonization as a root cause of the food insecurity of Indigenous Nations in Canada (Cidro *et al.*, 2015 ; Matties, 2016 ; Skinner *et al.*, 2016). Leblanc and Burnett (2017) argue that we must understand the history of colonial interference to understand indigenous food insecurity. They provide a detailed outline of the ways that settler colonization in Canada has disrupted traditional Indigenous foodways. From the forced relocation to reserves and the consequent inaccessibility of harvesting and

hunting grounds, to the Indian Act of 1876 and its amendments which banned the giveaway ceremonies key to food redistribution and the traumatic history of residential schools and the child welfare system, the disruption of Indigenous food systems was a carefully crafted colonial strategy to dispossess Indigenous peoples from their lands to make way for settlement and resource extraction (Leblanc and Burnett, 2017 ; Matties, 2016 ; Turner and Spalding, 2018).

Given the settler colonial origins of the persistent and disproportionate food insecurity facing many Indigenous peoples in Canada, Leblanc and Burnett (2017) argue that meaningful and long-lasting solutions cannot be found within the current colonial paradigm. McMillan (2012) too, insists that to effectively respond to the crisis of food security in Indigenous communities the colonial root causes must be addressed, requiring interventions squarely outside of current food movement goals, for example the full implementation of treaty rights and, as some authors add, returning land to Indigenous nations (Grey and Patel, 2015 ; Tuck and Yang, 2012). That the three main approaches to food movement work neglect to take settler colonization into account in their calls for food systems change is of significant concern. Their complicity in supporting settler colonial structures compounds this damage. As I will now go on to show, much of food movement discourse contributes to the normalization of settler colonial relationships to land, reinforcing settler claims to territory and belonging at the expense of Indigenous lands and foodways.

FOOD MOVEMENTS AND NARRATIVES OF SETTLER NATURALIZATION

Through their multiple discourses, food movements create narratives of settler naturalization which reinforce settler claims to land and render illegible Indigenous assertions of territorial sovereignty. I use the term ‘settler naturalization’ in line with Bonds and Inwood’s (2016) discussion of the ‘naturalization of whiteness’ to describe the way settler presence, culture, structures and power are normalized so that they appear to be natural, inevitable and invisible (to settlers, although Snelgrove *et al.*, (2014) point out that these are painfully visible to Indigenous peoples). To understand some of the ways by which this naturalization occurs, I now turn to consider the examples of land reform and support for new farmers, two major concerns to settler-led food movements in Canada.

Land reform in Canada.

Land reform is a central tenet of food sovereignty movements; it is a key argument distinguishing them from food security approaches. *La Via Campesina*’s 2007 Forum for Food Sovereignty culminated in the Nyéléni Declaration calling for reform that “guarantees peasants full rights to land, defends and recovers the territories of Indigenous peoples” (Forum for Food Sovereignty, 2007). Numerous authors and activists argue for land reform that shifts the focus from private ownership to ‘access to and control over’ land (Borras and Franco, 2012 ; Ribot and Peluso, 2009 ; Trauger, 2014), a move away from corporate control and the rising costs of land in rural Canada. As important as such a move may be, Indigenous food activists have long called for land reform to go much further, insisting that access is not enough: land must be returned to Indigenous nations (Grey and Patel, 2015). With its grounding in settler structures, Kepkiewicz and Dale (2018) show that in food sovereignty discourse in Canada, the notion of landownership is most often left unchallenged. Instead, it has focused its narrative discourse around land degradation and concentration, financial speculation, and prohibitive land prices (Kepkiewicz & Dale, 2018). In calling for change without questioning the underlying colonial relationships to land, food sovereignty movements naturalize settler ownership of what are largely unceded or contested Indigenous lands. Property rights are a key tool used by settler governments to facilitate and justify the occupation of Indigenous lands (Harris, 2004 ; Pasternak, 2015); in fact, as Tuck and Yang (2012) argue, the reconstitution of land as property is essential to settler colonization. In limiting relationships to land to those defined by owner and property, Indigenous claims to land are made illegible. Unable or unwilling to conceive of land through any but

a colonial lens, a narrative emerges of settlers as stewards of the land, romantic in the settler imaginary, but deeply violent in its erasure of the brutal appropriation of land from Indigenous peoples. This narrative of land as property and settlers as the rightful stewards serves the interests of settler colonial governments as well as settlers themselves.

New farmers in Canada?

A second narrative shaped by food movements in Canada is that of agriculture as being a predominantly settler occupation. While Indigenous food activists have long criticized the focus in food movements on agriculture to the exclusion of hunting, harvesting, fishing, and other traditional foodways, even its discussion of agriculture leaves Indigenous peoples out. Haudenosaunee peoples began farming centuries before the arrival of Europeans and continue to do so to this day, traditionally cultivating crops such as corn, beans and squash while more recently incorporating many new crops as well (Monture, 2014, as cited in Kepkiewicz and Dale, 2018). Furthermore, after European farming practices were introduced to them, Indigenous farmers practiced Western-style agriculture throughout much of the 1800s in Southwestern Ontario and the Prairie West before colonial legislation was imposed to suppress the competition they posed to settlers (Kepkiewicz and Rotz, 2018 ; Matties, 2016). Despite this long history and continued practice of Indigenous agriculture, the framing of farming in Canada most often begins with the arrival of White settlers (Kepkiewicz *et al.*, 2015). For example, Kepkiewicz and Rotz (2018) analyze a recent policy brief from Food Secure Canada. The brief recommends the expansion of “the definition of ‘beginning and young farmer’ to encompass all new entrants, including those not from farming backgrounds, second careerists, Indigenous Peoples and New Canadians” (FSC, 2016, p.2, as cited in Kepkiewicz and Rotz, 2018). While this call is meant to be inclusive by widening the scope of who is to be considered a ‘farmer’, “it positions these communities squarely in relationship to an unnamed but assumed norm: young White Canadian citizens from a rural background.” (p. 14). Leaving the narrative of farmer as settler intact, this call for inclusion again reinforces colonial narratives of settler naturalization and the normalization of settler colonial foodways.

Through these examples, we see the way that food movements normalize settler occupation and hide the dispossession of Indigenous peoples it entails. They make concrete the ways through which food movements not only fail to address the reality of settler colonization in Canada, but contribute to narratives of settler naturalization, which reify settler control of land and continue to undermine Indigenous food systems. This critique of the complicity of food movements in the project of settler colonization aligns with Unangax scholar Eve Tuck’s critique of Liberal Arts education (Tuck & Yang, 2012), whose colonial complicity, she argues, is based in its exclusion of any attention to or analysis of settler colonization and its attempts to make the settler “indigenous to the land” (p. 8).

While the narratives of settler naturalization promulgated by food movements are part and parcel of the settler colonial project, settler desires to feel they belong, to feel at home on the lands where they live are understandable and based in real human need. This is why even those approaches within food movements that call for systemic change participate in maintaining these narratives, at least to the extent that they are led by settlers. To understand the power and the persistence of these narratives, I now turn to the concept of place attachment.

PLACE ATTACHMENT

Settler desires for belonging stem from a need that the discipline of psychology is only beginning to address through the concept of place attachment. Scannell and Gifford (2017) define place attachment as the cognitive-emotional bond to a meaningful setting and describe it as a phenomenon that crosses time, place, culture, and era. Place attachment is recognized for its important contributions to well-being, providing benefits such as increased sense of belonging, positive emotions, comfort, security, personal growth and relaxation, amongst other benefits (Scannell & Gifford, 2017). This sense of

belonging fostered by place attachment is key to understanding the power of food movement narratives of settler naturalization.

Place attachment fosters a sense of belonging by connecting individuals to their cultural traditions and ancestors (Hay, 1998 ; Mazumdar and Mazumdar, 2004). It provides a sense of origins, and connection to family roots. Importantly to our discussion, the development of place attachment has been shown to have less to do with time spent in a certain place than through the enactment of “appropriating behaviours” (Rioux *et al.*, 2017). Appropriation is understood as being one of the mechanisms by which space is transformed into place, that is to say, by which a person or a people comes to feel at home (Rioux *et al.*, 2017). While there are many types of behaviours and activities that can be seen as appropriating (that is, contributing to place-making), one of the most poignant areas through which this is done centers around food (Tsai, 2016).

Appropriating behaviours and the place attachment they enable are not problematic in and of themselves; indeed, environmental movements have long argued that the ecological devastation wrought by colonization and capitalism is in large part due to a lack of place attachment by those responsible (Manzo and Perkins, 2006). However, as we have seen through the above examples, appropriating behaviours run the risk of naturalizing settler occupation and the institutions that enable it (Kepkiewicz, 2015 ; Matties, 2016 ; Tuck and Yang, 2012).

As we have seen through the above examples, food movements create narratives through which settler colonial relationships to land are construed as natural, indeed inevitable. In the discourse around support for new farmers, the unquestioned norm is a White settler. These narratives serve the interests of settlers in that they relieve some of the anxiety experienced by the ongoing presence of Indigenous peoples and the reminder that the settler colonial project is incomplete. They romanticize settler presence on stolen lands by redefining settlers as stewards. These narratives also serve the wider settler colonial project by centering calls for change, even the more radical calls for systemic change, squarely within an understanding of the normalcy of the current settler colonial regime, and focused on ensuring a settler future. In contrast to this, decolonization is concerned with Indigenous self-determination and futurity (Tuck & Yang, 2012). Because it doesn't provide clear answers as to what will happen in the future to settlers, decolonization can be a deeply unsettling concept for settlers.

UNSETTLING NARRATIVES IN FOOD MOVEMENTS

I have shown the ways through which food movements obscure settler colonization through its failure to address the underlying cause of Indigenous food insecurity and reinforce colonial narratives of settler naturalization. What remains to be addressed are the ways that these narratives of settler naturalization can be unsettled in order to stop the violence inherent in their Indigenous erasure. In this discussion, it is important to consider the warning from Tuck and Yang (2012) that focusing solely in terms of a process of conscientization does not in and of itself change colonial relationships to land and as such cannot be seen as decolonizing. As they convincingly argue, decolonization is not a metaphor: it necessarily involves relinquishing of stolen Indigenous lands. This is in line with Franz Fanon's (1963) assertion that decolonizing the mind is the first step to the overthrow of colonial regimes, but not the only step. In the context of food movements, and in particular the more radical food sovereignty approach, where access and control of land are attributed great importance, it is essential to remember that the ultimate goal of the strategies discussed below is increasing Indigenous sovereignty over their lands.

With this concern in mind, we finally turn our attention to the ways that the colonial narratives of food movements might be challenged. I will first discuss the importance of exposing the myths behind narratives of settler naturalization and secondly, insist on the need for food movements to embrace a narrative of discomfort with new understandings of place attachment in order to sow the

seeds of settler-Indigenous solidarity. I conclude with calls urging food movements to realign themselves with wider struggles for Indigenous self-determination.

EXPOSING THE MYTHS OF SETTLER NATURALIZATION

The Truth and Reconciliation Commission of Canada (TRC) tells us that the origin story of Canada needs to be rewritten, and land must be central to that story, for both Indigenous peoples and settlers (TRC, 2015). Grey and Patel (2015) assert that colonialism is seen as a myth or a lie by many Indigenous peoples and that identifying the lie is key to decolonization. While settler naturalization may be invisible to settlers themselves, it is often glaringly present for Indigenous peoples; it is settlers who promulgate and live within this lie (Snelgrove *et al.*, 2014). In the examples described above, the normalization of land as property is a central lie promulgated by food movements. Rather than emphasizing the relational way that many Indigenous peoples view the land, these worldviews are excluded to reinforce settler colonial proprietary relationships to land. A second lie present within food movements is the positioning of White settlers as the norm when it comes to agriculture, erasing centuries of cultivation prior to the arrival of Europeans on Turtle Island⁴, as well as the successful adoption of Western farming by many Indigenous peoples post-contact. These lies are maintained by even the more radical approaches within food movements and must be exposed to reveal the impact of settler colonization of Indigenous peoples' food systems. In contrast, the concept of land education creates a framework by which the land is understood as Indigenous land and rather than inherently a settler activity, agriculture is understood to be cultural (Tuck *et al.*, 2014). This could provide a pathway to moving forward in exposing the lies and rewriting the narratives central to food movements.

UNSETTLING PLACE ATTACHMENT, SEEDING SOLIDARITY

In addition to the food movement narratives of Indigenous erasure and settler naturalization, place attachment must be challenged to take on new meanings which don't rely on the elimination of Indigenous presence for settlers to be able to connect with the land and their own cultural roots. It can be profoundly uncomfortable for settlers to accept that they benefit directly or indirectly from the erasure and assimilation of Indigenous peoples (Matties, 2016; Tuck and Yang, 2012). But rather than attempting to relieve our guilt by various moves to innocence, as are described by Tuck and Yang as only serving settlers, settlers need to embrace the discomfort of recognizing our complicity, and the resultant responsibilities of our movements in settler colonialization if change is to be made (Matties, 2016; Kepkiewicz, 2015).

Considering the importance of place attachment to well-being, rather than reject any attempts by settlers to feel at home on these unsettled lands, I argue that the concept itself must be broadened to include not just connecting to the place one finds oneself, which can necessitate the erasure of Indigenous presence and histories, but to one's own history and ancestors. Many settlers came to these lands due to global systems of colonization and capitalism. Through these systems of domination, White people were dispossessed from their ancestral lands long before Europeans ever set their sights on the so-called New World (Federici, 2014 ; Nichols, 2018). Immigrants to Turtle Island within the last century have for the most part seen the opportunity to live well in their homelands disrupted by the same forces (Walia, 2015). In understanding our own histories, settlers can understand their place

⁴ Turtle Island is a term used to refer to the Indigenous lands currently occupied by the Canadian and American settler states. It makes reference to Haudenosaunee and Anishinaabe creation stories that refer to Mother Earth as being covered in water until a woman falls from the sky and needs a place to live. Many animals swim deep into the water to find some mud on which she can live, which is then placed on a turtle's back and eventually grows into what becomes Turtle Island. I use the term here because I live and write on unceded Kanien'kehá lands (part of the Haudenosaunee confederacy) with the intent to shift the focus from colonial narratives of erasure to ongoing Indigenous presence and ontologies.

on these lands, find a deeper connection to their own origins and thus strengthen their sense of place attachment and the well-being that it can promote. By the same turn, settlers can understand how colonization not only oppresses Indigenous peoples, but also themselves, albeit in very different ways. In this paradigm shift we can see hints of the seeds of solidarity that could emerge between settlers and Indigenous peoples. For as Kepkiewicz and co-authors (2015) argue, if things continue as they are, the world will be devastated, not just for Indigenous peoples.

With this in mind, food movements would do well to establish this common ground and align with wider Indigenous struggles for self-determination and for the recovery of their lands. This call has long been made by Indigenous and non-Indigenous scholars and activists alike. Dawn Morrison (2008) challenges food movements to engage with Indigenous struggle and against the colonial occupation of Indigenous lands. Moore and Swisher (2015) argue that food movements need to move from attempting to subsume all differences within a colonial framework to participating in multiple movements, some of which may be quite different in content and context from their own. Kepkiewicz and co-authors (2015) agree, showing that within food movements, settler attempts to build solidarity with Indigenous struggles- around food and otherwise- have been limited. They argue that food activists need to support others' efforts without trying to control them.

CONCLUSION

While food movements in general, and in particular their more radical approaches (i.e. food sovereignty and food justice), are considered by many to have great potential in addressing food injustice, in the settler-colonial context of Canada, they have been shown to obscure both settler colonization and Indigenous foodways and reinforce the naturalization of colonialization. Through this brief discussion, we have seen the ways that exposing the myths of settler colonization embodied by food movements can bring Indigenous foodways and the relationships to land on which they depend to the fore. In unsettling these narratives, food movements are forced to contend with Indigenous self-determination as a core requirement for a just food system in Canada.

Returning to the protests with which the paper opened, it becomes clear that while Food Secure Canada has certainly improved upon approaches which exclude Indigenous perspectives, it has attempted to integrate Indigenous Food Sovereignty within a settler colonial discourse rather than challenging the discourse and the policies and processes it engenders. Without taking into consideration the reality and impacts of settler colonization in Canada, and through their narratives of settler naturalization, food movements facilitate the colonial relationships to the land and the exclusion of Indigenous peoples that are at the heart of the disruption of Indigenous food systems, which began upon contact and continue to this day.

The persistence and power of colonial narratives in food movements can be explained through the concept of place attachment and the basic human need to which it responds. Taking a broader view of place attachment to include settlers' connection to their own ancestral homelands and cultures seeds solidarity with Indigenous struggle as it becomes obvious that colonization both on Turtle Island and abroad oppresses both settler and Indigenous peoples alike. To truly participate in decolonization, these paths forward must do more than educate settlers and soothe their guilt; they must work towards returning Indigenous lands to Indigenous peoples. For as Tuck and Yang (2012) insist, it is always all about the land.

BIBLIOGRAPHY

- Alkon, Alison Hope & Julian Agyeman (dir.) (2011). *Cultivating food justice: Race, class, and sustainability*, Cambridge (MA), MIT Press, 408 p.
- Alkon, Alison Hope & Kari Marie Norgaard (2009). « Breaking the food chains: An investigation of food justice activism », *Sociological Inquiry*, vol. 79, no 3, pp. 289-305.
- Billings, David & Lila Cabbil (2011). « Food justice: What's race got to do with it? », *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, vol. 5, no 1, pp. 103-112.
- Bonds, Anne & Joshua Inwood (2016). « Beyond white privilege: Geographies of white supremacy and settler colonialism », *Progress in Human Geography*, vol. 40, no 6, pp. 715-733.
- Borras, Santurino M., & Jennifer C. Franco (2012). « A 'land sovereignty' alternative? Towards a peoples' counter-enclosure », *Transnational Institute*, TNI Agrarian Justice Program, Discussion paper, 12 p.
- Cidro, Jaime, Bamidele Adekunle, Evelyn Peters & Tabitha Martens (2015). « Beyond food security: Understanding access to cultural food for urban Indigenous people in Winnipeg as Indigenous food sovereignty » *Canadian Journal of Urban Research*, vol. 24, no 1, pp. 24-43.
- Daigle, Michelle (2019). « Tracing the terrain of Indigenous food *sovereignities* », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 46, no 2, pp. 297-315.
- Delormier, Treena, Kahente Horn-Miller, Alex M. McComber, & Kaylia Marquis (2017). « Reclaiming food security in the Mohawk community of Kahnawà:ke through Haudenosaunee responsibilities », *Maternal & Child Nutrition*, vol. 13, no supp. 3, [en ligne], DOI : 10.1111/mcn.12556
- Desmarais, Annette Aurélie & Hannah Wittman (2014). « Farmers, foodies and First Nations: getting to food sovereignty in Canada », *Journal of Peasant Studies*, vol. 41, no 6, pp. 1153-1173.
- Fanon, Frantz (1963). *The Wretched of the Earth*. New York, Grove Press, 255 p.
- Federici, Silvia B. (2014). *Caliban and the Witch*, New York, Autonomedia, 285 p.
- Feenstra, Gail (2002). « Creating space for sustainable food systems: Lessons from the field », *Agriculture and Human Values*, vol. 19, no 2, pp. 99-106.
- First Nations Food, Nutrition and Environment Study (2019). Summary report of key findings for eight Assembly of First Nations Regions, 23 p.
- First Nations Health Council (FNHC) (2009). *BC First Nation Community Nutrition Needs Assets Survey*, West Vancouver, First Nations Health Council, 6 p.
- Forum for Food Sovereignty (2007). Declaration of the Forum for Food Sovereignty, Nyéléni 2007.
- Grey, Sam & Raj Patel (2015). « Food sovereignty as decolonization: Some contributions from Indigenous movements to food system and development politics », *Agriculture and Human Values*, vol. 32, no 3, pp. 431-444.
- Guthman, Julie (2008). « Bringing good food to others: Investigating the subjects of alternative food practice », *cultural geographies*, vol. 15, no 4, pp. 431-447.
- Hamm, Michael W. & Anne C. Bellows (2003). « Community food security and nutrition educators », *Journal of Nutrition Education and Behavior*, vol. 35, no 1, pp. 37-43.
- Harris, Cole (2004). « How did colonialism dispossess? Comments from an edge of empire », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 94, no 1, pp. 165-182.
- Hay, Robert (1998). « Sense of place in developmental context », *Journal of Environmental Psychology*, vol. 18, no 1, pp. 5-29.

- Holt-Giménez, Eric & Yi Wang (2011). « Reform or transformation? The pivotal role of food justice in the U.S. food movement », *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, vol. 5, no 1, pp. 83-102.
- Kepkiewicz, Lauren (2015). « Pedagogy lost? Possibilities for adult learning and solidarity in food activism », *Studies in the Education of Adults*, vol. 47, no 2, pp. 185-198.
- Kepkiewicz, Lauren, Michael Chrobok, Madeline Whetung, Madelaine Cahuas, Jina Gill, Sam Walker & Sarah Wakefield (2015). « Beyond inclusion: Toward an anti-colonial food justice praxis », *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development*, vol. 5, no 4, pp. 99-104.
- Kepkiewicz, Lauren & Bryan Dale (2018). « Keeping 'our' land: Property, agriculture and tensions between Indigenous and settler visions of food sovereignty in Canada », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 46, no 5, pp. 983-1002.
- Kepkiewicz, Lauren & Sarah Rotz (2018). « Toward anti-colonial food policy in Canada? (Im)possibilities within the settler state », *Canadian Food Studies / La Revue canadienne des études sur l'alimentation*, vol. 5, no 2, pp. 13-24.
- Kramer, Desré. M., Rhonda Ferguson & Jennifer Reynolds (2019). *Sustainable consumption for all: Improving the accessibility of sustainably-produced foods in Canada*, rapport de recherche, Food Secure Canada, [en ligne], URL : <https://foodsecurecanada.org/sustainable-consumption-for-all>
- Lawrence, Bonita & Enakshi Dua (2005). « Decolonizing antiracism », *Social Justice*, vol. 32, no 4, pp. 120-143.
- Leblanc, Joseph & Krstin Burnett (2017). « What happened to Indigenous food sovereignty in Northern Ontario: Imposed political, economic, socio-ecological and cultural systems changes », dans Michael A. Robidoux & Courtney W. Mason (dir.), *A Land Not Forgotten: Indigenous Food Security and Land-Based Practices in Northern Ontario*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 162 p.
- Li, Tania Murray (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Durham (NC), Duke University Press, 376 p.
- Lowman, Emma Battell & Adam J. Barker (2015). *Settler: identity and colonialism in 21st century Canada*, Winnipeg & Black Point, Fernwood Publishing, 158 p.
- Manzo, Lynne C. & Douglas D. Perkins (2006). « Finding common ground: The importance of place attachment to community participation and planning », *Journal of Planning Literature*, vol. 20, no 4, pp. 335-350.
- Matties, Zoe (2016). « Unsettling settler food movements: Food sovereignty and decolonization in Canada », *Cuizine: The Journal of Canadian Food Cultures / Revue des Cultures Culinaires au Canada*, vol. 7, no 2, n.p.
- Mazumdar, Shampa & Sanjoy Mazumdar (2004). « Religion and place attachment: A study of sacred places », *Journal of Environmental Psychology*, vol. 24, no 3, pp. 385-397.
- McMillan, Jane L. (2012). « Colonial impediments to Indigenous rights and food security in Atlantic Canada », *Journal of International Law & International Relations*, vol. 11, no 2, pp. 131-141.
- Moore, Kelly & Marilyn E. Swisher (2015). « The food movement: Growing white privilege, diversity, or empowerment? », *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development*, vol. 5, no 4, pp. 115-119.
- Morrison, Dawn (2008). *Final Report*, B.C. Food Systems Network, Working Group on Indigenous Food Sovereignty.
- Morrison, Dawn (2011). « Indigenous food sovereignty: A model for social learning », dans Nettie Wiebe, Annette Aurélie Desmarais & Hannah Wittman (dir.), *Food Sovereignty in Canada: Creating Just and Sustainable Food Systems*, Halifax, Fernwood Publishing, pp. 97-111.

- Nichols, Robert (2018). « Theft Is Property! The Recursive Logic of Dispossession », *Political Theory*, vol. 46, no 1, pp. 3-28.
- Pasternak, Shiri (2015). « How Capitalism Will Save Colonialism: The Privatization of Reserve Lands in Canada », *Antipode*, vol. 47, no 1, pp. 179-196.
- Regan, Paulette (2010). *Unsettling the Settler Within. Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*, Vancouver, UBC Press, 316 p.
- Ribot, Jesse C. & Nancy Lee Peluso (2009). « A theory of Access », *Rural Sociology*, vol. 68, no 2, pp. 153-181.
- Rioux, Liliane, Fabrizio Scrima & Carol M. Werner (2017). « Space appropriation and place attachment: University students create places », *Journal of Environmental Psychology*, vol. 50, pp. 60-68.
- Scannell, Leila & Robert Gifford (2017). « The experienced psychological benefits of place attachment », *Journal of Environmental Psychology*, vol. 51, pp. 256-269.
- Skinner, Kelly, Erin Pratley & Kristin Burnett (2016). « Eating in the City: A Review of the Literature on Food Insecurity and Indigenous People Living in Urban Spaces », *Societies*, vol. 6, no 2, 17 p.
- Slocum, Rachel (2006). « Anti-racist Practice and the Work of Community Food Organizations », *Antipode*, vol. 38, no 2, pp. 327-349.
- Snelgrove, Corey, Rita Dhamoon, & Jeff Corntassel (2014). « Unsettling settler colonialism: The discourse and politics of settlers, and solidarity with Indigenous nations », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, no 2, pp. 1-32.
- Strega, Susan & Leslie Brown (dir.) (2015). *Research as resistance: Revisiting critical, indigenous, and anti-oppressive approaches*, 2^e éd., Toronto, Canadian Scholars' Press/Women's Press, 275 p.
- Trauger, Amy (2014). « Toward a political geography of food sovereignty: transforming territory, exchange and power in the liberal sovereign state », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 41, no 6, pp. 1131-1152.
- Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015). « Vol. 6 : Canada's residential schools: Reconciliation », *Final report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. Winnipeg.
- Tsai, Chen-Tsang (2016). « Memorable tourist experiences and place attachment when consuming local food », *International Journal of Tourism Research*, vol. 18, no 6, pp. 536-548.
- Tuck, Eve, Marcia McKenzie & Kate McCoy (2014). « Land education: Indigenous, post-colonial, and decolonizing perspectives on place and environmental education research », *Environmental Education Research*, vol. 20, no 1, pp. 1-23.
- Tuck, Eve and Yang, K. Wayne (2012). « Decolonization is not a metaphor », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, no 1, pp. 1-40.
- Turner, Nancy J. & Pamela Spalding (2018). « Learning from the Earth, learning from each other: Ethnoecology, responsibility, and reciprocity », dans Michael Asch, John Borrows & James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation: indigenous-settler relations and earth teachings*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 265-292
- Walia, Harsha (2015). *Démanteler les frontières: contre l'impérialisme et le colonialisme*, Montréal, Lux Éditeur, 384 p.
- Weiler, Anelyse M., Chris Hergesheimer, Ben Brisbois, Hannah Wittman, Annalee Yassi & Jerry M. Spiegel (2015). « Food sovereignty, food security and health equity: A meta-narrative mapping exercise », *Health Policy and Planning*, vol. 30, no 8, pp. 1078-1092.
- Willows, Noreen D., Paul Veugelers, Kim Raine & Stefan Kuhle (2009). « Prevalence and sociodemographic risk factors related to household food security in Aboriginal peoples in Canada », *Public Health Nutrition*, vol. 12, no 8, pp. 1150-1156.
- World Food Summit. (1996). Rome Declaration on World Food Security.

Anachronisme de la valeur, crise de la production de valeur et extractivisme

Antoine Marleau, *maîtrise en sociologie, UQAM*

Dans son ouvrage séminal, *Time, Labour and Social domination*, Moishe Postone souligne l'importance de comprendre le capitalisme comme une totalité intrinsèquement contradictoire et dynamique, en fonction de sa logique même (Postone, 1993). Ainsi, le capitalisme peut être défini comme un mode de production qui génère structurellement des contradictions, mais aussi des solutions temporaires aux crises que celles-ci provoquent. C'est dans une telle perspective marxienne, qui renoue avec l'idée de traiter du monde social comme une totalité, que le présent article propose de développer une compréhension structurelle de l'extractivisme. Ainsi, l'extractivisme sera conceptualisé comme un mécanisme d'accumulation par dépossession fonctionnant comme une tendance compensatoire aux difficultés que rencontre le capital dans son procès de valorisation, au moment où l'anachronisme de la valeur provoque une crise de la production de valeur. Pour ce faire, la première section de l'article développera une définition fonctionnelle de l'extractivisme au moyen des recherches d'Alberto Acosta et d'Eduardo Gudynas. La seconde section débutera par clarifier les concepts de base qui permettront de comprendre l'anachronisme de la valeur, avant d'en offrir une analyse appuyée sur les travaux de Moishe Postone, et d'étudier comment ce phénomène provoque une crise de la production de valeur. La troisième section proposera une définition de l'accumulation par dépossession, concept développé par David Harvey, afin d'illustrer comment l'extractivisme fonctionne de cette façon, en s'articulant comme une tendance compensatoire à la crise de la production de valeur, grâce à l'appropriation de la rente dépossessionnaire qu'il permet.

1. EXTRACTIVISME

L'extractivisme réfère à un type particulier d'appropriation des ressources naturelles et des matières premières (Gudynas, 2018, p. 62), qui peut être identifié selon quatre critères : forme, destination, volume et intensité.

· Forme

Premièrement, pour qu'il y ait extractivisme il doit y avoir marchandisation de ressources ou de produits primaires non transformés, selon la classification établie par la Division de la statistique des Nations Unies, adoptée par les gouvernements sud-américains (*Ibid.*, p. 63). L'extractivisme est donc pure extraction de ressources, « a net loss of natural heritage » (*Ibid.*), sans qu'il n'y ait aucune transformation ou production industrielle.

· Destination

Deuxièmement, pour qu'une entreprise soit considérée comme extractiviste au moins 50% de la masse totale de ressources qu'elle extrait doit être destinée à l'exportation (*Ibid.*). Ainsi, l'extraction des ressources primaires est organisée selon les besoins du marché extérieur, des centres métropolitains du capitalisme, plutôt que de ceux des régions extractives, qui ne font qu'exporter la nature vers les régions qui l'importent (Acosta, 2013, p. 62). De ce point de vue, l'extractivisme implique une relation de dépendance des périphéries sur les centres d'accumulation du capital.

· Volume

Troisièmement, le volume extrait des ressources naturelles doit être élevé, selon la quantité de ressources finales qui sont retirées de la nature, mais aussi de tout le « sac à dos écologique » (Gudynas, 2018, p. 62) qui accompagne leur extraction. Ainsi, le volume des produits primaires extraits, qui permet

d'identifier l'extractivisme, doit prendre en compte toutes les ressources naturelles qui sont déplacées ou retirées de la nature au cours de l'entreprise extractive, que ce soit la ressource recherchée, ou toute matière concomitante.

- Intensité

Quatrièmement, l'intensité de toute entreprise extractive doit être élevée, en référence aux effets environnementaux de ses procédés et à leur écotoxicité. Celle-ci peut être repérée par la présence de polluants de première génération, comme le mercure ou le cyanure, ou par le recours à tout procédé hautement dommageable à l'environnement, comme le dynamitage (*Ibid.*).

Par conséquent, l'extractivisme doit être défini comme un type particulier d'appropriation des ressources naturelles faisant intervenir les quatre critères identifiés, « it can be defined as the appropriation of natural resources in large volumes and [...] high intensity, where half or more are exported as raw materials, without industrial processing » (*Ibid.*). L'extractivisme peut donc être retrouvé dans une multitude d'activités économiques variées, que ce soit les forages pétroliers et gaziers, l'exploitation minière, la monoculture intensive (banane, café, canne sucre, biocarburants, *etc.*), l'exploitation forestière, la pêche commerciale, l'élevage de bétail, l'aquaculture ou bien d'autres (*Ibid.*, p. 63; Acosta, 2013, p. 62).

Maintenant qu'une définition fonctionnelle de l'extractivisme a été développée, qui ne cantonne pas ce phénomène à l'exploitation des hydrocarbures et des minéraux, il est possible de poursuivre l'analyse avec les catégories de base l'anachronisme de la valeur, qui fera intervenir ce mécanisme comme une tendance compensatoire à la crise de la production de la valeur.

2. LA VALEUR; SON ANACHRONISME, SA CRISE ET SES TENDANCES COMPENSATOIRES

2.1 Catégories de base de l'anachronisme de la valeur

Le point de départ de l'analyse marxienne de la valeur est le double caractère du travail dans la société capitaliste, qui est à la fois travail concret et abstrait. Ce caractère bifide du travail se reflète dans le double caractère qu'y prennent les produits du travail humain sous la forme historiquement déterminée de marchandise, où ils se présentent simultanément comme valeur d'usage et valeur. Chacun de ces aspects de la marchandise est le résultat du caractère du travail qui y correspond, le travail concret pour la valeur d'usage et le travail abstrait pour la valeur. En tant que valeur d'usage, une marchandise est « un objet extérieur, une chose, qui satisfait, grâce à ses qualités propres, des besoins humains d'une espèce quelconque » (Marx, 1993, p. 39). Cet aspect de la marchandise est le résultat du travail concret, un travail producteur d'utilité, spécifique et particulier. Par exemple, c'est le travail du cuisinier, de la couturière, ou de la mathématicienne, en tant qu'actes de cuisiner, de coudre et de calculer, producteurs de valeurs d'usage, de nourriture, de vêtements et d'algorithmes. Ainsi, les valeurs d'usage sont mesurées selon leur quantité et leur qualité.

Toutefois, ces différents travaux concrets valent premièrement comme travail abstrait dans le capitalisme, le second aspect qu'y revêt le travail. Celui-ci est défini comme étant « dépense productive de matière cérébrale, de muscle, de nerf, de mains, *etc.* » (*Ibid.*, p. 53), aussi appelé « travail humain indifférencié » (*Ibid.*) ou « général » (*Ibid.*), c'est-à-dire « dépense de force de travail humaine, indifférente à la forme dans laquelle elle est dépensée » (*Ibid.*, p. 43). Le travail abstrait est donc une pure dépense de force de travail, qui s'objective dans la marchandise sous la forme valeur, et constitue ainsi le deuxième aspect de la marchandise, la valeur. Celle-ci est une cristallisation, une solidification ou une accumulation de travail abstrait. Elle est tout simplement du travail abstrait objectifié dans une valeur d'usage quelconque. Sa grandeur se mesure « par le quantum de "substance constitutive de valeur" qu'elle contient » (*Ibid.*, p. 43), c'est-à-dire par la quantité de travail abstrait qui se trouve

cristallisée dans un produit du travail, dont la magnitude est mesurée par l'intensité et la durée dans le temps du travail.

Ainsi mesuré temporellement, le travail abstrait se traduit en temps abstrait, comme une certaine quantité dépensée de temps de travail durant laquelle s'est objectifié un quantum déterminé de la substance de la valeur. Toutefois, ne peut être considéré comme temps abstrait créateur de valeur que celui qui est dépensé dans une mesure correspondante au temps de travail socialement nécessaire en vigueur, c'est-à-dire au « temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans les conditions de production normales d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail » (*Ibid.*, p. 44). Le travail abstrait dépensé au-delà de cette norme n'est pas créateur de valeur, il est tout simplement superflu.

2.1.2 Richesse sociale et spécificité historique

Selon l'analyse de Moishe Postone, la forme que prend la richesse sociale dans une société donnée est toujours historiquement spécifique, correspondant à la forme du travail qui l'engendre. En conséquence, le double caractère que prend le travail dans le capitalisme, comme travail concret et travail abstrait, donne lieu à deux formes distinctes de richesse sociale, la richesse matérielle produite par le travail concret, et la valeur par le travail abstrait. Ainsi, le capitalisme est caractérisé par la cohabitation et la contradiction de ces deux formes distinctes de richesse sociale (Postone, 1993, p. 25).

· La richesse matérielle

La première forme de richesse sociale, la richesse matérielle, qui correspond au travail concret, est constituée de l'objectification de celui-ci en valeurs d'usage, par exemple en produits agricoles, téléphones, voitures, *etc.* Son contenu est fait des produits particuliers engendrés par les différents travaux concrets d'une société donnée. Ainsi, la richesse matérielle peut être mesurée par la quantité et la qualité des valeurs d'usage qui la composent.

Toutefois, si le travail humain concret est producteur de richesse matérielle, il n'en est pas la seule source. Étant donné que cette forme de richesse sociale résulte « from the interactions of humans and nature, as mediated by useful labor » (*Ibid.*, p. 194), elle peut être produite aussi bien par les êtres humains que par leurs inventions, les machines ou les nouvelles technologies. Celles-ci sont bel et bien productrices de valeurs d'usage, et donc de richesse matérielle. Ainsi, cette forme de richesse sociale n'est pas spécifique au capitalisme, mais peut être retrouvée dans l'ensemble des sociétés humaines où les êtres humains ont interagi avec leur environnement immédiat pour le transformer.

· La valeur

Tout comme le travail abstrait qui l'engendre, la forme-valeur de la richesse sociale est spécifique au mode de production capitaliste. Elle est constituée par l'objectification du travail abstrait en différentes marchandises, qui en contiennent toutes une quantité déterminée. Le travail abstrait étant mesuré comme temps abstrait, le contenu de la valeur peut être défini par la quantité totale de temps abstrait socialement nécessaire qui est incorporée à la masse totale des marchandises produites par une société donnée. Si la valeur d'une marchandise est déterminée par le temps de travail socialement nécessaire qui y est incorporé, la forme-valeur de la richesse sociale est déterminée par le temps de travail socialement nécessaire incorporé dans l'ensemble de la production sociale.

Du moment qu'il est établi que la valeur est une forme de richesse sociale directement déterminée par la quantité totale de travail abstrait dépensé, « the uniqueness of [human] labor as the source of value » (*Ibid.*, p. 25) doit être reconnue, étant donné que seuls les êtres humains sont capables du travail abstrait créateur de valeur. Ainsi, contrairement à la richesse matérielle, la forme-valeur de la richesse sociale ne peut pas être directement produite par la nature. Les forces et les ressources de la

nature, qui représentent bien de la richesse matérielle, ne sont pas productrices de valeur, comme elles sont incapables du travail abstrait producteur de valeur, propre au travail humain.

Le corollaire de cette explication est que seul le travail humain *direct* qui transmet du travail abstrait aux marchandises est la source de la forme-valeur de la richesse sociale. Ainsi, le travail *indirect* des machines et des nouvelles technologies n'est pas producteur de valeur, étant donné qu'il n'est pas « value constituting labor » (*Ibid.*, p. 169), c'est-à-dire travail humain direct contenant du travail abstrait. Par conséquent, la production de valeur est liée nécessairement à la dépense de travail humain direct (*Ibid.*, p. 195), tout comme l'est la forme-valeur de la richesse sociale, pour laquelle une telle dépense demeure le facteur déterminant de la production (*Ibid.*, p. 25). La présupposition de la production fondée sur la valeur est donc « the mass of direct labour time, the quantity of labour employed, as the determinant factor in the production of wealth » (*Ibid.*, p. 24-25).

2.1.2 Domination de la valeur

La régulation de toute production de richesse dans le capitalisme, aussi bien la richesse matérielle que la valeur, par le temps de travail direct, c'est-à-dire par la mesure de la valeur, peut être expliquée par l'ascendance de celle-ci sur la richesse matérielle, comme forme dominante de la richesse sociale. Ainsi, la mesure de la valeur, le temps de travail direct, s'impose comme mesure de la richesse sociale, à la place de la richesse matérielle et de sa mesure, la quantité concrète de valeurs d'usage produites. Dans la société capitaliste, le temps de travail direct est donc « the decisive factor in the production of wealth » (*Ibid.*, p. 123), comme il est la mesure de la forme dominante de la richesse sociale, la valeur, et que la production de richesse matérielle y est subordonnée.

3. PRODUCTIVITÉ ET RICHESSE SOCIALE

Maintenant que les catégories de base mobilisées par Moishe Postone dans son analyse de l'anachronisme de la valeur ont été éclairées, il est possible d'examiner comment ce phénomène se développe à travers l'accroissement de la productivité du travail, ainsi que son interaction avec les deux formes de richesse sociale étudiées, dont il accentue l'antagonisme.

3.1 Définition de la productivité

La productivité, ou « force de production du travail » (*Ibid.*, p. 195), est définie par Marx comme relevant du travail concret, c'est-à-dire qu'elle est un attribut de la richesse matérielle et de la production de valeurs d'usage, plutôt que de la valeur. Elle est déterminée par « the social organization of production, the level of the development and application of science, and the acquired skills of the working population, among other factors » (*Ibid.*), mais elle sera surtout ici considérée comme étant fonction du développement et de la généralisation de l'utilisation des machines et des nouvelles technologies.

3.2 Productivité et richesse matérielle

Étant donné que la hausse de la productivité accroît systématiquement la quantité de valeurs d'usage produites, elle se traduit dans une augmentation directe de la richesse matérielle, qui est composée de la masse absolue de celles-ci. Il existe donc une relation directe de proportionnalité entre ces deux facteurs, qui est inversée en ce qui concerne l'interaction entre productivité et valeur.

3.3 Productivité et valeur

Si la hausse de la productivité permet de créer plus de richesse matérielle, elle ne se répercute pas dans la masse de valeur produite, étant donné que les machines sont incapables de créer de la nouvelle valeur. Leur fonctionnement les limite à transmettre aux marchandises qu'elles produisent la valeur ou le temps de travail direct qui est entré dans leur propre production, étant donné qu'elles sont incapables du travail humain direct, la seule source du travail abstrait et de la valeur. Elles ne sont que les courroies

de transmission de valeur déjà produite, gélifiée en leur sein, dont elles ne peuvent augmenter la masse totale, car elles sont incapables de produire sa substance, de dépenser du temps de travail abstrait. L'augmentation de la productivité permet donc une production croissante de richesse matérielle, mais constante de valeur.

Ainsi, si la masse de valeur produite demeure constante, mais qu'avec chaque hausse de la productivité s'accroît systématiquement la masse de valeur d'usage créée, il s'ensuit que la quantité de valeur emmagasinée dans chaque marchandise est réduite avec chaque hausse de la productivité. La même masse stagnante de valeur est répartie dans plus en plus de marchandises, chacune en contenant de moins en moins.

Ce processus implique que chaque hausse généralisée de la productivité provoque une redéfinition à la baisse du temps de travail socialement nécessaire à la production des marchandises, étant donné qu'une productivité accrue du travail permet de produire plus de marchandises en moins de temps qu'auparavant. Cette nouvelle mesure s'impose dès lors comme le nouveau temps de travail socialement nécessaire qui doit être respecté. Ainsi, la quantité de travail humain direct qui doit être dépensée pour produire une marchandise est constamment réduite, c'est-à-dire que la hausse de la productivité du travail se répercute dans une diminution du temps de travail incorporé à chaque marchandise, et donc dans une réduction de sa valeur.

Toutefois, ce processus n'a pas le même effet dépressif sur la masse globale de valeur produite par une société donnée, et ce pour une même période de temps, étant donné qu'elle se présente ici comme une constante absolue. Toutes choses étant égales par ailleurs, la quantité de valeur produite pour une même durée de temps de travail socialement nécessaire est toujours la même, peu importe la productivité du travail. Une heure de travail socialement nécessaire, ou son expression en valeur, équivaut toujours à une heure de travail socialement nécessaire, ou à son expression en valeur, peu importe la quantité de marchandises dans laquelle cette heure de travail socialement nécessaire s'objectifie en raison de la productivité du travail en vigueur. Autrement, une journée de travail socialement nécessaire renferme toujours autant de valeur, indépendamment de tout changement dans la productivité du travail. La journée de travail globale de l'ensemble des travailleurs d'une société donnée s'objectifie donc dans une masse totale constante de valeur, peu importe la quantité de marchandises, ou de richesse matérielle dans laquelle elle se répartie en fonction de la productivité du travail qui prévaut.

Pour résumer, la dynamique introduite par l'augmentation incessante de la productivité du travail engendre une constante redétermination à la baisse du temps de travail socialement nécessaire à la production des marchandises. Étant donné que celui-ci est la mesure de la valeur, en tant qu'étalon permettant de déterminer combien de travail direct, de travail abstrait ou de temps abstrait doit être incorporés à chaque marchandise, sa réduction force celle de la quantité de valeur gélifiée dans toute marchandise. Toutefois, comme une heure de travail socialement nécessaire est une unité constante, c'est-à-dire qu'elle contient toujours autant de valeur peu importe le niveau productivité qui prévaut, ce qui est redéterminé par sa réduction est la quantité de marchandises dans laquelle s'objectifie la valeur qu'elle représente. En raison de la baisse du temps de travail socialement nécessaire, une même quantité de valeur doit s'objectifier dans toujours plus de marchandises, qui contiennent individuellement toujours moins de valeur. À l'échelle de la société, cette dynamique implique une explosion de la quantité de marchandises produites, simplement dans le but d'assurer la production d'une masse globale de valeur constante. Ainsi est instituée la dynamique qui pousse à l'anachronisme de la valeur et à la crise de la production de valeur qui s'ensuit.

4. ANACHRONISME DE LA VALEUR

L'anachronisme de la valeur traduit la contradiction croissante qui existe entre richesse matérielle et valeur, qu'exacerbe chaque hausse généralisée de la productivité en réduisant la quantité de valeur incorporée à chaque marchandise. Son point de départ est le maintien de la valeur comme forme dominante de la richesse sociale, alors que le potentiel de création de richesse matérielle des forces productives développées par la société capitaliste appelle à la dépasser comme forme déterminante de la richesse sociale, et à organiser la production sociale autour de la création de richesse matérielle plutôt que de valeur. Ainsi, la forme-valeur de la richesse sociale organise la production sociale autour de la production de valeur, et impose sa mesure à toute création de richesse, « the mass of direct labour time, the quantity of labour employed, [is] the determinant factor in the production of wealth » (Marx, 1973, cité dans Postone, 1993, p. 232), alors qu'avant le développement de la productivité, des machines et des nouvelles technologies, « material wealth increasingly becomes a function of the general state of science and its application to production rather than of the amount of labour time and, hence, direct human labor employed » (Postone, 1993, p. 232). De ce fait, la production de richesse matérielle n'est plus fonction de la dépense de travail humain direct, la source de la valeur, mais du haut niveau de productivité, de machinisme et d'automatisation atteint. Ainsi, en tant que la mesure de la valeur, le temps de travail direct n'est plus une mesure adéquate à la richesse matérielle engendrée par la société, tout comme la valeur n'est pas une mesure appropriée à la richesse sociale qui peut être créée par la science et la technologie (*Ibid.*, p. 197), celle-ci n'étant pas fonction du temps de travail direct. Toutefois, la valeur demeure la forme dominante de richesse sociale, tout comme sa mesure, le temps de travail direct, continue de réguler l'ensemble de la production sociale. Ainsi, « value remains the essential determination of wealth in capitalism even though material wealth becomes ever less dependent on the expenditure of direct human labour » (*Ibid.*, p. 232), c'est-à-dire que le potentiel de création de richesse matérielle des forces productives engendrées par le développement capitaliste s'oppose à la forme-valeur de la richesse sociale, « which remains a function of direct labor time » (*Ibid.*, p. 233).

Le maintien de la valeur comme forme déterminante de la richesse sociale, alors que celle-ci a démontré son inconvenance au potentiel de création de richesse matérielle de la science et de la technologie, annonce son *anachronisme* comme forme dominante de la richesse sociale, et celle de sa mesure comme principe régulateur de la production de richesse sociale. La valeur n'est plus une forme de richesse sociale appropriée aux forces productives développées par la société capitaliste, elle est anachronique.

4.1 Crise de la production de valeur

Une fois devenue anachronique, la forme-valeur de la richesse sociale provoque une crise de la production de la valeur, étant donné qu'elle subordonne toujours la production de richesse matérielle à la production de valeur, au moment où le potentiel de création de richesse de la première se fait de plus en plus grand, et celui de la seconde de plus en plus petit. Le potentiel de création de valeur de la société capitaliste se rétrécit, étant donné que le mécanisme qui permettait d'assurer la production d'une masse constante de valeur face à la raréfaction de sa source, le travail direct, se frappe à un mur. Ce mécanisme, l'écoulement d'une masse systématiquement plus grande de marchandises dans laquelle la masse globale de valeur se fragmente de plus en plus, se bute à une limite absolue, à savoir la taille du marché ou celle de la demande effective. Chaque fois que le niveau de productivité de la société est augmenté, et que la masse globale de valeur est répartie dans une plus grande quantité de marchandises qui contiennent individuellement moins de valeur, la demande effective doit être augmentée de façon correspondante, afin de garantir l'écoulement des marchandises produites en plus, et d'assurer ainsi la production d'une masse constante de valeur à travers plus de marchandise. Toutefois, lorsque les marchés sont saturés, et que la demande n'est pas suffisante pour absorber une nouvelle augmentation de la masse globale de marchandises, une crise de la production de la valeur se produit. La richesse matérielle dans laquelle la valeur s'incarne de plus en plus parcimonieusement ne trouve plus de débouchés en nombres suffisants pour assurer la réalisation d'une masse globale constante de valeur.

Sans l'intervention de facteurs extérieurs pour pallier cette tendance, la masse totale de valeur produite par la société capitaliste entre en déclin, ou du moins en stagnation. Dans le but d'éviter cette situation, la production capitaliste recherche de nouvelles sources de valeur, en faisant appel à des tendances compensatoires qui permettent de soutenir la masse globale de valeur en important des quantités importantes de celle-ci à partir de l'extérieur du capitalisme. Une de ces tendances compensatoires est l'extractivisme, qui fonctionne comme accumulation par dépossession.

5. L'EXTRACTIVISME; TENDANCE COMPENSATOIRE À LA CRISE DE PRODUCTION DE VALEUR

5.1 Accumulation par dépossession et extractivisme

Ainsi, l'extractivisme peut être analysé comme une « *counteracting tendency* » (Harvey, 2014, p. 23), une tendance compensatoire, à la crise de la production de valeur que rencontre le capitalisme, étant donné qu'il représente un mécanisme d'accumulation par dépossession. Ce concept développé par David Harvey réfère à la persistance et à la pertinence de l'accumulation primitive à la logique contemporaine du capital (Harvey, 2009, p.74), par laquelle il y a accumulation de valeur fondée sur la fraude, la prédation et la spoliation des richesses d'un autre ou d'un extérieur au capitalisme. Dans le cas en question, cet autre est représenté par les régions périphériques aux centres d'accumulation du capital qui sont dépossédées de leurs ressources naturelles à travers l'exploitation extractive, afin de permettre un transfert de valeur de la périphérie vers le centre. L'exportation de ressources primaires non transformées, exploitées à haut volume et à haute intensité selon les besoins du marché extérieur permet cette spoliation de la valeur qui réside dans les périphéries du capitalisme, et son transfert vers les centres de celui-ci. Pour ce faire, il y a appropriation de ressources naturelles en deçà de leur valeur, où la différence entre la valeur réelle de celles-ci et celle à laquelle elles sont payées est appropriée dépossessivement par les entreprises extractives. Cette valeur spoliée est ensuite transférée vers ses centres d'accumulation afin de pallier la stagnation ou la baisse de la masse totale de valeur produite traditionnellement, à travers l'exploitation du travail direct.

5.1.1 Rente dépossessive

Selon la théorie marxienne de la valeur, la nature est source de valeurs d'usage et non de valeur (Vlachou, 2002, p. 173), ce qui implique que les ressources naturelles ne contiennent de la valeur qu'en fonction de la quantité de travail socialement nécessaire qui leur est incorporée par le travail direct humain. C'est donc le travail abstrait, ainsi transmis aux matières premières, qui est approprié par les entreprises extractives à travers l'achat des richesses naturelles en deçà de leur valeur réelle. Toutefois, ce mécanisme ne peut fonctionner que dans le secteur des ressources naturelles, étant donné que la valeur de celles-ci est déterminée autrement que celle des produits industriels. Dans la production industrielle, chaque innovation technologique ou augmentation de la productivité est rapidement généralisée, et vient ainsi redéfinir le temps de travail socialement nécessaire à la production des marchandises. Ainsi, ce sont les meilleures conditions de production, une fois généralisées, qui régulent la production et imposent le temps de travail socialement nécessaire à respecter. Il n'y a donc pas de place pour une différence durable entre la valeur réelle des marchandises, et le prix auxquelles elles sont acquises, étant donné que toute innovation qui peut permettre cette différence, qu'elle soit sociale ou technologique, est rapidement généralisée, et la différence ainsi érodée.

En ce qui concerne l'exploitation des ressources naturelles, c'est la situation inverse qui prévaut. Dans ce secteur, c'est plutôt le capital « operating with the worst method in use, i.e., with the lowest productivity resulting from the interaction of fertility and investments applied to the worst land, which is the regulating one » (*Ibid.*, p. 178), et qui impose son temps de travail comme mesure de la valeur, c'est-à-dire qui fixe le prix des marchandises. Cette particularité propre au secteur des matières premières ouvre la porte à ce qu'il est possible d'appeler la rente dépossessive, autour de l'appropriation de laquelle s'organise le mécanisme de l'extractivisme.

Étant donné que la quantité totale de ressources naturelles qui doit être produite est fixée par la demande effective globale, le mode de production capitaliste met successivement en opération toutes les sources de ressources naturelles possibles, de la meilleure à la moins bonne, jusqu'à ce que la demande soit satisfaite. Une fois ce point atteint, la moins bonne source mise en exploitation fixe le prix de la ressource. Celle-ci « is not determined only by its physical characteristics but also by the available techniques of production, social needs, the location factor, and other social determinants » (*Ibid.*, p. 179), critères auxquels il faut ajouter les conditions d'exploitation du travail et de la nature. La moins bonne source de ressources naturelles est donc celle avec les meilleures conditions de travail et protections de la nature, où il en coûte le plus cher pour produire la ressource.

Ainsi, engendrent un surplus de valeur toutes les sources de ressources naturelles où le capital est en mesure de réduire ces coûts à travers la dégradation de l'environnement et des conditions d'exploitation du travail. Ce surplus correspond à la différence entre le coût de production de la ressource pour une source déterminée, et la valeur que cette matière représente sur le marché, qui est fonction du prix imposé par la moins bonne source en exploitation. Cette différence est donc le produit de la destruction de la nature, c'est-à-dire de l'externalisation des coûts de l'extractivisme, de l'exploitation excessive de la force de travail au-delà de la limite qui lui permet de se reproduire normalement, et de la rémunération de celle-ci en deçà de sa valeur.

La valeur ainsi générée par l'extractivisme dans le secteur des ressources naturelles ne peut être érodée par la généralisation des techniques ayant mené à sa production, comme c'est le cas dans le secteur industriel, étant donné qu'ici c'est toujours la moins bonne source qui régule la production, impose son temps de production, et fixe le prix de la marchandise. Par conséquent, le surplus de valeur généré par l'extractivisme ne peut être comprimé ou réduit par les mécanismes qui ont mené à l'anachronisme de la valeur, expliquant pourquoi ce mode d'appropriation des ressources naturelles prend une si grande importance au sein d'un mode de production où la production globale de valeur est entrée en déclin ou en stagnation.

Autrement, le surplus de valeur dégagé par l'extractivisme représente une quantité de valeur qui peut être appropriée par celui-ci sous la forme d'une rente dépossessive, qui est arrachée aux régions de la périphérie du capitalisme pour être transférée à ses centres d'accumulation, où la production de valeur tombe en panne. Ainsi fonctionne l'extractivisme, comme une tendance compensatoire à la crise que rencontre la production de valeur face à l'anachronisme de la valeur.

CONCLUSION

Tout bien considéré, le présent travail a permis de développer une compréhension structurelle de l'extractivisme, en l'analysant comme une tendance compensatoire à la crise de la production de valeur que rencontre le capitalisme contemporain au moment où se manifeste l'anachronisme de la valeur (Postone, 1993). Pour ce faire, il a premièrement été nécessaire de définir l'extractivisme comme un mode particulier d'appropriation des ressources naturelles, où celles-ci sont exploitées à haut volume et grande intensité, selon les besoins du marché extérieur vers lequel elles sont destinées (Acosta, 2013; Gudynas, 2018). Par la suite, il a été question de présenter les catégories de base de l'analyse marxienne de la valeur, afin d'être en mesure de procéder à l'analyse de l'anachronisme de la valeur, et de démontrer comment celui-ci provoque une crise de la production de valeur qui appelle des tendances compensatoires à se développer, pour pallier l'entrée en déclin de la masse totale de valeur produite par la société. Ainsi, l'extractivisme a pu être analysé comme une de ces tendances compensatoires, ayant la particularité de fonctionner comme un mécanisme d'accumulation par dépossession, afin de transférer une quantité importante de valeur de la périphérie du capitalisme vers ses centres métropolitains, à l'aide de l'appropriation de la rente dépossessive que produit l'exploitation démesurée du travail et la destruction de l'environnement dans le secteur des ressources naturelles. Par conséquent,

il a été clairement établi que l'extractivisme permet ainsi de maintenir et de stabiliser la production globale de valeur face à l'anachronisme de la valeur, suggérant du même coup l'importance d'orienter les analyses futures autour de la centralité des luttes autochtones dans la contestation de la logique du capital, qui s'organisent contre l'appropriation de la rente dépossessive par les entreprises extractives.

BIBLIOGRAPHIE

- Acosta, Alberto (2013). « Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse », dans Miriam Lang & Dunia Mokrani (dir.), *Beyond Development : Alternative Visions from Latin America*, Amsterdam & Quito, Transnational Institute/Rosa Luxemburg Foundation, pp. 61-86.
- Gudynas, Eduardo (2018). « Extractivisms: Tendencies and consequences », dans Ronaldo Munck & Raul Delgado Wise (dir.), *Reframing Latin American Development*, Londres, Routledge, 2018, pp. 61-76.
- Harvey, David (2003). « Accumulation by dispossession », dans *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 137-182.
- Harvey, David (2009). « The 'new' imperialism: Accumulation by dispossession », *Socialist Register*, vol. 40, pp. 63-87.
- Harvey, David (2014). *Crisis theory and the falling rate of profit*, essai non-publié, [en ligne], URL : <https://thenextrecession.files.wordpress.com/2014/12/harvey-on-ltrpf.pdf>
- Harvey, David (2018). *The Limits to Capital*, New York, Verso, 512 p.
- Marx, Karl. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Londres, Penguin Books, 898 p.
- Marx, Karl (1993). *Le Capital, Livre premier* (trad. de Jean-Pierre Lefebvre), Paris, PUF, 1008 p.
- Postone, Moishe (1993). *Time, labor, and social domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 424 p.
- Vlachou, Andriana (2002). « Nature and Value Theory », *Science & Society*, vol. 66, no 2, pp. 169-201.

L'incapacité de la France à penser le colonialisme vue à travers le traitement médiatique du clip « Pendez les blancs » du rappeur Nick Conrad

Andreea-Catalina Panaite et Zenaïde Berg, *maîtrise en sociologie, Université de Montréal*

En mars 2018, le rappeur français Nick Conrad a sorti une chanson nommée « Pendez les blancs » (PLB) et, quelques mois plus tard, le 17 septembre, le vidéo-clip de celle-ci sur YouTube (Le Monde, 2018). Très peu suivi sur les réseaux sociaux à ce moment, Nick Conrad est resté dans l'anonymat et la vidéo, visionnée « à peine plus de 1500 fois » (Laurent, 2018) sur YouTube, ne suscitait alors aucune réaction jusqu'à ce qu'elle soit partagée plus de 500 fois notamment par des figures des partis politiques et des groupes de la droite et de l'extrême droite françaises qui ont érigé sa chanson en signe du « racisme anti-Blancs » en France (Nassar, 2018). Dans sa chanson et son vidéo-clip, Nick Conrad voulait inverser les positions entre les Blancs-ches et les Noirs-es à travers l'histoire. Il chante notamment « Écartelez-les pour passer le temps, divertir les enfants noirs de tout âge petits et grands. Fouettez-les fort faites-le franchement, que ça pue la mort que ça pisse le sang ! » (Kovacs, Le Figaro, 2018). Sa vidéo reprend également une scène du film *American History X* de Tony Kaye où un néonazi américain oblige un Afro-Américain à mettre ses dents sur l'extrémité d'un trottoir avant de frapper avec force son pied sur son crâne pour le tuer. L'idée que voulait véhiculer Nick Conrad a eu une réception tout à fait différente : non seulement la vidéo a été censurée sur YouTube, mais elle a provoqué toute une vague d'indignation sur les réseaux sociaux de la part de certaines figures politiques françaises appelant à une condamnation de cette dernière. Le parquet de Paris a même décidé d'ouvrir une enquête pour « provocation publique à la commission d'un crime ou d'un délit » (AFP, Le Parisien, 2018). Le 19 mars 2018, il est condamné à une amende de 5 000 euros avec sursis par le tribunal correctionnel de Paris pour provocation au crime (Jourdain, Franceinfo : culture, 2019). C'est donc dans le contexte de cet emballement médiatique qu'il semble pertinent de poser la question suivante : en quoi le traitement médiatique dont fait l'objet Nick Conrad avec la sortie du clip de sa chanson « Pendez les blancs » permet-il de mieux comprendre la manière dont la France nie son passé esclavagiste et colonial ? Nous répondrons à cette problématique en procédant à une analyse de huit articles y faisant référence. Notre corpus se compose de trois articles du Figaro, un article de France Soir, un article de l'Indépendant, un article de Marianne, un article du journal le Monde et un article du Club Médiapart, tous publiés entre le 26 septembre 2018 et le 29 septembre 2018. Nous commencerons notre analyse en nous penchant sur la rhétorique du « racisme anti-Blancs ». Ensuite, la construction de l'idée de nation française fondée sur des valeurs républicaines sera analysée, notamment à travers la question de la liberté d'expression. Pour finir, nous montrerons en quoi certains articles permettent de saisir l'impensé de la race, c'est-à-dire le manque de considération des journalistes pour saisir la volonté de Nick Conrad de faire écho à l'histoire coloniale et esclavagiste dans « Pendez les blancs ».

1. LA RHÉTORIQUE DU « RACISME ANTI-BLANCS »

Quatre des articles retenus ont employé ce que nous nommons la rhétorique du « racisme anti-Blancs » (Dion, 2018 ; Puech, 2018 ; Kovacs, 2018 ; Pina, 2018). En effet, des expressions comme « racisme anti-Blancs » (Kovacs, Le Figaro, 2018 ; Pina, 2018), « haine anti-Blancs » (Dion, Marianne, 2018), « haine raciste » (Kovacs, Le Figaro, 2018 ; Pina, 2018), « appel au meurtre » de personnes blanches (Dion, Marianne, 2018 ; Pina, 2018) ou « racisme » dirigé vers les personnes blanches (Puech, Le Figaro, 2018 ; Pina, 2018) y ont été repérées. Tous ces articles reposaient sur le postulat suivant : les paroles ainsi que le vidéo-clip « Pendez les Blancs » de Nick Conrad sont une manifestation du « racisme » dont

les personnes blanches seraient maintenant devenues les victimes. En prenant appui sur les travaux de Françoise Vergès (2013) ainsi que de Damien Charrieras (2013), nous considérons les références à l'idée que les personnes blanches seraient victimes de racisme et le déni total de la posture contestataire de Nick Conrad comme des manières de nier les rapports de domination entre Blancs-ches (en l'occurrence les Français-es) et Noirs-es constitués historiquement dans le contexte de la colonisation et de l'esclavage menés par les Français-es. Nous avons choisi de parler de « rhétorique », parce que le « racisme anti-Blancs » n'est pas, à notre sens, du racisme, mais bien un outil que les dominants-es emploient aux dépens des groupes minoritaires.

Françoise Vergès (2013) rappelle que les rapports de domination esclavagistes soutenus par la France ont été fondés sur un « discours racialisant » qui a établi « une ligne de couleur » qui permet d'associer à une couleur certaines qualités justifiant la domination d'un groupe. C'est au sein des rapports de domination entre les colons et les colonisés-ées que le racisme émerge, tout comme la notion de race (Vergès, 2013). Nous considérons donc le racisme comme un système de hiérarchisation et de domination qui a émergé au sein de rapports interethniques spécifiques, soit les systèmes esclavagistes et colonialistes ainsi que la formation des États-nations modernes (Rudder, Poiret et Vourc'h, 2000 ; Guillaumin, 2002 [1997]). Le racisme est un système qui a permis et permet au groupe majoritaire Blanc de dominer, dans diverses sphères de la vie sociale, des groupes ethniques minorisés ainsi que racialisés, dont les personnes noires font partie. En effet, les travaux de Colette Guillaumin ont permis de montrer qu'il existe un processus de racisation basé sur des marqueurs visuels comme la couleur de peau et que « les processus de racisation et les catégories raciales sont donc susceptibles de bouger selon les contextes et les périodes historiques » (Garneau ; Giraudeau-Baujeau, 2018). Dans le cas précis de la France, certains groupes se retrouvent infériorisés en raison de leur « race », construit social découlant du racisme, permettant historiquement depuis l'esclavage à faire des Blancs le groupe majoritaire. En ce sens, le « racisme anti-Blancs » est une expression erronée. Selon Damien Charrieras (2013), le terme « racisme anti-Blancs » est apparu dans l'espace public français en 1985 lorsque Jean-Marie Le Pen, homme politique français d'extrême droite, en aurait fait usage lors d'un débat à la télévision. Il est depuis employé par des partis et des groupes d'extrême droite (Charrieras, 2013). Pour Damien Charrieras (2013) et Françoise Vergès (2013), le « racisme anti-Blancs » est un terme et un discours mobilisé pour invisibiliser l'histoire du racisme. « Se croire victime du “racisme anti-blanc” rassure, cela permet de ne pas se poser de question sur le passé esclavagiste et colonial, la géopolitique des inégalités ou sur les politiques répressives contre les peuples en Europe [...] » nous rappelle Françoise Vergès (2013 : 78). La rhétorique du « racisme anti-Blanc » renvoie donc à un refus de revenir sur le passé colonial et esclavagiste, tout en étant un signe de la persistance des rapports de domination des personnes blanches sur les personnes noires en France. Cette notion « désarticule la notion de racisme [...] de ses bases historiques » (Charrieras, 2013 : 248).

Par exemple, le journaliste Benjamin Puech (Le Figaro, 2018) dit, avec un ton sarcastique, qu'« il n'y aurait selon [Nick Conrad] aucun contenu raciste dans son texte. Même dans ces paroles : “Je rentre dans ces crèches, j'tue des bébés blancs, attrapez-les vite et pendez leurs parents” ». La journaliste Céline Pina (Le Figaro, 2018) emploie également ce passage de la chanson afin de délégitimer la dénonciation que revendique Nick Conrad. Jack Dion (2018), le directeur adjoint de la rédaction de la revue Marianne, affirme pour sa part que « Pendez les blancs » « en dit long sur les dérives en cour dans des milieux où l'on bouffe du Blanc comme d'autres bouffent de l'Arabe ». Stéphane Kovacs, journaliste au journal Le figaro, soutient que la chanson est d'une « violence inédite » traversée par « des flots de haine raciste [qui] se déversent » et « d'appels au meurtre contre les Blancs » (Le Figaro, 2018). En fait, ces articles omettent complètement l'objectif que Nick Conrad a donné à son œuvre : inverser les positions historiquement occupées par les Blancs-ches et les Noirs-es, majoritaires et minoritaires, ainsi que dénoncer la haine raciale et le racisme qui a sévi et sévit toujours, notamment en France. Toutes ces citations affirment que les Blancs-ches sont devenus victimes et que « Pendez les blancs »

en est un signe. Une procédure de délégitimation qui transparaît dans l'interrogation posée par Jack Dion (Marianne, 2018) : « On imagine ce qu'il dirait si, par hypothèse funeste, un rappeur blanc osait reprendre de telles paroles en ciblant des noirs ». La journaliste Céline Pina (Le Figaro, 2018) pose également cette question. Il faut souligner que dans sa chanson Nick Conrad emploie diverses références, dont le fouettage, technique employée durant la période esclavagiste. Ainsi, une telle interrogation et les affirmations de « racisme » envers les personnes blanches omettent la spécificité des rapports de domination dénoncée dans la chanson *Pendez les Blancs* (Vergès, 2013 ; Charrieras, 2013). Un autre exemple assez frappant est l'utilisation que fait Stéphane Kovacs (Le Figaro, 2018) des propos tenus par Mario Stasi, le président de la Ligue internationale contre le racisme et antisémitisme, « Qu'on ne vienne pas nous dire qu'il s'agit d'un message artistique ! C'est un message politique aussi violent que celui du Klu Klux Klan ». En effectuant une comparaison avec le Klu Klux Klan, un groupe suprémaciste blanc américain qui a commis des actes très violents à l'égard des personnes noires, il parvient à nier la volonté du rappeur de dénoncer cette haine raciale qui a bel et bien existé et persiste toujours ainsi que les horreurs vécues par les communautés noires à travers l'histoire.

Il est intéressant de souligner que Jack Dion (Marianne, 2018), Stéphane Kovacs (Le Figaro, 2018) ainsi que Céline Pina vont critiquer d'une manière ou d'une autre les universitaires qui refusent la validité du « racisme anti-Blancs ». Par exemple, Jack Dion (Marianne, 2018) les accuse de « transpo[ser] à l'époque contemporaine les clivages de l'ère coloniale, ou [...] la France d'aujourd'hui à l'Amérique du XVIII^e siècle ». Cette idée renvoie à une incapacité de revenir sur ces événements et de considérer le racisme qui en a émergé et qui, finalement, persiste toujours de nos jours. D'ailleurs, Céline Pina (Le Figaro, 2018) réfute l'idée selon laquelle les réactions autour de « *Pendez les blancs* » renvoient à un refus de penser le racisme historiquement commis. Ces critiques à l'égard des universitaires leur offrent la possibilité de légitimer leur critique de « *Pendez les blancs* » comme une manifestation du « racisme anti-Blancs ».

La notion de « racisme anti-Blancs » peut ainsi être comprise comme une manière pour les membres du groupe majoritaire de réarticuler leur rapport à leur mémoire collective, rappelant ainsi l'idée de la frontière interne des groupes ethniques de Danielle Juteau (1999). Pour cette auteure, la frontière ethnique interne correspond justement à la mémoire et l'histoire collective du groupe ethnique (Juteau, 1999). Le traitement médiatique du clip et de cette chanson montre bien comment certains-es Français-es, en mobilisant des notions comme le « racisme anti-Blancs » ou en revendiquant que « *Pendez les blancs* » est une action raciste, tentent d'omettre le passé esclavagiste du pays ainsi que la colonisation. D'ailleurs, la suppression du vidéo-clip de Nick Conrad offre une image marquante : les majoritaires ont le pouvoir de sélectionner les éléments qui font ou non partie de leur mémoire collective, alors que les membres de groupes minorisés et racialisés (comme Nick Conrad) n'ont pas une telle possibilité. C'est d'ailleurs ce que montre son obligation à comparaître en justice et la condamnation qui en a découlé, réduisant son propos à un appel à la violence (Puech, 2018).

2. LA CONSTRUCTION DE L'IDÉE DE NATION À TRAVERS LA VALEUR RÉPUBLICAINE DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Le traitement médiatique de « *Pendez les blancs* » révèle l'existence d'une nation, ici la nation française, qui se base sur une valeur commune dans le modèle républicain français, la liberté d'expression. Historiquement, la liberté d'expression a été placée comme une valeur au cœur du « nous » national français cristallisée, dans le récit national, autour d'événements historiques, tels que la Déclaration des droits de l'homme ou, encore, la Révolution française. Il semble intéressant de s'attarder à la manière dont se manifeste un « nous » national dans la condamnation de « *Pendez les blancs* » comme une œuvre portant offense à une des valeurs fondamentales de la nation française. Nous commencerons par définir ce que nous entendons par les notions de « nation » ainsi que de « nationalisme », pour ensuite

présenter comment celles-ci se manifestent dans l'article de Stéphane Kovacs (Le Figaro, 2018), Pierre Plottu (France-Soir, 2018), Lizzie Crowdagger (Le Club Médiapart, 2018) ainsi que l'article de *L'indépendant* (2018). Il sera question de montrer la manière dont les journalistes, dans leurs accusations adressées à Nick Conrad, lui retirent son droit de cité. Le principe de la liberté d'expression, qui est censée constituer une des valeurs au fondement de la République française, n'est pas accordé à tous comme notre analyse autour de « Pendez les blancs » permet de le constater.

La création d'États-nationaux a été accompagnée d'une idéologie spécifique qu'est le nationalisme (Balibar, 1997 [1988]). Selon Étienne Balibar (1997 [1988]), celui-ci repose sur des « mythes nationaux » (Balibar, 1997 [1998]: 118), c'est-à-dire des récits établissant et réitérant les fondements et les origines du peuple qui forme la « communauté » nationale. Un peuple dont les membres se définissent avant tout sur la différenciation entre un « nous » national et un « eux » étranger. Il s'agissait donc de créer « une différence symbolique entre “nous” et “les étrangers” qui l'emporte et qui [est] vécue comme irréductible » (Balibar, 1988 : 128-129). Ces mythes intègrent un ensemble de valeurs qui sont considérées comme étant au cœur de la nation. Dans le cas de la France, la création de l'identité nationale, symbolisée par la devise « liberté, égalité, fraternité », se fonde sur l'idée d'universalisme comme commune humanité dans un monde commun (Mbembe, 2005 : 140). Ainsi, le « nous » national amène les citoyens à se conformer à des valeurs qui sont considérées comme communes. L'émergence de la forme nation, comme le précise Balibar, entraîne la subordination de l'existence de tous les individus « à leur qualité de nationaux » (Balibar, 1988 : 126).

Quatre articles mettent de l'avant une certaine conception de la nation française qui se trouve menacée par des vidéo-clips et des chansons tels que « Pendez les blancs ». Stéphane Kovacs s'est notamment servi des propos de certains acteurs politiques pour légitimer sa critique de « Pendez les blancs » comme un acte raciste. Par exemple, il cite Bruno Retailleau, le président des sénateurs du parti *Les Républicains*, qui se prononçait ainsi : « Contre cette barbarie, le combat n'est pas seulement militaire, policier, judiciaire, il est culturel. Ces gens-là utilisent nos valeurs pour les retourner contre nous ». Dans cette citation, on entrevoit cette idée que la nation française possède des valeurs qui sont les siennes et que « Pendez les blancs » ainsi que d'autres œuvres de rap en France (Hammou, 2012) menacent. L'unité du peuple français est menacée lorsque certains-es acteurs-trices vont, sur le territoire national, prononcer des déclarations qui vont à l'encontre des récits produits par la nation. Stéphane Kovacs (Le figaro, 2018) reprenait également les propos de Gérard Collomb, ministre de la Justice : « Lorsqu'on est rappeur, on a des jeunes parmi ses auditeurs [...] cela imprime les esprits et, donc, c'est comme cela qu'on aboutit aux pires perversions de notre société ». Employer cet extrait renforce cette idée que « Pendez les blancs » symbolise une menace à l'égard de la nation française et de ses valeurs. Jack Dion (Marianne, 2018) sous-entend lui aussi dans son article l'idée d'une menace à l'égard des Blancs-ches, le groupe dominant au fondement de la nation française. C'est d'ailleurs aussi ce que montre la rhétorique du « racisme anti-Blancs ». Ainsi, la nation qui se profile dans ces articles est une nation de race blanche. Achille Mbembe (2005) rappelle que « le principe qui préside à l'idée nationale française n'a pas été totalement épuré de tout soupçon ethnique et, par la force des choses, racialisant » (Mbembe, 2005 : 141). Il peut être intéressant de souligner que l'ensemble des politiciennes citées par le journaliste Stéphane Kovacs (Le Figaro, 2018) sont toutes et tous des membres de groupes politiques de droite ou d'extrême droite. À cet égard, Karim Hammou (2012) rappelait dans son livre *Une histoire du rap en France* que les acteurs et actrices politiques français qui attaquent le rap français le font au nom des valeurs républicaines (Hammou, 2012 : 253). L'idée que les rappeurs français bafouent les valeurs républicaines dans leurs textes semble être, selon Karim Hammou, le principal argument déployé par les hommes et femmes politiques pour attaquer le rap. (Hammou, 2012 : 253).

D'ailleurs, ces politiciens-ennes semblent plus prompts à agir. Hammou précise que les rappeurs, rappeuses font l'objet, à la manière de Nick Conrad, « d'un nombre croissant de procédures judiciaires et de menaces législatives » (p. 250). Ce rejet s'inscrit dans une volonté de préserver un discours national qui nie l'histoire du colonialisme et de l'esclavage. L'article du journal *L'Indépendant* (2018) insiste sur la judiciarisation de l'affaire et les peines encourues par Nick Conrad : « Le Parquet de Paris a ouvert une enquête » ou encore « Les investigations ont été confiées à la Brigade de la répression de la délinquance contre la personne » (*L'Indépendant*, 2018). La judiciarisation de Nick Conrad révèle une lacune dans l'universalisme français. La liberté d'expression n'est pas réservée à tous-tes les citoyens-ennes, certains-es en sont exclus-es. Lorsque certaines personnes, dont le rappeur Nick Conrad, revendiquent la liberté d'expression, notamment à travers la réalisation d'une œuvre artistique, elles sont judiciarisées. Pour alimenter dans le sens de ce manque de reconnaissance de la liberté d'expression, Benjamin Puech (*Le figaro*, 2018) accusait Nick Conrad de faire appel à « la nébuleuse impunité de l'art » afin de justifier son clip « Pendez les blancs » après avoir été l'objet de nombreuses attaques. Mobiliser la liberté d'expression comme moyen de défense face aux critiques n'est pas valable pour certains-es artistes, notamment quand leurs discours ne font pas écho au discours national.

Le journaliste Pierre Plottu (*France-Soir*, 2018) qualifie, quant à lui, le clip d'« indigne » et considère que « Pendez les blancs » constitue un « réel » appel à la haine qui « doit être condamné avec force ». Pierre Plottu (*France-Soir*, 2018) a toutefois un propos qui se distingue de celui de Stéphane Kovacs (*Le figaro*, 2018), puisqu'il accuse les « “patriotes” autodésignés » ou encore « la patriosphère », terme employé pour désigner les membres de la droite ou de l'extrême droite française, d'avoir créé une polémique autour de « Pendez-les blancs ». Il considère que l'emballement médiatique est démesuré, mais considère tout de même que « Pendez les blancs » est une chanson qui mérite d'être condamnée. La romancière féministe Lizzie Crowdagger (*Club Mediapart*, 2018) abonde dans le même sens en disant que les réactions des médias autour de « Pendez les blancs » symbolisent une « liberté d'expression à deux vitesses ». Il est intéressant de préciser que cette liberté d'expression à deux vitesses est un phénomène relativement nouveau puisque ce n'est que depuis le début des années 2000 que les hautes institutions de l'État condamnent le rap (Hammou, 2012 : 251). Il est d'autant plus paradoxal que la liberté d'expression est un élément important qui a été utilisé dans les années 1990 par les députés pour défendre le rap et la possibilité des individus de le pratiquer (Hammou, 2012 : 253). Si la liberté d'expression a été érigée comme une valeur fondatrice de la nation française, il semble que ce n'est pas toutes les catégories sociales qui peuvent se faire assurer un tel droit, notamment depuis le début des années 2000 (Bancel, 2005 : 35).

L'analyse de ces articles au regard de la manière dont est articulée la « nation » française et la nécessité de protéger ses valeurs face aux risques qu'incarne la vidéo « Pendez les blancs » montrent à certains égards comment la France construit la nation française en excluant certaines personnes de leur « nous » national. Il est possible de constater que certains-es journalistes prennent appui sur la liberté d'expression de manière à assurer la protection du « nous » national. Parler de menace causée par « Pendez les blancs », c'est occulter la dénonciation de Nick Conrad de l'histoire esclavagiste et colonialiste ainsi que des rapports de domination. Notre analyse permet de mettre en relief les outils mobilisés par le groupe dominant afin de réprimer ce qui va à l'encontre de la pensée dominante comme le prouve la judiciarisation et la censure dont a fait l'objet « Pendez les blancs ».

3. LE POST-COLONIALISME

L'analyse des articles de presse nous permet de dégager un point central : le clip de Nick Conrad et le discours qui s'y rattache dérangeant. L'élément le plus souvent mentionné pour légitimer la condamnation de la vidéo « Pendez les blancs » est celui de la violence qui émane du discours de l'artiste, violence dirigée à l'intention d'un groupe spécifique, le groupe dominant. Maintenant que les

liens ont été tissés entre l'établissement de la rhétorique du « racisme anti-Blancs » et les fondements de la nation française, soit les valeurs républicaines, un élément d'analyse reste en suspens, celui du colonialisme et du postcolonialisme.

Le colonialisme de peuplement désigne une pratique de domination où une nation décide de transférer une partie de sa population de manière permanente sur un nouveau territoire, dans le but d'accroître sa puissance (Kohn, 2006). Il s'agit d'un type particulier de colonialisme qui est de nature structurel et qui a pour but d'asseoir la souveraineté d'une nation sur un territoire donné. Ce territoire devient alors dépendant juridiquement et politiquement du pays colonisateur. Le colonialisme s'accompagne d'une idéologie qui le justifie, qui s'accompagne d'une mission civilisatrice où les personnes déjà présentes sur le territoire sont soumises à un processus d'assimilation culturelle (Kohn, 2006). La réflexion dite « postcoloniale » a pour objectif de penser les effets du colonialisme aussi bien dans les ex-pays colonisés que dans les ex-métropoles (Bancel, 2005 : 13). Elle repose sur l'idée que « la colonisation a imprégné en profondeur les sociétés des métropoles colonisatrices » (Bancel, 2005 : 13) et qu'il est nécessaire d'en analyser les conséquences, toujours présentes aujourd'hui (Bancel, 2005 : 13). Les effets de la colonisation française débordant les bornes chronologiques qui lui sont assignées, il est nécessaire d'aller au-delà pour être en mesure de saisir ce qu'Achille Mbembe nomme « la bête noire du colonialisme », soit la question raciale (Mbembe, 2005 : 140).

En effet, comme nous l'avons déjà présenté, la volonté artistique de Nick Conrad repose sur l'idée de renverser les rôles entre les personnes blanches et noires et de présenter des événements ayant déjà eu lieu à travers l'histoire. Cette volonté de créer un « effet miroir » repose sur l'idée de Nick Conrad d'exposer des réalités qui sont vraiment arrivées « à la communauté noire » (Puech, 2018). Le journaliste Samuel Laurent (Laurent, 2018) qui retrace l'itinéraire de cette indignation ne rappelle la volonté artistique de Conrad que dans les cinq dernières lignes de l'article. Un des articles du Figaro ne la présente que pour la décrédibiliser comme en témoigne l'ironie qui se dégage des propos du journaliste Benjamin Puech : « Ainsi, briser les dents d'un adulte blanc n'aurait été qu'une posture destinée à réveiller les consciences » (2018). L'ironie se retrouve également dans l'article de Jack Dion (2018) dans le journal Marianne : « Finalement, le rappeur Nick Conrad n'est pas un raciste, mais un grand incompris » ou encore « Bref, il faudrait presque le remercier d'avoir signé une œuvre émancipatrice. » Céline Pina, journaliste au Figaro, mentionne la volonté artistique de Conrad pour la démanteler et accuser Conrad de ne pas saisir les réalités historiques : « Sauf que pour raisonner ainsi il faut être profondément inculte et ne pas craindre la falsification historique » (Pina, 2018). De plus, Pina propose une autre version de l'histoire du colonialisme inspiré des travaux d'un historien controversé dans laquelle les Blancs-ches et les Noirs-es ne constitueraient pas un groupe oppresseur et un opprimé, mais plutôt des victimes à parts égales de l'esclavage. Les propos de Pina lui servent à légitimer ses propos dans lesquels elle soutient que : « L'esclavage n'intéresse les idéologues gauchistes que pour faire le procès du blanc et justifier tous les passages à l'acte ». Sa volonté est donc d'invisibiliser le traitement différencié des personnes blanches et noires et les rapports de domination dans l'histoire de l'esclavage et du colonialisme.

Dans les huit articles que nous avons analysés, seulement la moitié des articles mentionnent la volonté derrière le clip et la chanson « Pendez les blancs ». Dans ces quatre articles, deux le font pour délégitimer les propos de Nick Conrad comme le montrent les citations présentées ci-dessus et les deux autres ne font que relayer les propos de l'artiste sans les commenter. L'article de Lizzie Crowdagger (2018) dans le Club Mediapart est le seul à critiquer la posture des journalistes et à déplorer la manière dont certains journaux comme le Figaro condamnent les propos de Nick Conrad lorsqu'il explique sa démarche artistique.

L'absence de la mention du procédé artistique de l'auteur dans nos articles de presse nous révèle ce qu'Achille Mbembe nomme l'impensé de la race, soit l'incapacité de la France « à penser l'autre (l'ex-

esclave, l'ex-colonisé) » (Mbembe, 2005 : 140). La République française est incapable de penser l'histoire du colonialisme français justement parce que ce sont les valeurs républicaines qui ont été trahies. Penser le colonialisme, c'est remettre en cause l'essence de la République, soit l'idéologie universaliste française basée sur « l'idée d'un monde commun, d'une commune humanité, d'une histoire et d'un avenir que l'on peut s'offrir en partage » (Mbembe, 2005 : 140). L'histoire coloniale reste marginale en France et l'histoire postcoloniale « n'existe tout simplement pas », comme permet de le constater l'absence des *colonial studies* et des *postcolonial studies* dans le champ universitaire français (Bancel, 2005 : 13). Dans l'ouvrage collectif *La fracture coloniale*, l'impensé de la race est qualifié de « particularisme français » puisqu'il révèle le rapport qu'entretient la France à sa propre histoire (Ferro, 2005 : 130). La France est « pratiquement le seul pays européen à s'être délibérément rangé du côté d'une "nostalgie coloniale" et de l'oubli institutionnalisé » (Bancel, 2005 : 14). Ce refoulement de l'histoire explique pourquoi les œuvres qui dénoncent le colonialisme sont si difficiles à écouter et à observer, comme le révèlent les réactions qui ont suivi la sortie du clip de Nick Conrad. L'histoire nationale française ne cherche pas à inclure l'histoire du colonialisme dans son récit de peur d'ébranler l'unité de la nation. Les justifications de Conrad, bien qu'elles soient présentées dans certains articles, sont vite écartées puisque « les mémoires coloniales sont devenues illégitimes et mutilées » dans le contexte de l'imputation française « de son versant colonial » (Bancel, 2005 : 16).

La pensée postcoloniale « se pose la question de savoir ce que c'est que vivre sous le régime de la bête, de quelle vie il s'agit et de quel type de mort on meurt. » (Mbembe, 2006 : 119). Le régime de la bête désigne « la région sauvage de l'humanisme européen », soit la question de la race (Mbembe, 2005 : 119). Dans le cas de Nick Conrad, « les faits sont passibles d'une peine maximale de 5 ans de prison et de 45 000 euros d'amende » (L'Indépendant, 2018), voilà de quel type de mort on meurt dans un pays qui n'a pas aboli « les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale » (Mbembe, 2005 : 119).

CONCLUSION

La majorité des articles sélectionnés (sept sur huit) pour la présente analyse de presse dénoncent le clip ainsi que les paroles de « Pendez les blancs » comme un acte haineux ou raciste. Un seul se porte à la défense du projet artistique de Nick Conrad. Nous avons choisi ces articles afin montrer que les diverses critiques adressées à la chanson ainsi qu'à la vidéo pouvaient en dire long sur la manière dont la France nie son passé colonial et esclavagiste, voire la spécificité du racisme en France. À cet égard, les notions de rhétorique du « racisme anti-Blancs », de la construction de la nation ainsi que l'impensé de la race qui empêchent d'établir une réflexion postcoloniale en France sont apparus comme des outils théoriques intéressants qui nous ont permis de montrer que les réactions médiatiques tendent à occulter des éléments historiques qui participent pourtant du racisme actuel. Nous aimerions conclure avec l'hypothèse que les discours médiatiques entourant la chanson ainsi que le vidéo-clip « Pendez les Blancs » s'inscrivent peut-être au cœur de la crise de légitimité qui semble viser le rap français depuis les années 2000 (Hammou, 2012 : 239). Les critiques à l'égard du rap semblent en effet de plus en plus importantes depuis cette période (Hammou, 2012).

BIBLIOGRAPHIE

- AFP (2018). « “Pendez les blancs” : le rappeur Nick Conrad convoqué au tribunal », *Le Parisien*, 28 Septembre 2018, [en ligne], URL : <http://www.leparisien.fr/faits-divers/pendez-les-blancs-le-rappeur-nick-conrad-entendu-par-les-policiers-28-09-2018-7905549.php>
- Anonyme (2018). « Scandales et dérapages, le rap français dans la tourmente », *L'Indépendant*, 27 septembre 2018, [en ligne], URL : <https://www.petitbleu.fr/article/2018/09/27/94028-scandales-derapages-le-rap-francais-dans-la-tourmente.html>

- Bancel, Nicolas (2005). « Introduction : La fracture coloniale : une crise française », dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 9-30.
- Bancel, Nicolas (2005). « L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial », dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 83-92.
- Balibar, Etienne (1988). « La forme nation : histoire et idéologie », dans Immanuel Wallerstein & Étienne Balibar, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, pp. 117-143.
- Charrieras, Damien (2013). « Racisme(s) ? Retour sur la polémique du “racisme anti-Blancs” en France », dans Sylvie Laurent et Thierry Leclère (dir.), *De quelle couleur sont les blancs ?*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », pp. 244-252.
- Crowdagger, Lizzie (2018). « Bastien Vivès et Nick Conrad : la liberté d'expression à deux vitesses », *Le Club Mediapart*, 27 septembre 2018, [en ligne], URL : <https://blogs.mediapart.fr/lizzie-crowdagger/blog/270918/bastien-vives-et-nick-conrad-la-liberte-dexpression-deux-vitesses>
- Dion, Jack (2018). « Nick Conrad ou le symbole de la haine anti-Blancs », *Marianne*, 27 septembre 2018, [en ligne], URL : <https://www.marianne.net/debattons/editos/nick-conrad-ou-le-symbole-de-la-haine-anti-blanc>
- Ferro, Marc (2005). « La colonisation française : une histoire inaudible : entretien avec Marc Ferro », dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 129-135.
- Garneau, Stéphanie et Grégory Giraudeau-Bojeu (2018). « Pour une sociologie du racisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 50, no 2, pp. 5-25.
- Guillaumin, Colette (2002 [1977]). « Race et nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », dans *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, pp. 323-353.
- Hammou, Karim (2012). *Une histoire du rap en France*, Paris, La Découverte, 304 p.
- Jourdain, Benoît (2019). « Quatre choses à savoir sur Nick Conrad, ce rappeur qui fait encore polémique avec son clip “Doux pays” », *France info*, 20 mai 2019, [en ligne], URL : https://www.francetvinfo.fr/culture/musique/rap/quatre-choses-a-savoir-sur-nick-conrad-ce-rappeur-qui-fait-encore-polemique-avec-son-clip-doux-pays_3451697.html
- Juteau, Danielle (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, PUM, 226 p.
- Kohn, Margaret (2017 [2006]) « Colonialism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en ligne], URL : <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/>
- Kovacs, Stéphane (2018). « “Pendez les Blancs !” : un clip de rap suscite un tollé et déclenche une enquête », *Le Figaro*, 27 septembre 2018, [en ligne], URL : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2018/09/27/01016-20180927ARTFIG00129-pendez-les-blancs-un-clip-de-rap-suscite-un-tolle-et-declenche-une-enquete.php>
- Laurent, Samuel (2018). « “Pendez les Blancs”, itinéraire d'une indignation », *Le Monde*, 26 septembre 2018, [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2018/09/26/pendez-les-blancs-itineraire-d-une-indignation_5360684_4355770.html
- Mbembe, Achille (2005). « La république et l'impensé de la “race” », dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 137-153.
- Mongin, Olivier (2006). « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Entretien avec Achille Mbembe », *Esprit*, décembre 2006, pp. 117-133, [en ligne], URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2006-12-page-117.htm>

- Plottu, Pierre (2018). « Nick Conrad : l'extrême droite, maîtresse dans l'art de polémiquer », *France soir*, 27 Septembre 2018, [en ligne], URL : <http://www.francesoir.fr/politique-france/nick-conrad-extreme-droite-maitresse-dans-art-de-creer-la-polemique>
- Puech, Benjamin (2018). « “Ce n'est pas un appel à la haine”, Nick Conrad réfute les accusations de racisme anti-Blancs », *Le Figaro*, 27 septembre 2018, [en ligne], URL : <http://www.lefigaro.fr/musique/2018/09/26/03006-20180926ARTFIG00315-ce-n-est-pas-un-appel-a-la-haine-nick-conrad-refute-les-accusations-de-racisme-anti-blanc.php>
- Pina, Céline (2018). « Céline Pina : “Le clip de Nick Conrad illustre la montée de la haine raciale en France” », *Le Figaro*, 28 septembre 2018, [en ligne], URL : <http://www.lefigaro.fr/vox/politique/2018/09/28/31001-20180928ARTFIG00327-celine-pina-le-clip-de-nick-conrad-illustre-la-montee-de-la-haine-raciale-en-france.php>
- De Rudder, Véronique, Christian Poirer et François Vourc'h (2000). « Précisions conceptuelles et propositions théoriques », dans Véronique de Rudder, Christian Poirer, François Vourc'h (dir.), *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF, pp. 25-45.
- Vergès, Françoise (2013). « La “ligne de couleur”. Esclavage et racisme colonial et postcolonial », dans Sylvie Laurent et Thierry Leclère (dir.), *De quelle couleur sont les blancs ?*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », pp. 76-87.

Lutte pour la reconnaissance

Guillaume Soubeyrand-Faghel, *maîtrise en sociologie, UQAM*

Les changements qui traversent les sociétés contemporaines ont altéré significativement la manière dont nous concevons et faisons l'expérience de nos relations intimes. De même, l'organisation de ces rapports connaît une certaine diversification alors qu'émergent des configurations relationnelles divergeant du modèle traditionnel occidental de la relation dyadique monogame, tant dans la conjugalité (Roseneil & Budgeon, 2004; Gross, 2005) que dans le célibat (Rodrigue, 2014).

Malgré cette diversité croissante, il appert que la représentation de ces formes alternatives de relations intimes demeure largement déficitaire dans les productions médiatiques (Barker & Langdridge, 2010; Goyer, 2016). Qui plus est, la représentation hégémonique du point de vue quantitatif du modèle de relation monogame est renforcée qualitativement par une conception naturalisante de ce type de relation (Conley *et al.*, 2012), pourtant socialement et historiquement situé, de même que par une association des activités sexuelles ou amoureuses extraconjugales à une forte probabilité, sinon une certitude de l'échec d'une relation (Coelho, 2011). Les relations impliquant plus de deux partenaires amoureux sont majoritairement présentées comme le signe qu'il existe un problème au sein de la relation primaire (Shemoff, 2006, cité dans Goyer, 2016 : 2). De manière générale donc, la monogamie est présentée non seulement comme naturelle et normative, mais aussi comme optimale et morale, alors que les relations non monogamiques sont généralement ou bien invisibilisées, ou bien pathologisées dans les imaginaires médiatiques et, plus largement, sociaux. Ceux-ci continuent de promouvoir la monogamie notamment à travers le mythe de l'âme sœur, croyance susceptible d'engendrer certaines difficultés pour les individus qui se mettraient en quête de trouver la leur (par exemple, une difficulté à s'engager parce que personne n'est parfait ou une volonté de demeurer dans une relation malsaine pour éviter de mettre un terme à une relation de longue durée (Barker, 2011 : 3). Nous employons le terme « mononormativité » pour désigner cette idéologie selon laquelle la monogamie serait normale et naturelle, en plus de sa position hégémonique perpétuée dans les discours sociaux et représentations médiatiques au quotidien.

C'est d'abord par cette constatation d'un décalage entre les relations intimes telles que *représentées* — à savoir le plus généralement en fonction de l'injonction morale mononormative — et les relations intimes contemporaines telles que *vécues* de manières de plus en plus variées du point de vue configurationnel (Fontaine-Paquet, 2013 : 3-6), qu'il nous semble utile d'examiner quels seraient certains des obstacles à une représentation non préjudiciable et reflétant la pluralité et l'expérience de ces relations intimes.

Qui plus est, l'apparition, voire la multiplication de revendications morales et légales liées à certaines de ces organisations de l'intimité (Boyd, s.d.) alimentent notre intuition que ce type d'enjeu pourrait éventuellement faire l'objet de luttes assimilables aux luttes théorisées par la théorie de la reconnaissance, prise de manière générale.

Sans confondre représentation et reconnaissance, nous postulons, comme d'autres avant nous (Honneth, 2004; Honneth & Rusch, 2015) que les demandes de visibilité se doublent en réalité d'attentes plus fondamentales, ayant trait au statut d'être digne de considération morale. De plus, puisque la représentation constitue à notre sens la matérialisation d'une cosmologie symbolique partagée par les différents-tes acteurs et actrices d'une société en même temps que de contribuer à son élaboration, il nous semble que la triade signification-représentation-reconnaissance possède des points d'articulation intéressants.

Dans ce texte, nous procéderons à une exploration théorique et critique de la perspective des théories de la lutte pour la reconnaissance, tout cela en ayant pour volonté de circonscrire certains obstacles à la reconnaissance peut-être un peu moins explorés par les auteurs-es ayant généralement contribué à son élaboration itérative et cumulative.

Il est à noter que, bien que nous y portions un intérêt certain, les enjeux de représentation des relations non monogames tout juste abordés ne l'ont été que pour contextualiser le point de départ de notre présente réflexion et convaincre de sa pertinence. Ils ne constitueront pas toutefois l'objet direct de ce texte. Plutôt, nous souhaitons nous délester d'enjeux et de concepts potentiellement trop spécifiques à cette lutte afin de fournir une réflexion plus large et, pour ainsi dire, désincarnée, sur certains enjeux liés aux luttes pour la reconnaissance en général.

Cette orientation permettra, nous l'espérons, de maximiser l'accessibilité des propos que nous y développons en les rendant plus perméables à une appropriation personnelle, en fonction des points de vue, des expériences et des questionnements de chacun-e. En cela et plutôt que de lui imposer les nôtres, nous invitons la lectrice ou le lecteur à simplement plaquer sur nos propos les enjeux des luttes qui l'interpellent.

LES THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE

Entamée par Hegel dans son *Système de la vie éthique*, *La philosophie de l'Esprit* puis dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, la réflexion sur le thème de la reconnaissance a ressurgi au tournant des années 1990, avec la publication de plusieurs ouvrages marquants par Axel Honneth, Jürgen Habermas, Paul Ricœur et Nancy Fraser. Si l'exploration des divergences et des apports respectifs des différentes itérations de la théorie de la reconnaissance nous paraît fort intéressante, elle est également et fort malheureusement trop laborieuse pour que nous puissions nous y adonner dans ici. Aussi plutôt que de voir ce qui les distingue, intéressons-nous plutôt au tronc commun qu'elles partagent et à ses caractéristiques théoriques ou du moins, à celles qui nous paraissent importantes pour l'entreprise que nous nous sommes ici donnée.

De celles-ci, mentionnons d'emblée la confirmation intersubjective et performative des capacités et qualités morales individuelles. C'est sur cette confirmation que repose avant tout la reconnaissance ou dirait-on même, c'est cette confirmation qui incarne la reconnaissance à proprement parler. Elle repose sur un élément essentiel, celui d'un fond culturel commun, d'un cadre d'orientation symboliquement structuré dans lequel sont formulées les valeurs et les fins éthiques d'une communauté ou d'une société. Ce cadre sert ainsi de référent évaluatif, de système normatif de référence servant à l'appréciation des caractères individuels et à la validation potentielle des capacités ou qualités morales des individus membres du groupe. « Ainsi l'intégration normative des sociétés ne se réalise-t-elle que dans le cadre de l'institutionnalisation des principes qui organisent, *d'une façon intelligible aux agents eux-mêmes* [emphase ajoutée], les formes de la reconnaissance réciproque permettant à leurs membres d'être réellement intégrés dans l'ensemble social » (Honneth, 2004 :133-136).

Les différentes théories de la reconnaissance ont également en commun un ancrage dans la perspective théorique de l'interactionnisme symbolique, attribuable en grande partie au psychosociologue George Herbert Mead (voir Mead, 1972). Celle-ci comporte une conception de l'identité situant les bases de l'ontogenèse à la croisée d'une intersubjectivité double, c'est-à-dire posant la constitution de l'individualité à l'intersection d'une reconnaissance de l'autre et d'une entente avec soi, d'où le besoin qu'a chacun-e de la reconnaissance de l'autre. Sur cet élément, de même que sur quelques autres compris dans la théorie meadienne, nous reviendrons dans un instant.

Tout juste avant toutefois, il nous faut également mentionner une dernière caractéristique commune aux théories de la reconnaissance, à savoir l'usage récurrent du concept de « lutte » comme

processus de revendication et, potentiellement, d'obtention d'une reconnaissance autrement lacunaire, déficiente ou inexistante. Suivant notre détour par la théorie meadienne, nous verrons que l'emploi du terme n'est pas aussi clairement défini ou explicitement justifié que ce à quoi l'on pourrait s'attendre considérant la popularité du terme chez ceux et celles ayant traité de la reconnaissance.

L'ontogenèse meadienne

Nous disions tout juste qu'il nous était ici difficile d'entrer dans les détails et apports de chacune des contributions à la théorie de la reconnaissance et cela, même en essayant de procéder à un tri synthétique des apports les plus significatifs parmi celles-ci. C'est ainsi qu'après une certaine hésitation à mettre l'emphasis sur les développements importants fournis par Axel Honneth, il nous a semblé plus judicieux de nous replier sur l'univers théorique proposé par Mead. Parce que sa théorisation de l'ontogenèse sert de base aux théories de la reconnaissance qui lui ont succédé certes, mais aussi à cause de la place centrale qu'il accorde à la symbolique tant dans ce processus que dans son pendant phylogénétique. Ce survol succinct nous fournira une sorte de base conceptuelle pour les développements subséquents.

L'architectonique de la typologie meadienne comporte cinq éléments principaux, dont trois nous intéressent particulièrement pour cette réflexion (notre intérêt se reflète proportionnellement dans le volume de l'élaboration que nous faisons pour chacun de ces éléments) :

1. La signification (meaning) chez Mead est l'élément absolument essentiel pour comprendre l'être humain tant dans son individualité que dans sa collectivité. Elle constitue un processus de création de la réalité par laquelle on fait l'expérience des autres et du monde en général. Ce processus consiste à nommer, à qualifier, à étiqueter une situation par le biais de la négociation avec d'autres que soi. C'est suite à cette négociation que survient un consensus sur la signification de son objet laquelle, une fois agrégée à d'autres unités symboliques s'organise en un code interactionnel partagé (comme le langage) accordant une valeur symbolique à un signe conventionnel, le symbole. Les interactions ne peuvent survenir qu'au moyen et au travers de ces référents symboliques communs.
2. Le langage réfère à l'usage des symboles au moyen de la parole et permet de négocier la signification pour aboutir éventuellement à un sens intersubjectif ou partagé. C'est le langage en tant qu'échange d'énoncé ou, devrions-nous dire, en tant qu'interface de l'interaction symbolique, qui produit la signification. Ainsi lors d'une interaction, on mobilise des symboles dans l'anticipation d'une réaction précise de l'autre, puisque c'est simultanément sur la base de notre compréhension individuelle et sur l'assomption que cette compréhension est similaire chez l'autre que nous les évoquons. Plus qu'un signe arbitraire donc, le symbole est également un stimulus provoquant une réaction ; et le choix préférentiel du symbole dans une interaction s'opère par la projection inférentielle en l'autre de ce que le symbole évoque pour soi, ainsi que dans l'assomption que cette évocation est symétrique et équivalente pour l'autre.
3. La pensée est l'instance analytique du dialogue avec soi. C'est le lieu de l'interprétation de la cosmologie significative et il requiert, comme tout dialogue, l'utilisation de symboles, même s'il ne s'agit pas exactement d'une interaction à proprement parler. Pour le dire plus simplement : on ne peut penser sans symboles.
4. Le « soi » chez Mead apparaît à la synthèse de ses deux éléments constitutifs : le « je », aspect créatif, désorganisé, idiosyncratique et spontané du soi ; et le « moi », aspect objectif du soi fourni par le regard de l'autre. Le soi est ainsi le regard de nous même quand nous (nous) pensons, c'est-à-dire quand nous nous regardons à travers les yeux de l'autre. Il n'y a de soi

que par rapport à l'autre et c'est dans notre relation à autrui que notre identité est définie et émerge, suite à une intériorisation du regard et des attentes d'autrui. Le soi peut donc changer en fonction de la communauté qui le parle ou de comment elle le parle. Cette dernière mention nous intéressant particulièrement, nous y reviendrons ultérieurement.

5. La communauté est constituée des « autrui significatifs », c'est-à-dire des personnes avec qui on interagit souvent. Parce qu'ils sont significatifs, on doit pouvoir anticiper leurs actions et leurs significations si on souhaite interagir avec eux. C'est pourquoi on en vient à intérioriser leurs attentes. L'ensemble des informations concernant des actions, des significations et des attentes des autres significatifs constitue ce que Mead appelle « l'autrui généralisé » et fait office de standard, de repère ou de référence au moyen de laquelle on calibre et évalue notre propre comportement.

De cette typologie, nous retenons principalement l'idée que la signification « crée » notre expérience au monde ou, pour le formuler autrement, que notre expérience du monde est tributaire de la signification. L'idée qu'il n'y a de soi que par rapport à d'autre et que le regard de l'autre est littéralement déterminant dans l'idée et l'expérience que nous faisons de nous-mêmes est également importante pour les développements à venir, entre autres parce qu'elle nous laisse entrevoir l'importance de la reconnaissance : plus qu'un luxe éthique, la reconnaissance est une composante essentielle de la constitution de l'individu et de son individualité. Et si un rapport positif à soi ne peut se développer que dans un rapport non pathologique à autrui, on entrevoit alors également certains obstacles potentiels à la reconnaissance comme dans les cas où une signification commune porte des symboles préjudiciables à certains individus, leur occasionnant ainsi un déni de reconnaissance.

Or ce type de cas a déjà fait l'objet d'élaborations et d'explicitations théoriques beaucoup plus éloquentes et détaillées que ce que nous nous croyons capable de faire ici ou en général, c'est pourquoi nous avons préféré le laisser de côté. Plutôt, nous nous intéressons à un autre type de cas, à notre connaissance moins abordé, celui dans lequel des expériences sociales et morales sont carrément exemptes de la signification partagée par l'ensemble des acteurs. Cette situation pique notre intérêt dans la mesure où elle incarne simultanément un déni de reconnaissance notoire et un obstacle colossal à la lutte pour son obtention : *Comment en effet lutter à propos d'une expérience qu'on ne peut symboliser soi-même et pour laquelle aucun mot n'existe ?*

Pour nous aider à répondre à cette interrogation, il nous semble pertinent de la scinder en deux plutôt que de l'adresser d'un seul souffle. Ainsi nous nous pencherons dans un premier temps sur la lutte à proprement parler (« comment lutter ? ») pour ensuite poursuivre sur l'enjeu d'expériences exemptes de symboles et absentes de la signification commune.

PROBLÈMES DÉFINITIONNELS DU CONCEPT DE « LUTTE »

Malgré certaines dissensions entre les différents-es théoriciens-nes de la reconnaissance, tous-tes ont en commun de recourir au motif de la « lutte » comme moyen d'y parvenir. Cela, on le retrouve de manière particulièrement explicite et détaillée chez Axel Honneth et sa théorie du conflit non utilitariste, principalement développée dans la *Lutte pour la reconnaissance* (Honneth, 1990). Celle-ci conceptualise la résistance et la révolte comme procédant d'expériences morales issues du déni d'une reconnaissance attendue.

Or malgré son usage répandu et récurrent, ce concept ne fait l'objet que de peu de développements définitionnels explicites. Et lorsqu'il le fait, c'est alors de manière fonctionnelle, c'est-à-dire en fonction de la téléologie de ses attentes normatives plutôt que par ce qui la caractérise en soi (*ibid.* : 194). Demeure ainsi la question : Qu'est-ce qu'une *lutte* à proprement parler ?

Estelle Ferrarrese et le concept de lutte

Dans un texte portant explicitement sur cette question, Estelle Ferrarrese dégage avec lucidité des éléments qui nous aide à circonscrire ce qui caractérise la lutte. Concernant un premier, elle écrit :

Il semble alors falloir que les deux parties s'admettent en lutte pour que celle-ci soit réelle. La chose va d'autant moins de soi qu'elle implique, pour celui qui est l'adresse de demandes de reconnaissance, d'accorder qu'il est bien tel, adresse de demandes, mais aussi qu'il y résiste. Or admettre cela suppose d'accepter le fardeau de la justification, dès lors qu'un tiers (opinion publique, instances internationales, etc.) peut être convoqué. D'où la solution consistant soit à dénier tout antagonisme, soit à redéfinir la nature ou la raison de l'interaction (Ferrarrese, 2009 : 105).

Pour qu'il y ait lutte donc, il faut que deux parties reconnaissent qu'une lutte a lieu, ce qui comporte en fait une double assumption. D'abord celle d'un mouvement d'autoassertion de la part de celui ou celle qui cherche à être reconnu-e, ensuite celle d'une résistance de la part de l'instance à qui on réclame la reconnaissance. Cela nous pose toutefois un second problème à ajouter au premier identifié plus tôt, concernant une signification carencée : *considérant l'autoassertion du sujet que sous-entend et requiert la lutte pour la reconnaissance, comment ce sujet peut-il s'affirmer s'il ne dispose d'aucune catégorie symbolique ou normative capable d'exprimer ou de représenter sa lutte ?* Un déni de reconnaissance « ne peu[t] fournir la base motivationnelle d'une résistance collective que si le sujet est en mesure de les formuler dans un cadre d'identité intersubjectif qui les identifie comme typiques d'un groupe tout entier » (Honneth, 1990 : 195). De même qu'arrive-t-il quand un de ces partis n'a pas de nom et que l'autre a le pouvoir de ne pas être nommé ou pire, nommable ? Nous aurons l'occasion de revenir sur ces points un peu plus tard.

Plus avant, Ferrarrese mentionne également que de chercher à arracher la reconnaissance d'une instance nécessite de reconnaître soi-même la légitimité de son jugement en même temps que sa disposition potentielle à entendre raison, c'est-à-dire la reconnaissance d'une capacité éthique (Ferrarrese, 2009 : 110). La reconnaissance doit donc être réciproque si elle veut se réaliser et il s'agit là d'une contrainte interne à l'idée de reconnaissance plutôt qu'une simple obligation morale.

Le dernier élément caractéristique de la lutte identifié par l'auteure postule que la lutte pour la reconnaissance implique nécessairement la revendication ou l'appropriation d'un pouvoir de construction de sens. Curieusement et malgré une volonté initiale de se détacher de ce type de raisonnement, on constate un retour à une définition plus fonctionnelle. Qu'à cela ne tienne, il s'agit tout de même d'un gain théorique considérable pour notre présente réflexion, dans la mesure où elle donne à toute lutte pour la reconnaissance une portée double : elle porte, d'une part, sur l'objet explicitement revendiqué de la lutte et, d'autre part, sur un pouvoir de production symbolique, un pouvoir de signification compris comme un processus de mise en forme de la réalité. Cela nous laisse entrevoir un objectif à la fois beaucoup plus précis et plus opérationnel puisque généralisable à toutes les luttes. Elle nous ramène du même coup à notre problème initial interrogeant des situations où la grammaire symbolique est déficitaire en ce qu'elle ne parvient pas à rendre compte de certaines expériences.

Toutefois, nous semble-t-il, dès lors qu'on problématise l'enjeu de la participation à la production symbolique, on voit poindre une esquisse de résolution à notre problème initial. Et cette résolution se précise davantage avec le concept d'« injustice herméneutique » développé par Miranda Fricker, sur lequel il est maintenant temps de nous pencher.

MIRANDA FRICKER ET L'(IN)JUSTICE HERMÉNEUTIQUE

L'injustice herméneutique chez Miranda Fricker est l'une des deux composantes conceptuelles de ce qu'elle appelle plus largement « l'injustice épistémique ». Elle désigne une injustice survenant à un stade plutôt précoce d'une occurrence plus large d'injustice épistémique et réfère à une situation dans laquelle une personne tente d'interpréter une expérience sociale, mais est « handicapée » dans cette tentative par une sorte de manque ou de décalage dans l'ensemble des référents symboliques communs. L'existence de cette lacune herméneutique est attribuable à l'impuissance relative du groupe social auquel le sujet appartient. Une telle lacune rend les ressources collectives interprétatives préjudiciées structurellement, de même que préjudiciables moralement et heuristiquement.

Un exemple évoqué par Fricker d'une injustice herméneutique pour illustrer un cas d'injustice herméneutique est celui de la difficulté de considérer le désir homosexuel comme une orientation sexuelle légitime, dans un contexte socioculturel qui interprète ce désir comme une honte et une perversion. En pareil contexte, une personne homosexuelle n'arrive pas à symboliser de manière intelligible sa propre sexualité, entre autres parce qu'on empêche les personnes homosexuelles de contribuer pleinement aux ressources symboliques communes. En résulte une forme structurelle d'appréhension symbolique de l'homosexualité particulièrement désinformée, déficiente et dommageable. Cette expérience d'un tort causé par ce type d'injustice est ce que Fricker appelle une « iniquité herméneutiquement située » : l'expérience vécue d'être injustement désavantagé dans la capacité à rendre intelligible une expérience sociale, aux autres et possiblement à soi.

On comprend ainsi que l'injustice herméneutique survient forcément dans un contexte interactionnel, lors d'une tentative communicationnelle. C'est au cours de cette tentative que l'auditeur-trice (« *hearer* ») est appelé-e à améliorer ou corriger cette situation d'injustice, puisqu'entre lui, elle et l'orateur-trice (« *speaker* »), il, elle est le, la plus en contrôle des ressources socio-interprétatives. Ce « contrôle » réfère autant à une certaine maîtrise de ces ressources, une habileté pour ainsi dire à mobiliser les catégories et référents symboliques pertinents et requis lorsqu'il, elle souhaite s'exprimer, qu'à un contrôle plus privatif, voire monopolistique de ces ressources. Il incombe donc à l'auditeur-trice de corriger l'influence d'un préjudice structurel dans l'accès et dans la mobilisation de ces ressources, principalement en appréciant le fait que l'orateur-trice ne peut être porté-e responsable de sa propre intelligibilité défaillante et que celle-ci est due à un injuste déficit des ressources interprétatives avec lesquelles il, elle doit composer. Cette restitution est ce que Fricker appelle la justice herméneutique.

On peut déjà apprécier les gains considérables que nous apporte la théorisation de Fricker considérant la nature des problèmes que nous avons tenté de soulever jusqu'ici. Tout juste avant d'explicitier ces gains et de clore toutefois, nous souhaitons procéder à un retour critique sur quelques points mis de l'avant par l'auteure.

Retour critique

La situation de l'(in)justice herméneutique dans un contexte communicationnel est certainement habile et conséquente. Or il nous semble que d'un point de vue sémiotique, le registre terminologique ancré dans une cosmologie communicationnelle (orateur-trice, auditeur-trice) parvient mal à rendre compte de la conflictualité inhérente à l'enjeu de la production symbolique. Cette conflictualité elle-même n'est d'ailleurs pas aussi explicite qu'elle ne le devrait. Notre mention d'un contrôle monopolistique par l'auditeur-trice des ressources symboliques ne s'est pas faite sans hésitation justement à cause de la prudence de Fricker elle-même à l'affirmer. Pourtant, l'injustice qu'elle décrit résulte notamment d'une production symbolique ne représentant que le point de vue situé de l'auditeur-trice, servant ce point de vue, ses intérêts, sa position, ses expériences. Et, pour le rappeler, c'est cet état des choses que la lutte pour la reconnaissance tente de modifier. Pour adresser ces dernières réserves et pour revenir sur quelques mentions jusqu'ici laissées en suspens, nous souhaitons désormais

mobiliser brièvement quelques éléments théoriques intéressants proposés par la linguiste Robin Tolmach Lakoff dans l'ouvrage *The Language War* (2001), lesquels complètent heureusement notre développement jusqu'à maintenant.

ROBIN TOLMACH LAKOFF ET LA « NEUTRALITÉ DU STATU QUO »

Dans le chapitre *The neutrality of status quo*, Lakoff situe d'emblée la signification comme un pouvoir en soi plutôt qu'une stricte activité de cognition plus ou moins conséquente. Elle est pouvoir parce que, tout comme Mead le concevait également, la signification est une mise en forme de la réalité par laquelle on en fait l'expérience et que quiconque parvient à imposer sa signification à d'autres leur impose du même coup leur rapport aux autres et au monde. À la négociation interpersonnelle horizontale du sens chez Mead, on doit maintenant substituer une lutte politique verticale pour le pouvoir définitionnel.

Apport intéressant de Lakoff quant à l'une des questions relevées plus tôt : l'emprunt du concept barthésien d'exomation. L'exomation désigne un processus par lequel un groupe évite de se faire nommer, se gardant ainsi hors du champ de l'interrogation ou de la justification. Lorsqu'on est membre d'un groupe dominant, nos propres attributs, habitudes et attitudes sont invisibles, tout comme notre rôle de définition et de qualification du monde passe inaperçu. Le monde ne reflète que la signification qu'on lui donne et cette signification va de soi parce qu'on l'a élaboré soi-même. Et si une signification devait en déroger, c'est alors celle-là qui fait l'objet d'analyse, d'examen et qui demande à être justifiée. Elle peut être tantôt exotique, tantôt barbare, parfois simplement curieuse ou excentriquement peu rationnelle, mais elle n'est certainement pas la nôtre. L'exotisme nous paraît d'ailleurs incarner un excellent exemple, puisqu'il ne nécessite nullement d'explicitier le référent normatif sur lequel on se fie pour qualifier une chose (ou même parfois une personne) comme étant exotique : ce référent est exominé.

C'est ainsi que certains groupes (exominés) occupent une position dans le discours à même de renforcer leur pouvoir de manière invisible, par le recours à leur pouvoir de définition, de production de sens. Leur point de vue sert de référence aux autres en tant que norme implicite, leurs valeurs sont des valeurs centrales, modérées et raisonnées, les autres sont le fait d'extrémistes, de fous, folles, de radicaux-cales, etc.

Cette position, mentionne Lakoff, est même capable de faire intérioriser à des individus une signification carrément contraire à leur expérience vécue. C'est le cas par exemple du processus de victimisation/dévictimisation, dans lequel un groupe dominant induit à une victime une aversion pour son propre statut de victime, lequel devient une source de honte et vise au final, à invalider un trauma pourtant bien réel. Pour revenir à Fricker brièvement, il nous semble sur ce point qu'il s'agisse en fait de l'antithèse quasi directe à la restitution à laquelle elle appelle en cas d'injustice herméneutique.

Enfin, parmi les nombreuses propositions éloquentes de Lakoff évoquées dans son ouvrage, une dernière paraît servir notre propos, celle du défi qui attend les discours, aspirations et luttes progressistes.

Alors que la rhétorique conservatrice possède l'avantage de faire appel à une cosmologie symbolique préexistante et un catalogue de référents significatifs largement admis, partagés et consensuels pour défendre des idées souvent déjà effectives, son pendant progressiste hérite *a contrario* d'un double défi. Si elle souhaite porter les causes de luttes sociales, *de luttes pour la reconnaissance*, la rhétorique progressiste doit alors prouver le caractère raisonnable ou sensé de son argumentaire, c'est-à-dire faire appel à des modes normatifs et symboliques qui sont en cause dans le déni de reconnaissance contre lequel elle lutte. Or elle doit également parvenir à symboliser des expériences qui ne trouvent parfois aucun écho dans la grammaire de la signification et les ressources interprétatives. Bref, elle doit exprimer des idées nouvelles dans un langage nouveau, sans toutefois trop s'en écarter sans quoi elle perdra en intelligibilité et faillira à se faire valoir.

APPORTS THÉORIQUES EN FONCTION DES TROIS PROBLÈMES IDENTIFIÉS

À la lumière de nos réflexions, il est maintenant temps de faire un retour sur les trois problèmes successivement identifiés au fil de nos réflexions. Il peut nous sembler avoir déjà répondu indirectement à un ou deux de ceux-ci, mais n'accordant que fort peu de confiance à notre propre éloquence, sans doute est-il préférable de les mentionner à nouveau si nous voulons en maximiser la rétention.

D'abord la question reflétant davantage des préoccupations concernant le point de vue du sujet-orateur luttant pour être reconnu : « *Comment le sujet peut-il s'affirmer s'il ne dispose d'aucune catégorie symbolique ou normative capable d'exprimer ou de représenter sa lutte ?* ». Notre exploration théorique nous porterait désormais à répondre à cette question en trois points.

1. Par la mise en commun des expériences sociales vécues et sous-représentées, c'est-à-dire faisant l'objet d'une carence dans les ressources interprétatives disponibles. Cette mise en commun réfère assez directement à la production symbolique horizontale meadienne et a pour finalité d'élaborer une grammaire symbolique capable de représenter adéquatement ces expériences et de porter les revendications qui les suivent. L'adéquation et la justesse de cette grammaire ne sauraient être évaluées par d'autres personnes que celles subissant elles-mêmes un déni de reconnaissance ou une injustice herméneutique.
2. En ayant confiance et en faisant l'assertion des formes symboliques nouvelles qui émergent de cette mise en commun pour aller les porter aux instances de production symboliques. Dans un cadre légal par exemple, cela peut passer par la revendication à la création ou la modification statutaire. Mais le langage lui-même peut et dirait on même *doit* être également une de ces instances. (L'exemple de la féminisation ou de l'épicénisation de la langue française nous vient ici rapidement en tête.)
3. En réclamant une participation active et égale à la création d'une signification nouvelle, sans quoi on risque de reconduire ne serait-ce que partiellement déni de reconnaissance justement attribuable à une participation asymétrique de l'élaboration symbolique.

Seconde question : « Pour qu'il y ait lutte, encore faut-il que les deux partis s'admettent en lutte. Mais qu'arrive-t-il quand un de ces partis n'a pas de nom et que l'autre a le pouvoir de ne pas être nommé ou pire, nommable ? ». Cette question décrit en fait une situation fort analogue au concept d'exomation de Lakoff. La lutte demeure impossible tant que l'orateur-trice ne peut être identifié-e ou nommé-e comme tel-le, si bien que la question est en fait de savoir comment contraindre l'adversaire exominé-e à l'apparition sur le plan symbolique. Or cela peut également être résolu par les solutions avancées pour le problème précédent, bien que de manière indirecte. Car la formulation, puis l'admission de symboles nouveaux signifiant des expériences autrefois exemptes du champ de la signification, risque d'avoir l'effet de révéler les cadres autrefois maintenus invisibles par l'adversaire exominé-e. Nous nous référons donc aux trois points tout juste mentionnés précédemment.

La troisième question, bien qu'imbriquée dans les deux autres, demeurent malgré tout un enjeu en soi : « Comment permettre la participation active et égalitaire de celles et ceux qui cherchent à être reconnus-es à la production et l'élaboration symbolique normative ? ». Alors que la première de nos interrogations interpellait davantage le sujet-orateur, il nous semble que celle-ci fait surtout appel à l'adversaire-auditeur-trice. C'est à tout le moins l'angle avec lequel nous l'abordons quand nous postulons que cette participation requiert de l'adversaire-auditeur-trice de favoriser, dans un premier temps, les espaces dialogiques de mises en commun pour le(s) sujet-orateur(s). Nous voulons dire par là qu'il est de son devoir en tant qu'instance dotée de capacités morales et éthiques de faciliter la mise

en place concrète de ces espaces dialogiques, de reconnaître leur utilité et leur légitimité, de même que d'admettre et de considérer légitime les modes d'expressions qui en émergent et qui s'éloignent du registre qui est le sien.

Dans un second temps, il incombe à l'adversaire-auditeur-trice de porter une attention toute particulière et particulièrement sincère aux personnes susceptibles d'être victimes d'un préjudice structurel dans la mobilisation et l'accès aux ressources symboliques. Et cette attention doit être proactive, c'est-à-dire que l'adversaire-auditeur-trice doit activement chercher à identifier ces personnes malgré ses potentiels angles morts.

Dans un dernier temps et de manière capitale, il échoit enfin à l'adversaire-auditeur-trice d'*accepter de céder une partie de son pouvoir* de production de sens au sujet-orateur pour que ce dernier génère et élabore lui-même les référents symboliques représentant adéquatement son expérience. Car *in fine*, c'est ce dernier et lui seul qui possède le seul point de vue réellement pertinent pour cette entreprise.

BIBLIOGRAPHIE

- Barker, Meg (2011). « Monogamies and non-monogamies: A response to 'The challenge of monogamy: bringing it out of the closet and into the treatment room' by Marianne Brandon », *Sexual and Relationship Therapy*, vol. 26, no 3, pp. 281-287.
- Barker, Meg & Darren Langdridge (2010). « Whatever happened to non-monogamies? Critical reflections on recent research and theory », *Sexualities*, vol. 13, no 6, pp. 748-772.
- Boyd, John-Paul (2017). « Le polyamour au Canada : étude d'une structure familiale émergente », *Transition* (texte d'invité), L'Institut Vanier de la famille, [en ligne], URL : <http://institutvanier.ca/le-polyamour-au-canada-etude-dune-structure-familiale-emergente>
- Coelho, Tony (2011). « Hearts, groins and the intricacies of gay male open relationships: Sexual desire and liberation revisited », *Sexualities*, vol. 14, no 6, pp. 653-668.
- Conley, Terri D., Amy C. Moors, Jes L. Matsick & Ali Ziegler (2012). « The fewer the merrier? Assessing stigma surrounding consensually non-monogamous romantic relationships », *Analyses of Social Issues and Public Policy*, vol. 13, no 1, pp. 1-30.
- Daoust, Valérie (2005). *De la sexualité en démocratie : L'individu libre et ses espaces identitaires*, Paris, France, PUF, 288 p.
- Ferrarese, Estelle (2009). « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? : Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et Sociétés*, vol. 28, no 3 (2009): pp. 101-116.
- Fricker, Miranda (2008). « Forum on Miranda Fricker's *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* », *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, vol. 23, no 1, pp. 69-71.
- Fontaine-Paquet, Marie-Pierre (2013). *La mononormativité en thérapie de couple : Quelles preuves empiriques existent pour la justifier ?*, travail de recherche (Psychologie), Université du Québec en Outaouais, [en ligne], URL: <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.3911.5684>
- Giddens, Anthony (2004). *La Transformation de l'intimité. Sexualité, amour, et érotisme dans les sociétés modernes*, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 265 p.
- Goyer, Marie-France (2016). *S'accorder en genre et en nombre : Exploration des ententes relatives à l'exclusivité sexuelle et émotionnelle et contexte d'émergence de leur diversification au sein des relations conjugales*, mémoire de maîtrise (Sexologie), Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Gross, Neil (2005). « The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered », *Sociological Theory*, vol. 23, no 3, pp. 286-311.

- Haber, Stéphane (2006). « FRASER (Nancy), Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, Paris, La Découverte, coll. "Textes à l'appui/Politique et sociétés", 2005, 178 pages. », *Politix*, vol. 73, no 1, pp. 240-43.
- Honneth Axel (1990). *La Lutte pour la reconnaissance* (trad. de Pierre Rusch), Paris, Éditions du Cerf, 240 p.
- Honneth, Axel (2004). « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », *Revue du MAUSS*, vol. 23, no 1, pp. 133-36.
- Lakoff, Robin Tolmach (2000). *The Language War*, Berkeley, University of California Press, 322 p.
- Duret, Pascal (2004). « Lecture critique », *Recherches familiales*, vol. 1, no 1, pp. 149-155.
- Mead, George Herbert (1972). *Movements of Thought in The Nineteenth Century* (édité par Merritt H. Moore), Chicago, University of Chicago Press, 518 p.
- Mead, George Herbert (2015). *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition* (édité par Charles W. Morris), Chicago, University of Chicago Press, 536 p.
- Rodrigue, Carl (2014). *La structure des configurations relationnelles non conjugales chez des célibataires de 18 à 30 ans : une approche par profils latents*, mémoire de maîtrise (Sexologie), Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Roseneil, Sasha & Shelley Budgeon (2004). « Cultures of intimacy and care beyond "the family": Personal life and social change in the early 21st century », *Current Sociology*, vol. 52, no 2, pp. 135–159.
- de Singly, François (2003). « Intimité conjugale et intimité personnelle : à la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, no 2, pp. 79–96.
- Victoroff, David (1952). « Aspects originaux de la philosophie de G. H. Mead », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 57, no 1, pp. 67-81.
- Weeks, Jeffrey (1998). « The Sexual Citizen », *Theory, Culture & Society*, vol. 15, no 3-4, pp. 35-52.