

# SESSIONS SOCIOLOGIQUES

REVUE ÉTUDIANTE DE SOCIOLOGIE DE L'UQAM

ÉDITION 2021

Vol. 11

No 1





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

# SESSIONS SOCILOGIQUES

---

REVUE ÉTUDIANTE DE  
SOCIOLOGIE DE L'UQAM

## COMITÉ DE RÉDACTION

Laurence Morin

*Co-directrice de la revue et coordonnatrice du comité de lecture*

Camille Ranger

*Co-directrice de la revue, coordonnatrice de l'édition et coresponsable des finances*

Carolanne Magnan St-Onge

*Coordonnateur à la révision linguistique*

François Tanguay

*Co-responsable des finances*

Olivier Audet

*Webmestre*

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Olivier Audet

Dominique Bordeleau

Jean-Philippe Desmarais

Alexandre Duquette

Laurie Gagnon-Bouchard

Emanuel Guay

Laurence Jutras

Alexandre Lamont

Carolanne Magnan St-Onge

Simon Parent

Véronique Pronovost

Jean-François Proulx

Julien Quesne

Camille Ranger

Louise Ringelstein

Benoit Robillard

François Tanguay

Adam Tremblay

## 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](http://sessionssociologiques.com)

[sessionsociologiques@gmail.com](mailto:sessionsociologiques@gmail.com)

Université du Québec à Montréal

Pavillon Hubert-Aquin

1255, rue Saint-Denis

Montréal (Québec), H2X 3R9

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](mailto:sessionsociologiques@gmail.com).

La responsabilité des textes incombe seulement aux auteurs et autrices.

Photo de couverture : Augustine Wong (tirée de Unsplash).

ISSN 2291-0549 (En ligne)

Dépôt légal BANQ

© Sessions sociologiques, Montréal, 2021.

## Table des matières

La surreprésentation des femmes autochtones dans les prisons canadiennes.....	7
<b>Sandrine Carle-Landry, <i>Baccalauréat en sociologie, UQAM</i>.....</b>	<b>7</b>
Racisme et inégalités de santé vécues par femmes de la communauté haïtienne à Montréal.	17
<b>Pamela Léger, <i>Maîtrise en anthropologie, Université de Montréal</i> .....</b>	<b>17</b>
Migration et incarcération, ou l'in/sécurité à l'ère du sous/développement.....	26
<b>Sophie Marois, <i>Maîtrise en sociologie, Université Laval</i> .....</b>	<b>26</b>
Populismes et reconstruction de l'imaginaire politique : proposition de clarification conceptuelle.....	35
<b>Djamila Mones, <i>Doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal</i>.....</b>	<b>35</b>
Resistance & Reproduction: Interpellation and Accusation in <i>Lawrence v. Texas</i> .....	44
<b>Shoshana Paget, <i>Doctorat, Social and Cultural Analysis, Concordia University</i> .....</b>	<b>44</b>
La construction des pratiques et des représentations militantes au sein des organisations écologistes québécoises .....	54
<b>Hugo Rioux, Émilien Leclerc et Philippe Berthou-Hébert, <i>Baccalauréat en sociologie, UQAM</i>.....</b>	<b>54</b>
Croire ou ne pas croire. Systèmes de sens et imaginaire religieux de jeunes Québécois-es de 18 à 30 ans sans appartenance religieuse. Résultats préliminaires d'une enquête.....	69
<b>Élisabeth Sirois, <i>Maîtrise en sciences des religions, Université Laval</i>.....</b>	<b>69</b>
La transformation de l'idéologie coloniale dans le traitement médiatique québécois du phénomène des femmes autochtones disparues ou assassinées au Canada.....	80
<b>Lisa Van Campenhout, <i>Doctorat en études autochtones, INRS</i>.....</b>	<b>80</b>
Compte-rendu de Tyulenev, Sergey (2014). <i>Translation and Society: An Introduction</i> , London and New York, Routledge, 210 p. ....	1
<b>Zhiwei Han, <i>Doctorat en traduction, Université de Montréal</i>.....</b>	<b>1</b>



# La surreprésentation des femmes autochtones dans les prisons canadiennes

Sandrine Carle-Landry, *Baccalauréat en sociologie, UQAM*

Les femmes autochtones ne représentent que 4% de la population totale du Canada, mais elles comptent pour près de 31% de l'ensemble des femmes purgeant une peine prononcée par un tribunal de compétence fédérale (Public Safety and Emergency Preparedness, 2009). En 2014-2015, les adultes autochtones ne représentaient que 3% de la population adulte du Canada, mais comptaient pour 26% de l'ensemble des admissions aux services correctionnels provinciaux et territoriaux. La surreprésentation des adultes autochtones était plus marquée chez les femmes que chez les hommes, les femmes représentant 38% des admissions aux services correctionnels provinciaux et territoriaux, alors que la proportion pour les hommes autochtones correspondait à 26% (Reitano, 2017). De plus, le nombre de femmes autochtones détenues dans les établissements correctionnels fédéraux a bondi de 60% dans les dix dernières années, faisant d'elles la population enregistrant la croissance la plus rapide dans les institutions carcérales fédérales au Canada (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019). Ces statistiques montrent que la surreprésentation des femmes autochtones dans les pénitenciers canadiens est une problématique importante qu'il faut tenter de comprendre.

Dans ce texte, nous tenterons d'une part de cerner en quoi la surreprésentation des femmes autochtones dans les prisons canadiennes est le résultat des pratiques coloniales historiques de l'État canadien (dislocation des communautés, traumatismes intergénérationnels, problèmes sociaux). D'autre part, nous tenterons de montrer en quoi la surreprésentation des femmes autochtones dans les prisons autochtones contribue à la perpétuation des dynamiques coloniales de dislocation, sans servir une fonction réparatrice. La méthodologie employée pour cerner la problématique consiste en une analyse documentaire basée sur les travaux de diverses Commissions d'enquête et de chercheuses, notamment autochtones. L'analyse a été faite dans une perspective décoloniale. Nous sommes partis du postulat de l'inadéquation entre le système carcéral de l'État canadien et le modèle de justice traditionnel dans les communautés autochtones.

Nous allons d'abord décrire le profil type des femmes autochtones incarcérées au Canada, ainsi que le parcours les amenant à commettre des délits. Ensuite, nous allons expliquer les conséquences du colonialisme et de l'imposition du système de justice canadien sur les collectivités autochtones contemporaines. Finalement, nous allons montrer l'incompatibilité entre les conceptions de justice autochtones et celles étatiques canadiennes, ainsi que certains changements entamés dans les dernières décennies pour tenter d'y remédier.

## LE PARCOURS TYPE DES FEMMES AUTOCHTONES INCARCÉRÉES AU CANADA

Nous allons d'abord décrire le « profil type » et le « parcours type » des femmes autochtones incarcérées dans un établissement fédéral, tel que décrit sur le site des services correctionnels du Canada par Norma Green, à partir de ses observations personnelles et d'informations tirées de rapports. Ce parcours type ne représente pas l'ensemble des parcours des femmes autochtones incarcérées au Canada, mais agit à titre indicatif pour mieux comprendre les trajectoires de vie de ces personnes. Selon les sources du site des services correctionnels du Canada, la plupart des femmes autochtones incarcérées aujourd'hui ont 27 ans, sont célibataires et ont deux ou trois enfants. Elles ont souvent un parcours dont le niveau de scolarité est peu élevé. La moyenne d'années de scolarité pour les femmes autochtones incarcérées est

de neuf années au total, ce qui est sous la moyenne canadienne (Greene, 2003). En effet, en 2017, 68% des adultes âgé-e-s de 25 à 64 ans au Canada ont terminé des études postsecondaires (Statistique Canada, 2018). Toujours selon les sources des services correctionnels, compte tenu de leur niveau d'instruction, leurs aptitudes sur le marché du travail sont limitées. Généralement, elles sont au chômage lorsqu'elles commettent leur délit (Greene, 2003). Leur vie s'est détériorée à cause de plusieurs facteurs comme l'isolement lors d'un déménagement en milieu urbain, l'alcoolisme et la violence en milieu familial, la supervision insuffisante des membres de sa famille lorsqu'elles étaient enfant, le manque de ressources financières ou le manque d'interactions positives avec les autres. Elles ont généralement consommé de l'alcool et de la drogue dès leur jeune âge et ont commencé à commettre des délits tôt dans leur enfance. Enfant, elles ont vécu de la violence ou en ont été témoin dans leur foyer. Elles ont cessé de fréquenter l'école à un bas âge pour se tenir avec des pairs, souvent d'autres enfants de la rue, notamment pour échapper à la violence à la maison. La violence a toutefois continué de faire partie de leur vie dans la rue. Elles ont continué à consommer de l'alcool et de la drogue, ainsi qu'à commettre des délits de plus en plus graves jusqu'à l'âge adulte, comme des vols, des agressions ou des meurtres (Greene, 2003). Les femmes autochtones doivent souvent recourir au travail du sexe pour subvenir à leurs besoins, une pratique qui peut être dangereuse. Enfin, elles vivent souvent une relation amoureuse violente dans leur vie, relation dont naissent souvent des enfants. Les difficultés sociales et économiques se perpétuent ainsi de génération en génération (Greene, 2003).

En 1990, la Canadian Task Force on Federally Sentenced Women, citée par Elizabeth Comack (1996), une professeure au département de sociologie et de criminologie de l'Université du Manitoba, a montré que des 191 femmes détenues ayant été interrogées, 68% ont témoigné avoir subi de la violence corporelle lorsqu'elles étaient enfants ou adultes. 53% d'entre elles ont été abusées sexuellement au moins une fois dans leur vie. Parmi les femmes autochtones, 90% ont dit avoir été abusées physiquement, souvent régulièrement sur de longues périodes, et 61% affirment avoir été abusées sexuellement. En Saskatchewan, une étude des services sociaux publiée en 1995, citée par Margaret Jackson (1999), montrait que 57% des femmes utilisant les abris pour les victimes de mauvais traitements en milieu familial étaient d'origine autochtone. Selon une étude régionale de l'Ontario Native Women's Association effectuée en 1989, citée par Norma Greene (2013), huit femmes autochtones sur dix subiraient de mauvais traitements en Ontario. Ainsi, la violence serait une expérience beaucoup plus commune pour les femmes autochtones que pour les femmes allochtones (Jackson, 1999).

La violence que vivent les femmes autochtones est un facteur qui permet de comprendre leur incarcération. Il est noté dans le Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba que les femmes autochtones déménagent dans les centres urbains pour fuir des problèmes familiaux ou communautaires, tandis que les hommes autochtones déménagent plus souvent pour se trouver un emploi (1999). Ceci témoigne des conditions précaires dans lesquelles vivent les personnes autochtones, tout particulièrement les femmes. Une fois arrivées en ville, beaucoup d'entre elles font face à des barrières à l'emploi et à un manque d'opportunités en raison de la discrimination raciale. Pour survivre, certaines volent, pratiquent le travail du sexe ou consomment de l'alcool et de la drogue, commettant ainsi des délits criminels (Greene, 2013). Patricia Monture-Angus, avocate et activiste kanyen'kehà:ka (mohawk) ayant vécu au Canada, écrit que « a criminal court is not interested in hearing about this long trail of individualized and systemic colonialism which leads to conflict with the law » (1999: para. 16). Selon elle, la cour pénale ne prendrait pas en compte les trajectoires socioéconomiques des femmes autochtones qui commettent des délits criminels.

De plus, lorsqu'elles vivent de la violence, les femmes autochtones ont une forte réticence à contacter la police, par peur d'être présumées criminelles elles-mêmes (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019). Des recherches menées par Ferida Deif, directrice de l'organisme Human Rights Watch Canada, citée dans l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, montrent la fréquence des arrestations

doubles effectuées par la police lorsqu'elle intervient dans des situations de violence familiale impliquant les femmes autochtones. Selon ces recherches, lorsqu'elles déclarent un cas de violence familiale, les agent-e-s menacent de les arrêter pour possession de drogue, intoxication en public ou non-respect des exigences de leur liberté conditionnelle (2019). De plus, le témoignage de Mealia Sheutiapik, citée dans le rapport, montre que les policier-ère-s se montrent insensibles au bien-être et aux antécédents culturels des femmes autochtones. Mealia Sheutiapik témoigne que « la plupart du temps, quand les policiers regardent les gens de haut, surtout des personnes autochtones ou inuites, j'ai l'impression qu'ils aiment ça; ils commencent [sic] à vous interroger sans avoir en main les autorisations nécessaires, allant parfois jusqu'à vous harceler » (2019). Lanna Moon Perrin, travailleuse du sexe, explique pourquoi elle et d'autres femmes du milieu hésitent à porter plainte à la police. Elle témoigne : « Vous savez, j'aimerais bien pouvoir signaler aux policiers un mauvais client [...] sans avoir à entendre leurs commentaires désobligeants [...] » (2019). Certaines travailleuses du sexe autochtones se retiennent de contacter la police par peur d'être ridiculisées et stigmatisées, d'être la cible de commentaires racistes ou sexistes, de vivre du harcèlement ou d'être arrêtées.

Ainsi, la violence sexuelle et physique que vivent les femmes autochtones durant leur enfance et à l'âge adulte les pousse à quitter leur milieu pour aller vivre en ville ou dans les rues, où elles font face à de l'isolement, de la dépendance à la drogue et à l'alcool et à des situations précaires. Pour survivre, elles en viennent à commettre des délits, qui mènent à leur incarcération (Greene, 2003; Jackson, 1999; Monture-Angus, 1999). De plus, elles vivent de la discrimination de la part des policier-ère-s, qui ont des comportements racistes, ou bien qui les présumant criminelles (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019). Divers déterminants sociaux qui amènent les femmes autochtones à commettre des délits peuvent expliquer leur incarcération. Elle ne peut donc pas s'expliquer simplement par les comportements individuels des femmes autochtones. La colonisation et les traumatismes intergénérationnels contribuent à la création de problèmes sociaux dans les communautés, tels que la toxicomanie ou la violence, qui mènent à l'incarcération des femmes, ce dont il sera question dans la prochaine partie de l'article.

## **L'IMPOSITION DU SYSTÈME COLONIAL ET SES CONSÉQUENCES**

D'abord, le système juridique canadien s'est imposé aux peuples autochtones de manière progressive au cours de l'histoire de la colonisation. Le Canada compte trois groupes d'autochtones : les Inuits, qui habitent principalement le nord du Canada; les Métis, qui ont des ancêtres européen-ne-s et autochtones, habitant principalement dans les Prairies et en Ontario; et les Premières Nations, les premier-ère-s habitant-e-s du territoire dit canadien (Parrott, 2007). La signature de traités entre les peuples autochtones et la Couronne britannique forme l'État canadien. Ces accords permettent l'utilisation des terres autochtones par la Couronne en échange de paiements ou d'autres avantages. Zach Parrott, titulaire d'un baccalauréat en histoire et d'une maîtrise en études canadiennes et en études autochtones, explique que « les traités constituent la base constitutionnelle et morale de l'alliance entre les peuples autochtones et le Canada » (2007: para. 5). Ce sont les traités qui ont permis à la Couronne d'obtenir des terres et qui ont ensuite fondé la base de l'alliance entre les peuples autochtones et le Canada, en ce qui concerne les terres et les propriétés.

Durant l'époque coloniale française, c'était le roi de France Louis XIV qui administrait les affaires coloniales par l'entremise de dirigeants locaux, du gouverneur et de l'intendant. Ensuite, les Britanniques ont pris le contrôle, notamment avec la Proclamation royale de 1763, et l'implantation de tribunaux et du droit britanniques au Québec. La Proclamation royale reconnaissait aussi les titres de propriété foncière des Autochtones, tout en prévoyant qu'ils ne pouvaient être cédés qu'à la Couronne, ce qui a contribué au processus de colonisation (McConnell, 2006). L'Acte de Québec fut adopté par les autorités britanniques en 1774. Il a permis de restaurer le droit français en matière de propriété et de droits civils (ministère de la Justice, « Sortir de l'ombre : La tradition civiliste au ministère de la Justice du Canada, 1868-2000 »).

Selon le Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones, les relations entre les personnes autochtones et les personnes allochtones se sont modifiées dans les dernières décennies du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle (1996). D'abord, l'arrivée massive des Loyalistes après la Révolution américaine ainsi que l'arrivée d'immigrant-e-s (surtout en provenance des îles britanniques) ont contribué à accroître la population allochtone. Les occupations illégales de territoires sont devenues inévitables, même si certaines parcelles de terre étaient réservées aux autochtones de la région (1996). En 1812, la population allochtone dépassait la population autochtone dans une proportion de 10 contre 1, une proportion qui s'est accentuée dans les décennies suivantes (1996).

Le déclin du commerce de la fourrure dès la fin du XVIIIe siècle transforme l'économie de la colonie. L'ère de la coopération et de la division du travail entre les colons et les autochtones a pris fin (1996). Les colons, plus nombreux-euses et avec une meilleure force militaire et économique, ont été en mesure d'imposer de nouvelles relations aux peuples autochtones. Ils et elles ont mis en œuvre un programme de développement économique s'opposant de plus en plus aux droits et aux coutumes des peuples autochtones. Ce programme était justifié par des systèmes de croyances ou des idéologies impliquant la supériorité des personnes autochtones (1996). Ils ont été déracinés physiquement, puisqu'on leur refusait l'accès à leurs territoires traditionnels, ou alors forcés par les autorités coloniales à habiter dans de nouveaux endroits. Les auteur-e-s du Rapport mentionnent aussi un déracinement social et culturel causé par les tentatives d'assimilation par les missionnaires chrétiens, la scolarisation obligatoire et l'inculcation de valeurs victoriennes à dominance masculine, qui allaient contre les savoirs traditionnels autochtones. Le déracinement a aussi été politique, puisque les peuples autochtones en Amérique du Nord ont été forcés d'abandonner ou de cacher leurs structures et méthodes de gouvernement traditionnelles en faveur d'institutions municipales coloniales (1996).

La loi sur les Indiens a été introduite en 1876, inspirée de plusieurs ordonnances précédentes visant l'assimilation des peuples autochtones à la société et à la culture eurocanadienne. Cette loi a permis au gouvernement fédéral d'administrer le statut d'Indien, les gouvernements locaux des Premières Nations et la gestion des réserves. Cette loi ne concerne que les personnes ayant le statut d'Indien, et non les Inuits et les Métis (Henderson, 2006). La Loi a interdit aux membres des Premières Nations de participer à plusieurs cérémonies religieuses et culturelles, comme le potlatch, le pow-wow ou la danse du soleil. Ce sont des modifications ultérieures de cette loi qui forceront les enfants membres des Premières Nations à fréquenter des pensionnats indiens, qui auront des répercussions sur les communautés autochtones à travers tout le Canada et sur plusieurs générations (Henderson, 2006). Cette brève histoire de la formation de l'État canadien montre que son système juridique est tiré de la Common law britannique et du Code civil français. La formation de l'État canadien tel qu'on le connaît aujourd'hui, avec ses provinces et ses territoires, est allée de pair avec la tentative d'assimilation des Autochtones sous la culture et le système juridique eurocanadiens (Jaccoud, 2013). Évoquons maintenant certaines conséquences de cette imposition du système de justice colonial sur les peuples autochtones.

Selon Margaret A. Jackson, professeure en criminologie à Simon Fraser University, l'étude du phénomène de la surreprésentation des femmes autochtones incarcérées dans les institutions canadiennes ne peut pas se faire en ignorant les effets du colonialisme sur la vie des Autochtones (Jackson, 1999). Selon Kassandra Churcher, l'ancienne directrice générale de l'Association canadienne des sociétés Elizabeth Fry et la directrice adjointe pour les services d'éducation postsecondaires pour les Inuits au Nunavut, le principal facteur de la disparition, de l'assassinat et de l'incarcération des femmes autochtones est la colonisation et le traumatisme intergénérationnel perpétré par le pays à leur égard. Les femmes autochtones incarcérées peuvent elles-mêmes être les survivantes de pensionnats indiens. Sinon, il est courant que des membres de leur famille, comme leurs parents, aient été des résident-e-s des pensionnats (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019). Les pensionnats ont eu de lourdes conséquences pour les communautés autochtones. En effet, beaucoup de parents autochtones manquent de compétences parentales parce

qu'ils ou elles ont vécu en pensionnat. En outre, les divers traumatismes vécus par les enfants qui les ont fréquentés, tels que les sévices sexuels et psychologiques, ont créé des problèmes de toxicomanie et de violence dans les communautés (Greene, 2003).

Le génocide culturel engendré par les pensionnats a mis à mal l'organisation interne des collectivités autochtones et a provoqué des traumatismes intergénérationnels. En effet, les sociétés traditionnelles autochtones avaient des systèmes de « justice » avant le contact avec les Européen-ne-s. Les sociétés autochtones disposaient de mécanismes de régulation sociale, bien qu'ils étaient différents de ceux utilisés par les Européen-ne-s. Leur conception de la justice était basée sur des principes de conciliation, de réparation et de dialogue. Ceci est tout le contraire des principes à la base de la justice criminelle canadienne, qui visent plutôt la punition. Les processus de justice mis en œuvre par les sociétés autochtones traditionnelles étaient flexibles et impliquaient les membres influent-e-s de la communauté, comme les Aîné-e-s, dans la recherche de solutions (Jaccoud, 2013). Mylène Jaccoud, professeure en criminologie à l'Université de Montréal, écrit que « les colonisateurs européens ont [...] rencontré des peuples qui géraient leurs conflits par l'oralité, le communautarisme, l'acceptation, le dialogue, la conciliation et des rituels permettant de s'extirper du couple 'bourreau-victime', de la culpabilité, de la peine infamante et de l'ostracisme » (2013 : 235). Cette citation montre que l'imposition d'un système de droit par les colonisateurs européens n'était pas motivée par le besoin de réguler les sociétés autochtones. Elle était plutôt un impératif dans la construction d'un État-nation, qui exigeait l'appropriation politique et économique d'un territoire, ainsi que l'effacement de ce qui y faisait obstacle, en l'occurrence l'effacement des sociétés autochtones (2013).

L'imposition du système de justice par le système colonial a eu un double effet, selon Jaccoud. Il a d'abord contribué à affaiblir les capacités régulatrices des sociétés autochtones. Aujourd'hui, le Canada reconnaît avoir perpétré un génocide culturel, notamment avec le système des pensionnats qui retirait les enfants de leur famille pour les assimiler à la culture européenne. Les lois assimilatrices et les pensionnats ont généré des problèmes sociaux considérables dans les communautés autochtones contemporaines. Le rapport de la Commission de vérité et réconciliation reconnaît que les politiques coloniales telles que la Loi sur les Indiens, la criminalisation des pratiques et cérémonies coutumières ou les pensionnats, ont contribué à perpétuer un génocide culturel et ont entraîné des effets dévastateurs sur l'organisation interne des communautés à long terme (CVR, 2015).

Ensuite, l'imposition du système de justice par le système colonial a encouragé la dépendance des Autochtones à l'égard du système de justice canadien. Les systèmes régulateurs traditionnels n'avaient pas été conçus pour faire face à des problèmes sociaux tels que la toxicomanie, la violence conjugale ou l'inceste. Bien que les problèmes de violence, d'exclusion ou d'inceste ont probablement été présents avant le contact avec les Européen-ne-s, ils auraient été amplifiés par le colonialisme à travers la dislocation des communautés ou les traumatismes vécus dans les pensionnats (Jaccoud, 2013). De plus, les systèmes de justice traditionnels ont été affaiblis par la colonisation et la mise sous tutelle. Ceci eut pour conséquence la consolidation du système de justice étatique. Jaccoud écrit que « couplée au fait que le système de justice étatique symbolise (et concrétise) une domination politique, cette incapacité [à résoudre les problèmes sociaux] renforce l'absence de légitimité de ce système, [et] l'absence de légitimité de ce dernier n'est pas étrangère à la difficile emprise des institutions sociopénales sur les problèmes auxquels font face les Autochtones » (2013 : 239). Ainsi, les politiques d'assimilation des sociétés autochtones ont affaibli les systèmes de justice traditionnels et ont créé des problèmes sociaux nécessitant l'intervention étatique, consolidant ainsi la domination politique du système de justice canadien.

Le système de justice canadien a des effets considérables sur les communautés autochtones contemporaines. D'abord, l'incarcération provoque des ruptures familiales, séparant des parents de leurs enfants ou des autres membres de la famille. La communauté, la culture autochtone ainsi que la famille sont des composantes marquantes de l'identité autochtone, et ces types de ruptures sont

particulièrement néfastes pour les femmes incarcérées (Brassard & Martel). Priver les femmes autochtones incarcérées du contact avec leur famille, leurs enfants et leur culture ne peut que contribuer à briser les liens culturels et communautaires des sociétés autochtones.

De plus, le recours excessif à l'incarcération des femmes autochtones contribue à faire perdurer les effets du traumatisme intergénérationnel. En effet, 64% des femmes autochtones incarcérées sont des mères monoparentales et donc, les principales responsables de leurs enfants. Avec l'incarcération, des enfants se retrouvent privés d'une figure parentale, ce qui contribue à perpétuer les problèmes sociaux dans les communautés. Cette situation n'est pas sans rappeler les conséquences des pensionnats, où les enfants autochtones étaient séparé-e-s de leur famille. Les enfants autochtones représentent seulement 7% de tous-tes les enfants au Canada. Toutefois, ils et elles comptent pour 48% des enfants pris-es en charge par le système de placement familial. L'incarcération des femmes autochtones contribue au colonialisme, en plaçant des enfants autochtones dans des familles d'accueil, qui est une autre forme de système colonial institutionnalisé (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019).

En sortant de prison, les femmes autochtones font face à de la stigmatisation qui rend difficile l'obtention d'un emploi. Les femmes aux prises avec des problèmes de toxicomanie témoignent également de l'absence de recours et craignent de consommer une fois en liberté. Après l'emprisonnement, l'absence d'encadrement entraîne les femmes dans un cercle vicieux, qui les poussent à retomber dans la toxicomanie et la récidive (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019). La prison ne contribue donc pas à la réduction des problèmes sociaux dans les communautés autochtones. Fran Sugar et Lana Fox écrivent:

Prison cannot remedy the problem of the poverty of reserves. It cannot deal with immediate or historical memories of the genocide the Europeans worked upon our people. It cannot remedy violence, alcohol abuse, sexual assault during childhood, rape and other violence Aboriginal women experience at the hands of men. Prison cannot heal the past abuse of foster homes, or the indifference and racism of Canada's justice system in its dealings with Aboriginal people. However, these things ARE the realities of the lives that Aboriginal women prisoners have led. (1999: 4)

Dans cette citation, Fran Sugar et Lana Fox nous invitent à questionner le rôle de l'incarcération des femmes autochtones dans la résolution des problèmes sociaux dans les communautés autochtones, qui sont surtout engendrés par la colonisation.

Lorsqu'elles doivent comparaître devant un juge, les femmes autochtones font face au même système étatique qui a mis sur pied des politiques de colonisation traumatisantes. Elles cherchent à obtenir justice auprès d'un système ayant mis sur pied les réserves et les pensionnats. Bien que le Canada ait reconnu avoir perpétré un génocide culturel, il tarde à reconnaître l'ampleur des traumatismes historiques et intergénérationnels qu'il a causés sur la vie des femmes autochtones (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées). Les femmes autochtones doivent donc compter sur un système de justice qui ne reflète en rien leurs réalités culturelles, qui ne s'adapte pas à celles-ci, et qui a toujours été en leur défaveur.

## **LA JUSTICE AUTOCHTONE**

Les différences entre les notions de justice autochtones et non-autochtones sont importantes. D'abord, le droit canadien est formé autour de principes de justice axés sur la gestion des délinquant-e-s et leur réhabilitation en centres de détention (Vacheret & Lemire, 2007; Gouvernement du Canada, 2019). Il s'agit d'une forme de tentative de socialisation des délinquant-e-s en des citoyen-ne-s « normaux » et « normales », afin que leurs comportements soient plus conformes à ceux qui prévalent en société. La prison a aussi une fonction de protection de la population générale, afin d'assurer l'ordre et la sécurité.

On enferme les personnes qui sont considérées comme dangereuses, non pour les aider, mais pour protéger les autres (Vacheret & Lemire, 2007; Gouvernement du Canada 2019). Or, Marion Vacheret et Guy Lemire, deux professeur-e-s en criminologie à l'Université de Montréal, expliquent que les prisons ne peuvent prétendre avoir une fonction éducative ou de réinsertion, car leur but est davantage de prévenir le désordre au sein de la prison elle-même (2007). Ensuite, les prisons affligent les personnes autochtones, les personnes vulnérables et les personnes marginalisées de manière disproportionnée. Enfin, la justice pénale canadienne ne semble pas répondre aux besoins des survivant-e-s d'actes criminels, qui peuvent se sentir isolé-e-s, victimisé-e-s à nouveau ou sans recours pour obtenir justice auprès des personnes ayant commis du tort envers eux ou elles (ministère de la Justice, « Transformation du système de justice pénale »).

En tant que personne autochtone, Patricia Monture-Angus explique que l'idée de la gestion de risque que prône le système de justice canadien est contraire à la manière dont elle avait été amenée à penser les relations. Enfant, on lui a appris que les personnes et toutes les « choses » ayant un esprit ne sont pas « gérables », mais qu'elles doivent plutôt être respectées. La philosophie correctionnelle étatique est donc incompatible avec la culture, le droit et la tradition autochtones qu'on lui a appris plus jeune (1999). Le témoignage d'une femme, nommée Grand-mère Blu, dans l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, confirme cette incompatibilité. Grand-mère Blu raconte que, jeune fille, elle a assisté au procès de l'homme ayant assassiné sa grand-mère:

Ce jour-là, j'ai entendu toutes ces choses dans la salle d'audience et j'ai finalement vu [...] qui il était et comment il était vraiment. Il a été condamné à purger une peine de 15 ans, dont 10 ans au centre de santé mentale de Penetanguishene. Il s'est donc retrouvé là-bas, à se la couler douce et à regarder la télévision, au lieu d'être derrière les barreaux comme ça aurait dû être le cas. On a mis cet homme dans un établissement pour lui administrer des médicaments euphorisants, lui qui savait lire et écrire, mais qui a prétendu le contraire et qui s'en est tiré grâce à notre système pénal. Dans les faits, ce n'est pas notre système. Ce système n'est pas à nous. Si ça avait été le cas, on aurait amené cette personne devant les Grands-mères. On l'aurait fait asseoir et on lui aurait expliqué les conséquences de ses actes non seulement sur la famille immédiate, mais aussi sur la famille élargie, sur la communauté et sur toute la Nation, vous comprenez? Il aurait eu à présenter ses excuses à tout le monde, devant tout le monde; il aurait eu à s'adresser à moi directement et à me demander pardon. Il aurait également eu à démontrer par ses agissements qu'il était repentant et qu'il avait vraiment compris la leçon. Dans les faits, je n'ai jamais eu l'occasion de lui dire ce que je ressentais. Je n'ai jamais pu lui parler des répercussions qu'il a engendrées sur ma vie et sur le reste de ma famille. (2019 : 690)

Cette citation montre la frustration que vit Grand-mère Blu à l'égard du système pénal canadien, qui n'est pas le sien. D'autant plus, le système carcéral étatique n'est pas compatible avec le concept de justice réparatrice que prônent plusieurs communautés autochtones. Jaccoud écrit que « la propension de ces peuples à privilégier des réponses inclusives, c'est-à-dire des actions qui cherchent à maintenir l'insertion du fauteur de troubles au sein du groupe, tient moins de valeurs ou de traits culturels que d'une nécessité: celle d'assurer la survie du groupe par le maintien de toutes les forces vives » (2013 : 234-235). En effet, la prison brise les liens communautaires et est donc une menace à la survie des collectivités autochtones, en plus d'être contraire à l'esprit de communauté généralement à la base de la justice autochtone.

Depuis les années 1990, certains changements législatifs ont tenté de remédier au problème de la surreprésentation des personnes autochtones dans les prisons canadiennes et de valoriser les systèmes de justice autochtone. Dans l'affaire R. c. Gladue, en 1995, ainsi que dans une autre décision rendue en mars 2012 (R. c. Ipeelee), la Cour suprême du Canada a enjoint les juges à reconnaître la condition particulière des délinquant-e-s autochtones et à utiliser une méthode d'analyse différente pour déterminer ce qui constitue une peine appropriée. L'affaire Gladue a obligé les juges à tenir compte des antécédents sociaux des Autochtones au moment de rendre leur décision, afin de ne pas

porter atteinte à leurs droits et libertés (Bureau de l'enquêteur correctionnel, 2012). De plus, la Commission royale sur les peuples autochtones (1996) a recommandé la reconnaissance des droits des nations autochtones à établir et à administrer leurs propres systèmes de justice, poursuivant leur droit à l'autogouvernance.

Selon Monture-Angus, cette recommandation n'est pas réaliste en termes pratiques. En effet, la colonisation et la Loi sur les Indiens ont contribué à fragmenter et restructurer les structures gouvernementales autochtones, en accordant à certain-e-s le statut légal d'Indien plutôt qu'à d'autres. Le pouvoir réel des Autochtones à exercer leur propre juridiction est compromis et limité s'il est seulement endossé à l'échelle de la Nation plutôt qu'à celle de la communauté (1999). De plus, certaines personnes autochtones refusent ce traitement différentiel. Elles affirment que juger du « facteur d'indianité » d'une personne se fonde uniquement que sur des critères arbitraires, et que cela crée des différences dans les jugements des délinquant-e-s autochtones. Les Autochtones ne reçoivent pas la même reconnaissance de leurs différences aux yeux de la loi, ce qui crée des injustices (Jackson, 1999).

Aussi, la Commission de vérité et réconciliation (CVR, 2015) invite à reconnaître l'existence des systèmes de justice et de droit autochtones, qui se distinguent du droit canadien applicable aux Autochtones. Cet appel à l'action s'inscrit dans le respect du droit à l'autonomie des peuples autochtones reconnu par la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Elle est aussi en accord avec les recommandations d'autonomie et de gouvernance autochtone en matière de justice mises de l'avant par plusieurs commissions d'enquête canadiennes depuis les années 1990, notamment la Commission royale d'enquête. La Commission Viens (2019) juge que la revitalisation du droit et des systèmes de justice autochtones est nécessaire au processus de réconciliation. Les systèmes de justice autochtones sont d'une grande importance dans la reconstruction des identités et des communautés autochtones à travers le pays, de même que pour la décolonisation du système de justice canadien (Sylvestre & Perreault, 2009).

## CONCLUSION

Nous avons tenté de montrer que l'incarcération des femmes autochtones n'est pas due au hasard. Elle est déterminée socialement par divers facteurs tels que les traumatismes intergénérationnels causés par le colonialisme ainsi que la violence et la pauvreté. Le parcours des femmes autochtones montre les déterminants sociaux à la base de leur surreprésentation dans les institutions carcérales canadiennes. L'histoire colonialiste du Canada a joué un rôle important dans la criminalisation des personnes autochtones, d'abord en affaiblissant les capacités autorégulatrices des collectivités autochtones, puis en les rendant dépendantes du système étatique canadien. Ne pouvant plus faire face aux problèmes sociaux engendrés par la colonisation, les communautés ont dû s'en remettre au système de justice étatique canadien (Jaccoud, 2013; Jackson, 1999). La décision Gladue ainsi que les recommandations de la Commission de vérité et réconciliation mettent de l'avant certaines avenues pour remédier à la situation, ainsi que l'intérêt de la part des autorités de tenter de renverser le phénomène de la surreprésentation des femmes autochtones incarcérées au Canada (Sylvestre & Perreault, 2009).

Des établissements spirituels autochtones ont été fondés, en pleine nature, pour accueillir des délinquant-e-s autochtones autour des concepts de spiritualité et de guérison, comme l'Okimaw Ohci Healing Lodge pour femmes autochtones, en Saskatchewan (Correctional service of Canada). Ceci témoigne de la possibilité d'avoir des centres basés sur la spiritualité et les concepts de justice autochtones, en parallèle aux institutions carcérales étatiques.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba (1999). « Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba », volume 1, chapitre 13. Récupéré de <http://www.ajic.mb.ca/volume.html>
- Brassard, Renée & Joan Martel (2009, automne/hiver). « Trajectoires sociocarcérales des femmes autochtones au Québec : effets de l’incarcération sur l’exclusion sociale », *Criminologie*, 42 (2). <https://doi.org/10.7202/038602ar>
- Bureau de l’enquêteur correctionnel (2012). « Une question de spiritualité : les Autochtones et la Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition. », 48 p. Récupéré de <https://oci-bec.gc.ca/cnt/rpt/pdf/oth-aut/oth-aut20121022-fra.pdf>
- Comack, Elizabeth (1996). *Women in Trouble*. Fernwood Publishing, Halifax, Nova Scotia, 150 p.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l’avenir: Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Ottawa, 584 p. Récupéré de <http://publications.gc.ca/site/eng/9.814357/publication.html>
- Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, volume 1, 1005 pages. Ottawa. Récupéré de <https://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/commission-royale-peuples-autochtones/Pages/rapport.aspx>
- Gouvernement du Canada. « Institutional profiles: Prairie region: Okimaw Ohci Healing Lodge for Aboriginal Women », dans *Correctional service Canada*. Récupéré de <https://www.csc-scc.gc.ca/institutions/001002-4007-eng.shtml>
- Gouvernement du Canada. Ministère de la Justice. « Sortir de l’ombre : La tradition civiliste au ministère de la Justice du Canada, 1868-2000. » Récupéré de <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/autre-other/civil/civil.html>
- Gouvernement du Canada. Ministère de la Justice. « Transformation du système de justice pénale ». Récupéré de <https://www.justice.gc.ca/fra/jp-cj/tsjp-tcjs/index.html>
- Gouvernement du Canada (2019). « Nos priorités », dans *Service correctionnel Canada*. Récupéré de <https://www.csc-scc.gc.ca/a-notre-sujet/006-0002-fra.shtml>
- Greene, Norma (2003). « Profil des autochtones incarcérées dans un établissement fédéral », *Service correctionnel Canada*. Récupéré de <https://www.csc-scc.gc.ca/autochtones/002003-1009-fra.shtml>
- Henderson, William B. (2006). « Loi sur les Indiens », dans *L’Encyclopédie Canadienne*. Récupéré de <https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/loi-sur-les-indiens>
- Jaccoud, Mylène (2013). « Justice et peuples autochtones : une autodétermination relative », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, p. 233-254.
- Jackson, Margaret A. (1999). « Canadian Aboriginal Women and Their ‘Criminality’: The Cycle of Violence in the Context of Difference », dans *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 32 (2), p. 197-208.
- McConnell, W. H. (2006). Histoire constitutionnelle. Dans *L’Encyclopédie Canadienne*. Récupéré de <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/histoire-constitutionnelle>
- Monture-Angus, Patricia (1999). « Women and Risk: Aboriginal Women, colonialism, and correctional practice », dans *Canadian Women Studies*, 19 (1/2), 24-29.
- Parrott, Zach (2007). « Peuples autochtones au Canada », dans *L’Encyclopédie Canadienne*. Récupéré de <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/peuples-autochtones>
- Public Safety and Emergency Preparedness Canada (2009). « The proportion of Aboriginal offenders incarcerated is higher than for non-Aboriginal offenders », dans *Corrections and conditional release statistical overview 2009. Section C: Offender Population*. Ottawa, Ontario: Public Safety and Emergency Preparedness Canada.
- Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l’Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* (2019), volume 1a. Récupéré de <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-final-volume-1a-1.pdf>

Reitano, Julie (2017). « Statistiques sur les services correctionnels pour adultes au Canada, 2015-2016 ». Dans *Statistique Canada*. Récupéré de <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2017001/article/14700-fra.htm>

Statistique Canada (2018). « Indicateurs de l'éducation au Canada : une perspective internationale ». Récupéré de <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/181211/dq181211a-fra.htm>

Sugar, Fran & Lana Fox (1990). *Survey of Federally Sentenced Aboriginal Women in the Community*, Ottawa, Native Women's Association of Canada. Récupéré de <https://www.csc-scc.gc.ca/publications/fsw/nativesurvey/toce-eng.shtml>

Sylvestre, Marie-Eve & Julie Perreault (2019). « Les systèmes de justice autochtones : existence, vitalité et efforts de revitalisation », dans *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (Commission Viens)*. Récupéré de [https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers\\_clients/Fiches\\_synthese/Systemes\\_de\\_justice\\_autochtones.pdf](https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Fiches_synthese/Systemes_de_justice_autochtones.pdf)

Vacheret, Marion & Guy Lemire (2017). *Anatomie de la prison contemporaine*, 2<sup>e</sup> ed., Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 192 p.

# Racisme et inégalités de santé vécues par femmes de la communauté haïtienne à Montréal

Pamela Léger, *Maîtrise en anthropologie, Université de Montréal*

La situation engendrée par la COVID-19, une pandémie qui affecte la population mondiale depuis les débuts de l'année 2020, permet d'exposer les inégalités existantes dans le domaine de la santé au sein d'une société. Selon un article de Radio-Canada publié en avril 2020, les personnes racisées aux États-Unis sont particulièrement à risques face à cette pandémie. En effet, au Maryland, alors que les personnes noires ne constituent que 30% de la population, ils représentent 55% des décès. C'est une situation qui se retrouve dans plusieurs états. La grande présence de maladies chroniques chez ces personnes pourrait être à la base de ce phénomène, selon les autorités (Bélangier, 2020). Il est indéniable que ces inégalités en matière de santé et d'accès aux services de soins de santé existaient déjà bien avant le début de cette pandémie. À Montréal, la communauté haïtienne fait aussi face à ce genre d'inégalités. Par le fait même, les femmes d'origines haïtiennes se font imposer une situation de vulnérabilité, par exemple en ce qui concerne la santé reproductive (F. Chery, 2010; Snow, 2008). Il ne s'agit pas du tout de dire que toutes les personnes racisées sont vulnérables. Il s'agit de comprendre comment les oppressions vécues sur une base régulière affectent continuellement le quotidien de ces personnes, et donc de comprendre pourquoi le risque d'être dans une telle situation est plus élevé. Notamment, l'utilisation du terme de personnes racisées représente la race comme une construction sociale et culturelle, en contradiction avec le concept de race comme relevant de la biologie (Hyman 2009, 5).

La santé reproductive est un concept plutôt large, qui touche les moyens de contraception, les stérilisations forcées, la périnatalité, le droit d'avoir des enfants ainsi que le droit de les élever (Organisation mondiale de la santé, 2021). L'objectif de cet article est de comprendre quels sont les effets de cette situation, soit les effets du racisme, sur la santé en général et sur la santé reproductive des femmes de la communauté haïtienne de Montréal. Tout d'abord, il est important de reconnaître que le droit à la santé est une question de justice, et est affecté par les milieux et l'environnement, tel qu'indiqué dans la carte des déterminants sociaux de la santé du Québec (Gouvernement du Québec, 2012). Ensuite, il est nécessaire d'approfondir les barrières qui existent entre ces personnes et les systèmes de soins de santé et de services sociaux, provenant des situations particulières dans lesquelles celles-ci se retrouvent (Fortin, 2013). Il est donc primordial de comprendre tous les facteurs qui entrent en jeu, et comment ceux-ci sont interreliés. L'intersectionnalité (Crenshaw, 1989) et la justice reproductive (Price, 2010 : 43) sont ainsi des concepts importants dans l'analyse de ce phénomène, et ceux-ci seront approfondis un peu plus tard dans le texte. Le racisme, qui ne figure pas dans cette carte des déterminants sociaux de la santé, affecte directement et indirectement la santé. Afin de démontrer comment le racisme peut affecter la santé reproductive de ces femmes, l'exemple de la périnatalité sera exploré afin de démontrer les conséquences de ces inégalités envers les femmes de la communauté haïtienne à Montréal.

## LE DROIT À LA SANTÉ : UNE QUESTION DE JUSTICE

Le droit à la santé est un droit fondamental et implique tout autant le droit d'accès aux soins de santé que le droit d'être en santé. Le droit à la santé est inclus dans la Constitution de l'Organisation mondiale de la santé dès 1946, car cette notion est intrinsèquement liée au principe de l'égalité des chances (Vissandjée *et al*, 2013 : 68). La santé, selon la définition de Paquette, Leclerc et Bourque, n'est pas uniquement l'absence de maladie ou d'infirmité. Il convient plutôt de la considérer comme une ressource qui permet le bon fonctionnement de l'individu en société, de disposer d'objectifs de l'aptitude à les poursuivre. Ainsi, les maladies ou incapacités peuvent contrevenir à ces possibilités : « La maladie peut en effet avoir des impacts importants sur les processus d'adaptation, d'intégration et

de participation sociale des individus». Elles peuvent donc engendrer des barrières sociales, désavantageant les individus sur plusieurs facettes de leur existence (2014 : 9). Par conséquent, le droit à la santé impose, entre autres, de permettre un accès à l'information nécessaire pour bénéficier de soins de santé convenables et correspondants aux besoins, quels qu'ils soient. À cet égard, le droit à la santé est une question de justice, car le positionnement social d'un individu peut avoir des impacts sur sa santé et sur les connaissances qu'il a de ce droit. Ce positionnement peut avoir des conséquences sur la compréhension de l'institution bureaucratique qui régit l'accès aux soins de santé. Ainsi, un système imposant des barrières institutionnelles complexes, en plus de l'utilisation d'un langage bureaucratique quasi inaccessible pour une grande partie de la population, se trouve à être des obstructions au droit à la santé. Entremêlées avec le racisme systémique, les barrières imposent les fondements de l'exclusion et de la marginalisation de certains groupes d'une société (Vissandjée *et al*, 2013 : 69-71; Ligue des droits et liberté, 2019), phénomène qui touche grandement les membres de la communauté haïtienne à Montréal. Les femmes racisées vont donc faire face à une double oppression simultanée en système de soins de santé et de services sociaux (Bissonnette, 2020).

## **LES DÉTERMINANTS SOCIAUX DE LA SANTÉ**

Les déterminants sociaux de la santé utilisés par le Gouvernement du Québec représentent les phénomènes qui ont des effets sur la santé. Ces déterminants vont d'un niveau plus général, soit le contexte global, jusqu'au niveau personnel, soit les caractéristiques individuelles. Ainsi, un amalgame de ces déterminants peut permettre de comprendre les conséquences de l'environnement sur la santé d'un individu. Concernant les personnes ayant des origines haïtiennes et leur descendant-es, plusieurs déterminants entrent en compte dans la définition de leurs états de santé. Le contexte global se partage entre les notions de la politique, de l'économie, de la démographie, du social et du culturel, du contexte scientifique et de l'environnement naturel. Entre ces niveaux résident les fondements coloniaux des inégalités envers les migrants et personnes racisées (Amnistie internationale, 2020). Ces inégalités transparaissent à travers les systèmes de santé, d'éducation et d'emploi, et émergent concrètement dans le milieu de vie, soit l'hébergement, l'emploi, le milieu familial, pour finalement directement affecter l'individu (Gouvernement du Québec, 2012 : 20-23). Alors que le racisme n'est pas considéré comme un déterminant de la santé, il tient pourtant une place importante et affecte directement la santé. Entre autres facteurs, ce phénomène est interrelié avec les caractéristiques socioéconomiques. De plus, le racisme peut prendre plusieurs formes et affecte régulièrement les personnes ayant des origines haïtiennes. La violence, le harcèlement et l'exclusion affectent énormément la santé et l'estime de soi, pouvant engendrer du stress, de l'anxiété, la dépression et des psychoses (F. Chery, 2010 : 14; Tortelli *et al*, 2009). En outre, le stress diminue l'efficacité du système immunitaire, augmentant une fois de plus les chances de contracter certaines maladies (Jacques & Thurin, 2002 : 1161). La discrimination, les persécutions et les structures d'inégalités façonnent des circonstances propices à la transmission de maladies et de problème de santé multiple. Ce phénomène sera approfondi dans le paragraphe sur le racisme envers la communauté haïtienne de Montréal.

## **LES CONCEPTS CLÉS : INTERSECTIONNALITÉ, JUSTICE REPRODUCTIVE ET RACISME**

### **Intersectionnalité**

L'intersectionnalité est un concept développé par Kimberley Crenshaw dès 1989 qui permet de comprendre les caractéristiques qui occasionnent des formes d'oppression telles que le sexe et le genre, la classe, l'orientation sexuelle, la race, l'ethnicité, l'âge et les handicaps comme agissants simultanément. Il s'agit donc de ne pas voir ces caractéristiques comme s'exerçant seule ou s'accumulant, mais plutôt de les concevoir comme interactives, où les dynamiques sociales agissent conjointement et où les oppressions s'amalgament (Bilge, 2009 : 71; Crenshaw, 1989). Il en résulte ainsi de grandes inégalités entre les membres d'une même société. Les oppressions simultanées sont

particulièrement présentes chez les femmes ayant des origines haïtiennes. Les personnes ayant des origines haïtiennes peuvent avoir une peau très foncée, ce qui peut accentuer les expériences racistes, au niveau individuel comme au niveau systémique. Ce concept est appelé le *colorism*, et affecte particulièrement les femmes (Turner 2013).

La classe sociale entre aussi en jeu, alors qu'une plus grande proportion d'haïtien vit sous le seuil de la pauvreté que le reste de la population, et les femmes gagnent en moyenne encore moins que les hommes (Gomez Cardona, 2010 : 36). Étant des femmes, déjà de multiples oppressions se font ressentir quotidiennement. Plus elles s'éloignent de la norme, plus ces oppressions créent une situation très particulière de marginalisation et d'exclusion. La norme est définie ici comme étant l'ensemble « *white supremacist capitalist patriarchy* », dans les mots de bell hooks, soit la suprématie blanche, capitaliste et patriarcale (1992 : 22). L'exclusion sociale qui ressort de l'équation est donc bien plus complexe qu'une accumulation de caractéristiques qui s'éloignent de la norme. Ces caractéristiques créent un tout, où les facteurs oppressifs n'agissent pas seulement sur l'une d'elles à la fois, mais sur la totalité de l'identité de la personne. En somme, c'est ce tout qui est exposé à des inégalités en système de soins de santé et de services sociaux. Par conséquent, la santé reproductive et la périnatalité sont des phénomènes particuliers, qui prédisposent les femmes et les personnes pouvant donner naissance à des oppressions supplémentaires. Le racisme et ces autres formes d'oppressions entrent en conflit avec l'égalité à la santé, et donc avec la santé reproductive.

### **Justice reproductive**

La décolonisation, selon Smith, serait un processus qui s'opère sur le long terme et entraîne le démantèlement du pouvoir colonial sous ses formes bureaucratiques, culturelles, langagières et psychologiques (1999 : 20-23). Il ne s'agit donc pas seulement de combattre le racisme ou la xénophobie. La décolonisation veut remettre en question les fondements mêmes des systèmes et institutions, c'est-à-dire sur lesquels ceux-ci se sont construits (Côté, 2019). La justice reproductive est donc un mouvement décolonial et voit le jour en 1994, développé par des femmes racisées à la suite de la Conférence internationale des Nations Unies sur la population et le développement en Égypte, dans Le Caire.

Le groupe des communautés asiatiques de défense de la justice reproductive définit cette notion comme étant le bien-être complet physique, mental, spirituel, politique, économique et social des femmes et des filles, et cette justice sera atteinte lorsque les femmes et les filles auront le pouvoir et les ressources économiques, sociaux et politiques pour prendre leurs propres décisions sur leurs corps, sexualité et maternité pour elles-mêmes, leur famille, leur communauté et dans toutes les sphères de leurs vies (Price, 2010 : 43). Aujourd'hui, la justice reproductive inclue toutes les personnes pouvant donner naissance. Le mouvement de la justice reproductive s'inspire grandement des droits de la personne dans une optique de redéfinir ceux-ci. Le but est, entre autres, de dépasser la conception androcentrée des droits tout en gardant les idées d'égalités et de liberté, afin d'avoir des droits plus inclusifs (Gaard, 2010 : 106; Bérengère, 2002 : 29). Dans la recherche sur la justice reproductive, on inclut les expériences, les histoires, pensées et émotions des femmes racisées et de groupes marginalisés afin qu'elles ne soient pas effacées de la mémoire collective. Ce mouvement décolonial permet de comprendre les fondements coloniaux qui affectent la santé sous toutes ses formes.

Les problématiques soulevées par le concept de la justice reproductive impliquent les moyens de contraception, les avortements, l'adoption transnationale et transraciale, les familles d'accueil, les lois et la médecine, les nouvelles technologies de reproduction médicalement assistée, les Nations unies et la spiritualité (Price, 2010 : 48-50). Ces problématiques peuvent se réunir sous trois piliers, soit le droit à l'avortement et le contrôle de sa fertilité, le droit d'avoir des enfants ainsi que le droit d'élever ses enfants. La justice reproductive est donc un concept important en termes de droit à la santé, et est interreliée avec l'intersectionnalité et les droits de la personne. La communauté haïtienne à Montréal est une population vulnérabilisée, où les femmes sont confrontées à plusieurs types d'oppressions

simultanées qui affectent leur droit à la santé reproductive et donc à leurs chances d'égalité aux opportunités. Ces inégalités en termes de santé reproductive sont reconnues par les groupes militants pour la justice reproductive, tels que la « *National Black Feminist Organization (NBFO), the Third World Women's Alliance, [et] the Committee for Abortion Rights and Against Sterilization Abuse (CARASA)* » (Price, 2010 : 45). Ainsi, il est important de comprendre toutes les facettes du colonialisme qui créent, amplifient et perpétuent ces oppressions.

### **Le racisme envers la communauté haïtienne à Montréal**

Le racisme est une réalité partagée par la majorité des personnes ayant des origines haïtiennes. Il affecte directement et indirectement les personnes noires à différents degrés (Lanno-Cyr, 2016 : 15-16). Le racisme peut prendre des formes individuelles, alors que ces personnes peuvent vivre du harcèlement et de la violence dans leur milieu de vie. Le racisme systémique, pour sa part, prend racine dans les institutions et les systèmes. Le racisme systémique permet d'instaurer les bases de l'exclusion et de la marginalisation, car il instaure « une structure idéologique raciste » (Sala Pala, 2005 : 4) qui lui permet d'être omniprésent. Selon Martine F. Chery, il existe trois voies primaires où il est possible de retrouver l'impact du racisme. La première prend la forme de racisme systémique, qui agit entre autres dans le système de santé et l'environnement physique. La deuxième se ressent à travers la situation socioéconomique, qui affecte la santé et les habitudes de vie. Finalement, la troisième réside dans l'individu et ses relations interpersonnelles (2010 : 21). Le racisme systémique est inextricable des lois et des politiques, ce qui permet d'avantager une certaine partie de la population au détriment des autres. Il est présent dans les institutions de façon plus ou moins inconsciente, et a des effets sur toutes les sphères d'une société. Puisqu'il n'est pas tangible, il est difficile de percevoir ses impacts de façon concrète sur le quotidien des personnes racisées. Malgré tout, les personnes racisées sont grandement plus affectées par le chômage, les faibles revenus, le harcèlement et les interpellations policières et l'accès aux logements est plus ardu (Amnistie internationale 2020; Lafortune et Kanouté 2007, 35; Fortin 2013).

À titre d'exemple, en France, la discrimination envers les nouvelles et nouveaux migrant-es d'origine italienne, polonaise ou portugaise va diminuer jusqu'à se dissoudre dès la deuxième ou la troisième génération. D'ailleurs, ces termes de deuxième et troisième génération ne seront plus employés lorsque la personne se considère bien intégrée (Lanno-Cyr, 2016 : 8-9). De leur côté, l'aspect phénotypique a un grand impact sur l'expérience de la migration des Haïtien-nes. L'appellation de deuxième ou troisième génération est utilisée dans la littérature sur la communauté haïtienne, ce qui peut être perçu comme problématique. Une fois née au Québec, l'utilisation de ces termes de génération peut créer une distanciation entre les Québécois-es blanc-hes et les migrant-es et leurs descendant-es. Cette distanciation entre les québécois-es blanc-hes et « l'Autre » (hooks, 1992 : 22) est accentuée par l'acharnement des médias envers la communauté haïtienne, alors que celle-ci est souvent associée à la criminalité, aux « gangs de rues » et au VIH/sida (Ambrosi, 2005 : 52). Cette exclusion a donc un impact sur plusieurs aspects de leur vie, particulièrement concernant l'accès à l'emploi et au logement. En effet, cette population a un taux plus haut de chômage par rapport au reste de la population en général, soit 23% contre 10% en 2007 (Lafortune & Kanouté, 2007 : 35). La recherche d'emploi est plus ardue et ces personnes tendent donc à accepter un emploi difficile mentalement et/ou physiquement, ou encore qui ne répondent pas à leurs qualifications. Ce type d'emploi peut avoir un effet considérable sur la santé, et s'accompagne généralement d'un salaire médiocre qui impose la pauvreté. Cela dit, le bien-être est grandement affecté par le racisme.

Concernant la recherche d'habitation, les personnes ayant des origines haïtiennes se font souvent refuser un logement par des propriétaires sous plusieurs prétextes. Une étude de 1988 accomplie par la Commission des droits de la personne démontre que les personnes noires vivent de la discrimination concernant l'accès aux logements (Lanno-Cyr, 2016 : 15; Lafortune, 2012 : 19). La plupart se retrouvent ainsi dans des logements à loyer modique aux conditions sanitaires médiocres, phénomènes pouvant encore une fois affecter la santé. Le tout crée une situation particulièrement instable et met à

risque les individus à des problèmes de santé, de précarité et de vulnérabilité. De plus, cette position d'exclusion et d'isolement social cause de grandes conséquences sur la santé mentale. Selon une étude réalisée majoritairement dans plusieurs pays d'Europe, il existe un fort lien entre la schizophrénie et l'exclusion sociale chez les personnes racisées. En effet, les taux de développement d'une psychose sont encore plus élevés chez les descendant-es de migrant-es racisé-es que chez celles et ceux qui ont vécu la migration. Ces taux de schizophrénie peuvent être jusqu'à 4,5 fois plus élevés chez ces groupes que dans la population en générale. Ces taux sont bien plus élevés qu'au pays d'origine, et ce même chez les descendant-es, alors que les taux de consommation de substances psychoactives sont semblables à ceux du reste de la population. Il est donc possible de retenir que l'environnement serait la cause principale : « Les causes associées sont surtout d'ordre social et personnel telles que le sentiment d'échec, l'isolement social, la discrimination, le racisme » (Tortelli *et al*, 2009 : 2-5). Ce sentiment d'échec, interrelié avec une mauvaise perception de soi, tient une place importante chez les personnes ayant des origines haïtiennes nées au Québec. En effet, face à une marginalisation quotidienne, elles ne se sentent pas nécessairement québécoises malgré un vécu social commun avec les Québécois-es blancs. Cette exclusion est un rappel constant qu'un avancement dans la société n'est pas garanti et sera très ardu, ce qui peut grandement affecter le bien-être et la santé mentale (Laperrière, 1998 : 126; Hyman, 2009 : 10). Ainsi, le racisme a non seulement un impact sur la santé elle-même, mais impose des conditions qui résultent en d'autres phénomènes qui ont des conséquences sur la santé.

## L'ACCÈS AUX SOINS DE SANTÉ

Concernant l'accès aux soins de santé, la langue de communication ainsi que l'ethnocentrisme peuvent être des barrières importantes. En effet, si plusieurs personnes d'origine haïtienne parlent le français, d'autres parlent uniquement le créole, ou que très peu le français. Cela crée donc une barrière linguistique entre le personnel de soins de santé et le patient. Cette barrière instaure une difficulté de compréhension de la part des deux partis, et peut poser un problème si la ou le patient-e définit ses maux d'une différente façon que par les termes utilisés en biomédecine (Fainzang, 2001 : 2-4). Autrement, la religion est très importante pour plusieurs membres de la communauté haïtienne. La religion et la culture peuvent donc avoir de grands impacts sur la façon dont un individu réagit à certains maux, considère leurs provenances, et envisage les traitements possibles. Les pratiques et soins de santé alternatifs sont très présents chez les immigrant-es haïtien-nes, selon Gomez Cardona. En fait, ces personnes auront tendance à faire intervenir autant la biomédecine que les pratiques thérapeutiques, qui incluent des plantes médicinales, des actes rituels et l'imposition des mains (2010 : 26).

Cependant, ces méthodes dites alternatives de traitements ne sont pas toujours les bienvenues en système de soins de santé occidental. La biomédecine est très souvent considérée comme la seule et unique vraie méthode par la plupart du personnel soignant. Les pratiques alternatives sont perçues comme étant primitive et comme étant seulement des croyances, sans fondement « rationnel » (*Ibid.* : 27). Puisque la perception d'une maladie ou de son état de santé peut différer grandement entre deux personnes, un malaise peut survenir alors que le personnel soignant n'est souvent pas formé pour répondre aux besoins irréguliers. Le personnel soignant qui se réfère uniquement à la biomédecine est une autre forme de barrière d'accès aux migrant-es haïtien-nes, et peut occasionner des erreurs dans les traitements et ordonnances. Lampron évoque un cas où un psychiatre aurait réalisé un diagnostic erroné de schizophrénie à l'égard d'un homme haïtien, et le personnel soignant se serait rendu compte de l'erreur seulement à la suite du placement de la personne en centre d'hébergement pour santé mentale (*Ibid.* : 82-83). Ces inégalités d'accès et de traitements existent et persistent toujours.

## **LES LIENS ENTRE INÉGALITÉS D'ACCÈS À LA SANTÉ, AUX SOINS DE SANTÉ ET AU RACISME**

Afin d'approfondir un peu plus sur les liens entre les inégalités d'accès à la santé et le racisme, il convient de formuler que cette situation de précarité imposée rend la communauté haïtienne à Montréal comme étant une population vulnérabilisée. Devant de telles problématiques en matière de santé, certaines organisations se développent telles que le Ralliement des infirmières et infirmières auxiliaires haïtiennes de Montréal (RIIAHM). Dès les années 1970, cette organisation s'occupe de faire de la prévention auprès de la communauté, dans une clinique communautaire créée par la Maison d'Haïti, s'occupant des sans-papiers et réalisant des séances d'informations concernant l'hypertension et le diabète, entre autres. L'organisation prend un rôle important lors de la crise du VIH/sida en 1983. En effet, l'annonce de la Croix-Rouge canadienne qualifiant la communauté haïtienne comme portant la maladie fut une grave accusation stigmatisante qui resta gravée dans la mémoire de la population en générale. Cet énoncé ébranla les relations interpersonnelles entre les individus d'origine haïtienne et les autres, et aussi entre le personnel soignant d'origine haïtienne et leurs collègues. Le harcèlement racial et l'exclusion engendrent une situation d'insécurité chez ces infirmier-ères et les infirmier-ères auxiliaires, situation qu'il est possible de retrouver au sein de plusieurs emplois (Pierre-Pierre, 2017 : 5-7).

La littérature sur la santé des migrants a longtemps porté sur leurs traits génétiques, se basant donc sur leurs différences ethniques et « raciales ». En se basant sur de telles différences, le côté environnemental a longtemps été délaissé, empêchant une vision approfondie des conséquences des inégalités vécues quotidiennement par les personnes racisées. Tel qu'il est mentionné dans le texte de Pierre-Pierre, la Croix-Rouge a désigné la communauté haïtienne comme porteuse du VIH/sida, sans la désigner comme étant plutôt une communauté à risque. Cette tournure de phrase contient de grandes implications qui reposent sur un déterminisme biologique, et pourrait même être classifiée de racisme biologique (Ternon, 2005). C'est dans cette optique, entre autres, que le racisme systémique a un grand impact sur la santé et les individus. Le racisme agit comme élément d'exclusion directement au niveau interpersonnel, mais est contrôlé ou plutôt renforcé par les institutions et les systèmes.

C'est dans cette identification d'étranger-ère, de « l'Autre » que l'exclusion et la marginalisation sous les formes sociale et économique prennent leurs places (Karlsen & Nazroo, 2002 : 2). Plus récemment, la littérature a délaissé l'approche sur l'ethnicité et la « race » pour se concentrer sur les causes environnementales. Par exemple, les recherches démontrent qu'au Canada, les immigrant-es font face à plus d'obstacles que le reste de la population pour avoir accès aux soins de santé. Il est important de prendre en considération que pour les nouvelles et nouveaux arrivant-es, la santé tend à décroître à la suite de leur arrivée. Il est question des raisons similaires à ce qui a été mentionné précédemment, soit par le stress, la précarité en emploi, l'accès aux logements et la discrimination ressentie. Cette diminution de l'état de santé observée chez les migrant-es devrait entraîner un accès facile et sans obstacle aux soins de santé, alors que ce texte démontre que c'est plutôt l'opposé qu'il est possible d'observer (A. Lebrun, 2009-2010 : 247-250).

### **EXEMPLE DE LA PÉRINATALITÉ**

Afin de démontrer que le racisme et ces oppressions ont des conséquences sur la santé reproductive, l'exemple de la périnatalité des femmes d'origine haïtienne à Montréal parle de lui-même. Tout d'abord, les grossesses de ce groupe de femmes connaissent le plus haut taux de mortalité maternelle et néonatale en Amérique du Nord. Ensuite, elles sont particulièrement à risque de naissance de faible poids, de prématurité et de retard de croissance intra-utérine, selon une étude réalisée sur 2913 naissances. En effet, les femmes haïtiennes sont plus à risque face à ce genre de problématique que les femmes canadiennes blanches. Il existe une prédominance de taux de naissance de très faible poids chez les femmes noires, où les chiffres sont beaucoup moins importants chez les femmes blanches. Au Québec, malgré un système de santé universel, ces inégalités se maintiennent (F. Chery, 2010 : 2-3, 23).

Comme mentionné précédemment, la langue parlée peut être un obstacle, mais cette barrière n'est pas exclusive aux femmes migrantes haïtiennes. Les maladies chroniques peuvent avoir une grande part de conséquence sur les naissances de faibles poids, retard de croissance intra-utérine ou prématurité. L'hypertension artérielle et le diabète sont des maladies que l'on retrouve en grand nombre chez les membres de la communauté haïtienne, chez les nouvelles et nouveaux migrant-es, tout comme chez leurs descendant-es. Ces maladies sont fréquentes chez les personnes en situation précaire, alors qu'une grande partie de cette population vit sous le seuil de la pauvreté.

Autrement, le stress est un facteur prédominant dans les problématiques en périnatalité. En effet, une femme qui ressent un stress sur une base régulière augmente les risques de naissance de faible poids, de prématurité et de retard de croissance intra-utérine de 60%. En situation de périnatalité, une femme est confrontée à plusieurs nouvelles situations, et la plupart peuvent provoquer une grande anxiété. Cependant, comme il a été possible de le voir dans la section sur le racisme, les femmes de la communauté haïtienne sont confrontées quotidiennement à plusieurs autres situations inculquant un stress considérable. « Un environnement physique défavorable, un environnement de travail stressant, les maladies chroniques, l'obésité, l'incapacité d'intégration dans la société et la pauvreté peuvent être considérés entre autres, comme des sources de stress pour l'organisme. » (F. Chery, 2010 : 14) Cette population vulnérable fait donc face à une double vulnérabilité pendant la grossesse, car la situation périnatale peut causer, en soi, de grandes incertitudes. Si la précarité en emploi et en logement sont en effet des facteurs de stress, l'incapacité d'intégration affecte tout autant les migrantes récentes que les femmes de la communauté haïtienne nées au Québec. Le racisme peut en effet être le fondement même de cette position de précarité et de pauvreté, phénomène qui a des conséquences directes sur la périnatalité (Beaugé, 2016 : 9, 13-14).

L'exemple de la périnatalité expose bien les problématiques auxquelles ces femmes font face. En effet, ces problématiques proviennent de cette situation d'oppressions simultanées, où ces dernières ne peuvent être comprises séparément. Bien entendu, le racisme, dans ce cas particulier, a de lourdes conséquences sur la situation des femmes d'origines haïtiennes à Montréal : « l'accumulation de désavantages au cours de l'existence, les différences en matière d'exposition et de possibilités par race et les explications psychosociales doivent toutes être prises en compte dans le cadre de la recherche sur la race et la santé » (Hyman, 2009 : 8). Cependant, il faut le comprendre comme faisant partie d'un ensemble de phénomènes qui affecte quotidiennement ces femmes. D'autres éléments n'ont été que peu ou pas abordé dans ce texte, mais l'identité, les normes et valeurs ainsi que les différences entre générations sont des phénomènes importants à comprendre pour bien analyser le contexte dans lequel ces femmes vivent. Ainsi, les déterminants sociaux de la santé sont directement interreliés avec le racisme dont la communauté haïtienne fait face, et affecte concrètement la santé, ce qui transparait en situation de périnatalité.

## CONCLUSION

En conclusion, il existe une panoplie de phénomènes qui affecte le droit à la santé des femmes de la communauté haïtienne à Montréal. Puisque la santé est une question de justice et contribue à l'égalité des chances, il est important d'aborder les notions qui entravent ce droit. Les déterminants sociaux de la santé sont de bons indicateurs pour examiner ces inégalités, mais la liste de déterminants n'est pas complète. En effet, la section sur le racisme démontre bien que la situation imposée envers les personnes de la communauté haïtienne a de grands impacts directs et indirects sur la santé. Le racisme devrait donc être catégorisé comme un déterminant social de la santé, comme l'explique de façon impeccable Ilene Hyman dans son texte de 2009. En effet, le racisme affecte particulièrement les femmes de la communauté haïtienne à Montréal, et ce de plusieurs façons. Les inégalités ont des fondements coloniaux, et affectent le droit à la santé ainsi qu'aux soins de santé. L'exemple de la périnatalité permet de démontrer ces inégalités en actions, et les concepts de l'intersectionnalité et de justice reproductive permettent d'approfondir le phénomène, tout en mettant en évidence sa

complexité. Tous ces concepts doivent être interreliés pour pouvoir comprendre les barrières et leurs conséquences.

## BIBLIOGRAPHIE

Ambrosi, Sophie (2005). *Identité ethnique et identité érotique: le cas de lesbiennes d'origine haïtienne*, mémoire de maîtrise (Anthropologie), Montréal, Université de Montréal, 152 p.

Bélanger, Jean-François (2020). « Un virus qui amplifie les inégalités liées au racisme », *Radio-Canada*, 11 avril 2020.

Bérenghère, Marques Pereira & Florence Raes (2002). « Trois décennies de mobilisations féminines et féministes en Amérique latine », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], URL : <https://journals.openedition.org/cal/6673>

Beaugé, Myriam (2016). *Vécu de la maternité chez des jeunes mères d'origine haïtienne*, mémoire en maîtrise (Travail social), Montréal, Université du Québec à Montréal, 80 p.

Bissonnette, Nathalie (2020). *Femmes autochtones, immigrantes ou racisées dans l'œil de la pandémie*, Québec : Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme.

Cognet, M. & Sylvie Fortin (2003). « Le poids du genre et de l'ethnicité dans la division du travail en santé », *Lien social et Politiques*, no. 49, pp. 155–172.

Côté, Isabelle (2019). « Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : quelques repères pour la recherche en français au Canada », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 31, no 1, pp 25–42.

F. Chery, Martine (2010). *Comparaison du profil de santé périnatale des femmes immigrantes haïtiennes à celui des femmes nées au Canada, pour la période 1981-2006, au Québec*, mémoire de maîtrise (Santé communautaire), Montréal, Université de Montréal, 86 p.

Fainzang, Sylvie (2001). « L'anthropologie médicale dans les sociétés occidentales. Récents développements et nouvelles problématiques », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 19, no 2, pp. 5-28.

Fortin, Sylvie (2013). « Conflits et reconnaissance dans l'espace social de la clinique : les pratiques cliniques en contexte pluraliste », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 37, no 3, pp. 179–200.

Gaard, Greta (2010). « Reproductive Technology, or Reproductive Justice?: An Ecofeminist, Environmental Justice Perspective on the Rhetoric of Choice », *Indiana University Press, Ethics and the Environment*, vol. 15, no. 2, pp. 103-129

Gomez Cardona, Liliana (2010). *Les maux de ventre des enfants haïtiens de Montréal : entre la recomposition culturelle et la souffrance familiale*, mémoire de maîtrise (Anthropologie), Montréal, Université de Montréal, 158 p.

Gouvernement du Québec (2012). *La santé et ses déterminants. Mieux comprendre pour mieux agir*, Québec : Bibliothèque et Archives nationales, p. 1-26.

hooks, bell (1992). « Eating the other : Desire and Resistance » dans *Black Looks : race and representation*, Boston, Massachusetts, South End Press, pp. 21-39.

Hyman, Ilene (2009). *Le racisme comme déterminant de la santé des immigrants*, Canada : Agence de la santé publique du Canada, DISI et Projet Metropolis, 14 p.

Jacques, Claude & Jean-Michel Thurin (2002). « Stress, immunité et physiologie du système nerveux », *Med Sci (Paris)*, vol 18, no 11, pp. 1160-1166.

Karlsen, Saffron et James Y. Nazroo (2002). « Agency and structure: the impact of ethnic identity and racism on the health of ethnic minority people », *Sociology of Health & Illness*, vol. 24, no. 1, pp. 1–20.

Lafortune, Gina & Fasal Kanouté (2007). « Vécu identitaire d'élèves de 1ère et de 2ème génération d'origine haïtienne », *Revue de l'Université de Moncton*, vol 38, no 2, pp. 33–71.

Lafortune, Gina (2012). *Rapport à l'école et aux savoirs scolaires de jeunes d'origine haïtienne en contexte scolaire défavorisé à Montréal*, thèse de doctorat (Psychopédagogie), Montréal, Université de Montréal, 326 p.

- Lanno-Cyr, Sophie (2016). *Regards sur les territoires des ancrages haïtiano-montréalais: les impacts des pratiques transnationales au quotidien*, mémoire de maîtrise (Géographie), Montréal, Université de Montréal, 136 p.
- Laperrière Anne (1998). « Dépasser le racisme ? L'expérience contrastée des jeunes Montréalais d'origine haïtienne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 14, no 1, pp. 121-139.
- Ligue des droits et libertés (2019). *Capsule sur le racisme systémique*. Ligue des droits et libertés, 4 :24.
- Lydie A. Lebrun (2009-2010). « Accès aux services de santé parmi les immigrants au Canada », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 41-42, no 3-1, pp. 247-260
- Organisation mondiale de la santé (2021). « Santé reproductive », Organisation mondiale de la santé. <https://www.who.int/westernpacific/health-topics/reproductive-health>
- Paquette, Julie & Bernard-Simon Leclerc & Sonia Bourque & Alex Battaglini (2014). « La santé dans tous ses états: les déterminants sociaux de la santé », CSSS de Bordeaux Cartierville-Saint-Laurent-CAU (centre affilié universitaire), 28 p.
- Pierre-Pierre Maud (2017). « 40 ans de présence, 40 ans de persévérance: Ralliement des infirmières et infirmières auxiliaires haïtiennes de Montréal », *Haïti Perspectives*, vol. 6, no 1, pp. 5-12.
- Price, Kimala (2010). « What is Reproductive Justice?: How Women of Color Activists Are Redefining the ProChoice Paradigm », *Duke University, Meridians*, vol 10, no 2, pp. 42-65.
- Sirois, Tanya & Samir Shaheen-Hussain & Alicia Boatswain-Kyte (2020). *Le racisme systémique dans notre système de santé et services sociaux*, Amnistie internationale, 1 :33 :01. <https://amnistie.ca/evenements/le-racisme-systemique-dans-notre-systeme-de-sante-et-services-sociaux>
- Sirma Bilge (2009). « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 225, no 1, pp. 70-88.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Dunedin, New Zealand, University of Otago Press, 199 p.
- Snow, RC (2008). « Sex, gender, and vulnerability », *Global Public Health*, vol 3, suppl 1, pp. 58-74.
- Ternon, Y (2005). *Penser, classer, exclure. Origine du racisme biologique*. *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 2, no 2, pp. 17-47.
- Tortelli, H. Kourio & L. Ailam & N. Skurnik (2009). « Psychose et migration, une revue de la littérature », *Annales Médico-Psychologiques*, vol 167, no 6, pp.459.
- Turner, Beth (2013). « Colorism in dael orlandersmith's yellowman: The effect of intraracial racism on black identity and the concept of black community », *Southern Quarterly*, vol 50, no 3, pp. 32-53,126.
- Vissandjée, Bilkis & Karine Bate & François Violla & Jonathan Kuntz (2013). « Expérience d'immigration et droit à la santé, à des soins et à des services de qualité : une question de justice sociale », *Alterstice*, vol 3, no 1, pp. 67-83.

# Migration et incarcération, ou l'in/sécurité à l'ère du sous/développement

Sophie Marois, *Maîtrise en sociologie, Université Laval*

*La perte du sentiment de sécurité dans les pays développés à laquelle nous assistons aujourd'hui, ne doit-elle pas nous inciter à examiner la manière radicalement inéquitable dont la vulnérabilité corporelle est distribuée sur la planète ?*

– Judith Butler (2005 : 57)

Dans la nuit du 11 juin 2019, vers 3 h, un incendie criminel est déclaré sur une rue résidentielle du quartier Notre-Dame-de-Grâce à Montréal. C'est la voiture du vice-président de la firme Lemay qui brûle devant son domicile<sup>1</sup>. Cet incident participe d'une série d'actions qui ciblent la firme d'architecture montréalaise, chargée par l'Agence des services frontaliers du Canada (ASFC) de la conception d'un nouveau centre de détention pour migrants-es à Laval, initialement prévu pour 2020-2021. Quelques semaines plus tôt, lors des manifestations du Premier mai, la Convergence des luttes anticapitalistes (CLAC) appelle à une mobilisation sous le thème « Sans frontières » au cours de laquelle des militants-es s'arrêtent au siège social de la firme, une action rapportée sur des plateformes anarchistes et antifascistes<sup>2</sup>.

Alors que l'œil médiatique international était rivé sur la détention de centaines de milliers de migrants-es à la frontière sud des États-Unis<sup>3</sup>, ces mobilisations locales ont attiré le regard et l'ont levé... vers le Nord. Si le Canada se présente comme ouvert à l'immigration et comme terre d'accueil pour les réfugiés-es, il faut savoir que le gouvernement investit massivement dans des stratégies de « protection » de ses frontières (Sécurité publique Canada, 2020). Le contrôle exercé aux frontières repose sur des outils coercitifs tels que la criminalisation, la détention et l'expulsion pour endiguer la mobilité de masse, perçue comme une menace pour les pays du Nord global (Barker, 2017 ; Mainwaring et Walton-Roberts, 2018 ; Nakache, 2013 ; Walters, 2006). Je suggère que l'investissement canadien dans la "sécurisation" des frontières, bien que moindre à celui de nos voisins du Sud, est la contrepartie des politiques de développement entreprises par les puissances mondiales à l'issue de la Deuxième Guerre mondiale. C'est en ce sens que je me propose de jeter les bases d'une étude sur les centres de détention pour migrants-es au Canada, au prisme de la sociologie du développement.

Dans un premier temps, je présenterai (i) le champ d'études émergent au croisement du développement et de la sécurité, et (ii) comment ce croisement s'exprime, entre autres, par un contrôle serré des mouvements migratoires en direction des pays dits développés. Dans un second temps, je m'attarderai au cas des centres de détention pour migrants-es au Canada, en étudiant (i) les politiques et les infrastructures qui « sécurisent » les frontières canadiennes. Je m'intéresserai, en particulier, à (ii) la construction actuelle du plus gros centre à Laval et aux mobilisations qui s'y opposent. Dans un troisième moment de discussion-conclusion, je proposerai des pistes pour éclairer le cas de Laval par des recherches récentes sur (i) la fabrique de sujets illégaux et (ii) la privatisation de la détention des migrants-es.

---

<sup>1</sup> P. Teisceria-Lessard (2019). « La voiture d'un architecte incendiée par des anarchistes », La Presse, 19 juin 2019.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, Montréal Contre-information (2019). « Retour sur le Premier mai contre les frontières à Montréal », [en ligne] URL : [https://mtlcontreinfo.org/retour-sur-le-premier-mai-contre-les-frontieres-a-montreal/].

<sup>3</sup> E. Kassie (2019). « DETAINED. How the US built the world's largest immigration detention system », The Guardian, 24 September 2019.

# 1. LA SÉCURITÉ À L'ÈRE DE LA GLOBALISATION

*The global containment of informal circulation is the backdrop, usually left unspoken, against which the current development-security nexus operates.*

– Mark Duffield (2010 62–63)

Le développement opère en tant que technologie sécuritaire depuis l'époque coloniale et joue un rôle instrumental dans la formation et la (ré)expansion des frontières des États-nations (Duffield, 2007). Selon l'anthropologue Mark Duffield (2010), une des différences fondamentales qui distingue le *nexus* développement-sécurité contemporain de son homologue du XXI<sup>e</sup> siècle est le confinement (*containment*), à l'échelle globale, des migrations informelles. Depuis la décolonisation, Duffield (2010) note une érosion des droits de circulation des personnes migrantes, réfugiées et demandeuses d'asile, et ce particulièrement lorsqu'il s'agit de migrer vers le Nord global. Cette érosion de la capacité à circuler apparaît comme la contrepartie historique du récit de la globalisation (Bauman, 1998). Ainsi, si la globalisation est souvent pensée comme une ère de flux libres, où les frontières se sont abattues, il convient de nuancer : pour les personnes les plus pauvres et marginalisées – et pour les migrants-es sans papiers en particulier –, les frontières, les points de contrôle et les restrictions se sont multipliés. Au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, ce « verrouillage » (*lockdown* – Duffield, 2010 : 63) du monde s'accompagne d'une surveillance accrue et d'un recours croissant à la détention et à la déportation (Barnett, 2002, *in* Duffield, 2010 :63).

## 1.1 Développement et sécurité

Le récit libéral de la modernisation et du développement, profondément inscrit dans l'histoire du colonialisme, procède d'une division biopolitique mondiale (*global biopolitical divide* – Duffield, 2007 : 227) entre peuples civilisés et barbares. La construction d'une altérité tantôt sauvage, tantôt sous-développée, ou politiquement instable, participe de la légitimation de la mission civilisatrice de l'Occident (Buur et al., 2007) – sans parler de son extractivisme. Maria Stern et Joakim Öjendal (2010 : 10) soutiennent que la sécurité est au cœur de nombreuses stratégies de développement de la période coloniale. Différentes itérations de ce croisement se déploient ensuite à travers la mise en œuvre de programmes tels que le Plan Marshall, au cours des grandes campagnes contre-insurrectionnelles de la Guerre froide et, plus récemment, dans la « guerre contre le terrorisme ». Ainsi, malgré l'ampleur de l'attention qui est accordée au *nexus* développement-sécurité depuis les attentats du 11 septembre 2001 (Buur et al., 2007), la logique selon laquelle « *in fostering "their" development, we improve "our" security* » s'inscrit plus largement dans la généalogie de la conception libérale du pouvoir (Duffield, 2007 : 225).

Les représentations sous-jacentes à ce *nexus* placent le sous-développement et la pauvreté comme étant dangereux. À travers cette construction discursive – et souvent hautement militarisée –, les sujets du développement deviennent des objets de la sécurité (Buur et al., 2017 : 32-33).

A common characteristic of these practices of criminalization and simultaneous securitization is the identification of a dangerous “other” who can be eliminated (by fire, demolition, displacement, torture, even death), contained (by imprisonment, intimidation) and/or ignored (by being denied access to crucial services). This combination of discourse and practice exploits an image of the responsible and caring state that is nonetheless able to assert its sovereignty fully and exclude from development those it considers a threat or defines as enemies of the state. (Buur et al., 2017 : 32-33)

En ce qu'il se rattache à une conception libérale du pouvoir, le développement agit au nom de la protection et de l'amélioration de la vie. Il fonctionne comme une technologie de sécurité, qui

consolide la frontière souveraine du Nord global (Duffield, 2007 : 232), en soutenant et en incluant la vie jugée utile et digne, tout en contrôlant les circulations globales et les manifestations du sous-développement (Duffield, 2010 : 62-63).

### 1.2 Le champ de la « crimmigration »

Les initiatives de développement dans le Sud global peuvent se comprendre comme la contrepartie des remparts qui s'érigent autour du Nord : ce sont deux faces d'une même stratégie (IPPR, 2008, *in* Duffield, 2010 : 63). D'une part, les programmes de développement visent à contenir dans leur « habitat naturel » les risques posés par la vie sous-développée (Aradau et al., 2008 : 148) ; d'autre part, le contrôle frontalier cherche à neutraliser la menace des mobilités irrégulières (Duffield, 2010 : 63). Au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, certaines frontières nationales ont été démilitarisées, ainsi que libéralisées sur le plan économique pour faciliter les échanges commerciaux (Andreas, 2000 : 3), mais d'autres circulations ont été construites comme des enjeux de criminalité et de sécurité publique (Barker, 2017). Alors que la *bonne* mobilité est célébrée et encouragée (voyages d'affaires, séjours d'études, tourisme, etc.), les États mettent en place des mécanismes pour se défendre contre la *mauvaise* mobilité, celle associée à la pauvreté mondiale (Duffield, 2010 : 64). Dans les mots de la sociologue Vanessa Barker (2017 : 442), il s'agit de bloquer la mobilité indésirable, de la dissuader, la contenir, l'exporter et, dans de nombreux cas, la punir.

L'afflux de migrants-es vers l'Europe et d'autres pays occidentaux au cours des dernières décennies – et les mécanismes punitifs utilisés pour l'endiguer – a déclenché des débats publics sur la relation entre l'immigration et la criminalité (Jiang et Erez, 2017 ; Stumpf, 2006). Dans le champ académique, le terme « crimmigration » émerge pour décrire le lien, voire la fusion, entre la criminalisation et l'immigration, à la fois en pratique et en droit (Guia et al, 2011 ; van der Woude et al., 2017).

Citing such developments as sharply rising law enforcement budgets for border controls, new legislation targeted at unauthorized entries and mobilities, the deployment of sophisticated surveillance and information technology, stricter visa controls and the augmented role of military personnel, methods and hardware, they argue we are witnessing nothing less than the 'rebordering' of the state (Walters, 2006:187)

La prolifération des centres de détention pour migrants-es s'inscrit dans un ensemble de techniques de gestion, de surveillance et de déportation des personnes aux statuts irréguliers et/ou sans-papiers. Construits à partir d'investissements publics et privés, ces centres jouent à la fois un rôle symbolique et pratique dans l'exclusion des étrangers « dangereux », réaffirmant l'autorité de l'État souverain (Sampson & Mitchell, 2013).

## 2. LES CENTRES DE DÉTENTION POUR MIGRANTS-ES

En dépit des promesses d'un monde sans frontières à l'issue de la Guerre froide, le tournant du XXI<sup>e</sup> siècle s'accompagne du resserrement des régimes de citoyenneté et d'asile, ainsi que du déploiement de technologies sécuritaires qui surveillent, policent et contiennent les circulations internationales (Bhabha, 1999 ; Brown, 2010 ; Howard-Hassmann et Walton-Roberts, 2015, *in* Mainwaring et Walton-Robert, 2018 ; Duffield, 2010). La sécurisation est à la fois une construction discursive – qui distingue les mobilités « désirables » et « indésirables » – et un répertoire d'actions et de ressources pour accomplir cette distinction, ce filtrage (Buur et al., 2017). Dans l'effort d'ériger une forteresse autour du Premier Monde, Cetta Mainwaring et Margaret Walton-Roberts (2018) notent la prolifération d'« espaces frontaliers » (*'border' spaces*) et de tactiques spatiales qui émergent aux

marges de l'État souverain, comme les centres de détention. Global Detention Project<sup>4</sup> recense l'implantation de tels centres dans plus de 100 pays, incluant le Canada (GDP, 2018b).

## 2.1 Les politiques et les infrastructures des frontières canadiennes

C'est l'Agence des Services frontaliers du Canada qui est responsable de la gestion de l'accès au territoire canadien : « afin d'assurer la libre circulation des personnes et des marchandises légitimes, l'[ASFC] contrôle, examine, retient et renvoie les personnes ou les marchandises qui contreviennent aux lois pertinentes » (ASFC, 2019b). Ses agents-es « appréhendent, détiennent et renvoient » (ASFC, 2018) des ressortissants-es étrangers-ères et des résidents-es permanents-es au nom de la sécurité publique<sup>5</sup> et du maintien de l'intégrité du programme d'immigration du pays (ASFC, 2017). L'ASFC déploie nombre de dispositifs pour sécuriser les frontières, dont trois principaux Centres de surveillance de l'immigration (CSI) qui se situent aux périphéries des métropoles de Montréal, Toronto et Vancouver. Malgré que les personnes détenues ne soient pas formellement accusées ou condamnées, ces établissements fonctionnent comme des prisons à sécurité moyenne, avec des clôtures de barbelés, des systèmes de portes à verrouillage central, des gardes de sécurité et des caméras de surveillance (Kronick et Rousseau, 2018; GDP, 2018b).

Selon les données rendues publiques par l'ASFC, le total des personnes détenues en 2018-2019 serait de 8 355, avec une moyenne quotidienne de 333 personnes en situation de détention<sup>6</sup>. Parmi cette population, les ONG dénoncent la détention d'enfants et de personnes aux prises avec des problèmes de santé mentale (GDP, 2018a : 15). La loi canadienne ne prévoit pas de durée de détention maximale pour les migrants-es, mais la durée moyenne déclarée par l'ASFC serait de 14,3 jours, avec 3,8 % des détentions dépassant 99 jours en 2017-2018 (ASFC, 2019a). Notons qu'une baisse des détentions, ou du temps de détention s'accompagne généralement d'une hausse des déportations. Pour l'année 2017, GDP (2018b) relève 8 200 déportations.

Étant donné leur positionnement aux principaux points d'entrée du pays, ces centres gèrent la majorité des migrants-es détenus-es au Canada<sup>7</sup>. Toutefois, l'ASFC collabore également avec de nombreux établissements correctionnels provinciaux<sup>8</sup>, et souvent des prisons à sécurité maximale (Nakache, 2013 : 97). La carte ci-dessous présente un recensement réalisé par GDP des établissements qui emprisonnent des migrants-es au Canada.

---

<sup>4</sup> Global Detention Project (GDP) est une organisation à but non lucratif basée à Genève qui défend les droits fondamentaux des personnes détenues pour des raisons liées à leur statut de non-citoyen. [<https://www.globaldetentionproject.org/>]

<sup>5</sup> Les motifs justifiant la détention et la remise en liberté sont prévus dans le Règlement sur l'immigration et la protection des réfugiés [<https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/SOR-2002-227.pdf>]. Voir aussi : GDP, 2018a :10-11.

<sup>6</sup> « Pendant l'exercice 2017-2018, le nombre de personnes détenues a augmenté de 33,3 % en comparaison avec l'exercice précédent. L'augmentation était surtout liée à l'accroissement soudain, à la suite de la levée de l'obligation de détenir un visa pour les citoyens du Mexique le 1er novembre 2016 et de l'augmentation connexe du nombre de voyageurs en provenance de ce pays, du nombre de citoyens mexicains mis en détention de courte durée. La grande majorité des Mexicains mis en détention l'ont été pour moins de 48 heures (92 %). » (ASFC, 2019a)

<sup>7</sup> Pour l'année financière 2016-2017, l'ASFC déclarait que 59 % des migrants-es détenus-es l'étaient dans ces trois centres. Pour l'année 2017-2018, ce sont 71%. (ASFC, 2019a)

<sup>8</sup> La détention dans des établissements correctionnels provinciaux a principalement lieu dans la gestion de trois catégories de détenus-es : i) « les personnes à risque plus élevé (par exemple, celles ayant des antécédents criminels violents) » ; ii) « les personnes à risque moins élevé, dans les régions où il n'y a aucun centre de surveillance de l'immigration » ; iii) « les personnes placées en détention pendant plus de 48 heures dans la région de Vancouver » (AFSC, 2018).

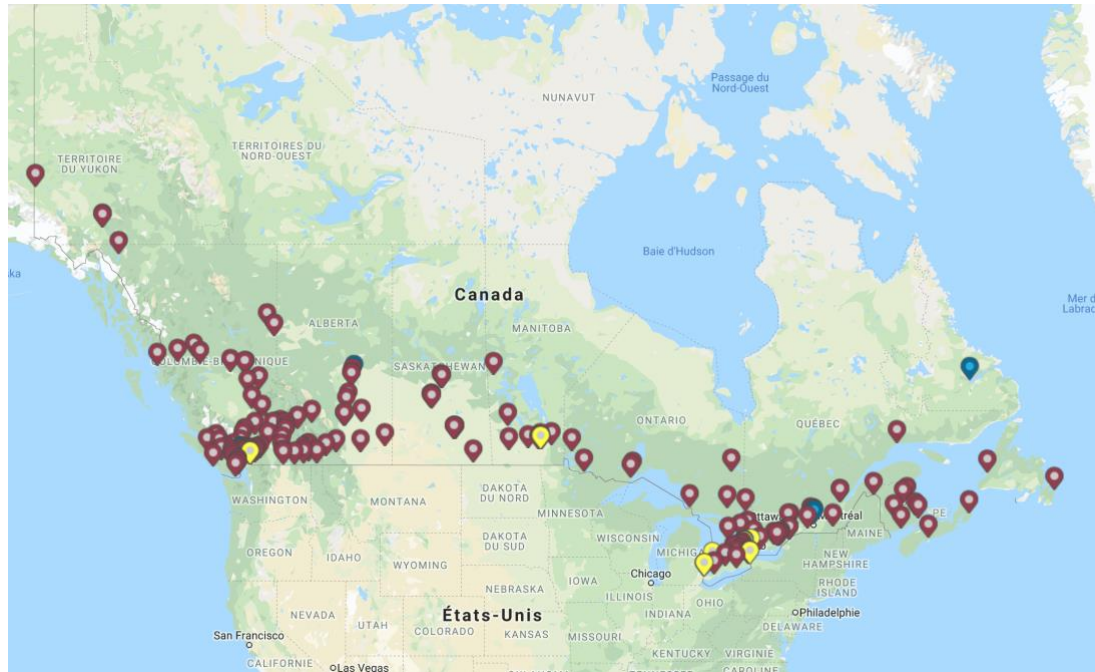


Figure 1 Cartographie la détention des migrants-es au Canada<sup>9</sup>

Bien qu'ils soient officiellement sous la responsabilité du gouvernement fédéral, les CSI fonctionnent également au moyen de partenariats avec des entreprises privées. Par exemple, la firme multinationale G4S, leader mondial de l'industrie sécuritaire et principal fournisseur au Canada, fournit des services de sécurité au CSI de Toronto. D'autres entreprises privées participent à la conceptualisation et la construction des CSI, comme c'est présentement le cas à Laval.

## 2.2 (Re)construction et contestations du centre de surveillance de l'immigration à Laval

En août 2016, le ministre de la Sécurité publique et de la Protection civile, Ralph Goodale, présente le nouveau Cadre national en matière de détention liée à l'immigration au Canada. Au moyen d'un investissement pouvant atteindre 138 millions de dollars, le cadre prévoit transformer le système de détention des migrants-es, notamment à travers la mise sur pied de CSI « adéquats, rentables et efficaces pour la détention liée à l'immigration » (ASFC, 2017). Un de ces « investissements clés dans l'infrastructure fédérale » (ASFC, 2017) est la construction d'un nouveau centre à Laval (Québec). Ce nouveau CSI remplacera l'établissement actuel, lequel avait été adapté en 1996 pour servir de CSI à l'ASFC, et dont le « piètre état » n'est pas conforme aux normes internationales en matière de détention liée à l'immigration. Renouvelée, la conception de l'infrastructure viserait à « accroître le bien-être » des détenus-es (ASFC, 2017).

Or, plusieurs groupes militants s'organisent contre la construction de l'établissement, en dénonçant le caractère déshumanisant de la détention des migrants-es par l'ASFC. En juin 2019, Radio-Canada rapportait qu'« une cinquantaine d'organismes, dont Solidarité sans frontières, la Fédération des femmes du Québec et l'association des étudiants de premier cycle de l'Université Concordia, ont annoncé [...] qu'ils s'engageaient à faire front commun pour bloquer la construction de la future prison lavalloise » (Labbé, 2019). Plusieurs groupes condamnent, entre autres, le choix de l'emplacement

<sup>9</sup> Sur cette carte, les points rouges représentent des établissements criminels; les points bleus, des établissements administratifs; et les points jaunes, des établissements dont la vocation n'a pas été identifiée par GDP [<https://www.globaldetentionproject.org/countries/americas/canada>].

projeté du nouveau CSI : d'une part, il serait situé à moins d'un kilomètre de l'établissement Leclerc (une prison pour femmes), renforçant son caractère punitif; d'autre part, il s'agit d'un territoire autochtone non cédé, Kanien'keha : ka (Stoppons la prison, 2019).

Des actions visent aussi les entreprises privées qui collaborent à la construction du CSI, dont plusieurs sont rapportées sur des plateformes militantes. En juin 2019, un véhicule de la société Englobe, qui avait mené une étude préalable à l'assainissement de l'emplacement de la future prison, a été tagué « *No Migrant Prison* ». Les locaux de l'entreprise d'excavation Loisselle, qui s'était quant à elle chargée de décontaminer l'emplacement ont été *visités* en février 2019, alors que la façade du siège social à Salaberry-de-Valleyfield a été recouverte de peinture, dont un graffiti « Non à la prison pour migrants ». Sans oublier la firme d'architecture Lemay, qui a également été la cible de contestations, telles que présentées plus haut. Ici comme ailleurs, ces mobilisations participent d'un effort de démantèlement de l'appareil de crimmigration, pour contester le cadrage de la migration comme criminelle et dangereuse et attaquer les postures anti-immigrations qui se traduisent avec succès en projets de loi (Jiang et Erez, 2017).

### 3. DISCUSSION-CONCLUSION : L'ÉCONOMIE (MORALE) DE LA GESTION FRONTALIÈRE

Le Cadre national en matière de détention liée à l'immigration du gouvernement canadien présente la gestion frontalière comme un enjeu de *sécurité* (en supervisant les déplacements internationaux), de *prospérité* (en facilitant les échanges commerciaux) et d'*équité* (en assurant le respect de la loi) (ASFC, 2017). Ces trois impératifs circulent comme autant de valeurs dans une économie morale de la gestion frontalière. Les sociologues Fabrice Fernandez et Samuel Lézé utilisent le concept d'économie morale pour désigner « *the art of managing or treating populations within the constraints of a legal order, through moral sentiments* ». Telle que je la conçois, la détention des migrants-es est non seulement devenue une économie lucrative; elle est *productive*, au sens où elle confère tantôt la légitimité et crée tantôt l'illégalité là où elle n'existait pas auparavant (Barker, 2017).

#### 3.1 La fabrique de sujets illégaux

Les lois et les politiques nationales et internationales définissent des catégories administratives qui gouvernent la mobilité mondiale. Ces catégories opèrent en tant que filtre des populations sur la base de caractéristiques « objectivées », mais produisent aussi certaines formes de sujets et de subjectivités (Anderson et al., 2011 ; Mainwaring et Walter-Roberts, 2018). La non-citoyenneté est à la fois ciblée et entretenue par les centres de détention pour migrants-es. La criminologue Mary Bosworth (2012 : 134) décrit cette forme de subjectivité comme étant particulièrement précaire en ce que l'État souverain gouverne ces individus sans pour autant les reconnaître comme ses sujets. Dénuées de la « reconnaissance institutionnelle des ayants droit », les figures de *clandestin*, de *sans-papier* ou de *terroriste* sont des catégories identitaires « incompatibles avec celles du sujet ou du citoyen » (Agier, 2008 : 318), et sont attribuées en vue de la prise en charge et du contrôle du danger qu'elles posent (Buur et al., 2007). En juin 2012, le ministre canadien de la Citoyenneté et de l'Immigration, Jason Kenney, justifiait ainsi l'adoption du projet de loi C-31 (*Loi visant à protéger le système d'immigration du Canada*) :

Cette loi nous aidera à empêcher les criminels étrangers, les passeurs de clandestins et les autres personnes dont la demande d'asile est infondée d'abuser de la générosité du système canadien d'immigration et de bénéficier d'avantages liés à la santé et aux services sociaux financés par les contribuables [...]. Le système canadien d'immigration et d'octroi de l'asile est l'un des plus équitables et des plus généreux du monde et cette tradition se poursuivra sous le régime du système amélioré. (Kenney, 2012, *in* Nakache, 2013 :91)

La production de ces sujets « dangereux » s'inscrit dans des dynamiques d'inclusion et d'exclusion qui participent de l'internationalisation de la criminalisation de la pauvreté (Wacquant, 1999 : 321, *in* Buur et al., 2007 : 25). Les catégories légales de *réfugié* ou *demandeur d'asile* laissent place à celles des « sans-État, sans le moindre recours et... illégales » (Agier, 2008 : 313). Malgré la neutralité apparente des politiques migratoires, la gestion des indésirables correspond à un agenda politique racialisé et raciste (Provine et Doty, 2011 ; Valdez, 2016, *in* Jiang et Erez, 2017 : 13), dont témoignent la construction du « *Latino threat* » (Chavez, 2013) ou de la menace musulmane dans la « guerre contre le terrorisme » (Jamal et Naber, 2007). Le jeu de la sécurisation des frontières nationales est donc aussi celui de la démarcation des frontières de la légalité, des distinctions socioéconomiques et ethnonationales qui servent à « protéger » les zones de prospérité d'une mondialisation inégalitaire (Jiang et Erez, 2017 ; Agier, 2008 ; Buur et al., 2007) – et qui génèrent même des profits.

### 3.2 La privatisation de la détention des migrants-es<sup>10</sup>

Dans le déploiement de cet assemblage de contrôle frontalier, l'État collabore avec nombre d'acteurs à la fois associatifs, publics et privés, lesquels participent d'une véritable économie de la gestion des migrations. La criminalisation des migrants-es, cette « chasse aux "profiteurs" » (Agier, 2008 : 318), contribue, d'une part, à légitimer « des politiques de plus en plus restrictives, brutales et attentatoires aux droits fondamentaux » (Collectif Cette France-là, *in* Rodier, 2014 : 3) et, d'autre part, à masquer une industrie extrêmement lucrative<sup>11</sup> de gestion des flux migratoires (Rodier, 2014). Dans les deux cas, les principaux bénéficiaires sont les entreprises privées, celles qui tirent profit des développements de la technologie sécuritaire, dans le secteur de la surveillance, de l'armement ou des assurances, par exemple, mais également toutes celles qui vendent des services de prises en charge (transport, nourriture, hébergement, nettoyage, etc.) (Rodier, 2014 ; Bernardot, 2019 ; Agier, 2008).

L'apparition d'une économie mondiale de la sécurité s'est intensifiée dans le contexte post-11 septembre et suscite l'intérêt des ONG et du champ académique qui cherchent à recenser et à analyser les partenariats, les hybridations et des sous-traitances entre le public et le privé (Rodier, 2014).

In just a few years, the homeland security industry, which barely existed before 9/11, has exploded to a size which is now significantly larger than either Hollywood or the music business. Yet what is most striking is how little the security boom is analysed and discussed as an economy, as an unprecedented convergence of unchecked police powers and unchecked capitalism, a merger of the shopping mall and the secret prison. (Klein, 2007 : 306)

En 2009, l'ONG britannique Statewatch publie un rapport (Hayes, 2009) sur les relations étroites tissées, depuis le début des années 2000, entre les organes publics européens et les entreprises spécialisées dans la sécurité et la défense, à travers l'étude de cas du European Security Research Programme (ESRP), qui repose sur le double objectif de soutenir l'industrie émergente de la sécurité intérieure et d'accroître la sécurité publique. Le rapport conclut que les investissements dans la technologie de pointe pour combattre les menaces que représentent le terrorisme, la criminalité transnationale et les migrations irrégulières répondent aux intérêts des principales firmes du secteur (Hayes, 2009 : 79). Depuis le début des années 2000, des activistes d'à travers le monde dénoncent le lobbying des multinationales auprès des autorités gouvernementales pour « durcir les lois, aggraver la répression et multiplier les arrestations », augmentant le nombre d'individus sans-papiers détenus et aggravant les conditions de détention que subissent les migrants-es (Rodier, 2014 : 4-5).

---

<sup>10</sup> À l'hiver 2020, j'ai signé un court essai dans la revue Relations (no 811), où j'amorçais cette réflexion sur l'économie de la gestion frontalière.

<sup>11</sup> « Governmental spending on products and services for homeland security should reach \$141.6bn worldwide in 2009... The high priority given to homeland security has made that market one of the few recession-resistant sectors of the defence industry, some experts believe » (Visiongain Market Research, 2009, *in* Hayes, 2009: 4).

C'est ainsi que se dessine un double mouvement. D'une part, les multinationales tirent profit de la délégitimation de l'État en ce qui concerne la gestion des frontières et de sécurité intérieure. D'autre part, la logique de privatisation permet aux États d'échapper à leurs responsabilités de transparence et de respect des droits humains, tout en semblant éminemment préoccupés par la sécurité des leurs citoyens et citoyennes (Bernardot, 2019 ; Rodier, 2014). Dans cette économie (morale) de la gestion frontalière, les dispositifs développement-sécurité, tels que les centres de détention pour migrants-es, participent de la construction de sujets illégaux, tout en faisant la promotion de techniques pour les enrayer : « *within this milieu, security becomes something to be marketed: a "solution"* » (Walters, 2006 : 198).

À la lumière de ce double mouvement, il convient de comprendre les contestations militantes dans leur *glocalité*, en ce sens qu'elles ne ciblent pas seulement la construction spécifique de ce centre de détention à Laval, mais plus largement tout le *nexus* développement-sécurité et l'industrie hyperlucrative qu'elle ressert ; une industrie qui construit, perpétue et tire profit de la criminalisation de l'immigration.

*Les entreprises qui désirent s'impliquer dans des projets comme ceux-ci devraient garder en tête que des actions du genre peuvent survenir contre elles, résultat direct de leur implication.*

– Ni frontières, ni prisons (*in* Labbé, 2019)

## BIBLIOGRAPHIE

Anderson Bridget, Nandita Sharma & Cynthia Wright (2011). « Editorial: Why no borders? », *Refuge : Canada's Journal on Refugees*, vol. 26, no 2, pp. 5–18.

Andreas, Peter & Thomas J. Biersteker (2003). *The Rebordering of North America*, New York, Routledge, 192 p.

Aradau, Claudia, Luis Lobo-Guerrero & Rens Van Muster (2008). « Security, Technologies of Risk, and the Political: Guest Editors' Introduction », *Security Dialogue*, vol. 39, no. 2–3, pp. 147-154.

Agence des Services frontaliers du Canada (2017) « Archivé – Le nouveau Cadre national en matière de détention liée à l'immigration de l'ASFC », *Gouvernement du Canada* [en ligne], URL : [\[https://www.cbsa-asfc.gc.ca/agency-agence/consult/consultations/nidf-cnmdi/menu-fra.html\]](https://www.cbsa-asfc.gc.ca/agency-agence/consult/consultations/nidf-cnmdi/menu-fra.html).

Agence des Services frontaliers du Canada (2018) « Arrestation, détentions, renvois : détentions », *Gouvernement du Canada* [en ligne], URL : [\[https://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/detent/menu-fra.html\]](https://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/detent/menu-fra.html).

Agence des Services frontaliers du Canada (2019 a) « Statistiques annuelles sur les détentions – 2012-2019 », *Gouvernement du Canada* [en ligne], URL : [\[https://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/detent/stat-2012-2019-fra.html\]](https://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/detent/stat-2012-2019-fra.html).

Agence des Services frontaliers du Canada (2019 b) « Sécuriser la frontière », *Gouvernement du Canada* [en ligne], URL : [\[https://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/safety-surete-fra.html\]](https://www.cbsa-asfc.gc.ca/security-securite/safety-surete-fra.html).

Barker, Vanessa (2017). « Penal power at the border: Realigning state and nation », *Theoretical Criminology*, vol. 21, no 4, pp. 441–457.

Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge, Polity, 160 p.

Bosworth, Mary (2012). « Subjectivity and identity in detention: Punishment and society in a global age », *Theoretical Criminology*, vol. 16, no 2, pp. 123–140.

Butler, Judith (2005). *Vie précaire*, Paris, Éditions Amsterdam, 200 p.

Buur, Lars, Steffen Jensen & Finn Stepputat (2007). *The Security-Development Nexus. Expressions of Sovereignty and Securitization in Southern Africa*, Cape Town, HSRC Press, 286 p.

- Chavez, Leo (2013). *The Latino threat: Constructing immigrants, citizens, and the nation*, Stanford, Stanford University Press, 312 p.
- Duffield, Mark (2007). « Development, Territories, and People: Consolidating the External Sovereign Frontier », *Alternatives*, vol. 32, no 1, pp. 225–246.
- Duffield, Mark (2010). « The Liberal Way of Development and the Development-Security Impasse: Exploring the Global Life-Chance Divide », *Security Dialogue*, vol. 41, no 1, pp. 53–76.
- Global Detention Project (2018a). *Country Report. Immigration Detention in Canada: Important Reforms, Ongoing Concerns*, Genève, Global Detention Project, 38 p.
- Global Detention Project (2018b). *Annual Report 2018*, Genève, Global Detention Project, 38 p.
- Guia Maria Joao, Maartje van der Woude & Joanne van der Leun (2011). *Social Control and Justice: Crimmigration in an Age of Fear*, The Hague, Eleven International Publishing, 340 p.
- Hayes, Ben (2009). *NeoConOpticon. The EU-security complex*, Londres, Statewatch et Transnational Institute (TNI), 82 p.
- Jamal, Amaney & Nadine Naber (2007). *Race and Arab Americans before and after 9/11: From invisible citizens to visible subjects*, Syracuse, Syracuse University Press, 392 p.
- Klein, Naomi (2007). *The Shock Doctrine*, Londres, Penguin, 576 p.
- Kassie, Emily (2019). « DETAINED. How the US built the world's largest immigration detention system », *The Guardian*, 24 septembre 2019.
- Kronick, Rachel & Cécile Rousseau (2018). « Rights, Compassion and Invisible Children: A Critical Discourse Analysis of the Parliamentary Debates on the Mandatory Detention of Migrant Children in Canada », *Journal of Refugee Studies*, vol. 28, no 4, pp. 544–569.
- Labbé, Jérôme (2019). « Nouvel acte de vandalisme contre le projet de prison pour immigrants à Laval », *Radio-Canada*, 7 juin 2019.
- Mainwaring, Cetta & Margaret Walton-Roberts (2018). « Governing from the Margins », *Social & Legal Studies*, vol. 27, no 2, pp. 131-141.
- Marois, Sophie (2020). Les centres de détention pour personnes migrantes : aux frontières de l'insécurité, *Relations*, no 811 : 38-39.
- Montréal Contre-information (2019). « Retour sur le Premier mai contre les frontières à Montréal », [en ligne] URL: [<https://mtlcontreinfo.org/retour-sur-le-premier-mai-contre-les-frontieres-a-montreal/>].
- Sampson, Robyn & Grant Mitchell (2013). « Global trends in immigration detention and alternatives to detention: Practical, political and symbolic rationales », *Journal on Migration and Human Security*, vol. 1, no 3, pp. 97-121.
- Sécurité publique Canada (2020). « Migration irrégulière », *Gouvernement du Canada* [en ligne], URL : [<https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/trnsprnc/brfng-mtrls/prlmntry-bndrs/20200621/027b/index-fr.aspx>].
- Stern, Maria & Joakim Öjendal (2010). « Mapping the Security—Development Nexus: Conflict, Complexity, Cacophony, Convergence? », *Security Dialogue*, vol. 41, no 1, pp. 5–29
- Stoppons la prison (2019). « Le projet », [en ligne] URL : [<https://www.stopponslaprison.info/le-projet/>].
- Stumpf, Juliet (2006). « The crimmigration crisis: Immigrants, crime, and sovereign power », *American University Law Review*, vol. 56, no 2, pp. 367–419.
- Teisceria-Lessard, Philippe (2019). « La voiture d'un architecte incendiée par des anarchistes », *La Presse*, 19 juin 2019.
- Van der Woude, Maartje, Vanessa Barker & Joanne van der Leun (2017). « Crimmigration in Europe », *European Journal of Criminology*, vol. 14, no 1, pp. 3–6.
- Walters, William (2006). « Border/Control », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, no 2, pp. 187–20.

# Populismes et reconstruction de l'imaginaire politique : proposition de clarification conceptuelle

Djamila Mones, *Doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal*

Il est courant de dire que l'on assiste à un lent, mais réel déclin des social-démocraties représentatives, et à l'émergence de nouvelles formes de conquête du pouvoir et de gouvernement. Celles-ci sont qualifiées d'autoritaires, réactionnaires, illibérales, et souvent de « populistes ». Derrière cette terminologie fourre-tout qui s'applique autant à Trump, Bolsonaro, Duterte, Orban, le Mouvement 5 Étoiles ou Chávez, on retrouve un rapport spécifique aux institutions qui leur ont donné l'onction électorale, ainsi qu'un rapport particulier au *peuple*. En effet, ce qui permet d'abord d'établir des similitudes entre ces mouvements, partis ou personnalités, c'est l'autodéfinition comme étant opposé à l'*establishment* et l'idée d'une proximité avec le « vrai peuple ».

Cela étant posé, les chercheurs-euses en sociologie politique ne peuvent manquer de constater l'immense variété des expressions politiques *des populismes*, en même temps qu'une forte confusion entourant cette terminologie, tant dans la sphère publique que dans les écrits universitaires. « Tout le monde semble savoir ce que signifie le populisme, [sans que] personne ne [puisse] se référer à une définition communément admise » (Tarragoni, 2019). Introuvable, confuse, passe-partout, la notion est critiquée pour ses faiblesses analytiques (Mény & Surel, 2000, p. 10). La plupart des écrits sur le populisme commencent d'ailleurs par rappeler la littérature croissante sur cet objet, ainsi que le choix difficile d'une *définition*, qui conditionne l'analyse de la réalité sociale que l'on prétend observer, autant qu'elle emporte des conséquences pratiques, stratégiques, politiques, et épistémologiques.

Pourtant, il y a l'intuition d'une particularité dans le discours, le gouvernement, la façon d'être et de faire la politique que l'on retrouve dans plusieurs États, à plusieurs niveaux, dans des contextes sociaux tout à fait différents (de l'Argentine des années 1960 à l'Inde des années 2020, pour prendre deux exemples très éloignés).

L'échec d'une unité définitionnelle du populisme n'est pas sans conséquence pour le chercheur ou la chercheuse en sociologie politique. Cet échec se traduit effectivement par un éclatement intellectuel et des conséquences démocratiques parfois sérieuses (le rejet du terme de « peuple » dans la tradition démocratique par exemple, voir à ce propos Taguieff, 2002, p. 287). Successivement envisagé comme stratégie, idéologie (Rosanvallon, 2020), idéal-type (Fitzi, 2019), catégorie analytique (Bezerin, 2019), syndrome politique (Moffit, 2016, p. 14) ou phénomène historiquement circonscrit, le populisme peine en effet à constituer un objet de recherche identifié et identifiable. Chaque approche induit des différences importantes au niveau de la recherche sociopolitique — qu'il s'agisse du traitement des sources ou des matériaux mobilisables par les populistes, d'une possible comparabilité géographique ou historique entre certains phénomènes politiques (on pourra ou non comparer Occupy Wall Street aux supporters de Trump, en fonction de la définition retenue), ou de l'offre de solutions institutionnelles aux « dérives » ou aux « promesses » du populisme. Derrière l'échec d'une véritable unité définitionnelle se profile donc la difficulté d'un travail sérieux prenant en compte la variété *des* populismes, tout en conservant une certaine finesse analytique.

Par ailleurs, il est souvent délicat de distinguer l'analyse du populisme et le processus de disqualification systématique qu'entoure la mobilisation de ce terme en politique — aucun parti ne se réclamant de cette étiquette (Fitzi, 2019). C'est ce qui explique que certains sociologues aillent jusqu'à rejeter son usage. Plus encore, le terme cumule des fonctions désignatives et explicatives, ce qui perturbe encore une fois sa qualification (Fitzi, 2019, p. 19). Enfin, ajoutons à nos difficultés la porosité

de la notion avec d'autres concepts proches : l'autoritarisme, le nationalisme, le radicalisme de droite ; la xénophobie et l'antisémitisme ; le néonazisme... Le transfert de contenu vers la droite radicale ou l'autoritarisme conduit alors souvent à vider d'intérêt sociologique le concept de populisme et ses usages dans la recherche.

Pourquoi alors tenter de parvenir à une définition du populisme ? En effet, ce n'est pas parce qu'un terme est employé par le sens commun qu'il doit être repris par la recherche universitaire. Mais on peut penser que le populisme mérite d'être catégorisé par la sociologie politique — sans être automatiquement disqualifié comme un discours dominant ou creux intellectuellement. On peut penser qu'il existe bien une spécificité dans la *manière populiste de faire de la politique*, dans un certain rapport au discours, aux institutions, à la démocratie libérale représentative, qui se décline dans plusieurs pays et adopte des formes semblables. On peut également penser que ceux et celles que l'on imagine être populistes ne le sont pas toujours, et qu'à l'inverse, des discours ou des pratiques qu'on ne qualifierait pas communément de populistes peuvent l'être. On peut finalement penser qu'à la nécessité intellectuelle s'ajoute l'urgence politique. Nous devons effectivement saisir pourquoi se développent et perdurent certaines pratiques disruptives du politiquement « normal », au sens entendu d'état institutionnel le plus généralement répandu dans les démocraties libérales — représentatif et consultatif, accueillant des contre-pouvoirs et des corps intermédiaires.

Tout l'enjeu sera de dégager la *spécificité conceptuelle du populisme*. Notre point de départ est que le populisme transgresse les catégories analytiques habituelles parce qu'il s'inscrit dans les démocraties représentatives libérales, qui sont une condition de son émergence, tout en les mettant en danger (avec la déconstruction des fondements tacites ou institutionnalisés de ce qui fonde le « pacte » libéral démocratique moderne). Pour plusieurs auteurs, le populisme est d'abord « un imaginaire moral particulier de la politique, une façon de percevoir le monde politique qui présente un monde moralement pur et complètement unifié, mais ultimement fictif, contre des élites qui sont présumées corrompues ou d'une certaine manière moralement inférieures » (Fitzi, 2019, p.19-20). **Selon nous, le populisme est moins un « imaginaire » qu'une stratégie de reconstruction de l'imaginaire politique dans lequel il éclôt (stratégie de cadrage).** C'est ce qui expliquerait à la fois qu'on le retrouve dans tout l'échiquier politique, à différents niveaux de décision, selon des formes nationales variées. Le populisme pourrait donc être compris comme une *façon d'imaginer la politique*, généralement dans les États-nations où prédomine le modèle démocratique-libéral ; comme une façon de rebattre les cartes institutionnelles et balises politiques et morales (rejet, par exemple, de la « bien-pensance »). C'est ce qui pourrait aussi expliquer sa capacité quasi indéfinie de réinvention de lui-même, et sa capacité à se greffer sur des idéologies éclatées, voire contradictoires.

**Dans quelle mesure la nouvelle définition que nous proposons contribue-t-elle à éclairer les enjeux analytiques et politiques attachés à la compréhension du populisme ? Quelles portes cette définition ouvre-t-elle pour la recherche en sciences sociales ?**

En nous appuyant entre autres sur les travaux de Mudde et Kaltwasser et leur approche idéale du populisme, on insistera sur la part cognitive du populisme, qui réinstaure de la conflictualité politique. L'objectif sera à la fois de gagner en profondeur analytique (pourquoi cela fonctionne, et comment ; comment distinguer mode discursif et ressorts idéels), et d'ouvrir le champ de la recherche sur les affects du populisme.

Quelques remarques liminaires : nous ne croyons pas pouvoir, en l'espace d'un essai, clarifier définitivement toutes les imprécisions et incohérences qui traversent le champ d'étude de la sociologie politique du populisme. Surtout, notre travail de clarification conceptuel s'intègre dans des recherches déjà nombreuses. Mudde et Kaltwasser, dont les thèses sont largement reprises dans la littérature aujourd'hui, soutiennent que le populisme n'est pas une idéologie solide, un corpus d'idées applicables

à la chose publique ; au contraire, les deux auteurs en font une *idéologie fine*, reposant à peine sur l'opposition aux élites et la mobilisation de la souveraineté populaire. Comme nous le développerons, nous pensons que le populisme n'est pas une idéologie du tout, mais plutôt une stratégie discursive qui, par essence, dépend de la mobilisation d'autres idéologies pour pouvoir exister dans l'espace public.

## 1. LE POPULISME COMME STRATÉGIE DISCURSIVE, IDÉOLOGIQUEMENT DÉPENDANTE

Pour les besoins de cette présentation, je retiendrai l'approche suivante, selon laquelle le populisme se définit comme une stratégie discursive, généralement mise en œuvre en réponse à une situation de délitement social. Remettant en cause l'orthodoxie politique, le populisme repose sur une l'opposition binaire peuple/élite — les deux termes étant eux-mêmes des contenants imaginés et interdépendants. Orientée vers la captation d'un capital politique, cette stratégie discursive est par essence dépendante d'autres idéologies politiques qui lui assurent un contenu idéal et qui induisent non seulement le choix de marqueurs sociaux spécifiques pour la qualification du eux/nous, mais encore un certain degré de fermeture des clôtures sociales. Nous cherchons ici à faire du populisme une typologie continue, c'est-à-dire : non pas une catégorie fermée et univoque, mais un type discursif animé par une stratégie de conquête ou de conservation du pouvoir.

### Le populisme comme stratégie discursive

Contrairement à la notion de *thin ideology* dégagée par Mudde et Kaltwasser, il nous semble que le populisme est marqué par une absence totale de contenu idéal, ce qui le rend entièrement dépendant d'autres idéologies extérieures. Le fait que le populisme implique un certain discours sur l'autorité ou la gouvernance dans l'espace public n'induit pas un positionnement idéologique, de la même manière que toute forme de discours sur le social (xénophobie, multiculturalisme, etc.) n'est pas une idéologie, pas même toujours une idée... En fait, l'approche idéationnelle pose le problème suivant : elle induit une ressemblance idéale entre des programmes, des attitudes, des personnalités et des partis politiques qui vont d'un bout à l'autre de l'échiquier politique. Cette approche participe d'une confusion problématique en sociologie politique, niant les fractures idéologiques réelles, les différences existantes entre les objectifs de réforme sociétale ou constitutionnelle attribuables à des acteurs « populistes » allant de l'extrême droite à l'extrême gauche. Au-delà de cette confusion gênante (peut-on qualifier de porteur d'une même « idéologie », même fine, Bolsonaro et Podemos ?), l'approche idéale pose un autre problème : elle ne parle pas des idéologies *hôtes* des stratégies populistes. Ce faisant, elle emprisonne le chercheur qui voudrait comparer des mouvements, étudier des variations du populisme au sein d'un parti ou d'un système de partis. Le véritable enjeu est, selon nous, de capter à la fois la pratique politique du populisme — l'armature minimale de Mudde et Kaltwasser est en cela très aidante — et de saisir le programme idéologique que cette pratique rend possible — programme ultraconservateur, xénophobe, ou au contraire progressiste.

Nous rejoignons en revanche Norris et Inglehart (2019) pour qualifier le populisme de discours — discours spécifique, et marqué par une stratégie de conquête ou de conservation du pouvoir politique. Enfin, en tant que stratégie discursive, le populisme repose principalement sur la mobilisation des affects collectifs autour de la notion de « vrai peuple » soudé contre un ennemi qui, par essence, lui est extérieur et mine son intégrité : élites financières, multiculturelles, sans-papiers, étrangers, etc. Stratégique, l'analyse de ce discours repose donc sur le présupposé que le locuteur est conscient de la portée symbolique, pratique et idéale de ses propos — et qu'il pense le discours en rapport à un contexte et à un ou des destinataires identifiés.

## Le populisme n'est pas une idéologie

Comme l'écrivent à raison Mudde et Kaltwasser, « le populisme emprunte inmanquablement des concepts à d'autres idéologies, qui sont non seulement plus complexes et stables, mais qui rendent également possible la formation de “sous-types” de populisme » (Mudde & Kaltwasser, 2018).

Notre perspective est que le populisme se conjugue avec d'autres idéologies desquelles il dépend pour gagner en consistance. Le seul appel au peuple contre une élite corrompue ne dit rien du contenu idéal ; c'est aux sociologues de faire une analyse du discours dans un contexte donné, auprès d'un public et dans un lieu spécifique, pour comprendre la teneur programmatique de la rhétorique populiste. Plutôt que de parler de « deux axes » vertical et horizontal (Brubaker, 2020 ; Fitz, 2019), nous préférons donc *parler d'une dépendance du mode populiste à d'autres formes idéologiques*. Le mode populiste active ainsi certaines clôtures sociales et s'avère plus ou moins inclusif (Mudde & Kaltwasser, 2013). L'intérêt d'une telle conception est de ne pas se focaliser sur les formes du peuple — incluant les étrangers ou se restreignant au peuple-ethnos pour déterminer si les populismes sont « plutôt de droite ou de gauche » — et d'accueillir d'autres dimensions idéelles dans l'appréciation complète du populisme. On regardera, par exemple, le type de politiques sociales et fiscales qui sont promues, ainsi que le marqueur social que le discours vient activer et à propos de quelles politiques publiques (ce qui permet à nos recherches d'être beaucoup plus précises dans l'analyse de certains partis, par exemple la politique d'immigration et d'intégration stricte qui est défendue par les sociaux-démocrates danois).

Dépendant, le populisme n'est pas nécessairement transitoire ou « transitionnel » (Tarragoni, 2019), et ne mène donc pas nécessairement au fascisme ou au totalitarisme. D'abord, parce qu'il peut être harnaché à une idéologie fasciste dès le départ — et ce sera le travail du sociologue de le déceler, sans se contenter de la qualification de « populiste », qui seule n'explique pas le contenu idéal, programmatique d'un parti ou d'un mouvement. Ensuite, parce que le populisme peut aussi être pensé comme un mode de gouvernement, c'est-à-dire comme une pratique politique, par exemple la recherche permanente d'une élite (étrangère ou intérieure) prête à tout pour empêcher l'expression de la volonté du peuple, par la voie de son représentant authentique et élu au gouvernement. Il s'agira de « l'État profond » (ce que nous disait Trump durant son mandat présidentiel), du *Centrao*, des médias ou de l'élite universitaire qualifiée de « marxiste culturelle » (selon Bolsonaro), par exemple. Dans ces cas-là, le populisme n'en demeure pas moins une stratégie, dépendante idéologiquement d'une idéologie hôte, et cette dernière (nationalisme, fascisme, ultralibéralisme) est articulée à une pratique populiste visant au maintien dans des fonctions de gouvernement, de décision.

## Intérêts analytiques et enjeux méthodologiques

L'intérêt analytique de l'approche idéelle, revisitée, tient à la possibilité de déterminer la part du populisme et la part idéelle d'un mouvement : « c'est toujours la combinaison du populisme avec une idéologie dense qui permet l'identification du “peuple” et de “l'élite” en fonction du contexte spécifique » (Guerra, 2019, p. 40-41).

Autrement dit, cette approche permet de passer plus facilement dans l'analyse empirique, en observant le chevauchement entre le mode discursif et les idées, tout en observant les différences entre les populismes, sans unifier pour autant le champ, mais sans tomber non plus dans la classification casuistique.

Tout l'enjeu sera de *capter* l'idéologie qui est portée par le phénomène populiste que l'on décrit, sans s'arrêter aux discours. Il peut effectivement y avoir un gouffre entre la politique sociale promue, par exemple, dans le programme du Rassemblement national (RN, parti populiste d'extrême droite français) et les pratiques du pouvoir (refus systématique de toute hausse du salaire minimum, dans le cas de ce parti). Le discours populiste se limite rarement à l'idéologie qu'il soutient, et il pose donc aussi le problème de la compréhension des rapports entre les soutiens, tant électoraux que militants, d'un

mouvement populiste, et la ou les figures de ce mouvement — leur logiciel idéal pouvant différer, mais la rhétorique populiste fonctionnant tout de même comme un activateur d'affects communs. En ce sens, une analyse strictement discursive manquerait son objectif, car elle laisserait échapper la dimension stratégique du discours populiste (dire quelque chose dans un but politique déterminé), c'est-à-dire la confrontation avec les récepteurs de ce discours.

Analytiquement, penser la distinction entre le discours et son contenu idéal doit nous permettre d'effectuer des comparaisons interrégionales et nous donner une finesse d'analyse allant au-delà des étiquettes de « populisme de droite » ou « de gauche ». Elle doit aussi nous éviter la reproduction du discours porté par le sens commun. En pratique, il s'agirait de mobiliser les outils classiques d'analyse du discours (qualitative et quantitative) — en repérant les marqueurs sociaux mis de l'avant pour la reconstruction des frontières sociales (marqueur ethnique, civique, social, économique comportemental...) et en inscrivant l'analyse du langage dans un contexte, ce qui suppose de prendre en compte les destinataires, le cadre institutionnel et le régime politique existant (présidentiel, parlementaire), tout en confrontant, dans la mesure du possible, le discours à la pratique effective du pouvoir, par exemple avec une analyse des textes législatifs.

## 2. LE POPULISME ET LE TRAVAIL DE RÉIMAGINATION POLITIQUE

Nous pensons que le pouvoir d'interpellation du populisme ne réside *pas dans son explication du monde, mais plutôt dans sa mobilisation des affects* pour un *réenchantement* politique. Bezerin semble incliner en ce sens à propos des populismes de droite, en notant que ces derniers s'approprient le côté *rédempteur* de la politique (passion ou croyance dans les vertus et les valeurs démocratiques, élément essentiel de la cohésion politique collective), alors que cet élément avait été abandonné par une politique « pragmatique ». (Bezerin, 2019). En ce sens, le populisme comme stratégie peut se comprendre comme un travail de reconstruction de l'imaginaire politique et des frontières sociales.

### Le populisme comme reconstruction de l'imaginaire politique

Müller souligne que le populisme est une *manière particulière de comprendre et d'imaginer la politique*, « un imaginaire moral particulier de la politique, une façon de percevoir le monde politique qui présente un monde moralement pur et complètement unifié, mais ultimement fictif, contre des élites qui sont présumées corrompues ou d'une certaine manière moralement inférieures » (Müller, 2016, p. 19-20). Rucht insiste lui aussi sur la part imaginaire du populisme comme l'un de ses éléments caractéristiques : l'imagination positive du peuple en tant qu'unité avec des intérêts homogènes et légitimes, opposée aux élites égocentriques, arrogantes, immorales et corrompues. Le passé est romantisé comme havre d'unité, de confiance mutuelle et de familiarité (Rucht, 2018) — quoique nous ne pensons pas que la nostalgie soit une caractéristique essentielle et commune à tous les populismes.

Plus exactement, ce qui nous semble au cœur du populisme est la reconstruction de l'imaginaire politique, non pas au sens utopique, mais au sens d'une transformation des fondements philosophiques, théoriques et moraux de ce que doit être la politique — ce qu'elle serait profondément (un conflit irrésolu et indépassable entre des camps aux frontières fermées ; une volonté populaire unique, qui ne serait pas traversée par des contradictions internes). Le populisme acquiert ainsi une dimension possiblement révolutionnaire, mais pas nécessairement : il peut simplement s'agir de saper les bases du contrat politique et social relevant de *l'ancienne politique*, ce que la plupart des leaders populistes revendiquent d'ailleurs expressément (critiques de la « *velha política* » pour Bolsonaro, et de « l'Ancien Monde » pour Macron).

Ce qui est essentiel, c'est qu'il n'y a pas *a priori* de proposition idéologique nouvelle dans le discours populiste. L'arsenal idéologique est, on l'a dit, extérieur au populisme et lui donne une teneur que l'on doit analyser. Le populisme porte en revanche une reformulation des termes du débat

politique, de ce que le « jeu politique » veut dire. Et cela implique de ne pas nécessairement respecter les procédures ou les formes de représentation, les contre-pouvoirs (Médias, Cour constitutionnelle, Parlement) et les légitimités issues du scrutin électoral. En somme, l'essence de la social-démocratie n'est plus respectée. Le populisme redistribue les cartes entre ce qui ressort du légal et ce qui ressort du légitime. Les règles de la bienséance ou du protocole politique ne sont pas respectées, incluant *l'illusio* — les croyances fondatrices du champ politique, qui sont indiscutées par ses acteurs réguliers. On se souvient de Bolsonaro n'honorant pas une rencontre avec le Ministre français des Affaires étrangères pour « une coupe de cheveux » ou se refusant initialement à féliciter Alberto Fernandez pour son élection en Argentine. On se souvient aussi des propos sexistes ou homophobes violents du président brésilien, de Trump, de Duterte aux Philippines, ou encore de Ventura au Portugal appelant à l'enfermement des roms dans des camps spécifiques...

C'est le rapport à la *normalité* politique, telle que comprise historiquement, qui est brisé (ce qui peut être dit, ce qui peut être fait en politique, et plus généralement dans les démocraties libérales représentatives). Le populisme repense l'essence de la politique telle qu'elle est et qu'elle doit être conduite. Taggart remarque que les populistes envisagent la politique comme une guerre (stratégie manichéenne, dichotomique), impliquant la négligence de certains droits et une conflictualité omniprésente dans le champ public. On pense ici à l'exacerbation volontaire des tensions communautaires en Inde (Modi), religieuses en France (le grand remplacement prophétisé par le RN), ou sociétales (le « lobby gai » ou le « lobby marxiste-culturel » contre la famille brésilienne et ses valeurs, chez Bolsonaro). Dans ce cadre, la politique est considérée comme un conflit en cours, et les défaites sont une source de mobilisation des bases de soutien du mouvement. La mobilisation stratégique d'un registre religieux contribue aussi à l'imaginaire populiste, avec le leadership charismatique, l'accent mis sur la vertu du peuple et la tendance à l'évangélisation (Taggart, 2018). La création de nouveaux termes est une autre tactique, comme les « journalopes » pour l'extrême-droite française et le « sorosozni », un verbe inventé par Orban pour critiquer George Soros et l'accuser de tous les malheurs vécus par la Hongrie.

Le populisme fonctionne ainsi comme un formidable mobilisateur des affects collectifs, qui sont utilisés au profit d'une transformation de la manière de *faire de* la politique. Le populisme *répond* et réactive un besoin d'être *entendu* par des individus qui pourront se définir comme parties du « peuple », si le marqueur social qui détermine l'appartenance au peuple ne les exclut pas de ce dernier<sup>1</sup>.

### **Le populisme comme reconstruction des frontières sociales**

La reconstruction de l'imaginaire politique dans la stratégie discursive populiste passe avant tout par une reconstruction des frontières sociales entre ceux et celles qui appartiennent au « nous » et ceux et celles qui constituent le « eux » (Mexicains, banquiers, 1 %, « assistés », etc.). La reconstruction des frontières sociales se focalise prioritairement sur un peuple imaginé — au sens proposé par Benedict Anderson — et d'une élite ou un ennemi, imaginés aussi. Imaginés dans le sens où ces notions ont une consistance pour les individus qui les mobilisent dans la réalité sociale, ce qui ne veut pas dire que ces catégories n'existent pas. Imaginées, également, dans le sens où ces catégories sont construites, fluides, sujettes à des réajustements — l'élite dénoncée sera tantôt économique, culturelle, ou ethnique. Elle est fluide dans la langue de Trump, et suggère une forme d'alliance entre ces différentes élites, de l'immigré mexicain à l'intellectuel new-yorkais.

Par ailleurs, ces deux catégories ne peuvent pas, dans la stratégie discursive populiste, être comprises l'une sans l'autre. On ne peut pas comprendre l'élite à laquelle se réfère Mélenchon ou les partisans du Wexit sans saisir le peuple dont ils entendent exprimer la volonté (l'élite financière et la

---

<sup>1</sup> On ne rentrera pas ici dans les détails de l'auto-identification identitaire à un groupe, indépendamment de la détermination ou non des marqueurs identitaires qui le constituent.

technocratie européenne d'un côté ; l'élite politique et économique en Ontario de l'autre, dans ces cas précis). Ces considérations nous ramènent à la nécessité d'analyser le discours dans un contexte spécifique et en fonction de ses auteurs, ses récepteurs, etc.

### **Le populisme et le sentiment de communalité**

Dans *La Raison populiste*, Laclau soutient que le populisme fonctionne comme une stratégie de construction de la frontière politique, reposant sur l'opposition verticale entre dominants et dominés (Laclau, 2008). Là encore, cela n'est possible qu'à la condition de ne pas considérer le populisme comme une idéologie, mais comme une stratégie antagonistique (ou agonistique, pour Mouffe). Si la politique peut être comprise comme le lieu de la conflictualité, l'originalité du populisme tient à ce qu'il repense les points de conflit en simplifiant les oppositions entre des « camps » facilement identifiables. Non seulement repensées, ces frontières sont rigidifiées : Fitzzi va ainsi insister sur la « solidification » des frontières sociales comme une conséquence du populisme, qui remodèle de manière restrictive l'appartenance à la société (le peuple étant par exemple constitué uniquement des « Français de souche »).

En reconstruisant les frontières, le populisme renforce nécessairement le sentiment de communalité. S'il ne peut pas y avoir de politique liquide et sans frontières, l'activation de ces dernières autour de notions simplifiées et moralisatrices est caractéristique des populismes. Cela explique leur pouvoir mobilisateur : ces stratégies de reconstruction de l'imaginaire et de la conflictualité politique, sur des enjeux parfois douteux et dommageables à terme pour la stabilité démocratique, vont néanmoins induire une plus forte mobilisation populaire dans les affaires publiques. Occupy Wall Street aux États-Unis comme Evo Morales en Bolivie ont pu contribuer à la mobilisation de populations délaissées par les politiques antérieures (qu'il s'agisse des autochtones ou des « 99 % »).

Autrement dit, le populisme peut jouer un rôle de mobilisation populaire, mais il va aussi — souvent — contribuer au délitement démocratique. Commencer à expliquer la « magie » du populisme, sa capacité d'attraction et de mobilisation, passe ainsi par l'analyse de l'imaginaire qu'il reconstruit et des oppositions qu'il consolide dans l'espace politique et social. Insister sur le « lobby gai » et la protection des rôles genrés strictement identifiables participe de la cristallisation de certains rapports privés. Par ailleurs, l'explication passe par l'identification du logiciel idéologique sur lequel le populisme s'appuie et sans lequel il ne peut pas exister, ne serait-ce que parce qu'il s'inscrit dans des espaces, et qu'il s'adresse à certains publics sur des enjeux spécifiques (immigration, fiscalité, syndicalisme, appartenance à l'Union européenne), qui ne sont jamais neutres axiologiquement.

## **CONCLUSION**

Nous avons voulu montrer les apports et les limites des définitions actuelles du populisme en sociologie politique. Notre objectif était de nous appuyer sur l'état des connaissances actuelles pour affiner la définition analytique du populisme, en intégrant une dimension cognitive — l'imaginaire — dans la compréhension de ce qui caractérise les populismes par rapport à l'orthodoxie politique, en même temps qu'elle participe de la bonne compréhension du pouvoir d'attraction des discours populistes. Nous avons cherché à qualifier le populisme comme une stratégie discursive, c'est-à-dire une forme rhétorique articulée à un objectif politique de conquête ou de conservation du pouvoir. Reprenant les définitions minimalistes du populisme, nous avons fait reposer cette stratégie sur l'opposition verticale fondamentale entre le « peuple » et les « élites », notions creuses en elles-mêmes que le discours populiste réinvestit et ré-imaginaire dans une relation d'interdépendance. Cette dernière s'explique entre autres par la relation de subordination du discours populiste à d'autres idéologies qui lui donnent une teneur idéelle, sans laquelle il ne saurait exister. La captation des idéologies à l'œuvre dans le discours passe par une analyse holistique de la rhétorique populiste, en tenant compte des contextes de son

expression et des marqueurs sociaux désignés pour déplacer et rigidifier les frontières sociales dans l'espace public.

En réfléchissant le populisme comme une réinvention de l'imaginaire collectif, nous avons voulu montrer que ce travail cognitif s'appuie sur une redéfinition des nœuds et lignes de conflictualité, ce qui peut contribuer à une mobilisation populaire forte et à un certain « réenchâtement » du politique, mais peut aussi mener à conséquences désastreuses sur les contre-pouvoirs, la confiance dans la démocratie ou le respect des droits civils et sociaux.

Cette première définition doit aussi ouvrir la porte à une analyse des passions mobilisatrices du populisme, comme d'autres l'ont fait pour le fascisme (Paxton, 2011). Des avenues s'ouvrent pour analyser les phénomènes d'adhésion aux populismes (à partir de la demande ou des opportunités affectuelles) ou encore les transferts de vote (entre partis producteurs ou mobilisateurs d'affects similaires). Les populismes « fonctionnent » bien en partie parce qu'ils s'adressent à nos affects et qu'ils proposent un discours axé sur les émotions. Les populistes participent ainsi à la mobilisation politique, la reconstruction d'un lien de confiance politique qui était sans doute perdu pour certaines populations, même si cette confiance s'incarne dans l'adhésion à une personne plutôt qu'à une idéologie bien définie, et même si cette confiance induit des positionnements idéologiques dangereux pour la survie des sociales-démocraties et du bien commun... Il est alors urgent, pour le sociologue et pour le citoyen, de s'y intéresser.

## BIBLIOGRAPHIE

Anderson, Benedict, (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, New York, Verso, 240 p.

Bezerin, Mabel (2019). « Fascism and Populism: Are They Useful Categories for Comparative Sociological Analysis? », *Annual Review of Sociology*, vol. 45(1), p. 345-361.

Brubaker, Rogers (2020). « Populism and nationalism », *Nations and Nationalism*, vol. 26(1), p. 44-66.

Fitzgi, Gregor (2019). « Populism: An Ideal-Type Assessment », dans Fitzgi, Gregor, Mackert Jürgen, S. Turner, Bryan (dir.), *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 1: Concepts and Theory*, Abingdon, Oxon ; New York, NY, Routledge, p. 47-61.

Guerra, Tristan (2019). « Définir le populisme », *La Vie des idées*, 13 mars 2019, [en ligne], URL : <https://laviedesidees.fr/Definir-le-populisme.html>

Laclau, Ernesto (2008). *La raison populiste*. Paris, Seuil, 304 p.

Mény, Yves & Surel, Yves (2000). *Par le peuple, pour le peuple*, Paris, Fayard, 326 p.

Moffitt, Benjamin (2016). *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*, Stanford, California, Stanford University Press, 240 p.

Mudde, Cas & Rovira Kaltwasser, Cristóbal (2013). « Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America », *Government and Opposition*, vol. 48 (2), p. 147-174.

Mudde, Cas & Rovira Kaltwasser, Cristóbal (2018). *Brève introduction au populisme*, Paris, Editions de l'Aube, 208 p.

Mudde, Cas (2017). « Populism: An Ideational Approach » dans Mudde, Cas, Rovira Kaltwasser, Cristóbal, Taggart, Paul, Espejo, Paulina Ochoa, & Ostiguy, Pierre, *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, Oxford University Press, p. 27-47.

Müller, Jan-Werner (2016). *What Is Populism?*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press., 136 p.

Norris, Pippa, & Ingelhart, Ronald (2019). *Cultural Backlash. Trump, Brexit and Authoritarian Populism*, New York, Cambridge University Press, 564 p.

Rosanvallon, Pierre (2020). *Le siècle du populisme : Histoire, théorie, critique*, Paris, Seuil, 288 p.

Rucht, Dieter (2018). « Right-wing populism in context: A historical and systematic perspective », dans Fitzzi, Gregor, Mackert, Jürgen, Turner, Bryan S., *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 2: Politics, Social Movements and Extremism*, London [England], Routledge, p. 67-84.

Taggart, Pierre (2018). « Populism and ‘unpolitics’ » dans Fitzzi, Gregor, Mackert, Jürgen, Turner, Bryan S., *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 1: Concepts and Theory*, London [England], Routledge, p. 79-88.

Taguieff, Pierre-André (2002). *L'illusion populiste : De l'archaïque au médiatique*, Paris, Berg international, 182 p.

Tarragoni, Federico (2019). *L'esprit démocratique du populisme : Une nouvelle analyse sociologique*, Paris, La Découverte, 372 p.

Weyland, Kurt (2001). « Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics », *Comparative Politics*, vol. 34(1), p. 1-22.

# Resistance & Reproduction: Interpellation and Accusation in *Lawrence v. Texas*

Shoshana Paget, *Doctorat, Social and Cultural Analysis, Concordia University*

On the night of September 17<sup>th</sup>, 1998, just outside of Houston, Texas, someone called the police to report a black man going crazy with a gun in a nearby apartment complex. Four Harris County Sheriff deputies responded to the call, entering the apartment with guns drawn where, according to the deputies, they found two men, John Lawrence and Tyron Garner, engaged in flagrante delicto or “homosexual conduct.” The two men were arrested for violating Texas’s *Homosexual Conduct Law*, held in custody overnight, and charged and convicted by a Justice of the Peace (*Lawrence*, 2003: 2; Carpenter, 2004: 1483).

Thus, begins the story of the landmark 2003 U.S. Supreme Court case, *Lawrence v. Texas*, which led to the overthrow of sodomy laws across the U.S. Hailed as a victory for the Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender rights movement (LGBT+), *Lawrence v. Texas* can also be seen as a steppingstone, taking the U.S. LGBT+ rights movement forward towards goals such as the legitimization of same-sex marriage (Ruskola, 2005: 238). However, while the ruling represents a symbolic victory for LGBTQ+ rights, further analysis reveals there were social, political and legal complexities to the case suggesting that problematic and normalizing mechanisms were still at work. In *Lawrence v. Texas*, interpellation and accusation were appropriated and manipulated to access the U.S. criminal justice system and legally challenge Texas’s *Homosexual Conduct Law*. These actions disrupted the hegemonic power of the law while at the same time reproducing and reaffirming the power of that system and its normalizing effects.

I will begin by providing an overview of Texas sodomy laws up to 1998 when Lawrence and Garner were arrested, adding some background information on the events preceding their arrest and the arrest itself. I will then discuss my theoretical framework, touching on Judith Butler and James Martel’s concepts of interpellation and misinterpellation respectively, as well as George Pavlich’s conceptualization of accusation. I apply these concepts in an analysis of the strategies and actions of Lawrence and Garner’s lawyers to demonstrate their role in challenging sodomy laws. I will also analyze the legal mechanisms necessary for *Lawrence* to make it to the Supreme Court, as well as the discourse produced by the Court around *Lawrence* to examine how interpellation worked to reproduce and restore the hegemonic power of the law and heteronormative social values. Lastly, I will consider how the socioeconomic status, education, and race of those involved in *Lawrence* affected the case, and the implications for the use of the criminal justice system to address issues of civil rights, social justice and equality.

## TEXAS SODOMY LAWS & BOWERS V. HARDWICK

Over the course of its history as a state, Texas has had three different variations of laws prohibiting sodomy. The first was passed in 1860 and only prohibited anal sex, not oral, and applied equally to heterosexual and homosexual couples (Painter, 2004: parag. 2). The law was revised in 1943 making both oral and anal sex illegal but making no distinction between sexual acts of heterosexual or homosexual couples. Finally, in 1973 the Texas criminal code underwent a comprehensive revision which included the sodomy law. For the first time, the sodomy prohibition was redefined as the *Homosexual Conduct Law*, banning oral and anal sex only between people of the same sex (*Lawrence*, 2003:2; Carpenter, 2004:1471).

The 1973 revision is significant in that it expanded the number of sexual acts considered illegal while narrowing the class of people covered by the law. In short, the new version became not about the act of sodomy itself but the people who committed those acts. Dale Carpenter has written extensively on *Lawrence* and the social, legal and political circumstances surrounding the case. In discussing the social and historical context which led up to *Lawrence*, Carpenter concluded that by the 1973 revision, "...the law's concern was not with preventing sodomy. The law was intended to send a symbolic message of disdain about the people thought to commonly engage in sodomy," (Carpenter, 2004: 1468). The law shifted from banning specific sexual acts to become a mechanism for reinforcing a certain version of morality and policing of those who did not adhere to the law. It is unsurprising then that the multiple attempts made to overturn the *Homosexual Conduct Law* through the Texas legislature before 1998 failed. By the time that Lawrence and Garner were arrested it had become apparent to LGBT+ activists that another approach was necessary.

*Bowers v. Hardwick*, decided in 1986, was the case which *Lawrence* would go on to challenge. In *Bowers*, Michael Hardwick was arrested under Georgia's sodomy law for preforming oral sex with another man in the privacy of his own home. Similar to Lawrence and Garner, Hardwick and his partner were discovered by a police officer who was on the premise serving a warrant. The officer had been admitted to the house by one of Hardwick's roommates and discovered the two in Hardwick's bedroom. While the District Attorney did not pursue prosecution, the charges were not dropped, and Hardwick decide to bring a civil suit challenging the constitutionality of Georgia's sodomy law. In a 5 to 4 decision, the U.S. Supreme Court ruled that the right to privacy did not extend to acts of consensual homosexual sodomy performed in the privacy of one's own home (Maltese, 2009: parag.1).

In *Bowers*, the Court framed the question as "whether the Federal Constitution confers a fundamental right upon homosexuals to engage in sodomy," (*Bowers*, 1986: parag. 5). The answer to such a narrowly defined question is, of course, no; the U.S. Bill of Rights does not specifically defend the right to engage in homosexual sodomy (Ruskola, 2005: 236). By 2003, however, the social and political landscape had shifted and there was increasing support for LGBT+ rights. At the time of the *Lawrence* decision, the discourse and framing of the case had changed enough to suggest that a challenge to *Bowers*, while still risky, just might succeed (Ruskola, 2005: 236; More Perfect, 2016).

## THEORETICAL FRAMEWORK

My theoretical framework is based on Judith Butler and James Martel's concepts of (mis)interpellation, which was first developed by Louis Althusser to explain how human subjects are constructed by an ideological social field such as the law. The classic example of subject formation given by Althusser is the hailing of someone by a police officer. The officer calls out, "hey, you there," and the person turns, acknowledging the call and thus the law, and is thereby positioned as a subject through recognition of the law and by the law (Calhoun, 2002: parag.1). Butler's critique of Althusser provides the theoretical foundation I use to examine and explain the process through which *Lawrence* both disrupts the hegemonic and normalizing power of the law while at the same time reaffirming and reproducing it. In *Excitable speech: a politics of the performative*, Butler directly addresses the role and necessity of interpellation to create space from which to resist normalization by the law and exclusion from social discourse. She notes that "by being called a name, one is also, paradoxically, given a certain possibility for social existence, initiated into a temporal life of language that exceeds the prior purposes that animate that call," (Butler, 1996: 2). That is, a subject must first be recognized by the law before there is any possibility of participation in social and legal discourse or resistance to an oppressive law.

In *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Butler also considers Althusser's example of subject construction through being hailed, and contends that a subject is always already waiting for the call:

In this sense, as a prior and essential condition of the formation of the subject, there is a certain readiness to be compelled by the authoritative interpellation, a readiness which suggests that one is, as it were, already in relation to the voice before the response, already implicated in the terms of the animating misrecognition by an authority to which one subsequently yields (1997: 112).

In essence, the subject is always prepared to turn towards the law and be recognized, even before they have made that turn and been officially recognized. As such, Butler continues, the subject is already guilty, or they would not recognize that the call is intended for them and turn at the officer's call. Somewhat counter-intuitively then, for a subject to exist and have a position from which to operate within the social and legal sphere, a subject must be guilty in order to guarantee the intervention of the law. Submission to this dominant legal ideology, Butler writes:

...might be understood as submission to the necessity to prove innocence in the face of accusation, a submission to the demand for proof, an execution of that proof, and acquisition of the status of the subject in and through compliance with the terms of the interrogative law. To become a 'subject' is thus to have been presumed guilty, then tried and declared innocent, (1997: 118).

Butler's theory of interpellation can help to deconstruct the strategies used by the lawyers involved in the *Lawrence* case. However, guilt and innocence in *Lawrence* is more complicated than it appears, and the purposeful use of guilt was involved in bringing *Lawrence* to the Supreme Court. As such, I will supplement Butler's conceptualization of interpellation with the conception of accusation developed by George Pavlich.

Pavlich argues that apparatuses of accusation function as gatekeepers to criminal justice and regulate the flow of subjects into crime control systems (Pavlich, 2016: 20). Pavlich considers how apparatuses could be reframed and reformed to address the disproportionate "criminal justice expansion," and the unequal flow of specific populations into the justice system. Thus, while it is unlikely that passing through an apparatus of accusation would be seen as beneficial by Pavlich, his conception of accusation as a form of access to the legal system is essential to understanding the actions taken by those involved in *Lawrence*. Pavlich points out how "calling someone to account—or laying one's charges formally through a criminal accusation— recursively position[s] accusation as a central element of entrances to criminal justice arenas," (Pavlich, 2016: 20). Without a formal accusation then, it is not possible to access the criminal justice system and without access to the criminal justice system it is nearly impossible to challenge that system. When applied as an analytical tool, this understanding of the apparatuses of accusation can reveal the legal mechanisms which prevented successful challenges to sodomy laws before *Lawrence v. Texas*, as well as explaining why the challenge made by *Lawrence* was successful.

James Martel, like Butler, has adapted Althusser's concept of interpellation. Unlike Butler, however, he does not critique it so much as ask what happens when the police officer's call is misheard. Martel draws from Althusser's original hypothetical situation of the officer hailing a passerby in the street. Quoting Althusser, Martel writes: "because he has recognized the hail was 'really' addressed to him, that it was *really him* who was hailed; (and not someone else). Experience shows that the practical telecommunications of hailing is such that they hardly ever miss their man...the one hailed always recognizes that it is really him who is being hailed," (Martel, 2015: 500). Nine times out of ten the person being called correctly recognizes they are being hailed and responds. However, as Martel points out, this means that one out of ten times the person responding to the call is not the person the call was intended for and becomes the *misinterpellated* subject (Martel, 2015: 501). The misinterpellated subject shows up where they are unwanted and unexpected, thereby disrupting and rhetorically ruining the scene of interpellation.

Keeping in mind that the call represents the dominant and hegemonic power of the law, the inability to hear the call as the law intended and refusing to leave when the mistake becomes apparent “lead[s] to resistance, radicality, and subversion, sometimes on a massive scale,” (Martel, 2015: 497). While Martel’s concept of misinterpellation is based on the idea that a subject responds to a call that was not meant for them, misinterpellation can also be a helpful tool to analyze what happens when the call is appropriated by the subject, and the very call made by the law becomes an apparatus of resistance. While in the case of *Lawrence*, the call was technically meant for two gay men, the response was not one the law expected. The call of the law in *Lawrence v. Texas* was not misheard in the way Martel intends with his concept of misinterpellation but the resulting disjunction between the call and the response is the same, leading to a radical, disruptive resistance to the normalizing power of law.

## DISRUPTION & RESISTANCE

On the night of Lawrence and Garner’s arrest several factors came together to create a set of circumstances that would allow LGBT+ activists and the lawyers at Lambda Legal, the oldest and largest LGBT+ legal organization in the U.S., to take *Lawrence* all the way to the U.S. Supreme Court. An analysis of the results of these circumstances and the actions taken by those in the wake of Lawrence and Garner’s arrest reveals the ways in which interpellation and accusation were appropriated and manipulated. By responding to the “call,” the lawyers and activists were able to challenge *Bowers v. Hardwick* and resist the hegemonic power of the law in its attempt to criminalize homosexual sex.

On September 17, 1998, four deputies responded to a call, which would later prove to be false, that a black man had gone crazy and was waving around a gun in an apartment complex just outside of Houston (Carpenter, 2012: 62). The first to arrive on the scene was Joseph Quinn, followed shortly by William Lilly and two other deputies. By default of arriving first, Quinn took command and led the others up the stairs and into Lawrence’s apartment. According to the deputies, the door was ajar, and they did announce themselves but received no response. Making their way through the apartment, Quinn and Lilly were the first to arrive at Lawrence’s bedroom (Carpenter, 2004: 1481). Here, the events of the arrest became a bit incoherent. Carpenter has interviewed those involved several times and pieced together the timeline as given by the deputies. He describes the events as told by Quinn as follows:

Quinn came around low on Lilly's right side and entered the bedroom, in a crouched position, with his gun pointed straight ahead. Quinn's finger was on the trigger of his gun, ready to fire. A deputy turned the bedroom light on, and the deputies clearly saw Lawrence and Garner having anal sex. With the deputies' guns pointed straight at the two men, Quinn yelled "Stop!" to them and "Step back!" to Lawrence, who was behind Garner. Despite these orders, the men continued to have sex. In fact, "Lawrence looked eye-to-eye at me," but kept having sex. Quinn repeated his instructions two or three more times. But the men continued to have sex for what Quinn says was "well in excess of a minute." Finally, Lilly and Tipps pulled Lawrence away from Garner, (Carpenter, 2004: 1482).

Quinn’s account of events is suspect in several ways. For one, Lilly, the only other deputy who claims to have seen Garner and Lawrence actually engaged in “homosexual conduct,” first insisted that the men were having oral sex, contradicting Quinn, then claimed he could not tell what kind of sex they were having. For another, even if Garner and Lawrence had not heard the deputies entering the apartment, that they would continue to have sex while looking down the barrel of a gun seems unlikely. In fact, while it was not confirmed until after *Lawrence* was decided, both Lawrence and Garner maintain that they were not having sex or even touching. Lawrence remembered sitting in his underwear watching TV in the living room while Garner insists that he had his pants on. Both of these statements contradict those given by Quinn in his interviews as well as the official police report he filed the night of the arrest, the only official Sheriff’s department documents the Supreme Court saw (Carpenter, 2012: 71).

There is of course no way to be absolutely certain what happened that night but both a logical breakdown of the events which led up to Lawrence and Garner's arrest as well as statements given to Carpenter after *Lawrence* indicate that the deputies were most likely lying. Garner and Lawrence were arrested not because they were having sex but because Quinn suspected the two men were gay. The arrest itself should then be considered a miscarriage of justice, and the enforcement of a set of specific moral beliefs rather than a response to a criminal offense. Even if Lawrence and Garner had been having sex, there is no publicly recorded court decision in the entire 143 years that sodomy laws were in effect in Texas in which the law was enforced against consenting adults taking part in "homosexual conduct" in a private space (*Lawrence*, 2003: 13; Carpenter, 2004: 1472). In all likelihood, if any deputy besides Quinn had been the first to arrive on the scene, and been the lead officer, the events leading up to *Lawrence* would have played out differently. Quinn was known as one of the most aggressive officers on the force, was openly homophobic, and had acquired more citizen complaints than any other deputy in the department (Carpenter, 2012: 52). In an interview with Carpenter, the office manager for the Justice of the Peace who first heard *Lawrence v. Texas*, concluded that:

Almost any other officer in the department would have probably released Lawrence and Garner under the circumstances in which they were found, whether they were actually having sex (and thus had violated Texas law) or not. I just do not think there's another police officer here in this county that would have done it, (Carpenter, 2012: 54).

The *Homosexual Conduct Law*, hardly ever enforced and primarily left on the books as a mechanism of moral enforcement, should not then be considered a law aimed at protecting the public, but as an apparatus of discrimination. Nevertheless, Lawrence and Garner's arrest can be read as the process of interpellation where the arrest is the hailing of the law, and the night spent in jail and eventual appearance in court as the turning towards the law. Technically speaking, Lawrence and Garner responded to a call that was meant for them but, not actually having engaged in "homosexual conduct," neither Lawrence nor Garner were the subjects the law truly intended to call. Discriminatory or not, it is this misinterpellation which provided the necessary access to the criminal justice system that allowed *Lawrence* to challenge *Bowers*.

In order to successfully challenge Texas's *Homosexual Conduct Law*, and sodomy laws across the U.S., LGBT+ activists and lawyers needed someone to actually be caught, accused, and convicted of the crime of sodomy. In other words, they needed access to the legal system and without the accusation and misinterpellation of Lawrence and Garner, their attorneys would not have been able to move the case through the Texas federal court system to the Supreme Court. Apparatuses of accusation, as Pavlich pointed out, "play a pivotal role as entry points to criminal justice arenas," (2016: 20). Accusation, which is normally a mechanism of control through which the state exercises power became a tool of resistance and a point of access that, once Lawrence and Garner were convicted, allowed for a disruption of the normal functioning of the law and a means to resist its criminalizing effects (Bunch, 2013: 53; Pavlich, 2016: 26).

Following their arrest, Lawrence and Garner were contacted by LGBT+ activists who begged the two not to plead innocent and offered to find them lawyers. They eventually agreed to plead no contest without a trial as the lawyers were afraid that if the case went to trial, they might win—that is, "they might win the case *but lose the cause*," (Carpenter, 2012: 124). The case eventually ended up in the hands of lawyers from Lambda Legal who had the explicit goal of taking *Lawrence* to the Supreme Court. In order to do so, they needed to ensure that Lawrence and Garner did not admit at any point that they had not in fact had sex. The two were carefully managed in front of the media and all facets of their lives which might have drawn the public's attention were deliberately hidden. Very rarely did either speak in public, and if they did it was always with a lawyer or media representative prepared to step in. The lawyers were essentially controlling the narrative of the case, and through Lawrence and Garner's no contest plea, were able to create the legal truth of Garner and Lawrence's crime of sodomy.

Lawrence and Garner's lawyers had taken advantage of the way the law can turn "legal fiction" into "legal truths" with real-world effects. Colin Dayan, in the book *Law is a White Dog*, explores how the law can create truths without tangible proof, giving, for example, life to ghosts by declaring them legally "real" or conversely, destroying the life of convicts by making them legally dead while their bodies are still alive (Dayan, 2011: 22). Quoting Bentham, Dayan writes: "though unreal, legal fiction work wonders on the ordinary, throwing into doubt even quotidian matters: 'A legal fiction of law may be defined as willful falsehood'...And 'though acknowledged to be false,' fiction is 'at the same time argued from, and acted upon, as if true,' (Dayan, 2011:14). In *Lawrence*, the lawyers were able to appropriate powerful legal processes usually enacted by the state to produce the legal fact of Lawrence and Garner's sodomy. Once Lawrence and Garner had pled no contest and been convicted, the lawyers could appeal the ruling to the Texas Criminal Court of Appeals. At that point, it was irrelevant if Lawrence and Garner had actually had sex or not—the legal truth of the matter was that they had. The lawyers, by maintaining Lawrence and Garner's silence and convincing them to plead no contest, appropriated the mechanisms of accusation and the specific way that Lawrence and Garner were interpellated to create the opportunity to challenge the constitutionality of sodomy laws (Carpenter, 2012: 70).

Employing interpellation, misinterpellation and accusation as analytical tools in an analysis of *Lawrence* and the events and circumstances that brought the case to the Supreme Court reveals the ways in which the case can be seen to disrupt the normal functioning of the law. In employing the same tools and systems that are used by the state and the legal system to interpellate and criminalize subjects, those involved in *Lawrence* were able to appropriate and manipulate the process of (mis)interpellation to create the opportunity to challenge *Bowers*. Nonetheless, those same systems were still necessary to access the legal system and, in employing them as a form of disruption and resistance, *Lawrence* also reinforced and restored the hegemonic and normalizing power of those systems.

## REPRODUCTION & RESTORATION

Between the 1973 revision of Texas sodomy law and 2001, multiple attempts to overthrow the law were made through the Texas legislature without success. *Bowers*, while it did fail in decriminalizing homosexual sex, was still able to make its way through the federal courts. What both *Bowers* and *Lawrence* did was use the mechanism of interpellation, being recognized by the law through committing sodomy, and entered into the legal system through accusation to move beyond state legislatures. The strategy of challenging sodomy laws state by state was working to a certain extent. However, in states where the legislature refused to consider taking up the issue, a strategy like that employed in *Lawrence* was necessary (ACLU, 2017: parag. 15). LGBT activists in Texas and the rest of the U.S. had been waiting for a couple to be caught and convicted before making an attempt to challenge the ruling in *Bowers* (More Perfect, 2016).

Neither Lawrence nor Garner were involved with the LGBTQ+ rights movements or considered themselves to be activists. However, as soon as the arrests were recorded, a network of activists mobilized to make sure that the case was brought to the attention of Lambda Legal (Carpenter, 2004: 1517). That the particulars of the case had to be so specific, that someone had to be actually caught—interpellated—accused and convicted before there was a legitimate chance to challenge sodomy laws highlights the way in which interpellation in *Lawrence* was still reproducing and restoring the hegemonic power and function of the law. Giorgio Agamben, in *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, writes that:

It is almost as if [...] every decisive political event was double-sided: the spaces, the liberties, and the rights won by individuals in their conflicts with central powers always simultaneously prepared a tacit but increasing inscription of individuals' lives within the state order, thus offering a new

and more dreadful foundation for the very sovereign power from which they wanted to liberate themselves (Agamben in Ruskola, 2005: 235).

That is, it is nearly impossible, if not truly impossible, to fully resist the hegemonic influence and power of a system without using tools which originate in that system. Resistance to the oppression and discrimination of the *Homosexual Conduct Law*, using the very same processes which impose that discrimination, can and does create a certain kind of disruption but at the same time it cannot escape reinforcing those processes. Thus, just as an analysis of *Lawrence* shows that interpellation and accusation were appropriated as a form of resistance, it also shows how interpellation and accusation continue to operate to normalize and oppress.

There is no denying that *Lawrence* should be considered a victory for activists, an opening of a door which has served to advance LGBT+ rights and equality within the U.S. Nevertheless, an analysis of the discourse and framing used by Justice Kennedy in giving the *Opinion of the Court in Lawrence*, shows the ways in which the legal discourse works to normalize homosexual sex. As a step towards legalizing same-sex marriage, *Lawrence* is part of a legal and social discourse which makes heteronormative values, for instance marriage, also homosexual values and normalizes what today could be considered queer sex and queer lives (Browne and Nash, 2014: 324; Walters, 2014: 193). Here, heteronormative can be understood as denoting or relating to an ideological system that promotes heterosexuality as normal and preferred and which denigrates non-heterosexuality (Hebl et al., 2010: 345).

While the *Opinion* given in *Lawrence* carefully did not imply that the Court supported same-sex marriage, it did produce a specific concept of homosexual sex, one which the Court could not help but equate to heterosexual marriage. Speaking on behalf of the Court and addressing the failure of *Bowers*, Justice Kennedy said: “to say that the issue in *Bowers* was simply the right to engage in certain sexual conduct demeans the claim the individual put forward, just as it would demean a married couple were it to be said marriage is simply about the right to have sexual intercourse,” (*Lawrence*, 2003: 6). Even in framing the question, the *Opinion* replaces the *Bowers* decision’s language of “homosexual sodomy” with “consensual sexual intimacy,” moving away from mentioning homosexual sex as much as possible. Throughout the statement, the Court rhetorically as well as logically analogizes homosexual relationships and intimacy to heterosexual marriage. Homosexual sex becomes like heterosexual married sex, assumedly intimate. While it is certainly good to recognize that LGBT+ persons are capable of intimacy, this analogy is also highly problematic in the ways that it produces a limited understanding of homosexuals and homosexual sex.

As Teemu Ruskola writes in “Gay Rights versus Queer Theory: What Is Left of Sodomy After *Lawrence v. Texas*?” the problem with the way the Court framed homosexual sex is not what is included—same-sex intimacy—but what is excluded: “being in an intimate personal relationship should not be a requirement for having a constitutionally protected sex life. It should not be a crime just to have homosexual sex—anal or banal, oral or floral, intimate or not,” (2005: 238). Heterosexual sex is certainly not legal only when a person is in an intimate personal relationship. Yet the discourse produced by the Court strongly suggests that what should be protected by the Constitution is this intimacy, equated to heterosexual marriage, not the right to choose the sex and gender of one’s sexual partner. In explaining the decision of the Court, Kennedy writes that “when sexuality finds overt expression in intimate conduct with another person, the conduct can be one element in a personal bond that is more enduring. The liberty protected by the Constitution allows homosexual persons the right to make this choice,” (*Lawrence*, 2003: 6). Homosexual intimacy is analogized to heterosexual marriage, and homosexual sex without intimacy vanishes from the discourse. What this does is produce a concept of “good sex,” married or intimate sex, worthy of protection by the Constitution and “bad sex,” or sex outside of an intimate personal relationship, and unworthy of protection (Ruskola, 2005: 242; Browne and Nash, 2014: 323). The Court has produced a legal discourse which recognizes a

certain kind of homosexual sex, and a certain kind of homosexual who practices that sex, as good and worthy of Constitutional rights. It is ironic that Lawrence and Garner, if they had actually had sex, would not have engaged in the right kind of sex.

## **SOCIAL CHARACTERISTICS & ACCESS TO THE LAW**

Despite *Lawrence* opening the door to further LGBT+ rights and providing legal protection to a vulnerable minority population by decriminalizing homosexual sex, the strategies employed by LGBT+ lawyers also reproduced oppressive and discriminatory social stereotypes. Lawrence and Garner, after having been accused of sodomy and creating a point of access to the legal system, were all but erased from the narrative in *Lawrence*. They were made silent primarily because they were not the “right” kind of homosexuals. That is, they did not fit the idealized vision of homonormative that the Supreme Court would end up legalizing through their discourse of intimate personal relationships. Browne and Nash examine the production of the right kind of homosexual citizen who is deserving of legal rights and legal protection. These citizens, they write, are homonormative, which means:

... only certain lesbians and gay men are included within these new LGBT human rights gains, thereby leaving uncontested the heteronormative basis of sexual citizenships. Arguably, domesticated gay and lesbian couples, presumably monogamous and operating within certain classed, racial, gendered, and able-bodied formations, have been ‘included’ as sexual citizens, (2014: 323).

Lawrence and Garner were not the homonormative homosexual couple that the lawyers would have preferred. The only time Lawrence and Garner ever spoke in the courtroom was when they entered their no contest pleas. The pleas had been previously arranged between the pair’s lawyer, the Judge and the District Attorney. Lawrence and Garner were essentially reading from a prearranged script (Carpenter, 2012: 151). Their presence in the public eye was carefully controlled, information was released by their lawyers or a media representative, and whenever the men gave interviews lawyers were always present to interrupt and redirect the conversation as necessary (Carpenter, 2012: 74).

This is partially because the lawyers were concerned that it would be discovered that Lawrence and Garner had not actually been having sex. It is also, however, because, on closer examination, it would become apparent that they were not, as Mitchel Katine, the pair’s first attorney, said “who you would select as your poster people for doing something of this magnitude,” (Carpenter, 2004: 1523). Specifically, Lawrence, at the time of his arrest was fifty-five years old, living in a small apartment on the outskirts of Houston in a neighborhood known for trouble. He had served for four years in the Navy and was working as a medical technician. Garner was thirty-one years old and unemployed. Neither Lawrence nor Garner were wealthy, well- educated or articulate. Neither were politically active, and both had criminal records. Lawrence also happened to be white while Garner was black (Carpenter, 2004: 1478). They were also not the committed, monogamous and intimate couple the Supreme Court had in mind. The combination of Lawrence and Garner’s socioeconomic status, education, race and sexual activity combined to mark them as the “wrong” kind of homosexuals, erasing them from the narrative of the case and reproducing harmful social stereotypes. Lawrence and Garner were, essentially, not the couple the Court was looking to legalize when Kennedy gave the *Opinion of the Court* and were effectively silenced in their own case because they were not (hetero)normative enough for public consumption or legal construction.

## **CONCLUSION**

This analysis of *Lawrence v. Texas* has shown how the tactics employed by lawyers appropriated interpellation and accusation to access the criminal justice system and resist the normal functioning of the law. Once Lawrence and Garner were accused and arrested, their lawyers took control of the legal

discourse, using the opportunity to challenge the constitutionality of Texas's sodomy law. In exploiting the same tools primarily used by the legal system to interpellate and criminalize through mechanisms of accusation, the lawyers were able to appropriate the process of (mis)interpellation to produce the opportunity to challenge *Bowers v. Hardwick*. However, resisting normalizing power of the law through the same systems which impose that normalization and oppression shows how enduring those systems are.

That a successful challenge to sodomy laws was not possible without appropriating interpellation and accusation indicates that these systems continue to operate to normalize and oppress as well as limiting access to change within the larger social system. That the discourse produced by the U.S. Supreme Court, while decriminalizing sodomy, moves away from mentioning homosexual sex towards the legalization of a specific kind of intimate relationship again suggests that normalizing legal and social mechanisms remained at work. That Lawrence and Garner were all but silenced after their arrest is in and of itself incredibly problematic. In a case which admittedly created additional space for homosexuality and homosexual lives, negative social stereotypes still had a clear influence on Lawrence and Garner's treatment by the legal system and those who sought to advance their cause. As a close analysis has made clear, *Lawrence* both disrupted the normalizing effect and power of law while also reproducing and restoring it. Nevertheless, these processes are what enabled *Lawrence v. Texas* to successfully challenge *Bowers v. Hardwick*, and in the end, it was the enforcement of one sodomy law which brought down all the rest.

## BIBLIOGRAPHY

American Civil Liberties Union (2017). « Getting Rid of Sodomy Laws: History and Strategy That Led to the Lawrence Decision », [en ligne], URL: <https://www.aclu.org/other/getting-rid-sodomy-laws-history-and-strategy-led-lawrence-decision>.

*Bowers v. Hardwick* (1986), 487 U.S. 186.

Browne, Katherine, & Catherine J. Nash (2014). « Resisting LGBT Rights Where We Have Won: Canada and Great Britain », *Journal of Human Rights*, vol. 13, no 3, pp. 322–336.

Bunch, Mary (2013). « The Unbecoming Subject of Sex: Performativity, Interpellation, and the Politics of Queer Theory », *Feminist Theory*, vol. 14, no. 1, pp. 39-55.

Butler, Judith (1996). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York, Routledge, 212 p.

Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power Theories in Subjection*, Palo Alto, Stanford University Press, 228 p.

Calhoun, Craig (2002). « Interpellation », *Dictionary of the Social Sciences*, [en ligne], URL: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195123715.001.0001/acref-9780195123715-e-857?rskey=s4JjVT&result=3>.

Carpenter, Dale (2012). *Flagrant Conduct: The Story of Lawrence v. Texas*, New York, W.W. Norton & Company, 384 p.

Carpenter, Dale (2004). « The Unknown Past of Lawrence v. Texas », *Michigan Law Review*, vol. 102, no. 7, pp. 1464–1527.

Dayan, Colin (2011). « Holy Dogs, Hecuba's Bark & Civil Death », dans *The Law Is a White Dog*, Princeton: Princeton University Press, pp. 1–70.

Dovidio, John (2010). « Heterosexism », *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, London, Sage Publications, pp. 345–360.

*Lawrence v. Texas Opinion of the Court* (2003), 539 U.S.

Maltese, John Anthony (2009). « Bowers v. Hardwick », *Oxford Reference*, [en ligne], URL: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195176612.001.0001/acref-9780195176612-e-0111?rskey=Y84G2l&result=1>.

Martel, James R (2015). « When the Call Is Not Meant for You: Misinterpellation, Subjectivity, and the Law », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 48, no 4, pp. 494–515.

More Perfect Podcast (2016). « The Imperfect Plaintiffs », National Public Radio, [en ligne], URL: <https://www.wnycstudios.org/podcasts/radiolabmoreperfect/episodes/imperfect-plaintiff>.

Painter, George (2004). « Texas: The History of Sodomy Laws in the United States », Gay & Lesbian Archives of the Pacific Northwest, [en ligne], URL: <https://www.glapn.org/sodomylaws/sensibilities/texas.htm>.

Pavlich, George (2016). « Apparatuses of Criminal Accusation », dans George Pavlich & Matthew Unger (dir.), *Accusation: Creating Criminals*, Vancouver, University of British Columbia Press, pp. 1-19.

Ruskola, Teemu (2005). « Gay Rights versus Queer Theory: What Is Left of Sodomy After Lawrence v Texas? », *Social Text*, vol. 23, nos. 3-4, pp. 235–250.

Walters, Suzanna Danuta (2014). *The Tolerance Trap: how God, genes, and good intentions are sabotaging gay equality*, New York, New York University Press, 333 p.

# La construction des pratiques et des représentations militantes au sein des organisations écologistes québécoises

Hugo Rioux, Émilien Leclerc et Philippe Berthou-Hébert, *Baccalauréat en sociologie, UQAM*

La crise écologique et, plus spécifiquement l'urgence climatique, sont des faits largement documentés et médiatisés aujourd'hui par les experts.es du climat. Selon les derniers rapports du GIEC, nous n'aurions que jusqu'à 2050 pour réduire à zéro émission la production de Co2 mondiale et ainsi éviter une augmentation de 1,5°C de la température moyenne globale depuis la période préindustrielle (Rogelj, Joeri, Drew Shindell et Kejun Jiang, 2018 : 95). La réduction des températures en dessous de ce seuil est considérée comme nécessaire afin de prévenir une augmentation incontrôlable des températures menaçant l'ensemble de la vie sur Terre. Cette crise climatique a créé une réponse citoyenne importante dans les quelques dernières années. En effet, « près de neuf personnes au Canada sur dix se disent engagées à faire ce qui est en leur pouvoir pour diminuer leur empreinte écologique, selon un sondage CROP » (Giguère, 2019 : 1), mais la forme de cet engagement n'est pas la même pour tous. Alors que, pour certains.es, donner l'exemple en diminuant leur empreinte écologique personnelle est suffisant, ce ne l'est pas pour d'autres. L'implication dans une organisation à vocation écologiste contestataire est l'une des manières par lesquelles ces gens accèdent à un plus grand registre d'action. Les organisations écologistes à vocation contestataire au Québec n'opèrent cependant pas toutes selon le même *modus operandi* et ne perçoivent pas toutes la crise de la même manière. Au sein même de ces organisations, les avis sur la manière de contester ou la nature même de la crise sont susceptibles de causer des conflits. Ainsi, rejoindre une organisation, c'est se confronter à d'autres, tout en cherchant à se solidariser. Ce travail porte sur la manière dont les organisations écologistes contestataires au Québec, à travers leurs lignes de tensions entre hétérogénéité et homogénéité, transforment leurs membres autant dans leur représentation de la crise que dans leur manière de penser la lutte.

## PROBLÉMATIQUE

Que ce soit par sa définition de l'adversaire, les actions qu'elle effectue, sa place dans la société civile et dans les médias ou par sa structure organisationnelle, chaque organisation se différencie. Néanmoins, ces organisations communiquent entre elles et tentent souvent de se solidariser comme l'atteste notamment l'existence du *Réseau québécois des groupes écologistes (RQGE)* fondé en 1983 et représentant 80 groupes écologistes ou encore, plus récemment, la création en 2015 du *Front commun pour la transition énergétique* qui regroupe actuellement 72 organisations environnementales. En somme, malgré une volonté de solidariser les organisations environnementales entre elles et de créer un mouvement inclusif, il semble subsister des tensions et des conflits entre les différents acteurs.trices du mouvement écologiste contestataire québécois. L'incapacité du mouvement écologiste à l'échelle mondiale à résorber la crise jusqu'à maintenant, ainsi que les rapports alarmants des dernières années, risquent d'intensifier les remises en question au sein du mouvement et, par conséquent, augmenter les tensions et les conflits relatifs au mode d'action à adopter.

Bourdieu, à travers son concept de *champ*,<sup>1</sup> nous fournit un cadre théorique intéressant pour analyser ces différences au sein du mouvement et leur dynamique d'interaction, en considérant autant

---

<sup>1</sup> Bourdieu définit un champ comme un réseau de relations objectives entre des positions (Bourdieu, 1988). Les positions, dans notre cas, seraient la place qu'occupe un individu dans une organisation écologiste, elle-même située par rapport aux autres organisations. Une position selon Bourdieu est définie par sa situation au sein d'une structure de distribution des pouvoirs et détermine l'accès à certains types de profit. Elle est déterminée par ses relations avec les autres positions définies en termes de domination, subordination, homologie, etc

les rapports de l'individu à l'organisation, d'organisation à organisation que d'organisation à la société. Bourdieu nous amène, par le concept de champ, à considérer les relations de pouvoir entre les différents acteurs.trices de ce mouvement. De même, ce concept nous permet de situer les pratiques et les représentations des individus les unes par rapport aux autres selon leur position-hiérarchiquement située dans le mouvement et la relation qu'ils entretiennent avec d'autres acteurs.trices sociaux.iales comme les médias et le gouvernement.

Dans une logique similaire, Allison Ford, dans *The Self-sufficient Citizen: Ecological Habitus and Changing Environmental Practices* publié en 2019, nous offre, à travers son étude sur les groupes pratiquant l'autosuffisance aux États-Unis, un exemple intéressant d'analyse portant sur la construction des pratiques au sein d'un mouvement en prenant compte de la position sociale des acteurs.trices. Celle-ci conclut que l'autosuffisance apparaît à ses adeptes comme une solution idéale d'adaptation aux risques environnementaux et sociaux ne remettant pas trop en question leur statut social et leur identité (Ford, 2019 : 642). Dans cette même étude, elle insiste également sur le rôle de la socialisation et de l'échange, notamment entre groupes distincts, parfois opposés politiquement, mais partageant de mêmes objectifs, dans le processus d'élaboration des pratiques et dans leur uniformisation relative (*idem*).

En ce sens, il est possible de postuler, dans un premier temps, que les individus s'intègrent aux organisations écologistes pour donner une plus grande portée à leurs actions contre la crise climatique tout en étant déjà situés socialement vis-à-vis les enjeux et ayant déjà, par leur parcours, certaines représentations de la crise et des actions à poser. Comme il est possible de le voir dans l'ouvrage de Florence Passy, « le contexte socioculturel détermine l'espace d'action des individus ; en d'autres termes, la palette des actions qui leur sont possibles » (Passy, 1998 : 58) et « l'engagement individuel n'est ni stable dans le temps ni linéaire; c'est un processus qui fluctue au fil des interactions des individus » (Passy, 1998 : 80).

Dans le cadre de cette recherche, nous avons donc tenté de répondre à la question suivante: *De quelle manière l'intégration à une organisation à vocation écologiste modifie-t-elle le registre d'action et les représentations des individus en regard à la crise écologique?*

Le but étant de décrire comment s'articule la tension entre hétérogénéité et homogénéité, individu et organisation, et comment ces tensions influencent la construction des pratiques et représentations individuelles face à la crise écologique. Nous avons pour hypothèses de départ que :

- 1) *L'engagement au sein d'une organisation écologiste entraîne une modification des pratiques militantes et des représentations sur la crise écologique.*
- 2) *Les structures des organisations sont à la source des transformations des représentations et des pratiques.*

## MÉTHODOLOGIE

Pour arriver à répondre à notre question de recherche et pour mettre à l'épreuve nos hypothèses de départ, nous avons étudié deux organisations écologistes ayant marqué le paysage médiatique québécois à la fin de 2019: *Extinction Rébellion Québec* (XRQC ou XR) et la *Coalition Étudiante pour un Virage Environnemental et Social* (CEVES).

Nous avons créé une grille d'entretien dans le but d'interroger 6 participants.es (3 d'XR et 3 de la CEVES) lors d'entrevues d'une durée variant d'une heure à plus d'une heure trente minutes. Pour rejoindre ces individus, nous avons publié une lettre de recrutement sur les pages *Facebook* des groupes de bénévoles de chacune des organisations, leur enjoignant de nous contacter par courriel. La sélection s'est faite selon l'ordre de réception de courriel, à l'exception d'une participante sélectionnée pour tenter d'équilibrer les ratios d'identification genrée. Les individus sélectionnés ont été enregistrés lors d'entretiens les interrogeant à l'aide d'une vingtaine de questions ouvertes au sujet de leur parcours

militant, de leur perception de la crise écologique et des rapports (tension/cohésion) qu'ils percevaient à l'intérieur de leur organisation et entre cette organisation et le reste de la société civile.

De plus, nous avons créé un questionnaire à l'aide de *Google Forms* dans le but de récolter des données quantitatives sur les organisations choisies. Ce questionnaire a été rendu disponible de la même manière que la lettre de recrutement pour les entretiens et il interroge les mêmes dimensions que les entretiens, mais à travers des questions fermées cette fois-ci.

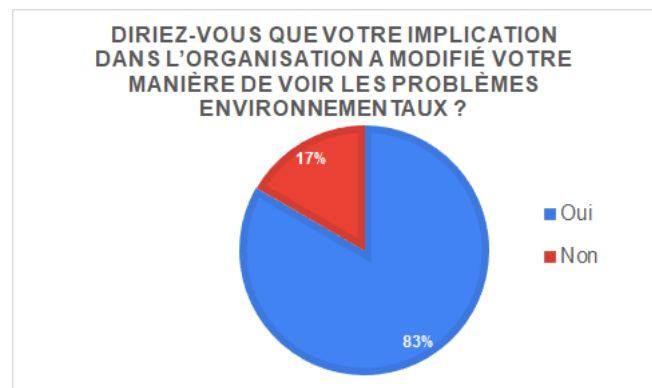
Puisque la définition de la quantité d'individus constituant la population étudiée était impossible vu l'absence de documentation sur le sujet, mais surtout, vu la faible quantité de réponses au sondage (18<sup>2</sup>) une analyse probabiliste était impossible.

## RÉSULTATS

### Transformations des représentations de la crise: une vision plus systémique

Grâce aux données obtenues à l'aide de notre questionnaire et des entretiens, nous avons pu vérifier notre première hypothèse de recherche soit celle voulant que l'engagement au sein d'une organisation écologiste entraîne une modification des pratiques et des représentations par rapport à la crise écologique et les moyens de lutte à adopter. D'abord, lors des entretiens, la majorité des répondants.es a en effet confirmé que leurs pratiques et/ou leurs représentations des problèmes environnementaux se sont transformées avec leur implication. Les données obtenues par notre sondage nous confirment en effet qu'une forte majorité (83%) estime que leur manière de voir les problèmes environnementaux s'est modifiée en raison de leur implication.

Lors des entretiens, plusieurs ont affirmé que l'objet de ces transformations portait sur leur représentation de la gravité, de la complexité et de l'enracinement systémique et intersectionnel de la crise écologique. En somme, plusieurs estiment que le sentiment d'urgence les habite aujourd'hui davantage et considèrent maintenant qu'un changement plus radical et portant sur plusieurs plans (féministe, anticolonial et anticapitaliste, bref systémique) est nécessaire:



**Louis:** Beaucoup de choses ont changé, le sentiment d'urgence est définitivement plus grand aujourd'hui, l'exigence totale de se battre est vraiment plus grande, ça a influé sur ma vision de l'avenir et aussi sur ma vision du temps en général, j'ai l'impression que je veux mettre plus de temps parce que c'est nécessaire. Y'a aussi au niveau de l'intersectionnalité, les différents combats qui s'installent au sein de la justice climatique, au niveau des enjeux autochtones, de racismes et d'écoféminisme, toutes ces choses s'installent dans ma vision maintenant.

**François:** Avant, ma conception des problèmes environnementaux, c'était les gaz à effet de serre, donc la solution c'est faire moins de gaz à effet de serre et genre investir moins dans les énergies fossiles et c'était beaucoup en termes de « moins ». [...]Maintenant, je crois que c'est plus des enjeux systémiques, c'est pas juste des hydrocarbures, c'est un système qui est basé sur le profit, la croissance qui est fondamentalement incompatible avec genre une vie harmonieuse avec les humains et non-humains.

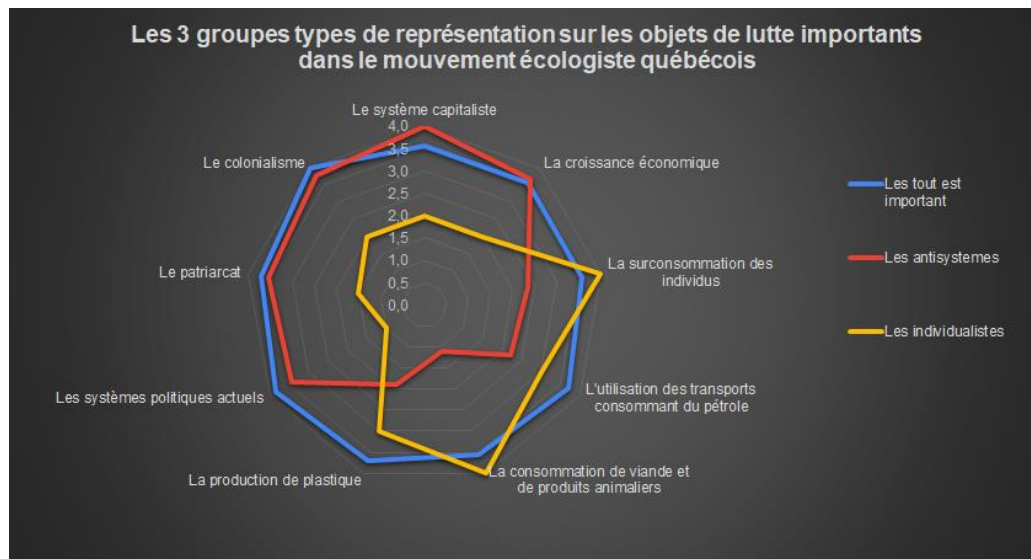
<sup>2</sup> 4 de XR, 9 de la CEVES et 5 s'identifiant aux deux organisations.

La perspective intersectionnelle<sup>3</sup> de l'écologie semble ainsi, selon nos entretiens, être partagée par la majorité des gens s'impliquant dans le mouvement. Plusieurs ont en effet affirmé que c'était une dimension essentielle de la lutte :

**Stéphanie:** [le mouvement écologiste] doit critiquer le capitalisme, participer aux luttes anticolonialistes, participer à l'inclusion de tous, aux luttes du féminisme parce que c'est quand même une minorité qui est opprimée. Donc je pense que ça se lie énormément aux autres luttes sociales.

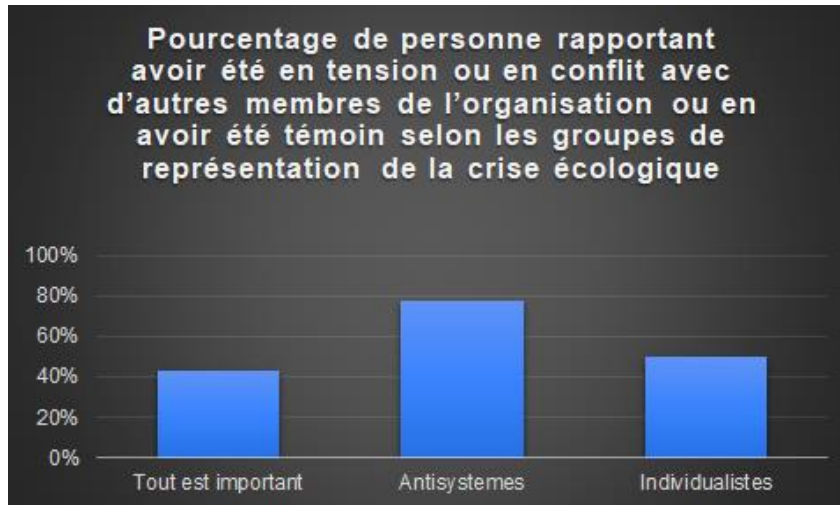
L'analyse du coefficient de corrélation entre les répondants.es de notre sondage nous a permis d'identifier trois groupes type de représentation de la crise actuelle: les *Tout-est-important*, les *Antisystèmes* et les *Individualistes*. Les deux premiers semblent constituer les deux courants de représentation dominants de la crise dans la CEVES et Extinction Rébellion. Alors que selon les *Tout-est-important*, tous les enjeux sont d'importance égale, les *Antisystèmes* considèrent que les enjeux systémiques (système capitaliste, croissance économique, patriarcat, colonialisme et système politique actuel) sont plus importants. À l'opposé, les *Individualistes* s'écartent des enjeux systémiques pour être visiblement plus investis dans les objets de lutte individuels : la surconsommation individuelle et la consommation de viande et de produits animaliers. En outre, les *Antisystèmes* semblent lier la lutte écologiste à d'autres luttes sociales (féminisme, anticolonialisme, anticapitalisme) contrairement aux *Individualistes*.

Le graphique suivant indique les réponses moyennes de chacun de ces groupes lorsque nous leur avons demandé de classer différents enjeux selon leur pertinence pour les mouvements écologistes québécois. Plus les lignes s'éloignent du centre, plus le groupe accorde de l'importance à ces enjeux.



Le graphique ci-bas témoigne de l'opposition conceptuelle entre les *Antisystèmes* et les *Individualistes*. Les *Tout-est-important* semblent rallier les deux groupes en s'accordant avec les positions de chacun. En effet, leurs réponses à la question concernant la présence ou non de conflit à l'intérieur de l'organisation semble en effet suggérer que les *Individualistes* et les *Antisystèmes* entrent davantage en conflit avec les autres que les *Tout-est-important*.

<sup>3</sup> L'intersectionnalité est un cadre d'analyse tentant de rendre compte de l'imbrication et de la coconstruction des systèmes de domination. Dans le cas de l'écologie cela revient à aborder la question de la crise écologique comme un produit d'un système de domination de la nature lié à d'autres systèmes de domination comme le colonialisme et le patriarcat.



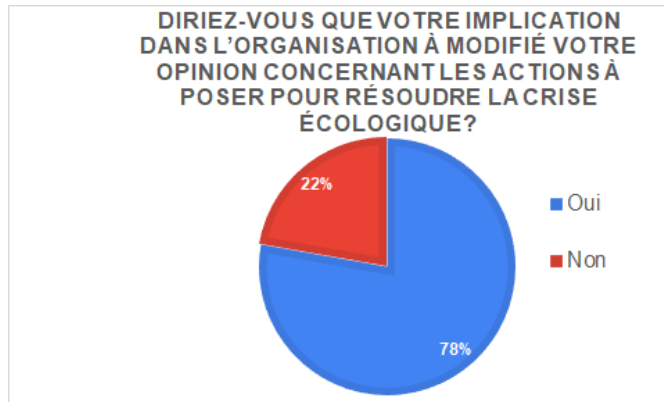
En somme, considérant la faible proportion d'*Individualistes* dans notre échantillon et les réponses fournies par nos entretiens, nous pouvons faire l'hypothèse que la transformation des représentations de la crise porte vers une vision plus systémique de la crise. Ainsi, il est probable que plusieurs personnes qui avaient une vision se rapportant au groupe des *Individualistes* s'accordent maintenant avec celle des *Tout-est-important* en raison de leurs échanges avec les *Antisystemes*. Cette hypothèse serait cependant à confirmer avec plus de résultats. Les propos de François sur la manière que les gens à la CEVES concevaient la crise au début de l'organisation semble néanmoins aller dans le sens de cette hypothèse.

**François:** Tu sais, on commençait à avoir des critiques que c'est un peu... la grève c'est un moyen collectif parce que les solutions individuelles ce n'est pas assez, mais j'ai l'impression que dans notre imaginaire, il y avait quand même beaucoup de chose qui passaient par l'individuel, peut-être pour aboutir à des processus collectifs, mais passaient par un truc individuel genre, si individuellement, on fait toute cette affaire-là, ben éventuellement, collectivement, on va implanter ça.

Ainsi, une écologie déconnectée des autres enjeux sociaux serait minoritaire et dévalorisée dans les deux organisations que nous avons étudiées. Ceux et celles qui adhéraient à une telle perspective de l'écologie auraient tendance à se joindre à des perspectives plus intersectionnelles à mesure qu'ils et elles s'impliquent.

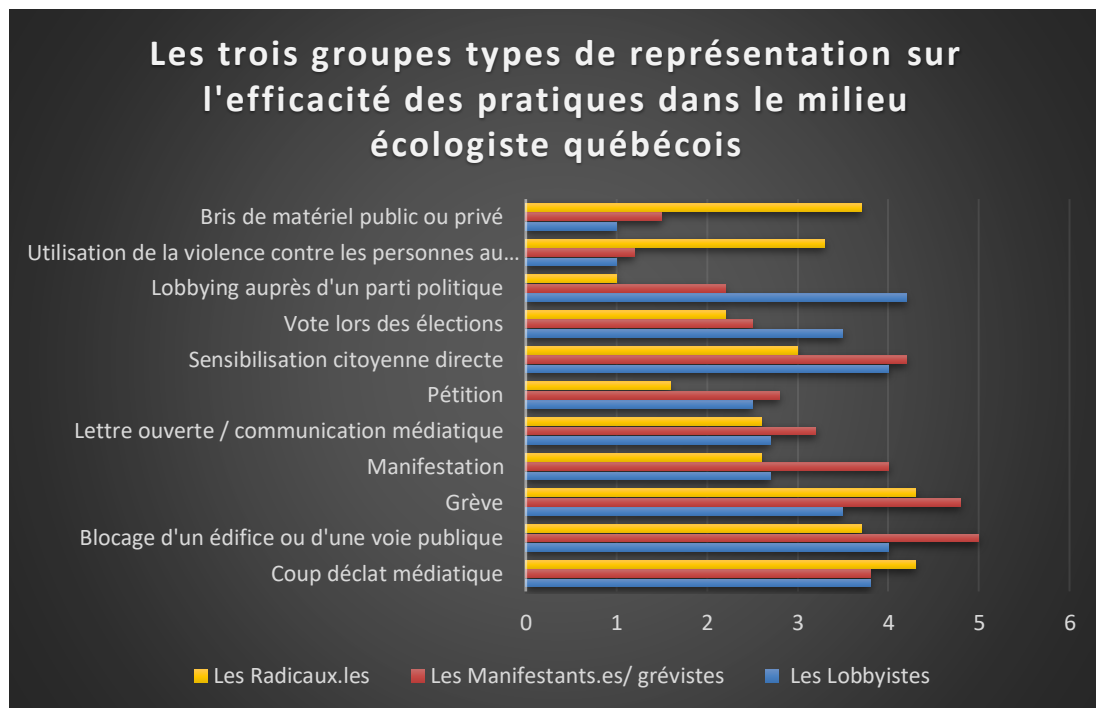
### **Transformations des pratiques et des représentations sur les pratiques: des pratiques plus confrontationnelles**

Leur représentation de l'efficacité ou non de certaines pratiques s'est également modifiée dans une proportion similaire à celle de la représentation de la crise. En effet, 78% des répondants.es au sondage affirmaient que leur opinion sur les actions à poser s'est modifiée (81% pour les représentations de la crise).

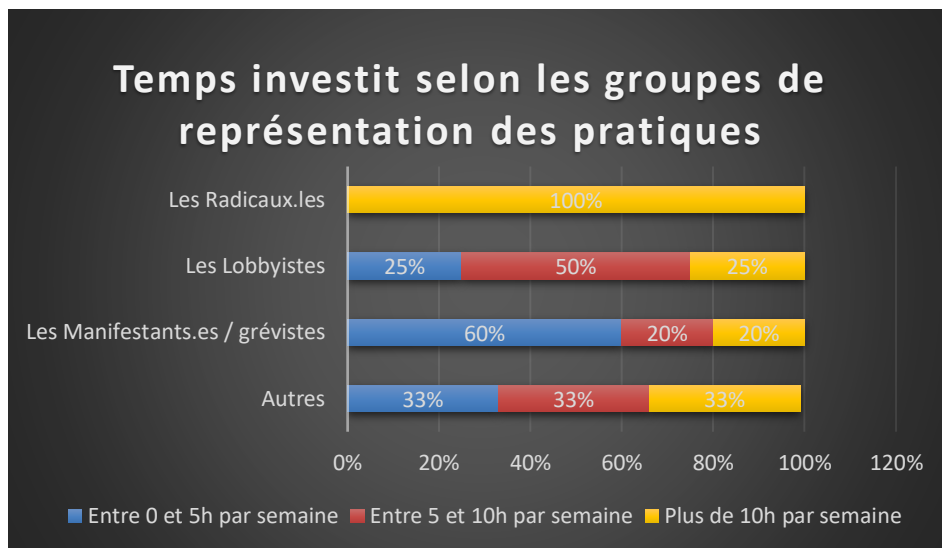


Les entretiens, tout comme les réponses à notre sondage, suggèrent que l'implication intensive des activistes les porte à estimer davantage l'efficacité de pratique plus confrontationnelles (aussi nommées radicales), c'est-à-dire comportant un niveau de confrontation plus important avec le pouvoir, misant sur le rapport de force plutôt que sur la persuasion.

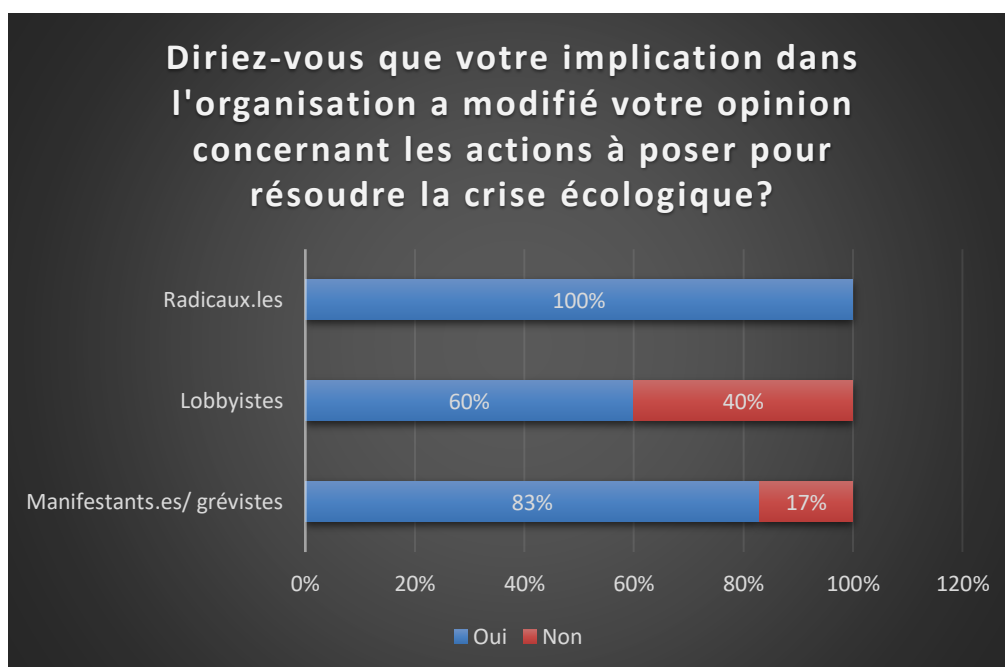
D'abord, nous avons été capables de regrouper les réponses à notre sondage sur l'efficacité en trois catégories en suivant le même procédé que celui pour les représentations de la crise. Trois groupes semblaient ainsi se démarquer: les *Radicaux* qui considèrent que les bris matériels et la violence contre les personnes au pouvoir pourraient être efficaces, les *Lobbyistes* qui considèrent que le lobbying auprès d'un parti politique et le vote électoral sont les actions les plus efficaces et les *Manifestants.es/ grévistes* qui priorisent les manifestations, les grèves et les blocages. Le graphique suivant montre, en effet, les réponses moyennes de ces groupes à la question portant sur l'efficacité des différentes pratiques. Les valeurs 3, 4 et 5 indiquent qu'ils et elles considèrent que ces pratiques se situent entre la valeur *efficaces* et *extrêmement efficaces*, alors que les réponses 0, 1 et 2 indiquent qu'ils et elles considèrent que ces pratiques sont perçues comme se situant entre *nuisibles* et *peu efficaces*.



Ensuite, lorsque l'on compare les réponses de chacun des groupes sur le temps investi chaque semaine, on constate une corrélation entre moyens d'action et dévouement. Alors que tous les *Radicaux.les* consacrent plus de 10h par semaine à leur militantisme, 50% des *Lobbyistes* consacrent entre 5 et 10h par semaine. Les *Manifestants.es/grévistes* sont ceux qui s'impliquent le moins avec 67% d'entre eux qui ne consacrent qu'entre 0 et 5h par semaine à leurs activités militantes. Il semble ainsi que le temps d'implication soit corrélé avec les représentations sur l'efficacité des pratiques (le coefficient de corrélation entre les deux variables est en effet de 0.7, ce qui indique une corrélation moyennement forte).



Finalement, lorsque l'on compare la réponse de ces groupes à la question concernant la transformation ou non de leur représentation des pratiques depuis leur implication, on remarque, que tous les *Radicaux.les* affirment que leur opinion sur les pratiques a changé. À l'inverse, les *Lobbyistes* sont en proportion, les moins nombreux.ses à affirmer que c'est le cas, avec 60% de réponse positive.



Ces résultats suggèrent une variété d'hypothèses quant à la cause. La première serait que l'implication intensive des *Radicaux.les* influence leur représentation sur les actions à poser. La seconde serait que les gens adoptant une telle perspective de lutte sont amenés en raison de convictions à s'impliquer davantage. Finalement, une troisième hypothèse serait qu'une variable tierce lie le temps d'implication à la représentation des pratiques. Une étude ultérieure pourrait permettre d'établir la causalité de cette corrélation, mais notre étude ne peut, par ses résultats, tirer une telle conclusion.

Néanmoins, nos données qualitatives semblent indiquer qu'une implication intensive dans ces organisations entraînerait un intérêt plus grand pour les pratiques comportant un niveau de confrontation plus important. Nos entretiens nous confirment en effet que plusieurs personnes se seraient, selon leurs propres mots, radicalisées dans leurs représentations et dans leurs pratiques. En effet, lorsque questionnée à savoir s'il y avait des changements dans ses pratiques militantes depuis son implication, Louise, d'Extinction Rébellion répond : « oui, une augmentation de la radicalité ».

**Louise:** Avant c'était plus des manifestations sans aucune conséquence, et puis ça ne causait pas de trouble à l'ordre public alors que là, je trouve que la différence c'est que ça chamboule un petit peu les habitudes [...] On va directement voir les politiques, on met une pression politique aussi.

Paul, également d'Extinction Rébellion, considère qu'il est important de se radicaliser à l'heure actuelle:

**Paul:** Je fais partie de ceux qui pensent qu'on doit être radical et qu'on va devoir l'être de plus en plus, et je ne suis pas de ceux qui pensent qu'il ne faut pas déranger la population. Je ne suis pas de ceux qui pensent que les 3 activistes sur le pont<sup>4</sup> ont nui à la cause.

Suivant la logique des champs de Bourdieu, on peut expliquer cette tendance à la radicalisation ou à l'augmentation du caractère confrontant des pratiques et à la conception systémique et intersectionnelle des enjeux comme étant le fruit notamment, d'un rapport de force entre les *Radicaux.les* et les *Antisystèmes* sur les autres. S'impliquant davantage, ces derniers.es détiendraient un capital symbolique, soit une certaine autorité, leur permettant d'influencer davantage les autres membres de l'organisation. Nous ne pouvions, cependant pas vérifier cette hypothèse à l'aide de nos données. Les propos de François semblent néanmoins confirmer l'existence de rapports de pouvoir suscités par l'implication plus importante de certains.es militants.es, des « super-militants.es » que les membres de la CEVES tentent d'éviter. Il est impossible toutefois d'en conclure que ces derniers.es seraient plus « radicaux.les »

**François :** On lutte contre la centralisation, contre les « supermilitants » qui centralisent le pouvoir, l'information et l'influence.

Une autre hypothèse plausible serait en effet que les difficultés à susciter de véritables changements à l'aide des tactiques actuellement utilisées incitent à utiliser des moyens dits plus « radicaux ». C'est d'ailleurs, comme nous allons le voir dans la prochaine section, l'explication parfois mentionnée par les membres des deux organisations que nous avons interrogés.

En conclusion, les représentations et les pratiques des activistes semblent en effet s'être transformées en raison de leur implication. La forme de cette transformation semble, dans le cas des représentations sur la crise, tendre vers une vision plus systémique et intersectionnelle des problèmes écologiques au détriment des conceptions plus individualistes et déconnectées des autres luttes sociales. Pour les pratiques, la transformation semble porter vers une forme de « radicalisation », privilégiant l'établissement d'un rapport de force matériel ou confrontant (infraction de la loi, grève, coup d'éclat,

---

<sup>4</sup>Le 8 octobre 2019, trois militants d'Extinction Rébellion ont escaladé le pont Jacques Cartier dans un geste de désobéissance civile pour protester contre l'inaction politique à l'égard de la crise environnementales, bloquant ainsi le pont aux automobilistes pendant près d'une heure.

blocage, et parfois violence contre les personnes au pouvoir, bris matériel) les pratiques visant une forme de persuasion ou de concertation (lobbying auprès des partis politiques, pétition, manifestations, etc.). Les rapports de force et d'influence entre les groupes plus confrontants et moins confrontants seraient une hypothèse expliquant ces transformations, mais ne sont pas la seule explication possible. En effet, bien que le caractère confrontant des actions et la vision plus systémique des problèmes environnementaux semblent affecter autant les membres de la CEVES que les membres d'Extinction Rébellion, la manière qu'ils et elles en viennent à ces conclusions diffèrent. Dans Extinction Rebellion, les membres semblent choisir cette organisation pour les actions plus « radicales » qu'elle propose alors que dans la CEVES, ces conclusions sont le résultat de longues discussions.

### **Établissement de liens entre la forme des organisations et la modification des pratiques et des représentations de la crise**

Il est intéressant de mettre en lien les formes d'action et les représentations typiques de chacune des organisations avec la forme de celles-ci. Ceci nous permet évidemment de mettre à l'épreuve notre deuxième hypothèse de recherche selon laquelle la forme des organisations influence le registre d'action et la perception de la crise écologique. La structure semble influencer le degré d'homogénéité des représentations et des actions dans les organisations et la manière dont les gens augmentent leur degré de confrontation.

### **Le militantisme version Extinction Rébellion**

Extinction Rébellion est né à l'automne 2018 en Grande-Bretagne. L'organisation s'est ensuite répandue à travers le monde. Le modèle d'organisation d'XR est fondé sur l'action et la décentralisation. L'organisation rassemble ses membres autour de 10 principes. Selon son site internet, ces 10 principes fondent l'appartenance au groupe. Autrement dit, toute personne respectant ces 10 principes peut se définir comme membre de l'organisation. En pratique, à partir d'observations (nous avons assisté à certaines rencontres et présentations) et de recherches documentaires sur l'organisation via leur page Facebook, nous avons pu observer qu'Extinction Rébellion organise des présentations d'information afin de recruter de nouveaux.elles membres. Au cours de ces présentations, des membres de l'organisation exposent d'abord une certaine représentation de la crise environnementale, en insistant notamment sur l'urgence de la situation et la dimension systémique de la problématique. Le public est ensuite invité à adopter la stratégie d'XR qui est présentée comme étant, scientifiquement, la plus efficace. Dans l'ensemble, cette organisation cherche à convaincre le gouvernement à adopter un plan de transition écologique socialement juste en mobilisant 3% de la population. Elle compte sur l'impact médiatique des actions de désobéissance civile pour attirer de nouveaux.elles bénévoles. À la fin de leur présentation, les animateurs.trices invitent le public à s'impliquer dans un comité de l'organisation ou à participer à une formation en désobéissance civile durant laquelle on encourage l'arrestation volontaire.

Le parcours de Paul illustre bien ce dernier cas. En effet, celui-ci passe rapidement d'un homme retraité n'ayant milité qu'une seule fois à un militant s'impliquant régulièrement et se rendant jusqu'à commettre des actes de désobéissance civile menant à son arrestation moins d'un mois après son adhésion à X. Il nous dit qu'il a : « tout de suite aimé [s'impliquer avec cette organisation]. [Qu'il] avait le goût d'être un activiste au point de [se] faire arrêter, ça [lui a] fait vivre des émotions » (Paul).

Stéphanie, bien que disposée à faire de la désobéissance civile prochainement, n'en a toujours pas fait. Elle s'implique toutefois activement dans le comité de mobilisation et participe à la planification d'actions de non-désobéissance civile.

La désobéissance civile semble donc être le mode d'action privilégié par l'organisation, celui qui est considéré comme étant le plus efficace et qui unit les membres. Les autres méthodes semblent

simplement servir à attirer de nouveaux membres et à encourager les militants.es comme l'illustrent bien les propos d'une des membres de XR:

**Stéphanie:** Je pense que la désobéissance civile est nécessaire. Je ne serais pas dans XR si je pensais pas ça.

**Stéphanie:** Disons qu'on fait de la désobéissance civile de masse, qu'on occupe une pétrolière. On pourra obtenir un pouvoir de négociation avec le gouvernement en faisant comme : « Hey, on peut arrêter ce fonctionnement-là et on est tellement à vouloir ça qu'il faudrait peut-être nous écouter. » Je pense donc que ça pourrait nous donner un certain pouvoir de négociation, qui nous permet d'avoir de bonnes chances. Mais je pense que les manifestations aussi, c'est quand même cool, parce que ça permet d'avoir vraiment tout le monde et d'encourager la capacité militante qui après ça peut aller faire des actions de désobéissance civile.

Le recrutement de nouveaux membres semble ainsi suivre une logique du « si tu penses que la désobéissance civile est nécessaire et si tu es d'accord avec notre stratégie alors, viens avec nous ». Les membres que nous avons interrogés.es disent en effet avoir voulu s'impliquer en raison de leur accord avec la stratégie proposée ou avoir été attirés.es par une action plus « radicale » qui semblait répondre à leur réflexion individuelle concernant l'inefficacité des actions jusqu'à maintenant entreprises :

**Stéphanie:** On a essayé les manifs, on a essayé toute. J'étais là le 27 septembre. On était toute là pour faire ces trucs-là [les manifestations], mais ça va pas marcher! J'étais un peu blasée, dans le sens, qu'est-ce que je peux faire rendue là ? Il y a des gens qui parlent, oui! Mais moi, dans tout ça ? Au final, quand j'ai vu le pont, [l'action de désobéissance civile sur le pont] j'ai fait « ah wow » et là j'étais là [dans Extinction Rébellion] !

**Paul :** [Je me suis impliqué] à cause du côté désobéissance civile. Je voulais avoir quelque chose qui était actif et qui n'était pas que de l'information. Il y avait de l'action, ils risquaient de déranger le système.

Nos données quantitatives nous confirment en effet une conformité plus importante dans les représentations sur l'efficacité des pratiques dans Extinction Rébellion que dans la CEVES. La variance entre les réponses n'est en effet que de 0,6 dans Extinction Rébellion, alors qu'elle est de 1.1 dans la CEVES. Extinction Rébellion serait donc plus homogène.

En somme, Extinction Rébellion semble proposer à ses membres un ensemble de représentations déterminé concernant les pratiques ou plutôt la pratique de lutte à adopter : la désobéissance civile. Si ces derniers.ères sont d'abord attirés.es par ce plan en raison de réflexions antérieures ou des présentations qu'XR organise, les membres n'en deviennent que plus convaincus.es par la suite. Les parcours individuels au sein de l'organisation semblent donc tous converger vers ce même point. Les représentations de la lutte tendent donc à être plutôt uniformes, d'abord parce que l'organisation recrute des gens sur la base de leur croyance en ce modèle de lutte et, ensuite, parce que la croyance en ce modèle est présentée comme le socle commun de leur organisation. L'organisation vise à faire des actions rapidement et cherche peu à se remettre fondamentalement en question ou à réfléchir collectivement sur les pratiques à adopter. Ce modèle diffère grandement de celui de la CEVES, plus poussé vers la consultation et la réflexion.

**Stéphanie:** On dit souvent [dans Extinction Rébellion] qu'on est 80% action 20% parole. On est vraiment dans l'action, mais on a besoin de mouvements aussi qui sont moins dans l'action, qui sont plus dans la réflexion au niveau des changements climatiques.

## La CEVES à la recherche d'elle-même

Du côté de la CEVES, la modification des pratiques individuelles s'inscrit effectivement dans une logique quelque peu différente de celle d'XR. Cette organisation fondée à l'automne 2019 regroupe trois organisations, toutes nées dans le contexte « Greta Thunberg » et visant chacune à représenter un palier scolaire: *Pour le futur* (secondaire), *Devoir environnemental collectif* (Cégep) et *La planète s'invite à l'Université* (université). À l'opposé de XR, le groupe est ainsi en quasi-totalité constitué de jeunes étudiants.es. Sa constitution repose sur un principe représentationnel inspiré du modèle des associations étudiantes. Ainsi, chaque campus possède son propre comité. L'organisation compte des comités de travail dans lesquels de non-étudiants.es peuvent s'impliquer. À la différence d'XR, cependant, les principes de l'organisation, ses modalités de lutte et ses objectifs précis sont secondaires à son objectif de représentativité. En d'autres mots, La CEVES définit ses pratiques par la consultation de ses membres.

Dans un premier temps, le fait que cette organisation est en phase de création et de définition d'elle-même est un facteur important dans le type d'action entrepris par ses membres:

**François:** *Actually*, moi, personnellement, mon engagement, c'est comme beaucoup organisationnel. J'ai pas fait encore rien d'action directe et tout.

**Simon:** Comme on est en construction, y'a beaucoup de réflexion sur la charte, les stratégies.

En ce sens, plusieurs individus adoptent des pratiques qui servent à établir la CEVES en tant qu'organisation écologiste plutôt que d'entreprendre des actions directes pour agir sur la crise écologique. Néanmoins, Louis affirme avoir accédé à un nouveau registre d'action à travers son implication dans la CEVES:

**Louis:** Une manif, des grèves, de la désobéissance civile aussi, moins publiquement affichée qu'avec XR, mais y'a eu de la conscientisation sur les campus, passage de tract, affichage, occupation d'un spot...

On peut donc postuler que c'est un mélange entre des pratiques de production et de reproduction de l'organisation et des pratiques directes en faveur de la cause qui caractérise le mieux les pratiques des membres de cette coalition étudiante à vocation écologiste.

Ensuite, la structure de cette organisation étant basée sur des principes de représentativité d'une population large, d'horizons sociaux différents et d'opinions divergentes (soit la population étudiante) où la consultation des membres occupe une place importante, les formes d'action de la CEVES et la représentation des membres tendent à être les résultats d'un long processus de réflexion et de remise en question, contrairement à Extinction Rébellion.

**François:** En t'impliquant plus, nécessairement, tu confrontes des idées reçues, donc tu essayes de tout le temps de voir plus en profondeur ce qui ne marche pas.

Ainsi, les actions entreprises par la CEVES sont grandement influencées par les membres et la manière que ces opinions divergentes arrivent à s'entendre. De ce fait, les individus ayant intégré la CEVES ont des représentations de la crise moins homogènes que celles des membres d'XR, où un discours institutionnalisé préexiste par rapport à l'engagement militant. Cette hétérogénéité des représentations de la crise à la CEVES peut être mieux comprise à travers cette citation de Simon:

**Simon:** Pis c'est dans le calme absolu, les gens se parlent et sont complètement en désaccord. C'est vraiment sain. Y'a définitivement des dissensions [exemple privé]. Y'a des contextes sociaux différents, mais ça ne crée pas nécessairement de tensions. Y'a des gens qui veulent vraiment instaurer le compostage dans leur CÉGEP, c'est  *fucking*  inutile... mais regarde, t'as le droit de faire

ça, si c'est ça que tu veux faire. C'est généralement ça que j'entends... on entend rarement « ça ne sert à rien, fais pas ça ». C'est plus « as-tu pensé que le compostage ce n'est peut-être pas la solution la plus utile dans le moment ? »

L'horizon d'action ainsi que les représentations hétérogènes de cette coalition étudiante peuvent s'expliquer par les différences d'expériences passées des membres et leurs relations individuelles et informelles avec d'autres organisations écologistes:

**François:** On le voit les personnes selon où ils ont fait leur stage pis où ils ont, en tout cas les stages, des emplois d'été *whatever*. J'ai l'impression qu'ils en ressortent, pas influencés, mais qu'ils en sortent avec des pratiques qui sont différentes un peu pis on a tous notre processus de socialisation académique [...]. On a toutes des parcours militants différents.

En somme, la tendance à adopter des pratiques plus confrontantes semble dans le cas de la CEVES s'inscrire principalement dans une logique de réflexivité collective, d'échange avec les autres et surtout de réflexion concernant les actions passées et les moyens de s'améliorer. En effet, la *Marche pour le climat* du 27 septembre 2019 semble avoir été un moment décisif dans les réflexions montrant qu'il était nécessaire d'être plus confrontant:

**Simon:** La manif du 27 ça a été un gros coup de barre. Pour beaucoup de militants au sein de la CEVES on était très déçus! Y'a vraiment eu une grosse démobilisation... Y'a 500 000 personnes dans les rues et on a vu à quel point c'était *fuck all* ... c'était vraiment *fuck all*.

**Louis:** Le 27 septembre m'a donc marqué dans l'idée qu'il fallait transformer notre façon de faire parce que là, on avait la preuve que bon, on a beau amener les gens dans les rues, ce n'est pas nécessairement ce qui va faire que le gouvernement va bouger ou dire quelconques mots sur l'événement, donc on doit opérer de manière plus combative!

### Tolérance et conflit

L'hétérogénéité des représentations et des pratiques semble engendrer certains conflits. En effet, notre sondage montre que la majorité des répondants.es (61%) affirme avoir été en tension ou en conflit avec d'autres membres ou en avoir été témoin. Les principales raisons de ces conflits et tensions étaient respectivement : la répartition du pouvoir décisionnel (73%), les différences d'opinions par rapport aux actions à poser pour répondre aux problèmes environnementaux (64%) et les différences dans la manière de se représenter les problèmes environnementaux (45%).

L'hétérogénéité des représentations et des pratiques provoque donc en effet des conflits et des tensions au sein des organisations. Nos entretiens nous rapportent que certains mécanismes atténuent néanmoins l'importance de ces conflits.

D'abord, un certain discours sur la tolérance à la diversité des pratiques semble prédominer dans le mouvement écologiste, notamment à travers des concepts comme que la « diversité des tactiques ». La pluralité des modes d'action est souvent regardée sous l'angle de la complémentarité. Plusieurs considèrent que cette diversité permet d'agrandir le mouvement et de lui donner plus de force. Cet appel au respect de la diversité des tactiques semble un discours fédérateur, et d'inspiration démocratique, important dans tout le champ du militantisme écologique, considérant qu'il fut mentionné par toutes les personnes que nous avons interrogées.

**Paul:** Toutes les tactiques sont bonnes. Ce n'est pas tout le monde qui est à l'aise avec une tactique ou une autre, il doit y en avoir beaucoup pour que ça puisse toucher tout le monde.

**Louis:** Selon moi, il y a vraiment un continuum des différentes tactiques qui englobent différents types de population que l'on peut aller joindre pis c'est tant mieux si on peut avoir un spectre plus large avec ces différents groupes-là.

Notons, cependant, que cette diversité était regardée dans Extinction Rébellion comme étant entre les organisations, tandis qu'elle était plus souvent vue comme étant au sein même de l'organisation dans le cas de la CEVES.

### **L'amitié comme fondement à l'organisation**

Outre le discours de tolérance, les relations interpersonnelles semblent importantes pour expliquer comment les membres coopèrent malgré leurs différences. C'est une situation que Neveu décrit bien dans *Sociologie des mouvements sociaux*: « Dans le scénario de la convivialité, le mouvement social se ferme sur lui-même, devient un espace de sociabilité où la chaleur de l'être-ensemble finit par subordonner les entreprises de mobilisation. » (Neveu, 2011 : 26)

En effet, chaque membre interrogé lors des entretiens, qu'il provienne de l'une ou l'autre des organisations, a mentionné à un point ou à un autre que ses liens à l'organisation se faisaient en partie par ses liens interpersonnels avec les autres membres. Nous n'avions pourtant pas pensé à cette dimension ni n'en avons fait mention dans nos questions.

Paul, d'XR, parle d'un sentiment de reconnaissance et d'acceptation à travers son action de désobéissance civile. Il confie également que l'organisation lui procure un sentiment de communauté lui permettant de partager ses angoisses relatives à la crise environnementale:

**Paul:** J'ai senti qu'ils étaient fiers de moi [très émotif, des pleurs dans la voix], j'ai senti que j'avais commis une action qu'ils appréciaient... désolé je suis émotif... et depuis ce temps-là je me sens apprécié par le groupe et ça me fait du bien. J'aime ça, ça fait que je ne me sens pas tout seul conscient du drame qu'on vit, je suis entouré de gens, aussi conscients que moi, avec qui je peux parler... parce que mes proches ne sont pas conscients de ça. Le fait d'être avec XR j'ai le sentiment d'être avec du monde comme moi.

Pour Stéphanie, aussi d'XR, le comité dans lequel elle s'implique joue le rôle d'une famille pour elle. Elle affirme que ses relations affectives avec les autres lui ont permis de mieux s'intégrer :

**Stéphanie:** Mon groupe, on est vraiment soudé, le groupe de mobilisation, on est vraiment comme une famille, fait que ça a vraiment facilité mon insertion dans XR. Là, je suis rendu avec un groupe d'affinités [...]. Je pense que c'est ça qui a fait en sorte que j'ai pu vraiment bien m'impliquer dans XR. C'est les gens, la communauté qui est liée.

On retrouve du côté de la CEVES, la même importance accordée aux relations et aux amitiés. Selon François, ce sont les amitiés qui permettent au mouvement de continuer à s'organiser ensemble malgré les différences de point de vue :

**François:** Il y a des tensions un peu, mais *overall*, t'sais on est quand même une communauté forte, fait que j'ai l'impression que malgré les tensions, on se respecte et on s'aime et on des amis.es. Fait que il y a vraiment beaucoup ça. T'sais, ce vidéo-là, je trouvais ça vraiment cave, mais c'est mes amis.es qui sont dedans pis... t'sais, par exemple, Léo [nom fictif] là, je suis 2 semaines à Montréal et je crashe chez Léo. C'est *fucking* mon ami, mais il y a des affaires que, je suis juste *fucking* découragé [rire].

Enfin, lorsque l'on interroge les militants.es sur ce que leur apporte leur implication dans l'organisation, plusieurs affirment, en premier et sans hésitation : la communauté, les amitiés, le soutien moral, le sentiment d'être utile pour les autres. Les amitiés et l'encouragement par les pairs pourraient

donc expliquer la raison du maintien de l'implication et parfois même les raisons initiales de l'engagement :

**Paul (XR):** Ça m'apporte des amis.

**Louise :** Ça apporte beaucoup de satisfaction parce qu'on sent qu'au moins... On rencontre beaucoup de gens en fait... J'ai rencontré beaucoup de monde qui réfléchit aux problèmes environnementaux et qui met énormément d'énergie pour l'améliorer et pour offrir un futur qui serait agréable. Je me sens utile dans l'aspect stratégique. Je me sens utile aux outils que j'apporte aux gens, dans la structuration du comité auquel j'appartiens.

**François :** Définitivement, de faire les choses en gang, il y a une communauté qui se crée dans l'action. On a confiance à divers degrés en notre capacité de faire quelque chose, même si on ne s'entend pas tout le temps sur ce qu'il faut faire.

Synthétiquement, il semble évident que chacun.e de ces militants.es trouve un réseau interpersonnel et des relations amicales au sein de l'organisation écologiste qu'il et elle a intégré.e, ce qui crée (ou solidifie) : une adhésion plus forte, un sentiment d'accomplissement et de reconnaissance, un plus grand soutien moral face à l'écoanxiété, un sentiment de ne plus être seul face à ce problème, une envie d'en faire plus, un partage d'idées tendant vers une construction de commun et, en général, un certain plaisir à s'impliquer. Tous ces facteurs liés aux relations interpersonnelles et aux affects servent de lien important entre les membres de chacune des organisations, c'est ce qui les maintiennent ensemble et leur permet d'agir en tant que groupe uni, malgré les dissensions et les désaccords qui peuvent régner.

## CONCLUSION

En conclusion et à la lumière de notre recherche portant sur la CEVES et XR, il est possible d'affirmer que l'intégration à ce type d'organisation entraîne une modification chez les militants.es écologistes

1. Des représentations de la crise écologique;
2. Des actions entreprises pour résorber la crise écologique.

De plus, il est possible de voir un lien intéressant entre la forme de l'organisation intégrée et la modification de ces facteurs. En ce sens, les membres d'XR ont des expériences militantes et des représentations de la crise similaire vu le caractère *tout-inclus* et préexistant de cette organisation, alors que ceux de la CEVES ont une marge de manœuvre plus large au sein de cette organisation de type représentatif, ce qui leur permet d'adopter des discours différents et de créer une confrontation d'idées nouvelles par rapport à cette crise. Dans un autre ordre d'idée, les relations interpersonnelles sont comprises comme une source importante de cohésion au sein de ces organisations. Donc, les deux hypothèses de recherche soit :

1. L'intégration à ce mouvement amène une modification des pratiques et des représentations de la crise écologique ;
2. La structure des organisations et la tension qu'on y retrouve entre homogénéisation et hétérogénéité est à la source de ces transformations;

sont confirmées. En totalité pour la première et en partie pour la deuxième. En effet, d'autres facteurs comme la réflexion sur les actions passées, l'influence extraorganisationnelle et les amitiés semblent influencer grandement ces transformations. Ainsi, bien que les facteurs que représentent l'amitié et les groupes-types extraorganisationnels ont été laissés aux oubliettes après nos revues de littérature, elles semblent finalement extrêmement importantes dans la réalité militante. Il serait donc intéressant de les intégrer davantage dans une recherche future sur le militantisme écologiste. En outre,

une recherche ultérieure pourrait également se pencher davantage sur l'influence de certains groupes, des « super-militants.es » sur les autres groupes et sur l'autorité que pourrait concéder le fait de s'impliquer plus activement. Finalement, considérant les propos que nous avons obtenus sur la marche du 27 septembre 2019 et sur la manière qu'elle a servi de leçon au mouvement, une telle étude devrait également s'intéresser aux processus de narrations militantes sur les leçons à tirer des expériences passées. Enfin, il faut rappeler que notre étude, étant très limitée en temps et en ressources, n'a pas réussi à obtenir un échantillon représentatif de la population étudiée.

## BIBLIOGRAPHIE

- Anonyme (s.d.). *Nos principes*, Extinction Rébellion Canada. [en ligne] [URL: https://extinctionrebellion.ca/quebec/principes/](https://extinctionrebellion.ca/quebec/principes/)
- Bilge, Sirma (2010). « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme & la Société*, vol. 176-177, no. 2-3, pp. 43-64.
- Bookchin, Murray (1990). « Society and ecology », dans *Remaking society: Pathways to a green future*, Boston, South End Press, pp. 19-41
- Bourdieu, Pierre (2014). « La logique des champs » dans *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, pp. 139-162
- Descola, Philippe (2001). « Par-delà la nature et la culture », *Le Débat*, vol. 114, no. 2, pp. 86-101.
- Ford, Allison (2019). « The Self-sufficient Citizen: Ecological Habitus and Changing Environmental Practices », *Sociological perspectives*, vol 69 , no 5, pp 626-645
- Giguère, Alain (2019). « Êtes-vous prêts à faire des efforts pour diminuer votre empreinte écologique? », *L'actualité*. 25 juin 2019
- Hösle, Vittorio (2009). « Les fondements de la crise écologique dans l'histoire des idées » dans *La Philosophie de la crise écologique*, Marseille, Éditions Wild Project, pp. 71-113
- Kahn Russel, Joshua. (2015) « L'action directe » dans *Joyeux Bordel, Tactiques, Principes et Théories pour faire la Révolution*, Paris, les liens qui libèrent, pp. 135-150.
- Kruzynski, Anna (2017). « De l'écologie sociale aux économies de communauté », dans *Faire partie du monde - Réflexions écoféministes*, Montréal, Éditions du remue-ménage, pp. 53- 75
- Larrère, Catherine (2012). « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 1, no. 2, pp. 105-121
- Massé, Bruno, **Jacinthe Leblanc** et **Philippe Saint-Hilaire Gravel** (2018). (2018) *Qui sont les écologistes communautaires du Québec ?*, Regroupement québécois des groupes écologistes (RQGE), [En ligne] URL : [https://rqge.qc.ca/portrait\\_ecolo/](https://rqge.qc.ca/portrait_ecolo/)
- Neveu, Étienne (2011). « Qu'est-ce qu'un mouvement social? », dans *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte & Syros, pp. 5-27
- Passy, Florence (1998). « Les dynamiques de l'engagement individuel », dans *L'action altruiste*, Genève, Librairie Droz, pp. 57-81.
- Poirier, Valérie. & Savard, Stéphane (2015). « Le militantisme environnemental au Québec, ou comment l'environnement est devenu un enjeu politique », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, no.2, pp.15–31
- Rogelj, Joeri, Drew Shindell et Kejun Jiang (dir.) (2018). *Mitigation Pathways Compatible with 1.5°C in the Context of Sustainable Development*, IPCC, [en ligne] [URL: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/05/SR15\\_Chapter2\\_Low\\_Res.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/05/SR15_Chapter2_Low_Res.pdf)

# **Croire ou ne pas croire. Systèmes de sens et imaginaire religieux de jeunes Québécois-es de 18 à 30 ans sans appartenance religieuse. Résultats préliminaires d'une enquête**

Élisabeth Sirois, *Maîtrise en sciences des religions, Université Laval*

« Anthropologiquement, croire est un des actes les plus élémentaires que fait un être humain. Cette constatation découle d'une observation essentielle pour qui veut comprendre le monde, et non pas d'une position théologique ou religieuse » (Lemieux, 1999 : 21). Si la croyance est fondamentale, il nous est encore difficile de la saisir en dehors des paramètres traditionnels de la religion. Ce changement viscéral du rapport à la croyance est repérable par le langage qui l'exprime, mais également, sans grande surprise, par une diminution de la visibilité de groupes ou d'individus se réclamant ouvertement croyants-es. Ce constat est indissociable du processus de désaffiliation en cours à l'échelle québécoise (Statistique Canada, 2011 ; CROP, 2014), mais également dans la grande majorité des sociétés occidentales (Bréchon, 2013).

Cette prise de distance vis-à-vis l'institution religieuse relève moins d'un positionnement individuel que d'un constat d'ensemble. Il s'agirait d'une réalité à la fois multidimensionnelle, qui ne saurait être réduite qu'à une succession de causes et d'effets. Cette désertion des identités confessionnelles connaît une importante proportion au sein des jeunes générations : force est donc de constater que ces phénomènes de désaffiliation et de désidentification sont appelés à s'accroître au cours des prochaines décennies. Le schéma dichotomique venant opposer croyance et incroyance (ou croyance et non-croyance) est problématique en ce qu'il ne permet de rendre compte ni de la complexité, ni de la profondeur des nouveaux paramètres du croire actuel. Parce qu'universel, l'acte de la croyance concerne forcément la proportion croissante d'individus pour qui la religion n'incarne plus une nécessité en matière de sens. Et si les sujets appartenant à ce groupe croient forcément en quelque chose d'autre, de quoi est-il question ? (Charron, Lemieux & Thérault, 1992 : 131). En somme, comment s'incarne la croyance au sein d'une génération ayant évacué le recours à la religion ?

S'il existe autant d'identités croyantes que d'individus, l'exploration des grandes tendances en matière de croyances n'en demeure pas moins essentielle. Il n'est plus question de mesurer le taux de pratique ou de juger de l'appartenance d'une personne à tel ou tel groupe ; dans le contexte d'une désinstitutionnalisation du croire et d'une dérégulation des croyances (Hervieu-Léger, 2003 : 149), ces deux indicateurs semblent bien pauvres. Il apparaît en outre pertinent d'interroger leur valeur à l'aune d'une réalité à la fois incomprise et trop peu investie en sciences sociales : la persistance, implicite ou explicite, du croire et sa recomposition en des termes encore difficilement identifiables. La hausse significative d'individus se réclamant comme des « sans religion » dans des recensements et des enquêtes de populations n'est que le symptôme d'un phénomène beaucoup plus profond et complexe (Pew Research Center, 2013b). Le seul dénominateur commun de cette progression démographique concerne la reconnaissance d'une non-affiliation, constat certes intéressant mais peu révélateur, puisque a contrario de ce mouvement de défection religieuse se joue la recrudescence d'un intérêt pour les questions de sens et pour certaines pratiques dites « alternatives » ou « spirituelles » (Wilkins-Laflamme, 2015 : 477). Ces logiques en apparence paradoxales seraient plutôt complémentaires, si l'on considère que la désertion de la croyance institutionnelle a été suppléée par ce besoin fondamental de lutter contre le « non-sens », dont parlait le sociologue Raymond Lemieux (Lemieux, 1999).

L'étude de nos sociétés occidentales sous la loupe de la sécularisation et appuyée par des statistiques probantes a mis en lumière l'existence de cette zone grise qui est celle de la non-appartenance religieuse. La prévalence du groupe des « sans religion » (désignés-es par l'expression

religious nones dans le monde anglo-saxon) dans le paysage contemporain a naturellement suscité l'intérêt de bien des sociologues de la religion, qui y ont vu une manifestation typique des nouveaux rapports à la religion, et plus largement à la croyance, rapports s'articulant à la fois dans une logique séculariste et individualiste. D'un point de vue strictement académique, l'intérêt marqué à l'endroit d'individus non-affiliés-es témoigne d'un renouveau sociologique fort de sens. Effectivement, ce transfert de l'individu religieux vers l'individu non-religieux-se vient corroborer l'une des dimensions centrales de ce nouvel horizon socio-confessionnel, c'est-à-dire que l'absence de religion n'a pas évacué le besoin de maintenir une part de croyable, mais également de vraisemblable. En contrepartie, l'affirmation de certaines croyances n'est plus subordonnée à une logique religieuse.

« Believing without belonging » (« croire sans appartenir ») (Davie, 1990). Cette expression formulée jadis pour qualifier cette tendance à la désinstitutionalisation du croire en Grande-Bretagne trouve aujourd'hui un écho sans précédent à l'échelle européenne, mais également canadienne et québécoise. Sans grande surprise, c'est chez les jeunes que l'on retrouve actuellement la plus forte proportion de religious nones (Statistique Canada, 2011 ; Pew Research Center, 2013a). En regard des particularités sociales, culturelles et historiques de la société québécoise ainsi que de la place grandissante de la jeunesse sur la scène sociopolitique et militante, il apparaît d'autant plus crucial de tenter de comprendre et de cerner les croyances qui sont les leurs.

## PRÉSENTATION DU PROJET

Piloté par la Chaire Jeunes et religions de l'Université Laval, le projet intitulé « Le religieux chez les sans religion. Composition et configuration de l'imaginaire religieux de jeunes Québécois-es sans appartenance religieuse » aborde de front la question de l'incroyance religieuse chez certains jeunes Québécois, mais surtout la façon dont l'affirmation de cette non-affiliation s'enracine dans un imaginaire proprement contemporain, recomposé en des termes sécularistes et individualistes. Cette dissémination des croyances et la personnalisation des trajectoires de sens figurent parmi les changements les plus marquants à être advenus au sein du paysage socioreligieux. La désaffection religieuse qu'a connue la société québécoise au tournant des années 1960, années de la Révolution tranquille, n'a pas laissé la croyance en plan pour autant. L'incroyance religieuse, alors interprétée par l'Église comme un positionnement « post-chrétien » et « post-religieux » (ONDANC, 1973 : 33), a rapidement suscité l'intérêt de théologiens-nes et membres du clergé pour qui engager un dialogue avec ces « non-croyants-es », alors en situation de minorité, était devenu une réelle priorité. Les « jeunes » de l'époque étaient généralement les premiers-ères montrés-es du doigt par ces premiers-ères penseurs-es de l'incroyance qui, faut-il le préciser, malgré leur attitude réceptive, n'étaient pas totalement désengagé-es de leur vocation pastorale. En l'absence de chiffres fiables en matière d'affiliation – ou de non-affiliation religieuse lors de la seconde moitié du XXe siècle – ce constat n'en demeurerait pas moins intuitif. L'arrivée des recensements de population et des enquêtes à grand déploiement ont toutefois mis en relief cette prévalence des jeunes générations au sein du grand groupe des « sans religion » (Statistique Canada, 2011 ; 2016).

La désaffiliation religieuse poursuit sa croissance au Québec, au Canada, mais également dans la grande majorité des sociétés occidentales et le groupe démographique des « sans religion » (*religious nones*) sert désormais de mode d'identification pour tout un ensemble d'individus aux croyances et aux parcours différenciés. Comme l'indiquait Lefebvre :

Cette indication n'est pas sans signification, au contraire. Elle marque de manière claire le choix de ne pas vouloir être comptabilisé parmi les Églises et, ce faisant, elle est une façon d'exprimer sa non-appartenance en matière de religion. Sociohistoriquement, cet indicateur a souvent été considéré comme l'un des témoins montrant l'ampleur et la vitesse d'une partie du processus de désaffiliation des Églises et des groupes religieux institués (2007 : 285).

Il nous faut d'emblée souligner l'insuffisance méthodologique de la catégorie des « sans religion ». Sommes-nous face à un indice générique ou à une véritable identité en matière de (non)confessionnalité ? Une approche qualitative est nécessaire afin de comprendre la manière dont les individus se réclamant sans religion interprètent le sens de cette appellation, mais plus spécifiquement ce que l'on cherche à exprimer au moment d'en faire la sélection (Lee, 2014, p.468). Qui sont ces « sans religion » mais surtout, qui sont ces *jeunes sans religion*, ces oubliés-es pour qui l'intérêt sociologique n'a de cesse de croître depuis les 15 dernières années ? Quels sont leurs modes de vie, leurs visions du monde et de l'avenir, leurs rapports à la religion et quelles valeurs portent-ils-elles ? Comment s'articule ce refus de la religion et de quelle manière leurs rapports à la religion traduisent-ils moins une préoccupation qu'une manière de se définir dans l'espace social qui est le leur ? Voilà donc ce que nous cherchons à explorer, dans la mesure de nos moyens, par le biais de cette étude.

## CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

En première instance, attardons-nous aux impératifs méthodologiques et épistémologiques qu'elle soulève. À cette réflexion s'intègre un certain nombre d'enjeux définitionnels et conceptuels, indissociables des objectifs du projet, mais également de sa vocation sociologique. Seront ensuite présentés les deux axes thématiques qui ont été retenus en fonction du processus de codification en cours et d'un travail d'analyse transversale. Si ces quelques pistes semblent prometteuses, un travail d'approfondissement et de synthèse reste à faire. Précisons d'emblée que cette étude postule l'existence de systèmes individuels de sens chez l'ensemble des jeunes sans appartenance religieuse et dont les principes fondamentaux ne sont plus déterminés par une institution morale, mais plutôt par une recherche de valeurs et d'expériences significatives en dehors de l'offre traditionnelle de sens.

Une recherche exploratoire de nature qualitative s'est imposée. Le projet a reçu l'approbation des *Comités d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université Laval* (CÉRUL). Un total de 38 entretiens a été réalisé auprès de 18 participantes de sexe et de genre féminin, de 17 participants de sexe et de genre masculin ainsi qu'un candidat de sexe féminin et s'identifiant au genre masculin. Le recrutement s'est effectué majoritairement dans la région métropolitaine de Québec mais dans certains cas, en raison du basculement des contacts sociaux vers le mode virtuel, dans le Grand-Montréal et dans la banlieue de Gatineau. Un échantillonnage raisonné de jeunes âgés-es entre 20 et 30 ans a été constitué et se veut représentatif de la plupart des caractéristiques démographiques d'une certaine frange de la population québécoise appartenant à la même tranche d'âge.

La campagne de recrutement a connu deux phases prolifiques (de la fin février à la mi-mars 2020 d'une part, de la mi-mai à la mi-août d'autre part), mais il s'est cependant avéré difficile de recruter des candidats-es possédant certains attributs spécifiques. La sollicitation des jeunes sans affiliation religieuse issus-es d'un environnement familial et culturel non-catholique a constitué la principale difficulté à laquelle nous nous sommes butés-es lors de notre recherche de candidats-es à interroger. La proportion de participants-es possédant un diplôme post-collégial et dont le champ d'activités se rattache aux sciences humaines et sociales fait quant à lui l'objet d'une sur-représentation. Ce constat pourrait être attribué à la méthode de recrutement elle-même (méthode dite « boule de neige »), mais également à ses différentes plateformes de diffusion (médias sociaux, site web de la *Chaire Jeunes et religions*, etc.) dont la visibilité ne rejoint pas nécessairement les individus possédant un niveau de scolarité moindre ou évoluant dans des domaines associés aux sciences naturelles ou de la santé. Ces biais seront toutefois soulevés de front et intégrés au travail d'analyse, lequel en est encore à ses premières ébauches.

38 entretiens semi-directifs, d'une durée moyenne de 90 à 120 minutes, ont ainsi été réalisés entre la fin février et août 2020, en incluant une période d'arrêt approximative d'un mois et demi en raison du contexte socio-sanitaire et de la période de confinement général. Ces entrevues ont consisté en un récit de vie plus ou moins long, couplé à un segment de questions en rafale : environ le tiers de

la durée des rencontres était réservé à la présentation du,de la participant-e et aux fait saillants de son parcours biographique depuis l'enfance. L'enquêté-e était ensuite invité-e à faire la description d'un événement de sa vie qu'il,elle juge significatif. Finalement, le reste de l'entretien était consacré au volet thématique, pendant lequel le,la jeune devait répondre à un ensemble de questions regroupées sous différents thèmes. Les questions de la jeunesse, de l'environnement, de la place de la religion dans l'espace public, du rapport à la religion, des questions de spiritualité et de sens ont été principalement retenus en raison leur potentiel heuristique en lien avec les objectifs de la recherche.

Le lancement de la phase de terrain ayant coïncidé avec l'apposition des premières mesures de confinement, seules 9 entrevues parmi les 38 ont pu être réalisées en présence des candidats-es. Les entretiens restants se sont déroulés à partir de la plateforme ZOOM. Outre quelques soucis techniques, cette migration vers la plateforme de téléconférence s'est révélée somme toute avantageuse, dans la mesure où elle nous a permis d'élargir notre périmètre et diminuer le stress lié à l'ambiance formelle d'une rencontre entre un-e enquêteur-trice et son enquêté-e. La majorité des candidats-es composant notre échantillon ont admis retirer une expérience positive de leur participation à l'étude. La liberté des enquêté-es de ne pas répondre aux questions qui pouvaient les indisposer ainsi que le climat d'ouverture et de bienveillance ont pu avoir un impact sur la qualité des données recueillies.

Les quelques dix-sept verbatims produits jusqu'à présent ont fait l'objet d'un processus de codification informatisé. Une centaine de codes et de sous-codes associés à différentes unités de sens ont été intégrés au logiciel de traitement de données qualitatives *NVivo*. Parmi ces unités de sens, certaines ont été générées à partir de la grille d'entretien, alors que d'autres ont émergé lors de l'analyse verticale et à la relecture des entrevues. Les délais associés à leur transcription nous ont incité à travailler par théorisation ancrée, si tant est que nos différentes pistes et axes thématiques continueront de se préciser en fonction de la codification restante. Le traitement final des résultats obtenus et leur interprétation est impossible à ce stade-ci, mais nous disposons néanmoins d'un certain nombre d'informations issues tantôt d'une analyse intuitive, tantôt de la codification des verbatims qui font poindre à l'horizon les premiers jalons de modèles explicatifs concernant la pluralité des manières dont la (non)religion peut être vécue par ces jeunes.

Le projet que nous proposons, comme toute recherche, possède ses propres limites. Ses résultats seront le reflet d'une certaine réalité certes, mais d'une réalité qui s'inscrit, ne faut-il pas l'oublier, dans des contextes sociaux, géographiques, politiques, culturels et économiques bien précis. Si le produit de l'enquête est enraciné dans son environnement de production, il n'en constitue pas moins un outil de compréhension et un morceau fragmentaire de la grande mosaïque des connaissances en lien avec l'évolution et la multiplication des identités non-religieuses à l'échelle québécoise.

## **UN SPECTRE, DIVERSES TRAJECTOIRES**

En aval de rapports à la religion aussi complexes que diversifiés se situent deux trajectoires déterminantes dans la négation de l'identité confessionnelle. Ce que nous pourrions qualifier de « trajectoire biographique » fait état d'une réalité déterminante dans la manière d'affirmer l'incroyance religieuse. La première tendance concerne les sujets ayant été socialisés-es dans un environnement plus ou moins religieux qu'elles,ils ont fait le choix, consciemment ou non, d'abandonner ; la deuxième tendance, minoritaire dans le cas du groupe ciblé par cette enquête, touche la proportion d'incroyants-es n'ayant jamais évolué au sein d'une quelconque tradition religieuse. Une vue d'ensemble de la littérature couplée à notre enquête de terrain nous laisse penser que les individus ayant eux,elles-mêmes provoqué leur désaffiliation n'établissent pas toujours une coupure franche, ni n'ont conscience de se trouver dans un processus de détachement. Les facteurs en sont multiples et peuvent être combinés : désintérêt, désaccords moraux ou intellectuels, mauvaises expériences, éducation à la liberté de choix, faible socialisation religieuse, pression sociale, etc.

Le groupe des 20 à 30 ans auquel notre projet s'intéresse comprend une proportion de sujets non-affiliés-es, c'est-à-dire n'ayant reçu aucune forme de bagage religieux. L'absence de socialisation, l'environnement familial ainsi que les liens amicaux ou conjugaux, s'ils n'excluent pas l'agrégation de croyances issues de certaines traditions religieuses ou spirituelles, se traduiront le plus souvent par un rejet des formes organisées de la religion (Baker & Smith, 2009 : 1951). Plusieurs études menées auprès de groupes d'individus non-affiliés-es ont démontré l'existence d'une « pression des pairs » (*peer pressure*), et ce même en matière de non-appartenance : il existerait en effet une forte corrélation entre le fait de côtoyer un entourage areligieux et le fait de se déclarer dans religion (*ibid.*). Il semble donc pertinent d'interroger le niveau de connaissance objective d'individus non-appartenant en matière de religion.

Par-delà l'incroyance religieuse, les limites associées à la catégorie des sans religion tient de surcroît à ce qu'elle implique une identification par la négative. Comme l'exprimait Lee, le peu d'attention méthodologique porté à l'endroit des *religious nones* réside dans le fait qu'elles, ils ont longtemps été considérés-es comme des croyants-es de seconde zone, en comparaison avec les tenants-es de la religion traditionnelle, celle-ci constituant le seul objet de réflexion en matière de croyances. Ce schéma binaire nous paraît ainsi suggérer que l'absence de religion incarne la seule alternative viable en matière de religiosité (Lee, 2014 : 468). Or nous proposons, à la suite de différentes études conduites sur la non-religion et des résultats de notre enquête de terrain, l'existence d'un ensemble de déclinaisons permettant d'exprimer une identité areligieuse. Il nous faut également repenser les indifférent-es en matière religieuse comme une identification à part entière, certes, mais également située quelque part entre l'identification religieuse et l'existence de formes explicites de non-religion (Kasselstrand, 2018 : 139).

## PRÉSENTATION DES RÉSULTATS PRÉLIMINAIRES

Les premières codifications ainsi que l'analyse verticale des transcriptions ont mis en relief quatre axes thématiques. La détermination de ces axes est le fruit d'un travail mécanique de découpage des verbatims et d'une relecture intuitive de ces mêmes données. Ces six composantes constituent le terreau de notre processus de théorisation. Par souci de concision, seuls trois axes sur les quatre feront l'objet d'une très brève présentation, appuyés par quelques éléments saillants tirés de notre enquête de terrain. Les rapports à la jeunesse, à la religion et à la question environnementale constituent les trois propositions retenues dans le cadre de cet article. Ces axes sont centraux et s'inscrivent en cohérence avec les objectifs du projet qui, rappelons-le, sont de trois ordres, soit 1) connaître et circonscrire l'univers symbolique et le rapport au sens de ces jeunes Québécois-es sans religion, 2) comprendre la manière dont un événement marquant de la vie des participants-es sur certaines dimensions précises : remises en question, valeurs, croyances, rapport à soi et aux autres, vision du monde, etc. et finalement 3) l'exploration du rapport des jeunes enquêtés-es à la religion. Nous espérons fournir, par l'entremise des thèmes nommés précédemment, certains éléments de réponses en lien avec notre connaissance de l'imaginaire séculier de jeunes Québécois-es et en regard de la situation qui est la leur. Il est à noter tous les participants-es cités-es subséquentement se verront attribuer un nom fictif, par souci de confidentialité.

### La jeunesse, entre perception et vécu

Si les jeunes générations connaissent une importante proportion d'individus se proclamant sans religion, il est primordial, puisqu'elles, ils sont le cœur de cette étude, de tenter de cerner l'expérience qu'elles, ils font de la *jeunesse*, mais également la perception qu'elles, ils en ont. Force est de constater qu'un écart reste généralement à combler entre la *jeunesse-vécue* et la *jeunesse-perçue*. Ce premier pôle met en lumière une conception de la jeunesse marquée par l'insouciance, mais surtout par l'absence de responsabilité tant financière, légale que professionnelle. Le second pôle se différencie du premier en ce qu'il cherche à saisir l'univers des représentations de la jeunesse et l'horizon d'attentes qui le détermine. La vision exprimée par les participants-es à l'enquête révèle entre autres un effort de

conscientisation, d'ouverture au monde et de mobilisation citoyenne de la part d'un nombre grandissant de jeunes. Encore faut-il préciser que les traits générationnels qui nous ont été présentés par les interviewés-es sont le reflet d'un projet politique, qui est lui-même tributaire d'un idéal progressiste et d'une revendication de valeurs généralement associées au champ gauche.

Quelques enquêtés-es ont exprimé un sentiment de cohérence avec ce groupe auquel ils ont le sentiment d'appartenir. Les facteurs de ralliement les plus souvent mentionnés renvoyaient notamment aux conditions de socialisation, aux désirs de changement et à un attachement aux valeurs progressistes ainsi qu'à des principes communautaristes. Une minorité de candidats-es ont pour leur part affirmé se sentir à contresens de la jeunesse actuelle. Les facteurs de désidentification étaient généralement de l'ordre d'une incongruence à l'endroit de certaines modes, la surutilisation des réseaux sociaux ou l'intégration précoce de technologies dans la vie de ces jeunes desquels-les ils se dissocient. Enfin, une proportion majoritaire a affirmé se sentir ni en phase, ni à contre-courant de la jeunesse mais plutôt dans une posture mitoyenne. Celle-ci se justifiait essentiellement par un ralliement ou un rejet électif à certains traits, attitudes ou symboles associés à notre représentation sociale de la jeunesse contemporaine. Ce positionnement a pu, dans certains cas, donner lieu à une forme d'autocritique relative au constat d'une incohérence entre certains éléments décriés et l'application de comportements effectifs à l'égard de ce qui est déploré. Attardons-nous aux propos de Charles et de Joanie :

En fait je veux dire, je fais partie de cette jeunesse-là donc je veux dire que quoique je suis pas d'accord avec plusieurs choses que je vois à gauche et à droite et que j'ai de la misère à digérer l'état dans lequel on se trouve, notre jeunesse ça reste que j'en fais partie et que je suis aux prises avec des problèmes similaires. Je veux dire que moi aussi j'ai peur pour l'avenir de notre monde comme la majorité des gens aujourd'hui. Ouais je suis sujet aux mêmes problèmes que toute ma jeunesse. Je suis pas particulièrement différent des autres (Charles, 21 ans).

Ça dépend pour quel sujet. J'ai l'impression que pour ce qui est de certains problèmes de société comme la crise environnementale, comme les difficultés liées au travail, à l'école puis tout ça, je pense que je me sens pas mal dans le moule si on veut dire. Mais en même temps, j'ai un peu l'impression que j'ai une perspective différente de la jeunesse parce qu'en raison de mon énergie, j'ai comme l'impression que je vis à 50% un peu (Joanie, 22 ans).

Notre analyse préliminaire nous donne raison de croire que nous sommes face à des jeunes qui, tout en prônant le vivre-ensemble, cherchent à faire la liaison entre leur propre expérience de la jeunesse et l'horizon d'attente auquel leur conception de *l'être jeune* se rattache. Les jeunes interrogés-es dans le cadre de notre étude représentent, de par la prise en compte des enjeux touchant la société québécoise, des agents de liaison essentiel entre le passé, le présent et le futur. Par le poids qu'ils,elles ont la sensation de porter sur leurs épaules, le défi des générations futures s'annonce de taille, tant et si bien que plusieurs ont la sensation de porter un fardeau intergénérationnel. Le cas de Félix résume le propos de bon nombre d'enquêtés-es :

Je dirais internet, les médias sociaux, c'est vraiment une part majoritaire de ce qui nous définit, ça nous définit pas, mais ça a permis de nous conduire là-dedans [la jeunesse], ça nous a permis de nous diriger, qui nous sépare aussi des autres générations. Mais, ouin je dirais la communication, je dirais aussi les enjeux qui nous touchent le plus, c'est pas les mêmes que la génération d'avant, comme l'environnement, c'est tous des combats, j'ai l'impression, qui vont toucher la jeunesse d'aujourd'hui, plus que tout le monde avant (Félix, 21 ans).

L'utilisation des médias sociaux et l'omniprésence technologique constituent, selon Félix, un trait distinctif de la jeune génération à laquelle il s'identifie. Ce discours est récurrent et, tiraillé entre la critique et l'éloge, les enjeux de technologisation et de cyber-socialisation sont désormais compris comme une dimension fondamentale associée à la jeunesse. Il nous faudra interroger, dans le cadre d'une analyse approfondie, le rapport aux nouvelles technologies et aux réseaux sociaux, les

convergences et les divergences au sein-même de notre échantillon. Nous croyons que l'emploi d'une perspective comparative pourrait mettre au jour l'existence d'un décalage intragénérationnel autour notamment, d'enjeux relatifs aux nouvelles technologies et aux transferts des espaces de socialisation vers certaines plateformes numériques.

### **Du rapport à la religion : définitions et justifications de la non-appartenance**

Dans une étude où l'un des objectifs centraux est de saisir la composition et l'articulation de l'univers de sens de jeunes sans appartenance confessionnelle, la question du rapport à la religion est incontournable. Le cas échéant, la centralité du rapport à la religion de ces jeunes sans appartenance religieuse ne repose pas sur le fait qu'elle constitue une dimension à proprement parler de cet « univers de sens » dont nous cherchons à cerner les contours, mais plutôt une manière d'être et de se définir en rapport avec l'espace qui est le leur. Autrement dit, dans la mesure où ces jeunes se sont eux-mêmes définis-es comme « sans religion », il paraît plutôt juste de croire donc, que la religion en elle-même n'incarne pas une composante à proprement dit de cet univers de sens apparemment séculier ; c'est plutôt le fait de se positionner en dehors d'elle et de s'en dissocier qui vient redonner à la question du rapport à la religion toute son importance dans un processus identitaire.

Encore faut-il préciser qu'au terme de notre travail d'analyse verticale, nous nous sommes butés-es à la difficulté qui est celle d'établir les critères de l'appartenance religieuse. Autrement dit, le fait d'avoir été baptisé-e suffit-il à se proclamer d'affiliation catholique si dans les faits, la religion n'a jamais vraiment eu d'importance dans la vie d'un-e jeune dit « sans religion » ? Cette ambiguïté posée par la question de l'affiliation nous a ainsi permis de mettre en lumière l'existence de deux niveaux à partir desquels analyser le degré d'appartenance (et incidemment, de non-appartenance) à la religion traditionnelle. Pensons d'abord à l'appartenance objective, qui évalue à partir de différents facteurs tels la participation à tel ou tel rite, la croyance en un dogme ou les occasions de socialisation religieuse. Ces quelques éléments sont en partie le reflet d'une perception sociale d'une affiliation religieuse présente ou passée, dans la mesure où ils suggèrent une adhésion plus ou moins affichée à la religion. L'appartenance objective ne tient pas compte de l'âge du sujet ni ne cherche à déterminer le degré d'authenticité de l'identité religieuse ; elle assigne une affiliation à partir de certains critères socialement associés à un statut religieux. Or, l'aspect méthodique de cette identification revêt certes un aspect pratique mais présente peu d'intérêt dans le cadre d'une étude où la subjectivité des répondants-es est au cœur de l'approche qualitative.

En contrepartie de l'appartenance objective se situe un niveau d'appartenance dit subjectif. Celle-ci est en relation directe avec la perception des sujets de leur propre affiliation, sans égard au fait d'avoir été ou non socialisé-e dans un environnement religieux. Autrement dit, l'appartenance subjective, c'est le sentiment d'un individu d'appartenir ou de ne pas appartenir en fonction de ses propres déterminants. Toutefois, l'exemple de Delphine nous rappelle la difficulté d'établir avec précision la frontière entre l'appartenance et la non-appartenance. Delphine met en relief l'existence de cette double conception de l'appartenance religieuse : la part objective, en ce qu'elle traduit la conception sociale de l'être *religieux* et la part subjective, en ce qu'elle se rapporte à la dimension émotionnelle et à l'expression d'un sentiment religieux, ou areligieux :

Écoute, moi quand je pense à la religion catholique je me dis je suis catholique parce que je suis baptisée, j'ai fait ma confirmation, ma première communion, mais c'était obligatoire à cause de mes parents. Si j'avais le choix, je n'aurais pas de religion. [...] Je suis pas religieuse au quotidien. Donc c'est ça, mais si j'avais eu à choisir je n'aurais pas choisi la religion catholique. Peut-être que si, mettons par obligation, je suis obligée de choisir une religion j'aurais peut-être choisi le bouddhisme parce que je trouve que ça rejoint mes valeurs, mais sinon juste de vivre mon côté spirituel personnellement selon tes valeurs je trouve que c'est plus significatif qu'une religion imposée à tous avec les mêmes prières... (Delphine, 30 ans)

Notons au passage que la mention de Delphine à l'égard du bouddhisme n'est pas banale puisqu'elle reflète cette régulation contemporaine de la croyance et de la recherche de sens dans une logique de marché, dont Lemieux avait déjà esquissé la structure (Lemieux *et al.*, 1993). Elle est non sans évoquer l'engouement pour les religions orientales et leur idéalisation en ce qu'elles incarnent, dans cette mentalité contemporaine, des croyances faisant l'objet d'une plus grande acceptabilité sociale.

Si les extraits précédents sont le mirage d'un phénomène de plus grande ampleur qui est celui de la persistance de l'attachement, implicite ou explicite, des Québécois-es au catholicisme, il nous faut comprendre que l'expérience personnelle que chacun-e de ces jeunes a fait ou non de la religion, diffère d'un récit à l'autre, d'un contexte sociogéographique à l'autre. Autrement dit, la somme des histoires individuelles en lien avec la religion ne peut être approchée qu'en regard d'indicateurs et de tendances sociologiques et historiques. Il semble donc difficile d'établir une donnée générale concernant la réception et l'intégration du catholicisme ou du protestantisme (le cas échéant) de la part de ces jeunes Québécois-es qui se proclament actuellement « sans religion ». Il faut cependant comprendre leur récit en lien avec la religion en regard du contexte sociohistorique dans lequel il se déploie, c'est-à-dire à une époque où le taux de baptêmes était encore très élevé et où l'enseignement religieux confessionnel constituait une norme en matière de transmission d'une identité culturelle (Meunier & Wilkins-Laflamme, 2011 : 692).

Or, notre corpus a posé le constat d'une incompréhension liée à leur propre expérience religieuse : plusieurs participants-es ont effectivement admis n'avoir jamais saisi la pertinence ni l'utilité d'un tel enseignement. Le catholicisme était alors perçu comme un récit concurrent et souvent incohérent avec certains apprentissages faits à la même époque :

J'aimais pas tant ça parce que j'comprenais pas le but de ça. Pis on apprenait les choses sur la religion mais... mettons pas grand-chose c'était comme plus euh... les juifs y vont à la synagogue pis leur Bible c'est la Torah (Jonathan, 22 ans).

Qu'ils soient positifs ou négatifs, les souvenirs rattachés à l'éducation religieuse en milieu scolaire ou communautaire étaient assimilés au cours normal de la jeunesse sans être réellement questionnés ou n'avoir conscience de pouvoir accéder à des options alternatives. On ne s'attendrait naturellement pas de la part d'un-e jeune du primaire à cette époque qu'il,elle proteste à l'encontre de ces enseignements qui dans tous les cas, constituaient la norme en vigueur. Or, notre enquête tend bien à démontrer que la plupart des participants-es issus-es d'un environnement catholique ne réalisaient pas la portée ni la valeur de ce qui leur était inculqué, tandis que ce type de questionnements aurait davantage émergé durant la période du secondaire ou des suites d'une prise de conscience émanant d'une réflexion sur le sens de ces pratiques.

### **La question environnementale face à l'avenir**

La place allouée aux enjeux climatiques et aux discours écologiques dans l'espace public a connu une augmentation significative au cours des dernières années, et tout particulièrement à la lumière d'un ensemble de mobilisations citoyennes portées par les jeunes. La centralité du thème de l'environnement dans leurs manières de concevoir le monde et l'avenir nous laisse penser que cette dimension est incontournable pour qui veut cerner à grands traits les préoccupations des jeunes générations, en cohérence avec les contextes écologiques, sociopolitiques et économiques qui sont caractéristiques de leur époque.

S'il ne faut pas se surprendre de la place centrale accordée à la question environnementale dans le discours des jeunes interrogés-es, peut-être faut-il écouter ce que ce phénomène a à nous dire. L'ensemble des participants-es ont effectivement fait mention de thématiques posées par l'urgence

climatique et ce de manière directe, indirecte et transversale. Notre analyse suggère une assimilation pleine et entière par la jeunesse, des enjeux et des perspectives sous-tendues par une crise écologique, dont l'irréversibilité proclamée laisse généralement craindre le pire. Nous avons qualifié d'« éco-incertitude » cette attitude par laquelle l'ensemble des questionnements en rapport avec la place de l'individu dans le monde, son avenir et celui des générations futures, est conditionné de manière plus ou moins consciente, par l'éventualité d'un désastre naturel. C'est notamment ce qu'entrevoient Félix et Delphine en lien avec les défis auxquels les jeunes de leur génération et des générations ultérieures seront confrontés-es :

C'est-à-dire que... forcément, y va y avoir des tensions de plus en plus présentes entre les jeunes et le monde matériel, c'est à dire que la Terre va littéralement vouloir les détruire. Sans volonté, peut-être. Avec volonté, peut-être qu'on ne la comprend juste pas. Mais... donc les jeunes vont être forcés-es à... à avoir des pensées qui vont être surprenamment matures par rapport à la situation environnementale. Et suffisamment riches, même mettre une production intellectuelle totalement singulière et nouvelle (Félix, 21 ans).

Moi je vois deux scénarios. Le scénario selon les choix que les gens vont faire, le scénario pessimiste étant qu'on continue d'être individualiste, on continue d'être, de juste penser à son petit soi, puis on continue de polluer, puis ça va être des catastrophes naturelles, puis ça va être, pas l'apocalypse, mais on s'entend sur les catastrophes naturelles et tout ça versus on fait un changement énorme au niveau de la société, de toute la société et on marche vers le futur avec un but commun pour dire... juste au niveau des transports par exemple des transports moins polluants, des industries moins polluantes (Delphine, 30 ans).

De manière générale et comme l'illustrent bien les extraits précédents, il n'est d'aucun discours totalement fataliste, pas plus qu'il n'est d'une approche pleinement optimiste quant aux défis posés par la crise climatique. L'attitude plus générale des jeunes rencontrés-es à l'égard de cette question et des thèmes sous-jacents relève davantage d'un pragmatisme, où la mobilisation et la mise en œuvre d'actions concrètes dépassent le seul schéma noir ou blanc où s'affrontent espoir et pessimisme. En se déchargeant du fardeau moral qu'incarne la crise climatique, peut-être ces jeunes souhaitent-ils,elles se départir d'une part de *subjectivité*, laquelle constituerait un facteur d'*appréhension*, induisant par le fait même une *contre-productivité*. Autrement dit, ce détachement (et à certains égards, cette déresponsabilisation) vis-à-vis la crise qu'ils,elles sont amenés-es à vivre est nécessaire et féconde, l'éco-anxiété constituant dès lors un frein à leur volonté de prendre en charge la problématique environnementale de façon concrète. Cette tension entre un sentiment d'impuissance et le sentiment d'une auto-efficacité a été étudiée, ce dernier constituant l'un des principaux facteurs duquel émane une volonté de s'engager et un espoir de résolution de la crise (Kerry *et al.*, 2013). C'est précisément l'enjeu soulevé par Émile :

On est en proie aux changements climatiques, ou l'éco-anxiété, pis qui, pour certains, paralysent complètement... toutes les forces qui pourraient mobiliser pour essayer de régler le problème. Ben là... pour certains-es, l'éco-anxiété, c'est une peur qui les paralyse pis qui les empêche de penser à des solutions concrètes (Émile, 27 ans).

Un écart continue toutefois de subsister, comme en témoignait l'enquête en question, entre l'expression d'une conscience environnementale et son importance quant à l'avenir d'avec un engagement passant par des actions et la mise en place de pratiques écoresponsables. Nous avons été en mesure d'identifier différents niveaux de conscientisation, allant de l'écologisme passif à l'écologisme militant. Et pourtant, d'aucun-e ne nieront la primordialité de ces enjeux, même si, rares sont les participants-es rencontrés-es qui oseront se qualifier de véritables « acteurs-trices de changement », par prudence ou par souci de cohérence entre une inefficacité perçue et la place pas moins importante occupée par la question environnementale dans leurs propos. Les préoccupations exprimées par l'ensemble des candidats-es témoignent d'un phénomène beaucoup plus vaste, qui est celui de

l'imprégnation de la perspective posée par les impacts de la crise environnementale dans l'imaginaire social contemporain d'une fraction majoritaire de jeunes (Segma UniMarketing, 2008), mais tout particulièrement celui du groupe d'âge auquel s'est intéressée notre étude (20-30 ans). À ces enjeux se greffe la dimension éthique, elle-même influencée par ce qui pourrait s'apparenter au sentiment d'un « devoir moral » et de réciprocité à l'égard de la nature et de son respect. Cet aspect pourrait faire l'objet d'un approfondissement dans le cadre d'une enquête centrée sur les rapports des jeunes au climat du point de vue des valeurs et de leurs conceptions sociales de la moralité.

## BILAN PROVISOIRE

Les résultats présentés dans le cadre de cet article sont, faut-il le rappeler, le fruit d'une analyse préliminaire et un important travail d'interprétation des données reste à formuler. Étant donnée l'étendue du corpus, seuls trois des quatre axes ont pu faire l'objet d'une brève synthèse. La méthode d'analyse par théorisation ancrée utilisée dans le cadre de cette étude nous a ainsi permis d'identifier certaines composantes et dynamiques qui, pensons-nous, sont incontournables dans notre compréhension de l'univers de sens de ces jeunes sans affiliation religieuse. L'aller-retour constant entre le travail de codification et celui d'analyse horizontale constitue néanmoins un atout dans le contexte d'un projet vaste et multidimensionnel comme le nôtre. Une exploration de l'ensemble de nos données nous permettra notamment d'approfondir des thèmes comme ceux de la spiritualité, de la quête de sens ou des valeurs, et d'en explorer les fonctions dans l'imaginaire séculier que cette recherche veut cerner. Les points saillants qui sont ressortis de notre interprétation nous permettent d'offrir une meilleure compréhension du phénomène de l'incroyance religieuse chez certains-es jeunes Québécois-es et d'examiner différentes composantes de leur univers de sens. Il y a fort à parier que les retombées de ce projet permettront d'ouvrir de nouvelles perspectives dans notre connaissance de la jeunesse d'aujourd'hui et des réalités sociales en marge du schéma religieux institutionnel.

## BIBLIOGRAPHIE

- Baker, Joseph O. Brian & Buster G. Smith (2009), « The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated », *Social Forces* vol. 87, no.3, pp. 1251-1263.
- Bréchon, Pierre (2013). *Atlas religieux de l'Europe*, Paris, Armand Colin, 2013.
- Charron, André, Raymond Lemieux & Yvon R. Théroux (1992). *Croyances et incroyances au Québec*, Québec, Fides, 1992.
- Davie, Grace (1990). « Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? », *Social Compass*, vol.37, no.4, pp. 455-469.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003). « La religion, mode de croire », *La Découverte | Revue du Mauss*, vol.2, no.22, pp. 144-158.
- Kerry, Jackie, Diane Pruneau, Maryse Cousineau, Marie-Andrée Mallet, Brigitte Laliberté & Joanne Langis (2013). « Faire naître l'espoir et l'auto-efficacité chez les jeunes par l'action environnementale communautaire », *Canadian Journal of Education / Revue canadienne de l'éducation*, vol.36, no.4, pp. 4-32.
- Lefebvre, Solange (2007), « Disestablishment of the church : Discussion with Jose Casanova from a Canadian point of view », *International Journal of Public Theology*, vol. XI, pp. 285-309.
- Lemieux, Raymond, Jean-Paul Montminy, Alain Bouchard & É.-Martin Meunier (1993). « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, no.81, pp. 91-115.
- Lemieux, Raymond (1999), « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 33, pp. 19-50.
- Meunier, É.-Martin & Sarah Wilkins-Laflamme (2011). « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, no.3, pp. 683-729.

Office national pour le dialogue avec les non-croyants | ONDANC (1973), *L'incroyance au Québec, Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales*, coll. « Héritage et Projet » no.7, Montréal, Fides.

Pew Research Center (2013a). *Canada's Changing Religious Landscape* [en ligne], URL : <https://www.pewforum.org/2013/06/27/canadas-changing-religious-landscape>

Pew Research Center (2013b). *Growth of the Nonreligious* [en ligne], URL : <https://www.pewforum.org/2013/07/02/growth-of-the-nonreligious-many-say-trend-is-bad-for-american-society/>.

Pew Research Center (2020). *Religiously unaffiliated people more likely than those with a religion to lean left, accept homosexuality* [en ligne], URL : <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/09/28/religiously-unaffiliated-people-more-likely-than-those-with-a-religion-to-lean-left-accept-homosexuality/>.

Sigma UniMarketing (2008). « Si le Québec avait moins de 30 ans : vision et valeurs des Québécois de 18 à 30 ans. Rapport de recherche », *La Presse*. 25 août 2008 [en ligne], URL/DOI : <https://www.unimarketing.ca/Sondages/RapLaPresse18-30ans.pdf>

Sondage CROP (2014). « Les Québécois sont-ils des sans religion ? ». Rapport préparé pour Radio-Canada », *Radio-Canada*, 16 février 2014 [en ligne], URL/DOI : [http://ici.radio-canada.ca/emissions/second\\_regard/2013-2014/fichiers/sondage-sans-religion.pdf](http://ici.radio-canada.ca/emissions/second_regard/2013-2014/fichiers/sondage-sans-religion.pdf).

Enquête nationale auprès des ménages. (2011), « Guide de référence sur la religion », *Statistique Canada*.

Wilkins-Laflamme, Sarah (2015). « How Unreligious are the Religious “Nones”? Religious Dynamics of the Unaffiliated in Canada », *Cahiers canadiens de sociologie*, vol.40, no.4, pp. 477-500.

# La transformation de l'idéologie coloniale dans le traitement médiatique québécois du phénomène des femmes autochtones disparues ou assassinées au Canada

Lisa Van Campenhout, *Doctorat en études autochtones, INRS*

Il n'est plus un secret que les femmes autochtones sont aujourd'hui surreprésentées en tant que victimes de violence au Canada autant au niveau de la gravité que de la fréquence de celle-ci. Femmes autochtones du Québec (FAQ) et l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) se mobilisent à l'échelle provinciale et à l'échelle nationale depuis les années 80 pour sensibiliser la population et les gouvernements à la violence envers les femmes autochtones en mettant de l'avant la parole des survivantes et des familles des disparues. Malgré cela, la population allochtone manifeste peu d'intérêt face à la violence vécue par les femmes autochtones au Canada, et a parfois même une image négative de celles-ci (ENFFADA, 2019a ; Gilchrist, 2010 ; Jiwani 2006, 2009, Jiwani & Young, 2006). Une des explications avancées par plusieurs recherches est que le traitement médiatique de la violence envers les femmes autochtones renvoie une représentation « injuste, inexacte ou dénaturée » (ENFFADA, 2019a : 421). Cette dynamique est problématique étant donné que les médias sont la source d'informations principale sur les enjeux autochtones lorsque les contacts entre les Autochtones et allochtones sont peu présents (Charaudeau, 2011 ; Corbett, s. d. ; ENFFADA, 2019a ; Van Dijk, Teun A, 1991).

Cet article présente les résultats d'une recherche portant sur la transformation du traitement médiatique au Québec du phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées au Canada. Elle a été réalisée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise en sociologie avec une concentration féministe à l'Université du Québec à Montréal. En se basant sur les théories du « savoir situé » ou du « point de vue situé » (Haraway, 1988, 1991 ; Harding, 1995, 1996, 2004), il est important de souligner depuis quel positionnement cette recherche s'est faite. Je suis une étudiante de nationalité belge et une immigrée privilégiée au Québec. Depuis l'Europe, la seule perception que j'avais des peuples autochtones était biaisée et folklorisée, provenant principalement de films occidentaux. C'est en arrivant au Québec et en entendant pour la première fois parler des enjeux autochtones par les peuples autochtones eux-mêmes et plus spécifiquement par la FAQ que j'ai pu dans une certaine mesure cerner les impacts contemporains de la colonisation. C'est à travers les témoignages, les chants, les poèmes et en lisant les rapports que j'ai découvert la problématique des femmes autochtones disparues et assassinées au Canada. C'est ainsi que depuis ma position privilégiée, j'ai entrepris de m'éduquer sur le sujet afin de pouvoir dans mon parcours universitaire produire des connaissances qui participeraient à comprendre davantage cette problématique et la relation coloniale contemporaine, tout en gardant en tête que l'Institution universitaire est également le territoire de rapports de dominations coloniaux (Kovach, 2009). Il a été nécessaire dans cette recherche de faire un travail de déconstruction personnel sur ma position de femme blanche et des rapports de pouvoir coloniaux afin de me dégager d'une vision des femmes autochtones comme devant être sauvées par une femme blanche féministe. Cette recherche reste une « perspective partielle » (Haraway, 1998) qui, malgré ses limitations, désire participer à mieux comprendre les relations coloniales qui peuvent traverser le discours médiatique à travers l'étude de la transformation du traitement médiatique du phénomène des femmes autochtones assassinées et disparues au Canada.

Lorsqu'on aborde ce phénomène, il est important de le replacer dans le contexte sociohistorique dans lequel il est né et dans lequel il est maintenu. Ainsi, dans un premier temps, les impacts de la colonisation et des politiques assimilatrices sur les femmes autochtones seront présentés. Ensuite, je présenterai une brève revue de la littérature sur le traitement médiatique envers les femmes autochtones

ainsi que les aspects pertinents de l'idéologie coloniale pour notre recherche. À la suite, les choix méthodologiques et l'analyse de discours seront exposés. Enfin, les résultats de la recherche qualifiée par une transformation du discours médiatique seront explicités et les angles morts persistants dans le discours seront mis en discussion au moyen d'une analyse intersectionnelle.

## L'HISTOIRE DE LA COLONISATION, UNE HISTOIRE DE VIOLENCE

Les organisations autochtones, les commissions d'enquête et bon nombre de chercheurs-es autochtones et allochtones ont démontré que la violence envers les femmes autochtones est un problème de grande envergure qui traverse le pays et s'inscrit dans les structures coloniales du Canada (ENFFADA, 2019a ; FAQ, 2015 ; Gilchrist, 2010 ; Jiwani, 2006, 2009 ; Jiwani et Young, 2006 ; Vallée, 2017). Les femmes autochtones font face à un taux de violence disproportionné qui se traduit notamment par le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées (Anderson et al. 2018). Même si cela faisait déjà plusieurs décennies que les organisations de femmes autochtones tiraient la sonnette d'alarme, c'est officiellement en avril 2014 que la Gendarmerie Royale du Canada affirmait avoir identifié 1181 cas de femmes autochtones disparues et/ou assassinées depuis 1980. La violence envers les femmes autochtones se distingue de celle envers les femmes allochtones en raison du contexte historique, de l'intensité de la problématique et des conditions de vie des peuples autochtones (Montminy et al. 2010). Cette violence découle, entre autres, des traumatismes intergénérationnels issus des politiques coloniales (pensionnats autochtones, Loi sur les Indiens, la rafle des années soixante), de la précarité économique, des représentations déshumanisantes à l'égard des peuples autochtones, de la stigmatisation sociale, de la détérioration des relations interpersonnelles, de la perte des rôles et de l'impunité des crimes (ENFFADA 2019a 2019b ; Lévesque et al. 2018).

Les dynamiques de violence en contexte autochtone renvoient à certaines conditions propres à la vie en communauté qui freinent les dénonciations : la honte, la peur de dénoncer, la difficulté de conserver la confidentialité, le manque d'adaptation des services provinciaux (sociaux et de santé) aux réalités autochtones, la pénurie de logements, la crainte de briser la cohésion de la communauté, ou encore le tabou de la violence (Amnistie internationale, 2004 ; Montminy et al. 2010).

De plus, la colonisation a imposé les valeurs et structures patriarcales occidentales aux populations autochtones, par exemple à travers la Loi sur les Indiens et plus précisément la perte du statut d'Indien (il n'existait pas de statut d'Indienne) par les femmes autochtones (et leur descendance) quand elles se mariaient avec un allochtone (Femmes autochtones du Québec, 2012). Elles étaient donc considérées comme « moins indiennes » que les hommes. Cette loi sexiste et coloniale a été sujette à de nombreuses modifications grâce aux mobilisations de nombreuses femmes autochtones, mais elle reste discriminatoire à plusieurs égards (Renaud, 2016). Un autre exemple est la dévalorisation du rôle de la femme autochtone à travers l'imposition des rôles genrés occidentaux au moyen des pensionnats autochtones (Weaver. H. N., 2009), qui étaient le terrain de multiples violences physiques, morales, spirituelles et sexuelles aux mains du personnel religieux (CVR, 2015) :

In this sense, patriarchal colonialism, [...] and the undervaluing of the unseen and unpaid work women and men do create fertile ground for the dehumanization of Indigenous bodies, and women in particular (Guimont Marceau *et al.*, 2019 :5)

De ce fait, à travers la colonisation et l'imposition du patriarcat, les femmes autochtones ont été reléguées aux rôles subalternes de la société. Un cas révélateur de violence étatique directe sur les corps des femmes autochtones est le phénomène des stérilisations forcées dont les dernières documentées dans les médias datent de 2008 à Saskatoon (Boyer et Barlette, 2017 ; ENFFADA, 2019a ; Stote, 2015 ; Guthrie Valaskakis *et al.*, 2009 ; Lawrence, 2000 ; Smith, A., 2005).

Ainsi, tous ces facteurs multiples vulnérabilisent les femmes autochtones en créant un contexte non sécuritaire pour celles-ci qui se situe au croisement du colonialisme, du racisme et du sexisme (Lavell-Harvard et Brant, 2016). De ce fait, le concept d'intersection des dominations (l'intersectionnalité) (Crenshaw, 1989) est essentiel pour rendre compte du phénomène de violence envers les femmes autochtones (Kuokkanen, 2008 ; Montminy *et al.*, 2010 ; Smith, A., 2003, 2005), car :

Intersectionality captures the multiple and overlapping dimensions of Indigenous women's oppression as racialized, gendered, and classed subjects, as well as the dominating, exclusionary, and discriminatory systems to which they are linked (Guimont Marceau *et al.*, 2019 :6).

De plus, les femmes autochtones ont été construites dans l'imaginaire colonial comme hypersexuelles et marginales notamment à travers la figure de la « Squaw » (Anderson *et al.*, 2018 ; Smith, 2003, 2005). Ce type de représentation tend à normaliser la violence sexuelle envers celles-ci. Plusieurs recherches ont montré que ce type de représentation se retrouve encore dans les articles médiatiques traitant de la violence en contexte autochtone (Anderson *et al.*, 2018 ; Jiwani et Young, 2006 ; Smith, A., 2005).

## **LE TRAITEMENT MÉDIATIQUE DE LA VIOLENCE ENVERS LES FEMMES**

Plusieurs chercheuses ont analysé la manière dont le discours médiatique au Canada traite de la violence envers les femmes autochtones et leurs analyses ont permis de montrer des disparités dans le traitement médiatique (Corbett, s. d. ; Gilchrist, 2010 ; Jiwani, 2009 ; Jiwani et Young, 2006 ; Vallée, 2017).

Kristen Gilchrist, doctorante en sociologie et anthropologie à l'Université de Carleton dans son article, *“NEWSWORTHY” VICTIMS? Exploring differences in Canadian local press coverage of missing/murdered Aboriginal and White women (2010)*, analyse dans une perspective féministe et intersectionnelle les disparités entre la couverture médiatique accordée aux femmes autochtones et aux femmes blanches. Elle compare trois disparitions de femmes autochtones de la Saskatchewan avec trois disparitions de femmes blanches de l'Ontario. Sa recherche permet de montrer que les femmes autochtones reçoivent 3,5 fois moins de couvertures médiatiques, des articles plus courts, plus distants et moins de premières pages que les femmes blanches.

Ce traitement différencié est également présent parmi les cas d'assassinats de femmes autochtones. Les victimes qui s'étaient engagées dans des activités considérées comme à haut risque (consommation de drogue ou prostitution) vont recevoir plus de couvertures médiatiques que des femmes autochtones à bas risque (Corbett, s. d. : 14). La couverture médiatique est proportionnelle à la gravité de la violence, plus la violence est choquante, plus elle aura de couvertures médiatiques. Selon Elisha Corbett, ce traitement a pour conséquence que le lectorat éprouve moins d'empathie envers les femmes autochtones disparues et assassinées (ENFFADA 2019a).

Comme le souligne la chercheuse Carole-Anne Vallée, les meurtres des femmes autochtones sont souvent présentés comme : « [...] l'œuvre de fous, de détraqués de la société, relayant ce geste à l'individualité. [...] » (Vallée, 2017 : 28). Ainsi, les meurtres ne sont pas présentés comme faisant partie d'un problème systémique plus large.

Comme expliqué précédemment, les femmes autochtones dans l'imaginaire collectif colonial sont perçues comme marginales et hypersexuelles et ne correspondent pas à la victime « idéale » (Wood, 2005). Ainsi, les femmes autochtones sont, par conséquent, souvent tenues responsables de leurs agressions et stigmatisées dans les médias (Cossins, 2003). Yasmin Jiwany, professeur de communication à l'Université de Concordia, souligne, dans son article *Discourse of denial : Mediations of*

*race, gender and violence*, que les médias de masse ont toujours servi les intérêts de l'État colonial, notamment en diffusant des représentations négatives des peuples colonisés qui influencent la vie des minorités racisées (2006).

Comme démontré à la suite, l'analyse du traitement médiatique du phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées au Québec effectué dans cette recherche met en évidence des angles morts persistants en lien avec la relation coloniale entre les peuples autochtones et la société majoritaire.

## L'IDÉOLOGIE COLONIALE

Ce traitement différencié de la violence envers les femmes autochtones dans les médias découle d'une idéologie coloniale présente dans la société. Trois dimensions de celle-ci ont été retenues pour comprendre comment cette dernière se concrétise dans le traitement médiatique : (1) le fait que la société majoritaire blâme les Autochtones pour les violences qu'ils subissent (2) l'ignorance des facteurs historiques et structurels qui causent le phénomène de violence, aussi nommée ignorance blanche, et (3) la négation de l'agentivité des Autochtones par la société dominante.

### **(1) la société majoritaire blâme les Autochtones pour les violences qu'ils subissent**

Plusieurs recherches menées par Jeffrey S. Denis (2015) et les sociologues Herbert Blumer (1958) et Lawrence Bobo (1999) montrent que la société dominante met en place des stratégies afin de ne pas se sentir coupable de profiter de son privilège de blancheur (*white privilege*). La stratégie principale est de blâmer les Autochtones pour leur précarité socio-économique et ainsi ignorer les facteurs historiques et structurels qui ont engendré cette précarité (Denis, 2015 : 231). Ce genre de préjugé permet de solidifier la position du groupe dominant par rapport aux autres groupes marginalisés de la société.

### **(2) Ignorance des facteurs historiques et structurels qui causent le phénomène de violence, ou ignorance blanche**

Dans la même continuité, les recherches menées par Charles W. Mills (2007) examinent comment l'ignorance blanche se traduit par l'ignorance des facteurs structurels et historiques qui produisent et reproduisent la marginalisation de certains groupes de la société.

Selon l'auteur (2007), l'ignorance blanche est un acte volontaire qui n'est pas dû à un manque d'éducation ou à un manque d'accès à des connaissances, c'est une stratégie qui permet à la société dominante de ne pas prendre responsabilité pour les oppressions et rapports de domination. En d'autres mots, ignorer les inégalités structurelles et les rapports de pouvoir est une stratégie d'évitement pour ne pas avoir à mettre en place des mesures pour changer les structures qui marginalisent certains groupes de la population (Mills, 2007).

Ces propos font écho au refus du gouvernement Legault au Québec de reconnaître le racisme systémique après le tragique décès de Joyce Echaquan à l'hôpital de Joliette, et ce malgré de nombreuses preuves de la nature systémique de nombreux problèmes. Les intérêts des groupes marginalisés sont perçus par le groupe dominant comme opposés aux leurs (Mills, 2007). Cette ignorance blanche existe dans une mémoire sociale et collective qui va se produire et se reproduire au moyen de l'éducation, des cérémonies, des jours fériés, des commémorations, des monuments et statues (Mills, 2007 : 29). Ainsi, l'histoire telle que l'on se la rappelle et l'enseigne est façonnée par cette volonté du groupe dominant d'aplanir ou d'ignorer les rapports de pouvoir. Par exemple, il a fallu attendre 2008 avant que le gouvernement canadien ne reconnaisse publiquement les violences commises dans les pensionnats autochtones.

### (3) la négation de l'agentivité des Autochtones par la société dominante

Le dernier point concernant l'idéologie coloniale est la négation de l'agentivité des Autochtones par la société. Afin de justifier le processus colonial, les Autochtones ont été déshumanisés et infantilisés (Lugones, 2010) notamment à travers la mise en place de la Loi sur les Indiens. Ainsi, la catégorisation de « sauvage » s'est construite en opposition à celle de « civilisé » pour justifier l'impérialisme européen (Mills, 2007 : 26). Les peuples autochtones ont été construits dans l'imaginaire colonial comme devant être pris en charge par l'administration coloniale. Cette idéologie est toujours en place aujourd'hui et forme un obstacle à l'autodétermination des peuples autochtones.

## L'ANALYSE DU DISCOURS

Cette recherche s'inscrit dans une approche sociologique qui est inspirée des études féministes intersectionnelles et décoloniales et s'appuie sur la méthodologie d'analyse française du discours et de la *Critical Discourse Analysis*. Elle vise à répondre aux questions suivantes : qu'est-ce que ces journaux québécois écrivent ou n'écrivent pas à propos des femmes autochtones disparues ou assassinées au Canada ? Sous quels angles le sujet des femmes autochtones disparues et assassinées est-il abordé et comment s'est transformé le traitement médiatique québécois de ces cas ? (Van Campenhout, 2020). Cette recherche ne prétend pas réaliser une analyse exhaustive, mais se veut exploratoire et désire participer à la construction des connaissances sur les relations de pouvoir qui se nouent entre la société dominante et les femmes autochtones. Le discours médiatique québécois est un ancrage pertinent pour l'analyse des rapports de pouvoir, car comme l'explique Norman Fairclough, fondateur de la *Critical Discourse Analysis* :

[...] le discours constitue des pratiques sociales et des situations tout autant qu'il est constitué par elles [...] [le discours] participe à la fois au maintien du *statu quo* dans la société tout autant qu'il contribue à la transformer (cité dans PetitClerc, 2009 : paragr. 4).

Les représentations présentes dans le discours participent à produire et à reproduire les différentes relations de pouvoir et les différents positionnements sociaux entre les groupes (PetitClerc, 2009 : paragr. 4). Ainsi, en suivant l'idée de Dominique Maingueneau, professeur de linguistique à l'Université Paris-Sorbonne, cette recherche a pour volonté « de rapporter la structuration des textes aux lieux sociaux qui les rendent possibles et qu'ils rendent possibles » (Maingueneau, 2014 : 43), c'est-à-dire la société majoritaire québécoise.

Comme l'explique Patrick Charaudeau, fondateur du centre d'analyse du discours de l'Université de Paris XIII, « les médias véhiculent et reproduisent des représentations qui participent à créer une conscience collective et une signification sociale, porteuses des valeurs et des descriptions du monde » (Charaudeau, 1997 : 14, dans Van Campenhout 2020). Ici, ce qui nous intéresse, c'est l'imaginaire social produit et reproduit par le discours médiatique qui sera mobilisé par les lecteurs et les lectrices pour comprendre le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées.

De ce fait, notre étude se focalisera sur le contenu des articles traitant des meurtres et des disparitions de femmes autochtones au Canada en suivant la méthodologie de Van Dijk (1991). Ce dernier affirme que lorsque le discours médiatique parle des groupes minoritaires, il exprime et reproduit les considérations du groupe dominant (1991 : 71). Je tiens à nuancer ce propos, car cela suggérerait que les groupes minoritaires n'ont aucune manière d'influencer le discours médiatique.

Pour analyser la transformation du traitement médiatique accordé au phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées au Canada, un corpus d'articles écrits entre 1996 et 2018 par des journalistes de *La Presse* et du *Devoir* a été construit. L'année 1996 a été choisie, car c'est la date de publication du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones qui a formulé plus de

400 recommandations sur la relation entre les Autochtones et l'État canadien (Gouvernement du Canada, 2015). Par souci pratique, il a été choisi de se limiter aux deux expressions : « femme(s) autochtone(s) disparue(s) » et « femme(s) autochtone(s) assassinée(s) » qui permettent de cristalliser l'enjeu de la violence envers les femmes autochtones (à l'aide du logiciel *Eureka*). Ces expressions sont apparues pour la première fois en 2004 dans le journal *La Presse* et en 2009 dans *Le Devoir* pour un total de 222 articles. Ainsi, il semblerait que l'apparition de ces formules corresponde à la sortie du rapport d'Amnistie internationale sur les disparitions de femmes autochtones (2004). Sur base de cette observation, il était alors nécessaire d'aller voir dans le corpus d'articles écrits avant 2004 pour voir comment le discours médiatique traitait de la violence envers les femmes autochtones. Pour ce faire, un corpus additionnel a été créé grâce à trois recherches avec des mots clés dans tous les articles écrits par *La Presse* et *Le Devoir* entre 1996 et 2004. La première recherche contenait les mots « autochtone(s) » et « viol\* », récoltant 959 articles ; la deuxième recherche, « autochtone(s) » et « disp\* » regroupait 16 articles ; et enfin, la troisième recherche, « autochtone(s) » et « meurtre(s) », comptait 9 articles. Nous avons remarqué que seulement 16 articles à travers tout le corpus de 977 articles mentionnent la violence envers les femmes autochtones. Il est important de reconnaître l'hétérogénéité du corpus quant aux types de textes (articles éditoriaux, reportages, chroniques... etc.). À cause de contraintes de temps et de moyens, il a été choisi de ne pas réduire la typologie et de considérer le corpus au sens large, ce qui induit un amalgame entre les types de textes et les journalistes qui les écrivent. C'est un risque qui a été pris dans cette recherche. De plus, les deux journaux francophones québécois provinciaux ne reflètent pas tout le paysage médiatique québécois, mais bien un fragment situé dans le temps. Ainsi, deux corpus de 222 articles ont été soumis à l'analyse.

## **LA TRANSFORMATION DU DISCOURS MÉDIATIQUE : PRISE DE CONSCIENCE ET ANGLES MORTS**

L'analyse des deux corpus d'articles a permis de montrer qu'il existe une idéologie coloniale dans le traitement médiatique du phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées et qu'elle se transforme entre 1996 et 2018. Cette transformation se caractérise par une prise de conscience du phénomène qui peut être scindé en trois chronologies : le moment 0 où les femmes autochtones disparues et assassinées sont présentées comme des faits divers (1996 à 2004), le 1<sup>er</sup> temps où le discours devient axé sur les inégalités socio-économiques et, d'un autre côté, sur l'indifférence générale envers le phénomène (2004-2015), pour finalement arriver au 2<sup>e</sup> temps où le traitement médiatique aborde les causes sociohistoriques et les rapports de pouvoir coloniaux (2015-2018).

### **Le moment 0 (1996-2004) : la violence envers les femmes autochtones est traitée comme un fait divers**

L'analyse du corpus additionnel (1996-2004) a permis de voir qu'avant 2004, le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées était très peu traité par les médias et lorsqu'il l'était, c'était sous la forme d'un fait divers. Un fait divers peut être défini comme un événement inclassable sans lien avec les grands sujets d'actualité politique ou économique, perçu comme un drame personnel (Larousse, 2019 ; Leteinturier, 2019). La violence envers les femmes autochtones était présentée comme faisant partie au sens large de la violence envers les Femmes (avec un grand F), sans rendre compte de ses spécificités propres (intersection des oppressions patriarcales, colonialistes et raciales) (Crenshaw, 1989). De plus, aucun cas de disparition de femmes autochtones n'a été traité dans les deux médias avant le 22 mars 2004, ce qui correspond au lancement de la campagne de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) qui visait à faire pression sur le gouvernement fédéral pour qu'il dépense 10 millions de dollars afin de retracer plusieurs femmes autochtones disparues.

En se basant sur le concept développé par Mills (2007), cette recherche suggère que le silence médiatique et le traitement du phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées comme un simple fait divers traduisent une ignorance blanche dans le discours médiatique. Tout d'abord, car

les disparitions de femmes autochtones ne semblaient pas être considérées comme dignes d'intérêt et pertinentes à mettre à l'agenda médiatique (Corbett, s. d. ; ENFFADA, 2019a ; Gilchrist, 2010 ; Van Dijk, Teun A., 2008), ce qui renvoie notamment à la déshumanisation des Autochtones dans l'imaginaire colonial (Lugones, 2010 ; Mills, 2007). Ensuite, car le phénomène de violence est présenté comme faisant partie de l'individualité et non d'un phénomène social plus large prenant sa source dans les inégalités sociohistoriques, la marginalisation et l'histoire coloniale.

### **Le 1<sup>er</sup> temps (2004-2015) : les inégalités socio-économiques et l'indifférence générale pour expliquer la violence**

C'est à la sortie du rapport d'Amnistie internationale en 2004 sur les disparitions et assassinats de femmes autochtones que la violence envers les femmes autochtones est identifiée dans le discours médiatique comme un phénomène se différenciant de la violence envers les femmes allochtones. L'accent est surtout mis sur la surreprésentation des femmes autochtones en tant que victimes de violence. Pour l'expliquer, le traitement médiatique se focalise sur leur situation socio-économique (vulnérabilité en lien avec la pauvreté et la marginalisation) et sur l'indifférence générale envers ce phénomène :

Personne ne sait si les deux jeunes filles ont fait une fugue ou subi un sort plus funeste. La seule chose qui ne fasse aucun doute, c'est qu'elles se sont jointes au nombre des centaines de femmes autochtones disparues ou assassinées depuis 30 ans au Canada. Dans l'indifférence des médias, de la police et de la population en général (Hachey, 2011).

L'indifférence et le silence des gouvernements fédéral et provincial, des médias et de la police sont dénoncés, à travers les témoignages des familles des disparues, des associations autochtones et allochtones et alliés-es, comme participant au phénomène de violence envers les femmes autochtones en raison de leur passivité et inaction.

Néanmoins, le discours médiatique manque à cerner l'origine de ces inégalités, à qui elles profitent et de quelle manière elles sont maintenues par les rapports de pouvoir. De plus, une indifférence générale et un silence envers les assassinats et disparitions de femmes autochtones sont mis en évidence, mais aucune explication n'est donnée sur le pourquoi il existe une telle indifférence. En d'autres mots, le discours médiatique n'établit pas le lien entre la violence et la déshumanisation des femmes autochtones dans le processus colonial (Amnistie internationale, 2004 ; ENFFADA, 2019a). Ainsi, malgré le fait qu'on observe une transformation du statu quo comparé au moment 0, le traitement médiatique échoue à dévoiler la violence coloniale. Cet effacement et aplanissement des rapports coloniaux participent à réaffirmer les normes sociales coloniales de la société dominante.

### **Le 2<sup>e</sup> temps (2015-2018) : le lien entre le colonialisme et la violence envers les femmes autochtones**

À partir de 2014, les associations de mots « racisme systémique », « racisme institutionnalisé », ou encore « discriminations (violations) systémiques (systématiques) » apparaissent dans le traitement médiatique pour expliquer le phénomène de violence envers les femmes autochtones. En parallèle, c'est à partir de 2015 que le discours médiatique commence à expliquer le lien entre les inégalités sociohistoriques, les rapports de pouvoir coloniaux et le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées, et surtout leur caractère contemporain. Par exemple, voici le témoignage de Geneviève Pagé (professeure au Département de science politique de l'UQAM) repris dans un article du Devoir :

Et cette violence n'est pas qu'historique, elle est aussi contemporaine avec leurs luttes pour protéger leur accès à leurs terres et la qualité de celles-ci, précise Geneviève Pagé. C'est leur mode de survie qui est remis en question. Les femmes autochtones doivent prioriser leurs enjeux et nous devons être à leur écoute, solidaires. (Letarte, 2015).

Ceci correspond à la sortie des rapports de la Commission Vérité et réconciliation (2015) et du rapport de Boileau, Bergeron et Lévesque en partenariat avec FAQ sur les femmes autochtones disparues et assassinées (2015), ainsi que la tenue de l'Enquête nationale sur les femmes autochtones disparues et assassinées au Canada et de la Commission sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec.

À propos du rapport déposé par Boileau, Bergeron, Lévesque et FAQ, la journaliste Marie-Michèle Sioui explique qu'il apporte « [...] un regard inédit sur la situation des femmes des Premières Nations et sur les séquelles des décennies de violences institutionnelles et systémiques ayant affligé leurs communautés [...] » (Sioui, 2015).

Pour la première fois depuis 1996, la société est responsabilisée dans le discours médiatique pour son racisme systémique dans les structures et institutions québécoises et canadiennes qui vulnérabilisent les femmes autochtones. De ce fait, à partir de 2015, une nette transformation est observée dans la manière dont est traité le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées. Il est présenté comme une conséquence des politiques coloniales et de la violence coloniale passée et présente. Cette transformation est imputable aux mobilisations autochtones, aux prises de paroles des familles des disparues, aux rapports de chercheurs, de commissions, d'ONG et d'organisations gouvernementales. Le discours médiatique participe « [...] au maintien du statu quo dans la société tout autant qu'il contribue à la transformer » (PetitClerc, 2009 : paragr. 4). Cependant, malgré cette transformation évidente depuis 1996, des angles morts persistent toujours.

### **Des angles morts qui persistent**

Nos résultats ont permis de montrer une transformation dans le discours médiatique des deux journaux sélectionnés ainsi que la prégnance d'une idéologie coloniale. Cependant, plusieurs angles morts persistent dans le discours, notamment concernant les rapports de pouvoir coloniaux.

La violence familiale est pointée du doigt comme la principale cause des assassinats et disparitions de femmes autochtones dans le traitement médiatique. Cependant, la violence familiale en contexte autochtone ne renvoie pas simplement à la violence conjugale et par extension à celle envers des membres de la famille, comme le laisserait penser le traitement médiatique. Il y a un consensus pour dire que la violence familiale en contexte autochtone est un phénomène collectif qui prend sa source dans les traumatismes intergénérationnels causés par les politiques assimilatrices (Archibald, 2006 ; Bopp et al., 2003 ; Brave Heart et al., 2015 ; Green, K., 1997 ; Menzies, 2008, 2009 ; Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004). En effet, la violence des politiques assimilatrices telles que la Loi sur les Indiens (1876), les pensionnats autochtones (de 1840 à 1996), la rafle des années soixante (1951 à la fin des années 60) et les stérilisations forcées ont créé « un héritage de traumatismes » (Menzies, 2009 2). Malgré leurs importances dans le phénomène de la violence envers les femmes autochtones, ils sont peu présents voir absents du discours médiatique portant sur les femmes autochtones disparues et assassinées. Ainsi, référer à la violence familiale sans expliquer son lien avec la violence coloniale participe à la stigmatisation des peuples autochtones (Denis, 2015).

La relation entre l'État et les peuples autochtones est mise en tension dans le discours médiatique à travers la dénonciation de l'inaction et l'indifférence de l'État envers les assassinats et disparitions de femmes autochtones. Cependant, le discours médiatique n'informe pas des rapports de pouvoir réels entre l'État et les peuples autochtones, et tend même à reproduire le statu quo de la relation coloniale. Le fait que ce soit l'État qui continue de maintenir les structures systémiques qui tendent à vulnérabiliser les femmes autochtones n'est pas abordé dans les médias. Un exemple est la marginalisation économique qui pousse les femmes autochtones à se tourner vers la prostitution pour survivre. Un autre point significatif est la prévalence de solutions exclusivement étatiques pour enrayer la violence envers les femmes autochtones, c'est-à-dire des commissions d'enquête et des solutions

policières. Il est certain que l'impunité de crime et le manque de protection de la part de la police participent au phénomène (Amnistie internationale, 2004 ; ENFFADA, 2019a ; Femmes autochtones du Québec, 2015 ; Smith, A., 2005). Néanmoins, de nombreuses études ont montré l'inadéquation du système de justice pour répondre aux besoins des survivants-es et contrevenants-es autochtones (Cameron, 2006 ; Clément, 2007 ; Coutu, 1995 ; Cunningham et Cloutier, 2010 ; Pearce, 2013 ; Razack, 1998, 2000). Ce point a d'ailleurs été de nombreuses fois repris dans le corpus d'articles à travers les commentaires du, de la journaliste ou des témoignages des familles, des politiciens-nes, des associations autochtones et des ONG. Les solutions autochtones qui émergent des Premières Nations, Métis (sauf au Québec) et Inuit, locales ou non, sont complètement absentes du discours médiatique (à une exception près avec le projet Iskweu en 2017 [Native Women's Shelter of Montreal, 2019]). Malgré ce que le discours médiatique laisse à penser, il existe des centaines d'initiatives autochtones à travers le Canada et le Québec qui luttent contre la violence familiale (Clément, 2007 ; Fletcher et Denham, 2008 ; Fondation Autochtone de Guérison, 2019). Ainsi, le discours médiatique est en tension entre la présentation quasi exclusive de solutions étatiques et policières et la dénonciation des relations entre les Autochtones et l'État. En raison de l'histoire coloniale, les Autochtones ont une moindre confiance en l'État (que ce soit au niveau du système de justice, de santé ou de la police), d'où l'importance de programmes, initiatives et solutions culturellement sécurisantes en accord avec les systèmes de valeurs autochtones (qui sont multiples et variés) (Archibald, 2006 ; ENFFADA, 2019a ; Lévesque, C., 2016 ; Pearce, 2013 ; Smith, T. L., 1999).

Ainsi, le discours médiatique des deux journaux sélectionnés tend à aplanir ces rapports de pouvoir et leur rôle dans le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées (Bobo, 1999 ; Mills, 2007). Cet angle mort participe à entretenir une mémoire sociale et collective (Mills, 2007) ou encore une signification sociale (Charaudeau, 2011) biaisée sur la relation de domination coloniale en faveur de la société dominante québécoise et canadienne et au détriment de l'autodétermination des peuples autochtones (Van Campenhout, 2020). Les omissions du discours médiatique contribuent à reproduire les différentes relations de pouvoir (Hall, 1980 ; Jiwani, 2006 ; Odartey-Wellington, 2011), car éviter de parler des rapports raciaux et des inégalités structurelles va participer à leur non-problématisation ainsi qu'à leur reproduction (Eddo-Lodge, 2017).

L'effacement de l'agentivité des Autochtones pour répondre au phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées et la mise en avant de pistes d'actions exclusivement étatiques tendent à reproduire la relation coloniale en reproduisant l'imaginaire colonial qui construit les femmes autochtones comme passives et devant être sauvées à travers la figure de la *suffering helpless victim* telle que développée par Janice Acoose (1992 : abstract). Pourtant, comme le remarque Maria Lugones (2010), les femmes autochtones ont toujours résisté et résistent encore aux violences dont elles sont victimes et sont les principales actrices pour dénoncer, sensibiliser et trouver des pistes d'actions pour répondre à la violence (Clément, 2007).

## CONCLUSION

Malgré les limites de notre recherche, les résultats ont démontré une transformation du discours médiatique avec le temps. Cette transformation ne s'est pas faite sans effort des organisations de femmes autochtones, des familles des victimes, des commissions d'enquête et des rapports de chercheuses et d'associations. Elle se qualifie par un traitement médiatique qui problématise de plus en plus l'enjeu des femmes autochtones disparues et assassinées dans le contexte des rapports de pouvoir qui le produit et le maintient. Cependant, une idéologie coloniale est toujours observable dans le traitement médiatique contemporain à travers l'effacement de l'agentivité des Autochtones, l'invisibilisation du rôle de l'État dans le maintien de structure qui marginalisent et vulnérabilisent les femmes autochtones, et la focalisation sur la violence familiale sans expliquer qu'elle prend naissance dans la continuité de la violence coloniale passée et présente.

Cette recherche n'a pas pour but de faire le procès des journalistes ou des médias sélectionnés, mais participer à son échelle à « une analyse critique de processus idéologiques sociétaux et systémiques dont les médias sont le reflet, et donc le relais » (Van Campenhout, 2020 : 69).

L'analyse s'est focalisée sur un fragment dans le temps (1996-2018) du discours médiatique québécois. À titre de chercheuse, je souhaite que cette recherche encourage d'autres personnes à explorer d'autres aspects du discours médiatique de la société majoritaire portant sur les enjeux autochtones, et ce après 2018. Supposément, le décès de Joyce Echaquan à l'automne 2020 a participé à transformer le discours médiatique en levant le voile sur les violences et le racisme systémique vécus par les personnes autochtones. Enfin, il serait pertinent de réaliser une étude sur les représentations véhiculées sur les femmes autochtones dans le discours médiatique québécois, étant donné qu'elles ont un lien direct avec l'imaginaire colonial et la violence que celles-ci vivent (Anderson, et al., 2018 ; Van Campenhout, 2020).

## BIBLIOGRAPHIE

- Acoose, Janice (1992). *Iskwekwak--kab' kei yaw ni wabkomaxanak : Neither Indian Princesses nor Squaw Drudges*, thèse de maîtrise (Département d'anglais), Saskatoon, Université de Saskatchewan, 117 p.
- Amnistie internationale (2004). *On a volé la vie de nos sœurs. Discrimination et violence contre les femmes autochtones : Résumé des préoccupations d'Amnesty International*, Les éditions francophones d'Amnesty International, Ottawa, 18 p.
- Anderson, Kim, Maria Campbell & Christi Belcourt (2018). *Keetsabnak/Our Missing and Murdered Indigenous Sisters*, Edmonton, The University of Alberta Press, 367 p.
- Archibald, Linda (2006). *Rapport final de la Fondation autochtone de guérison. Volumes III. Pratiques de guérison prometteuses dans les collectivités autochtones*, Fondation autochtone de guérison, Ontario, 290 p.
- Blumer, Herbert (1958). « Race Prejudice as a Sense of Groupe Position ». *The Pacific Sociological Review*, vol. 1, no 1, pp. 3-7.
- Bobo, Lawrence D. (1999). « Prejudice as Group Position: Microfoundations of a Sociological Approach to Racism and Race Relations ». *Journal of Social Issues*, vol. 55, no 3, pp. 445-472.
- Bopp, Michael, Judie Bopp & Phil Lane (2003). *La violence familiale chez les Autochtones au Canada*. Fondation Autochtone de Guérison, Ottawa, 162 p.
- Boyer, Yvonne & Judie Barlette (2017). *External Review: Tubal Ligation in the Saskatoon Health Region: the Lived Experience of Aboriginal Women*. Saskatoon Health Region, Saskatoon URL: [http://www.saskatoonhealthregion.ca/DocumentsInternal/Tubal\\_Ligation\\_intheSaskatoonHealthRegion\\_the\\_Lived\\_Experience\\_of\\_Aboriginal\\_Women\\_BoyerandBartlett\\_July\\_22\\_2017.pdf](http://www.saskatoonhealthregion.ca/DocumentsInternal/Tubal_Ligation_intheSaskatoonHealthRegion_the_Lived_Experience_of_Aboriginal_Women_BoyerandBartlett_July_22_2017.pdf).
- Brave Heart, Maria Yellow Horse, Josephine Chase, Jennifer Elkins, Jennifer S. Nanez, J., Jennifer Martin, & Jennifer J Mootz (2015). « Women Finding The Way: American Indian Leading Intervention Research in Native Communities ». *American Indian & Alaska Native Mental Health Research*, vol. 23, n° 3, pp. 24-47. DOI : 10.5820/aian.2303.2016.24.
- Cameron, Angela (2006). « Stopping the Violence. Canadian Feminist Debates on Restorative Justice and Intimate Violence ». *Theoretical Criminology*, vol. 10, n° 1, pp. 49-66, DOI : 10.1177/1362480606059982
- Charaudeau, Patrick (1997). *Le discours d'information médiatique. La construction du miroir social*, Paris, Nathan.
- Charaudeau, Patrick (2011). *Les médias et l'information : L'impossible transparence du discours*, 2 éd, Louvain-la-Neuve, De Boeck.
- Clément, Sarah (2007). *Guérison communautaire en milieu atikamekw : l'expérience du cercle mikisim pour l'espoir à Manawan*, mémoire de maîtrise (Anthropologie), Laval, Université de Laval, 185 p.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Gouvernement du Canada, Ottawa, [en ligne], URL : [http://www.trc.ca/assets/pdf/French\\_Exec\\_Summary\\_web\\_revised.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf)

Corbett, Elisha (s. d.). « No News Isn't Always Good News: Media Representation of Missing and Murdered Indigenous Women in Canada », *Queen's University*, [en ligne], URL : <https://www.cpsa-acsp.ca/documents/conference/2019/399.Corbett.pdf>

Cossins, Annie (2003). « Saints, Sluts and Sexual Assault: Rethinking the Relationship between Sex, Race and Gender », *Social and Legal Studies*, vol. 12, pp. 77-103.

Coutu, Jean-Charles (1995). *La justice pour et par les autochtones : rapport et recommandations du Comité de consultation sur l'administration de la justice en milieu autochtone/présenté au ministre de la Justice du Québec et au ministre de la Sécurité publique du Québec*, Gouvernement du Québec, Québec, 266 p.

Cunningham, Julie & Édith Cloutier (2010). *Justice communautaire autochtone*. Cahiers ODENA, Cahier n° 2010-02, Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal, [en ligne], <http://www.odena.ca/IMG/pdf/cahierodena-2010-02-dv.pdf>

Crenshaw, Kimberlé Williams (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, vol. 989, no 1, 31 p.

Reproduction of Laissez-Faire Racism in Indigenous-White Canadian Relations", *American Sociological Review*, vol. 80, no 1, pp. 218–242.

Eddo-Lodge, Reni (2017, 30 mai). « *Why I'm no Longer Talking to White People about Race* », *The Guardian*, 30 mai 2017, [en ligne], URL : <http://www.theguardian.com/world/2017/may/30/why-im-no-longer-talking-to-white-people-about-race>

Enquête sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). (2019a). *Réclamer notre pouvoir et notre place : Le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, volume 1a*. (Vol. 1a), 806 p.

Enquête sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). (2019b). *Réclamer notre pouvoir et notre place : Le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, volume 1b*. (Vol. 1b), 386 p.

Femmes autochtones du Québec (2012). *Comment définir l'identité et la citoyenneté autochtone : Enjeux et pistes de réflexion : Rapport : Suite au processus exploratoire sur les questions liées à l'inscription au Registre des Indiens à l'appartenance à une bande et à la citoyenneté (projet de loi C-3)*, Kahnawake, FAQ, [en ligne], URL : <http://catalogue.cdeacf.ca/Record.htm?idlist=1&record=19257941124910751239>

Boileau, Alana, Annie Bergeron & Carole Lévesque (2015). *Nānāwīg Māmave Nīnawīnd. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*, Femmes autochtones du Québec, Kahnawake, [en ligne], URL : <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/09/RapportFADA-Copie.pdf>

Fletcher, Christopher & Aaron Denham (2008). « Cheminer vers la guérison : étude de cas au Nunavut », dans Fondation Autochtone de guérison (dir.), *La guérison Autochtone au Canada : Étude sur la conception thérapeutique et la pratique*, Ottawa, Fondation Autochtones de guérison, [pp. 113-158].

Fondation Autochtone de Guérison (2019). *Projets financés*, [en ligne], URL : <http://www.fadg.ca/projets-finances>

Gendarmerie Royale du Canada. (2014). *Les femmes autochtones disparues ou assassinées : Un aperçu opérationnel national*, Gouvernement du Canada, [en ligne], URL : <http://www.rcmp-grc.gc.ca/fr/les-femmes-autochtones-disparues-et-assassinees-un-apercu-operationnel-national>

Gilchrist, Kristen (2010). « 'Newsworthy' Victims? Exploring differences in Canadian local press coverage of missing/murdered Aboriginal and White women », *Feminist Media Studies*, vol. 10, pp 373–390, DOI: 10.1080/14680777.2010.514110

Green, Karen (1997). *La violence familiale au sein des collectivités autochtones : Une perspective autochtone*, Santé Canada, Ottawa, 60 p.

Guimont Marceau, Stéphane, Maria Dolores Figueroa Romero, Viviane Jiménez Estrada & Roberta Rice (2019). “Approaching Violence against Indigenous Women in the Americas from Relational, Intersectional and Multiscalar Perspectives”, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, pp. 1-21, DOI : 10.1080/08263663.2020.1690769

Guthrie Valaskakis, Gail, Madeleine Dion Stout & Éric Guimond (2009). *Restauring the Balance: First Nations Women, Community, and Culture*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 384 p.

Hachey, Isabelle (2011). « Disparition de femmes autochtones : Kelley reconnaît des manquements », *La Presse*, 9 novembre 2011, [en ligne], URL : <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/201111/09/01-4465935-disparition-de-femmes-autochtones-kelley-reconnait-des-manquements.php>

Hall, Stuart (1980). « Race, articulation, and societies structured in dominance », dans Unesco (dir.), *Sociological theories: Race and colonialism*, Paris, Éditions Unesco, [pp. 305–345].

Harding, Sandra (2004). “Comment on Hekman’s ”Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality?”, dans *The feminist standpoint theory reader: intellectual & political controversies*, New-York, Routledge, [pp. 255–262].

Harding, Sandra (1996). “Rethinking Standpoint Epistemology: What Is ”Strong Objectivity”?”, dans Evelyn Fox Keller & Helen E. Longino (dir), *Feminism & Science*, New York, Oxford University Press, [pp. 235–248].

Harding, Sandra (1995). “Strong Objectivity: A Response to the New Objectivity Question”, *Synthese*, vol. 104, no 3, pp. 331–349.

Harraway, Donna (1991). « A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century », dans *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, [pp. 149–181].

Harraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, vol. 14, no 3, pp. 575–599.

Jiwani, Yasmin (2006). *Discourses of Denial: Mediations of Race, Gender, and Violence*. Vancouver, Toronto, UBC Press, 280 p.

Jiwani, Yasmin (2009). « Symbolic and Discursive Violence in Media Representations of Aboriginal Missing and Murdered Women » dans David Weir & Maria Guggisberg (dir.), *Violence in Hostile Contexts E-Book*, Oxford, Inter-Disciplinary Press, URL : <https://www.interdisciplinary.net/publishing/id-press/ebooks/understanding-violence-contexts-and-portrayals/>

Jiwani, Yasmin. & Mary Lynn Young (2006). « Missing and murdered women: Reproducing marginality in news discourse », *Canadian Journal of Communication*, vol. 31, no. 4, pp. 895-917.

Kuokkanen, Rauna. (2008). “Globalisation as Racialized, Sexualized Violence: the case of indigenous women”, *International Feminist Journal of Politics*, vol. 10, no 2, pp. 213–233.

Larousse (2019). *Faits divers*, [en ligne], URL/DOI : [https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/fait\\_divers\\_faits\\_divers/32732](https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/fait_divers_faits_divers/32732)

Lavell-Harvard, D. Meme & Jennifer Brant (2016). “Introduction”, dans *Forever loved: Exposing the hidden crisis of missing and murdered indigenous women and girls in Canada*, Bradford, Demeter Press, [pp. 17–33].

Lawrence, Jane (2000). The Indian Health Service and the Sterilization of Native American Women. *American Indian Quarterly*, vol. 24, no 3, pp. 400–419.

- Letarte, Martin (2015). « L'urgence d'agir contre la violence et l'impunité », *Le Devoir*, 7 mars 2015, [en ligne], URL : <https://www.ledevoir.com/societe/433505/femmes-autochtones-l-urgence-d-agir-contre-la-violence-et-l-impunite>
- Leteinturier, Christine (2019). « Fait Divers », [en ligne], URL : *Universalis*, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/fait-divers/>
- Lévesque, Carole (2016). *Promouvoir la sécurisation culturelle*, [en ligne], URL/<https://liguedesdroits.ca/pour-lamelioration-de-la-qualite-de-vie-et-des-conditions-de-sante-promouvoir-la-securisation-culturelle/>
- Lévesque, Carole, Ioana Radu & Nathalie Tran (2018). *Revue de la littérature : Services Sociaux. Thème : la violence en contexte autochtones — manifestations et perspectives —*, Commission d'enquête sur les relations entre certains services publics et les Autochtones, Institut National de la recherche scientifique, Centre Urbanisation Culture et Société, Montréal, 21 p.
- Lugones, Maria. (2010). "Towards a Decolonial Feminism", *Hypatia*, vol. 25, no 4, pp. 742–759.
- Maingueneau, Dominique (2014). *Discours et analyse du discours : introduction*, Paris, Armand Collin, 216 p.
- Menzies, Patrick (2008). "Developing an Aboriginal Healing Model for Intergenerational Trauma", *International Journal of Health Promotion and Education*, vol. 46, no 2p, pp. 41–48, [en ligne], DOI: 10.1080/14635240.2008.10708128
- Menzies, Patrick (2009). "Chapter 6.2. Homeless Aboriginal Men: Effects of Intergenerational Trauma", dans David J. Hulchanski, Philippa Campsie, Shirley B. Y. Chau, Stephen H. Hwang & Emily Paradis (dir.), *Finding Home : Policy Options for Addressing Homelessness in Canada*, Toronto, University of Toronto, Canadian Observatory on Homelessness, [pp. 01–25].
- Mills, Charles Wright (2007). "White ignorance", dans S. Sullivan & N. Tuana (dir.), *Race and epistemologies of Ignorance*, New York, State University of New York Press, [pp. 11–38].
- Montminy, Lyse, Renée Brassard, Mylène Jaccoud, Elizabeth Harper, Marie-Pierre Bousquet & Shanie Leroux (2010). « Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 23, pp. 53-66, [en ligne], URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/nps/2010-v23-n1-nps1519579/1003167ar/>
- Native Women's Shelter of Montreal (2019). *Iskweu Project*, [en ligne], URL: [www.nwsm.info/iskweu-project](http://www.nwsm.info/iskweu-project)
- Odartey-Wellington, Felix (2011). "Erasing Race in the Canadian Media: The Case of Suaad Hagi Mohamud", *Canadian Journal of Communication*, vol. 36, no 3, pp. 395–414, [en ligne], URL: [https://www.researchgate.net/publication/267559358\\_Erasing\\_Race\\_in\\_the\\_Canadian\\_Media\\_The\\_Case\\_of\\_Suaad\\_Hagi\\_Mohamud](https://www.researchgate.net/publication/267559358_Erasing_Race_in_the_Canadian_Media_The_Case_of_Suaad_Hagi_Mohamud)
- Pearce, Maryanne (2013). *An Awkward Silence: Missing and Murdered Women and the Canadian Justice System*, thèse postdoctorale (Droit), Ottawa, University of Ottawa, 1126 p.
- PetitClerc, Adèle (2009). "Introduction aux notions de contexte et d'acteurs sociaux en Critical Discourse Analysis", *Semen*, 27. [En ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/semn.8540>
- Razack, Sherene H. (1998). *Looking white people in the eye: Gender, race, and culture in courtrooms and classrooms*, Toronto, University of Toronto Press, 272 p.
- Razack, Sherene H. (2000). "Gendered Racial Violence and Spatialized Justice: The Murder Pamela George", *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 15, no 2, pp 91–130, [En ligne], DOI: doi: 10.1017/S0829320100006384
- Renaud, Nicolas (2016). *Faire disparaître et réapparaître des autochtones : Perspectives sur l'identité pour comprendre les effets du projet de loi c-3*, mémoire de maîtrise (sociologie), Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Sioui, Marie-Michèle (2015). « Comprendre le passé pour aller de l'avant », *Le Devoir*, 15 décembre 2015, [en ligne], URL/DOI : <https://www.ledevoir.com/societe/457904/femmes-autochtones-comprendre-le-passe-pour-aller-de-l-avant>.

- Smith, Andrea (2003). «Not an Indian Tradition: The sexual Colonization of Native peoples», *Hypatia*, vol. 18, pp. 70-85.
- Smith, Andrea (2005). *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge MA, South End Press, 264 p.
- Smith, Tuhiwai Linda (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, New York, Zed books Ltd, 256 p.
- Stote, Karen (2015). *An Act of Genocide Colonialism and the Sterilization of Aboriginal Women*, Black Point, Fernwood Books Ltd, 192 p.
- Vallée, Carol-Anne. (2017). *Femmes autochtones et violence — représentations médiatiques : à l'intersection de la race et du genre, mémoire de maîtrise* (travail social), Montréal, Université du Québec à Montréal, 174 p.
- Van Campenhout, Lisa. (2020). *Analyse critique de la transformation du discours médiatique québécois portant sur les femmes autochtones disparues et assassinées au Canada*, mémoire de maîtrise (Sociologie), Montréal, Université du Québec à Montréal, 149 p.
- Van Dijk, Teun A. (1991). *Racism and the Press*, London, Routledge, 294 p.
- Weaver Hilary N. (2009). “The Colonial Context of Violence: Reflections on Violence in the Lives of Native American Women”, *Journal of Interpersonal Violence*, vol. 24, no 9, pp 1552–1564.
- Wesley-Esquimaux, Cynthia C. & Magdalena Smolewski (2004). *Historic Trauma and Aboriginal Healing*, Ottawa, Aboriginal Healing Foundation, [en ligne], URL: <http://www.ahf.ca/downloads/historic-trauma.pdf>
- Wood, Jennifer Kay (2005). “In Whose Name? Crime Victim Policy and the Punishing Power of Protection”, *NWSA Journal*, vol. 17, no 3, pp 1–17.



## Compte-rendu de Tyulenev, Sergey (2014). *Translation and Society: An Introduction*, London and New York, Routledge, 210 p.

Zhiwei Han, *Doctorat en traduction, Université de Montréal*

La traductologie<sup>1</sup> forme un champ de recherche qui s'ouvre à l'interdisciplinarité. Sergey Tyulenev, professeur de traduction à l'Université de Durham, manifeste un intérêt pour la sociologie de la traduction. Dans cet ouvrage conçu à des fins pédagogiques, Tyulenev explicite comment les emprunts conceptuels et méthodologiques à la sociologie informent la traductologie.

L'ouvrage comprend neuf chapitres. D'entrée de jeu, l'auteur se penche sur une question fondamentale : pourquoi envisager la traduction dans une perspective sociologique ? La traduction est une activité sociale : elle est pratiquée d'une part, dans un contexte social donné, et d'autre part, par des individus socialisés-es. Les pratiques de la traduction relèvent donc de l'interaction entre l'individualité des traducteurs-trices et leur société. Telle est la raison qui justifie la pertinence de l'approche sociologique pour étudier la traduction.

Dans le deuxième chapitre, Tyulenev porte un regard sociologique sur la culture. Envisagée comme un phénomène social, la culture regroupe l'ensemble des valeurs et des conventions qui sert à créer un modèle de comportements jugés acceptables au sein d'une société. L'auteur s'intéresse ensuite à la relation réciproque entre la culture et la traduction. La culture façonne les normes qui régissent les pratiques traductionnelles. La traduction, en sens inverse, joue un rôle déterminant dans la communication intra- et interculturelle. D'un point de vue intraculturel, la traduction remplit une fonction médiatrice, non seulement dans l'évolution d'une culture, mais aussi dans l'interaction entre la culture dominante et les sous-cultures au sein d'une société. D'un point de vue interculturel, le rôle de la traduction varie selon les scénarios d'interaction entre différentes cultures.

Le chapitre 3 traite de la socialisation. Tyulenev expose les modèles proposés par Freud, Mead et Erikson, de même que l'application de ces modèles à la traductologie. Premièrement, l'auteur aborde la psychanalyse (*psychoanalysis*) ébauchée par Sigmund Freud. D'une part, les trois instances de la personnalité humaine (*id*, *ego* et *super-ego*) s'appliquent à l'analyse du développement des compétences professionnelles en traduction ; d'autre part, les notions de *channelling* et de *sublimation* sont pertinentes pour expliquer le développement du potentiel créatif des traducteurs-trices. Deuxièmement, l'auteur présente le béhaviorisme social préconisé par George H. Mead. Cette théorie insiste sur le rôle décisif des interactions sociales dans le développement personnel des individus. Mead postule que les êtres humains se forment une conscience de soi dans leurs interactions avec autrui au moyen de symboles, d'où l'interactionnisme symbolique. Tyulenev transpose cette théorie à la traductologie. Il soutient que le professionnalisme des traducteurs-trices repose sur leur capacité à prendre le rôle d'autrui. Dans la même ligne de pensée s'inscrit la théorie du « Soi miroir » (*looking-glass self*) ébauchée par Charles Horton Cooley. Troisièmement, selon la théorie du développement psychosocial proposée par Erik H. Erikson, la socialisation des individus se divise en huit stades qui s'échelonnent tout au long de la vie. Le développement professionnel des traducteurs-trices se situe au septième stade de la socialisation humaine : à l'âge adulte, ces individus s'attachent à apporter leur contribution à la société pour obtenir une reconnaissance sociale. La théorie d'Erikson se prête aussi bien à l'étude des agents-es de socialisation.

---

<sup>1</sup> Dans notre texte, la traductologie fait référence à l'ensemble des études de traduction et d'interprétation, nommé Translation and Interpreting Studies par Tyulenev. Les traducteurs-trices renvoient à toutes les personnes qui effectuent la traduction écrite et/ou l'interprétation.

Tyulenev analyse ensuite la socialisation des traducteurs-trices, perçue comme une espèce de typification (*typification*) selon la sociologie phénoménologique fondée par Alfred Schutz. Tyulenev emprunte en outre la notion de « suprasocialité » (*hypersociality*) pour aborder l'éthique professionnelle dans le champ de la traduction.

Le chapitre 4 est consacré à la professionnalisation du métier de traducteur-trice. Ce thème est abordé sous trois aspects : 1) la sélection, la formation et la socialisation du corps professionnel, 2) le processus de la professionnalisation et 3) les moyens pour rehausser le statut social de la profession. L'auteur explore ensuite le mécanisme de réglementation professionnelle.

Les chapitres suivants sont axés sur la recherche traductologique informée par la sociologie. Après un aperçu de la méthodologie de recherche (chapitre 5), l'auteur expose deux modèles théoriques fondamentaux en sociologie (chapitres 6 à 9) : le modèle macrosociologique ou macromodèle ; et le modèle microsociologique ou micromodèle.

Le modèle macrosociologique (chapitre 7) envisage la société comme un ensemble structuré. Ce modèle se subdivise en trois sous-catégories selon la dynamique des interactions au sein d'une structure sociale : l'harmonie, les conflits et l'évolution.

En premier lieu, la société est considérée comme un système formé de différents sous-systèmes. Selon le structuro-fonctionnalisme<sup>2</sup>, le système social constitue un réseau d'interactions entre différentes activités sociales ; chacune de ces activités remplit une fonction spécifique et contribue à maintenir l'ordre social. La société, autrement dit, est une structure qui s'auto-équilibre. Le modèle structuro-fonctionnaliste, comme le souligne Tyulenev, informe les recherches axées sur la fonction sociale de la traduction. À titre d'exemple, la théorie des systèmes sociaux (*Social Systems Theory*) se prête aux études de la fonction médiatrice de la traduction.

En deuxième lieu, la société est perçue comme un terrain de conflits et de tensions, où les individus ou groupes d'individus s'engagent dans une lutte pour acquérir le pouvoir et les ressources sociales. Dans une société marquée par les conflits d'intérêts, la traduction est censée creuser les écarts et accentuer les tensions. Le modèle de conflits fournit un cadre théorique pertinent pour appréhender le pouvoir exercé sur la pratique traductionnelle et définir le rôle de la personne traduisante dans les conflits idéologiques. Parmi les courants de recherches s'inscrivant dans ce cadre, l'auteur mentionne le postcolonialisme et le féminisme.

En troisième lieu, la société est définie comme un organisme en évolution constante. Ce courant de pensée, considéré comme une variation du structuro-fonctionnalisme, souligne l'unification des systèmes sociaux et sous-tend ainsi les théories de la mondialisation. Les traductologues, tels que Cronin et Bassette, s'inspirent de cette approche sociologique pour examiner le rôle de la traduction dans le processus de la mondialisation.

Le modèle microsociologique (chapitre 8) envisage la société comme une collectivité d'individus. Tous les phénomènes sociaux résultent des interactions humaines. Dans cette perspective, l'ordre social est négocié dans les interactions entre les individus au sein d'une société. À la différence du macromodèle axé sur la structure sociale, le micromodèle examine les actions humaines, considérées comme « intentionnelles ». Autrement dit, les individus attribuent un sens à leurs comportements ; ce sens résulte de leur interprétation rationnelle des actions des autres êtres humains socialisés. Ce

---

<sup>2</sup> Le fonctionnalisme réfère ici à une théorie sociologique qui s'interroge sur les fonctions des activités sociales par rapport à l'ensemble de la structure sociale. Il importe de ne pas le confondre avec le fonctionnalisme en traductologie. Ce dernier vise à appréhender les fonctions des textes sources et cibles dans la communication interculturelle.

postulat, selon l'auteur, est compatible avec les approches fonctionnalistes en traductologie, notamment la théorie du *Skopos* et la théorie de l'action translatrice.

L'auteur fait état de trois approches théoriques relevant du modèle microsociologique : 1) la sociologie interprétative élaborée par Max Weber ; 2) l'interactionnisme symbolique, dans lequel s'inscrivent les théories ébauchées par Mead (le béhaviorisme social), Cooley (*looking-glass self*) et Goffman (l'approche dramaturgique) ; et 3) la sociologie phénoménologique fondée par Schutz, à partir de laquelle se développent l'ethnométhodologie (Garfinkel) et la théorie ANT (*Actor-Network Theory*) de Latour. Tyulenev explore ensuite l'application de ces approches sociologiques à la traductologie.

Le dernier chapitre présente les théories qui revendiquent la complémentarité des modèles macro- et microsociologiques. Pierre Bourdieu s'attache à concilier les deux pôles du continuum social : la structure sociale et les individus socialisés-es (Bourdieu, 1987 : 147). Tyulenev discerne trois concepts clés des théories de Bourdieu : l'habitus (*habitus*), le champ (*field*) et le capital (*capital*). La notion d'habitus permet d'appréhender les dispositions des agents-es sociaux-ales dans leur champ de pratique, où ces individus se livrent à une concurrence constante pour obtenir différents types de capitaux. Selon Bourdieu, la pratique sociale des individus dans un champ spécifique est le résultat de l'interaction entre trois facteurs : l'habitus de ces individus, leur position dans le champ (déterminée par les capitaux en leur possession), ainsi que le statut du champ par rapport au champ du pouvoir (*field of power*). Ce dernier désigne un espace des rapports de force où les détenteurs-trices de pouvoirs différents luttent pour le prestige social (Bourdieu, 2011).

Anthony Giddens cherche aussi à dépasser le dualisme profond entre les macro- et microsociologies. Il propose la théorie de la structuration pour rendre compte de la « dualité du structurel » des systèmes sociaux (Giddens, 1987). À l'instar de Bourdieu, Giddens postule que la structure des systèmes sociaux est aussi bien contraignante qu'habilitante, elle constitue à la fois le cadre et le résultat des actions des individus. L'application de la théorie de Giddens à la traductologie par contre, n'est pas abordée. Il en va de même pour deux autres théories visant à dépasser la dichotomie entre la structure sociale et l'agentivité des individus, élaborées respectivement par Norbert Elias et Bernard Lahire.

En guise de conclusion, Tyulenev souligne l'importance de combiner différentes approches sociologiques pour étudier la traduction en tant que phénomène social. Il clôt son ouvrage sur un survol de l'évolution récente de la sociologie.

L'ouvrage se distingue par un souci de clarté pédagogique. D'abord, le contenu est organisé de façon cohérente. Les neuf chapitres suivent un enchaînement logique et s'articulent autour d'une métaphore filée comparant la traduction à une œuvre théâtrale. De plus, ce manuel est riche en informations et aisément compréhensible. Au début de chaque chapitre, une série de questions sont formulées pour dresser les grandes lignes des thèmes abordés. Des encadrés explicatifs sont disposés tout au long du livre pour fournir des renseignements complémentaires sur les théories sociologiques présentées. Divers exemples sont fournis pour illustrer comment étudier la traduction sous l'angle sociologique. En fin de chaque chapitre, des pistes de réflexion sont proposées au lectorat pour qu'il formule ses propres questions de recherche.

Ce manuel n'est pas sans défaut. L'auteur met un accent particulier sur la présentation des modèles sociologiques. Toutefois, peu d'attention est accordée aux travaux réalisés en traductologie. Dans le chapitre 9, l'auteur expose les théories de Bourdieu, sans pour autant faire mention de Daniel Simeoni (1998), traductologue qui introduit la notion d'habitus à l'analyse des dispositions des

traducteurs-trices. D'autres travaux s'inscrivant dans la même lignée ne sont pas non plus évoqués<sup>3</sup>. Quand il est question de l'application du modèle d'action à la traductologie (chapitre 6), l'auteur aurait pu souligner la théorie interprétative (ou École de Paris) fondée par Danica Seleskovitch et Marianne Lederer. D'une part, la théorie interprétative accorde une importance particulière au mécanisme intellectuel de la personne traduisante, notamment à l'étape de déverbalisation du sens original ; d'autre part, cette approche soutient que la façon d'agir de la personne traduisante est déterminée par son interprétation du contexte d'énonciation. En somme, les thèses défendues par l'École de Paris sont nettement marquées par le modèle d'action et méritent d'être abordées.

L'auteur aurait mieux fait de situer les apports de la sociologie dans l'évolution de la discipline traductologique. Dans son article *Agency and Role* (2015), Tyulenev analyse la fonction sociale de la traduction et le rôle social des personnes traduisantes en retraçant l'évolution épistémologique de la traductologie.

Pour conclure, l'ouvrage se démarque par la richesse et l'intelligibilité de son contenu. Ce manuel constitue une introduction incontournable à la recherche en sociologie de la traduction.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bourdieu, Pierre (1987). *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 229 p.
- Bourdieu, Pierre (2011). « Champ du pouvoir et division du travail de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 190, no 5, pp. 126-139.
- Giddens, Anthony (1987). *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, Paris, Presses universitaires de France, 474 p.
- Gouanvic, Jean-Marc (2005). « A Bourdieusian theory of translation, or the coincidence of practical instances - Field, "habitus", capital and "illutio" », *The Translator*, vol. 11, no 2, pp. 147-166.
- Inghilleri, Moira (2003). « Habitus, Field and Discourse: Interpreting as a Socially Situated Activity », *Target*, vol. 15, no 2, pp. 243-268.
- Inghilleri, Moira (2005). « The Sociology of Bourdieu and the Construction of the "Object" in Translation and Interpreting Studies », *The Translator*, vol. 11, no 2, pp. 125-145.
- Sela-Sheffy, Rakefet (2005). « How to Be a Recognized Translator: Rethinking Habitus, Norms, and the Field of Translation », *Target*, vol. 17, no 1, pp. 1-26.
- Simeoni, Daniel (1998). « The Pivotal Status of the Translator's Habitus », *Target*, vol. 10, no 1, pp. 1-39.
- Tyulenev, Sergey (2015). « Agency and role », dans Claudia Angelelli et Brian James Baer (dir.), *Researching translation and interpreting*, London, Routledge, pp. 17-31.

---

<sup>3</sup> Pour en savoir davantage sur les recherches traductologiques sous-tendues par les théories de Bourdieu (1987 ; 2011), voir Simeoni (1998), Inghilleri (2003 ; 2005), Sela-Sheffy (2005) et Gouanvic (2005).