

SOCIALISATION ET CONFORMISME

11^e Édition du colloque de l'ACSSUM

Ce colloque est un évènement annuel organisé par l'Association des cycles supérieurs en sociologie de l'Université de Montréal (ACSSUM).

Cette 11^e édition s'est tenue les 10 et 11 mars 2016, à l'Université de Montréal.

Mise en page et conception graphique : **Lucie Parkes**

Couverture : **Régis Hakin**

Département de sociologie

Université de Montréal
Pavillon Lionel-Groulx
3150, rue Jean-Brillant
Montréal (Québec) H3T 1N8
acssum@umontreal.ca

REMERCIEMENTS

Résultat d'un travail collectif au sein du département de sociologie, ce colloque doit beaucoup à tous ses bénévoles : le comité organisateur s'est, en effet, adjoint l'aide de plusieurs membres du département tout au long de l'évènement. Promouvant la collaboration entre étudiant-e-s et professeur-e-s, ce colloque a ainsi bénéficié de l'engagement de plusieurs d'entre eux : pour animer les différents panels, assurer le rôle de juré-e-s et réviser les articles. Nous remercions ainsi toutes les personnes ayant contribué à la tenue du colloque et à la publication de cet ouvrage.

Ce colloque a aussi bénéficié de l'aide financière des organisations suivantes :

L'ACSSUM

Le Département de sociologie de l'Université de Montréal
Fédération des associations étudiantes du campus
de l'Université de Montréal (FAÉCUM)

Fonds d'investissement des cycles supérieurs
de l'Université de Montréal (FICSUM)

Nous les remercions pour leur contribution.

COMITÉ DE LECTURE

Émilie Audy

Grégoire Autin

Manon Blécourt

Samuel Blouin

François Boucher

Vanessa Charron

Émilie Dionne

Mylène Fauvel

Annick Germain

Stéphane Handfield

Maxime Larose

Julie Lépine

Christian Nadeau

Guillaume Ouellet

Paul Sabourin

Gabriel Salamé-Pichette

Christophe Stamm

Barbara Thériault

Cécile Van de Velde

**COMITÉ ORGANISATEUR
DU COLLOQUE
ET COMITÉ ÉDITORIAL**

Grégoire Autin

Manon Blécourt

Samuel Blouin

Vanessa Charron

Stéphane Handfield

Maxime Larose

Maha Mawassi

Susana Ponte Rivera

Gabriel Salamé-Pichette

LES AUTEUR-E-S

Manon Blécourt
Université de Montréal
manon.blecourt@umontreal.ca

Marc-Antoine Dubé
Université de Sherbrooke
marc-antoine.dube@usherbrooke.ca

Louis Rivet-Préfontaine
Université de Montréal
louis.rivet-prefontaine@umontreal.ca

Virginie Beaudin-Houle
Université du Québec à Rimouski
vhbeaudin@hotmail.com

Amélie Robert
CREMIS
amelie.robert.2@umontreal.ca

David Vachon
Université de Montréal
david.vachon.1@umontreal.ca

Tony Orival
Université de Montréal (Canada)
et du Maine (France)
tony.orival@umontreal.ca

Marisol Valdés Caro
Université de Sherbrooke
marisol.eliana.valdes.caro@usherbrooke.ca

Laurence Hamel-Roy
Université de Montréal
laurence.hamel-roy@umontreal.ca

Janie Gagné
Université de Montréal
janie.gagne@umontreal.ca

Audrey Charland
Université du Québec à Montréal
charland.audrey@courrier.uqam.ca

Chloé Dauphinais
Université de Montréal
chloe.dauphinais@umontreal.ca

Héloïse Roy
Université de Montréal
heloise.roy@umontreal.ca

TABLE DES MATIÈRES

- 10** **INTRODUCTION SOCIALISATION ET CONFORMISME**
Manon Blécourt
- 15** **1 • NIETZSCHE ET LE CONFORMISME :
LE DERNIER HOMME A-T-IL DÉTRUIT LE BONHEUR ?**
Marc-Antoine Dubé
- 24** **2 • L'ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE FACE AU CAPITALISME :
INTÉGRATION ET DIFFÉRENCIATION**
Louis Rivet-Préfontaine
- 32** **3 • NON-CONFORMISME CONFORMISTE OU « ALTER-CONFORMISME »**
Virginie Beaudin-Houle
- 45** **4 • L'INJONCTION NORMATIVE À L'AUTONOMIE :
UNE ANALYSE DES IMPACTS SUR L'INTERVENTION EN ITINÉRANCE**
Amélie Robert
- 54** **5 • MILITANTISME IDENTITAIRE ET DOUBLE IGNORANCE**
David Vachon
- 63** **6 • COMMENT LES ENSEIGNANTS DU SECONDAIRE PARLENT-ILS
EN MONDES PLURIELS : LOCUTEURS UNI-STYLE OU PLURI-STYLES ?**
Tony Orival

- 76** **7 • CONVERGENCES ET DIVERGENCES ENTRE ENSEIGNEMENTS VERSUS
REPRÉSENTATIONS SOCIALES DANS UN CONTEXTE NÉO PENTECÔTISTE
HISPANOPHONE**
Marisol Valdés Caro
- 89** **8 • L'AMOUR ET LE TRAVAIL SOUS LA LORNETTE DU TRAVAIL DE SOUTIEN
À DOMICILE**
Laurence Hamel-Roy
- 105** **9 • GESTATION POUR AUTRUI: VERS UN IDÉAL FAMILIAL GÉNÉTIQUE**
Janie Gagné
- 117** **10 • LE PROCESSUS DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE EN CONTEXTE
MISSIONNAIRE POSTCONCILIAIRE : L'AGENTIVITÉ DE RELIGIEUSES
INDIENNES**
Audrey Charland
- 126** **11 • JEUNES AMOURS AUX ÂGES AVANCÉS**
Chloé Dauphinais
- 135** **12 • BANLIEUE EN TRANSFORMATION : QUESTIONNEMENTS RELATIFS
AUX IDENTITÉS ETHNIQUES ET SPATIALES DES LAVALLOIS**
Héloïse Roy

INTRODUCTION

SOCIALISATION ET CONFORMISME

Manon Blécourt

SOCIALISATION ET CONFORMISME LA 11^E ÉDITION DU COLLOQUE DE L'ACSSUM

Manon Blécourt
Université de Montréal
manon.blecourt@umontreal.ca

Évènement annuel, le colloque de l'Association des Cycles Supérieurs de Sociologie de l'Université de Montréal (ACSSUM) vise à donner l'occasion à de jeunes chercheur-e-s de diffuser leurs travaux et de réfléchir collectivement autour d'un thème. Il s'agit d'une opportunité à la fois pour la communauté du département, qui peut ainsi mieux connaître les recherches réalisées par les étudiant-e-s, et pour les conférenciers-ères, qui peuvent, dès lors, s'initier à un exercice de communication, visant à partager avec d'autres les résultats de leurs réflexions et de leurs recherches.

Après plusieurs années pendant lesquelles ce colloque a permis d'approfondir des éléments méthodologiques et épistémologiques liés notamment au rôle et au statut du/de la chercheur-e sur le terrain, le comité organisateur a décidé pour cette édition de suivre l'orientation prise lors du colloque de l'année précédente et d'opter pour un thème permettant de travailler des processus sociaux et des concepts sociologiques spécifiques. Pour cette 11^e édition, les conférenciers-ères avaient ainsi pour mandat de traiter de la socialisation et du conformisme. Processus fondamental, la socialisation est un incontournable de la sociologie qui traverse tous les champs de spécialisation du domaine. Ses liens avec le conformisme sont généralement admis, mais parfois peu explicités et définis. Au-delà d'un rapport simpliste qui amènerait à poser que la socialisation engendre de manière déterministe la conformité des individus à une norme, nous avons tenté d'explorer les articulations complexes que peuvent entretenir ces deux processus. Plusieurs étudiant-e-s ont répondu à l'appel et nous ont livré des communications des plus intéressantes. Nous vous proposons, dans ce numéro, les articles qui font suites aux présentations réalisées, fruits du travail d'étudiant-e-s à la maîtrise et au doctorat.

La communication de Marc-Antoine Dubé ouvre ce numéro avec une réflexion philosophique sur la conformité à partir d'un type « idéal » : le « dernier homme » de Nietzsche qui se conforte dans un certain « bonheur ». Ce bonheur, l'auteur le met en parallèle avec des idéologies capitalistes, dominantes, qui bénéficient d'une large diffusion. Si la conformité est souvent pensée d'un point de vue spatial (où que l'on soit on retrouve des mêmes comportements « standards »), l'originalité de cette communication est notamment de permettre un questionnement qui porte aussi sur la conformité en partant d'un point de vue temporel. Dubé nous décrit ainsi de manière critique, les implications de l'atteinte de « l'idéal » qu'est le dernier homme, figure incarnant « l'homme moderne » : un homme ayant perdu le « désir d'élévation » à travers la recherche, jour après jour, inlassablement, d'un confort caractérisé par l'assouvissement de ses besoins infinis.

Les articles qui suivent nous poussent à voir l'insuffisance d'une antinomie conformité-anticonformisme pour qualifier les phénomènes pouvant être considérés comme n'étant pas en adéquation avec « la norme ». Les auteurs commencent par nous parler du hiatus existant entre les discours traitant de comportements non conformes et les pratiques effectives des individus. L'aspect le plus intéressant des recherches présentées

réside néanmoins dans leurs réflexions sur la socialisation qui fait apparaître l'aspect relatif de la conformité : Conforme ? Mais par rapport à quoi ? La socialisation, nous dit ainsi Louis Rivet-Préfontaine, étudiant en sociologie, implique une « conformisation » et une « différenciation ». Suivant cette perspective, il étudie les discours des promoteurs des projets de « l'économie solidaire », qui proclament que ces projets sont une alternative à l'économie de marché. Il met en question cette affirmation, d'une part, en montrant que ces discours camouflent la diversité des organisations regroupées sous ce vocable ; d'autre part, en étudiant comment malgré cette volonté affichée de se distinguer de l'économie de marché les manières de faire de plusieurs restent dans cette logique. Virginie Beaudin-Houle, quant à elle, examine la notion d'alter-obéissance à travers les exemples donnés par des « éveilleurs de conscience » : des individus dits marginaux, qui ont « désobéi » face à une autorité destructrice. Après avoir exposé plusieurs cas et types de désobéissance, elle montre notamment que certains types pourraient s'expliquer par une conformité à d'autres formes d'autorité que celles considérées comme dominantes.

Poursuivant cette réflexion sur « l'anticonformisme », les deux articles suivants explorent des milieux, qui, tout en disant vouloir favoriser l'émancipation ou se détacher de certaines normes, finissent parfois par en créer de nouvelles. Amélie Robert, étudiante à la maîtrise en sociologie, étudie en effet les différentes façons de concevoir « l'autonomie » dans les discours des intervenant-e-s sur l'accès au logement et fait l'hypothèse que la valorisation de l'autonomie pourrait bien participer à renforcer l'injonction normative de responsabilité individuelle qui pèse sur les personnes accompagnées par les organismes sociaux. L'article suivant, celui de David Vachon, étudiant en philosophie, nous livre une réflexion sur le « militantisme identitaire ». Montrant l'illusion que peut revêtir cette forme de militantisme, ce type d'aliénation se caractériserait, d'après l'auteur, par la substitution d'un projet émancipatoire militant à un projet de définition du soi. Dans ce type de militantisme, la théorie ne servirait ainsi plus à mieux connaître le monde, mais serait détournée vers des fins d'auto-identification des militants.

Sixième et septième articles de ce numéro, les communications de Tony Orival et de Marisol Valdés Caro prennent pour objet une socialisation formalisée, soit respectivement : l'éducation scolaire en France et l'éducation religieuse néo pentecôtiste à Montréal. Leurs objets d'étude permettent de s'interroger sur la manière dont peut se problématiser la conformité dans le cadre de pratiques visant spécifiquement la socialisation. Étudiant ainsi les enjeux que pose la diversité culturelle des publics, ils mettent en rapport cette pluralité avec les pratiques et les représentations pédagogiques des représentants institutionnels chargés de leurs enseigner. Tony Orival se questionne ainsi sur les représentations qu'ont les enseignants des variations de langage à effectuer en fonction des spécificités socioéconomiques et des capacités linguistiques des groupes classes à leurs charges. Marisol Valdés Caro, elle, étudie les résistances et les convergences entre les représentations de l'enseignement religieux qu'ont les croyants et celles des pasteurs ou des leaders des congrégations néo pentecôtistes. Tous deux lient, notamment, les pratiques pédagogiques et les représentations de l'enseignement aux expériences vécues par les individus et à leurs rapports à l'institution.

Deux articles traitant de la conformité et de la socialisation aux normes de genre et aux normes sexuelles sont ensuite présentés. Ces travaux amènent à questionner le rapport entre catégories sociales et conformité et rappellent les dénis de socialisation qui peuvent exister à travers la naturalisation des pratiques de certains groupes sociaux. Laurence Hamel-Roy nous parle ainsi des normes de genre en rapport avec le travail du care, travail largement délégué aux femmes, dans l'espace domestique tout comme dans l'espace professionnel. Le caractère typiquement féminin et inné associé à ce travail y est interrogé. Traitant un objet qui met davantage l'accent sur les normes de la sexualité, tout en interrogeant de nouveau un travail spécifiquement féminin, le travail de gestation pour autrui sera, par la suite, abordé dans l'article de Janie Gagné. Celle-ci questionne la conformité au modèle familial nucléaire et hétérosexuel à travers la possibilité pour les différents types de couples de faire appel à une mère porteuse. De plus, elle pose la question des transformations que cette possibilité amène sur les représentations genrées de la procréation.

Audrey Charland, en utilisant une théorie fondée sur l'agentivité, nous propose, par la suite, une communi-

cation qui interroge la notion d'identité individuelle, construite de manière plurielle. À partir de son étude sur les franciscaines missionnaires en Inde, elle observe comment ces dernières arrivent à se construire une identité à partir de différents marqueurs, en rapport avec le contexte postconciliaire dans lequel elles se trouvent. Charland montre que ces femmes religieuses se conformeraient, dans une certaine mesure, aux normes de la société actuelle qui favoriseraient la mise de l'avant d'une identité « personnelle ».

Enfin, le thème de ce colloque a aussi été travaillé en réfléchissant à partir des transformations historiques, transformations qui peuvent impliquer certains changements dans ce que l'on considère comme conforme ou non. Ces changements impliquent, de plus, souvent de nouvelles expériences pour les individus, ce qui n'est pas sans incidence sur leur socialisation. Chloé Dauphinais explore ainsi un type de conjugalité que les transformations sociales récentes ont fait passer de relativement déviante à relativement acceptée : l'union libre chez les personnes âgées. Interrogée à partir des transformations sociales qui sont advenues récemment au Québec, la conformité est ici questionnée à partir des représentations d'individus qui doivent composer avec des normes, voire des conditions de vie « nouvelles ». L'étude d'Héloïse Roy, en abordant des transformations sous l'angle de la spatialité, met de l'avant les enjeux ethniques que pose la reconfiguration relativement récente de la population de Laval. Elle montre ainsi comment ce changement a tendance à être appréhendé par les anciens résidents en fonction de certaines traditions, et décrit la manière dont cela affecte leurs façons d'aborder l'établissement des « nouveaux venus » dans le voisinage. Cette communication permet d'approfondir la question de la conformité à partir de l'appropriation du territoire et des rapports ethniques, en plus de faire ressortir le caractère quotidien que peut revêtir la socialisation qui l'accompagne.

Ces douze communications traitent ainsi de facettes très diversifiées de la socialisation et de la conformité. Permettant d'approfondir des problématisations originales à partir des travaux d'étudiant-e-s en sciences sociales et en philosophie, ces différents angles d'approche permettent de mettre en lumière plusieurs articulations entre les deux processus. Nous avons ainsi vu que la conformité peut aussi bien renvoyer à une standardisation spatiale qu'à une répétition qui fait apparaître un aspect temporel. Être conforme à certaines normes implique, de plus, de ne pas être en adéquation avec d'autres normes. En outre, ces dernières peuvent changer ou être réactualisées ou réappropriées par les individus lors de certaines transformations historiques ; ce qui contribue aussi bien à la transformation de la socialisation des individus qu'aux transformations historiques elles-mêmes. Ajoutons aussi que le fait de proclamer être en dehors des normes dominantes n'est souvent pas suffisant : les normes resurgissent parfois dans les pratiques, bien que leurs auteur-e-s affirment haut et fort le contraire. Autrement dit, on n'est pas toujours conscient des logiques qui sous-tendent ce que l'on fait. Enfin, ces études montrent que la conformité n'est jamais totale ou implacable, les représentations identitaires qui tendent à réduire certains individus à des stéréotypes nient plusieurs apprentissages culturels. Aucun individu ou groupe ne peut être réduit à sa conformité à une catégorie identitaire, la socialisation des individus est toujours plurielle.

Ces différentes communications témoignent ainsi de la diversité des objets étudiés en rapport avec ces processus, mais permettent aussi de mettre en lumière certains questionnements similaires, issus de disciplines parfois différentes. Ce colloque permet ainsi un travail collectif d'apprentissage et d'échanges avec les pairs ; il nous fait plaisir de poursuivre cette mission par la diffusion de ces articles.

**NIETZSCHE ET LE CONFORMISME :
LE DERNIER HOMME A-T-IL DÉTRUIT LE BONHEUR ?**

Marc-Antoine Dubé
Université de Sherbrooke
marc-antoine.dube@usherbrooke.ca

Personnage conceptuel déterminant dans la philosophie de Friedrich Nietzsche (1844-1900) et présentant de frappantes ressemblances avec l'homme moderne, le dernier homme est animé par un insatiable besoin de conformité. S'il est celui qui a éliminé toute source de tension et de chaos de son existence, c'est entre autres parce que - aidé d'une haine sans fond nommée « ressentiment » - il a aussi banni avec brio tout comportement extérieur déviant, contraire aux mœurs ou risquant de mettre en péril le « bonheur » tel qu'il l'a défini. « Chacun veut la même chose : chacun sera pareil, celui qui sentira les choses autrement, ira volontairement à l'asile d'aliénés », dit le dernier homme (Nietzsche, 1983). Tous adhèrent aux mêmes valeurs, tous ont la même définition du bien et du mal, mais surtout, tous connaissent désormais « le vrai bonheur ». Ils l'ont inventé, disent-ils ! Paix, sécurité et confort en sont les fondations.

Son « bonheur », hautement conformiste, est artificiel, nihiliste, répressif et problématique. Ma présentation aura pour but de démontrer que le dernier homme est une espèce venimeuse qui détruit sur son passage tout bonheur individualisé, donc unique. Le dernier homme ne dit pas « deviens ce que tu es » (Nietzsche, 1983), mais bien « deviens ce que nous sommes » ! J'en ferai entre autres la preuve en démontrant que le dernier homme passe d'un libéralisme qui atteste « liberté pour tous » vers un libéralisme qui dit « repos définitif (comme étant chose la plus hautement désirable) pour tous ». Il s'agit d'explorer les impacts négatifs de la venue du dernier homme sur l'accomplissement réel du bonheur de chacun.

NIETZSCHE ET LE CONFORMISME : LE DERNIER HOMME A-T-IL DÉTRUIT LE BONHEUR ?

Lorsque Zarathoustra descend sur la place publique et dit « Je veux vous parler de ce qu'il y a de plus méprisable : or, c'est le dernier homme¹ », la foule se moque allègrement de lui et de sa crainte sur la venue du dernier homme. Le peuple rêve depuis longtemps déjà de ce dernier homme. Plus Zarathoustra se veut descriptif du danger que représente ce puceron², plus le troupeau salive quant à son arrivé enfin possible. « Donne-nous ce dernier homme, ô Zarathoustra, fais-nous devenir ce dernier homme ! Et nous te faisons grâce du surhomme !³ ».

La venue du dernier homme est alarmante en ce sens qu'il est l'indicateur que l'homme n'a plus de mépris et de désir d'élévation en lui, qu'il en a terminé avec les tensions et le chaos de la vie. Il touche enfin à son « bonheur », que nous rallions au bonheur de l'esclave tel que formulé dans *La généalogie de la morale* : « narcose, engourdissement, repos, paix, 'sabbat', détente de l'âme et du corps en un mot, passivité⁴ ».

Le dernier homme, c'est celui qui a retiré toutes les tensions de son existence, celui qui ne porte plus de chaos en lui. Sécurité, paix et confort forment son salut. Le dernier homme gèle la vie et donc le devenir, il n'a plus à gérer les dangers et les douleurs qui en découlent. Il vit dans un confort qui se veut toujours plus douillet et relâché, lui qui a découvert « le vrai bonheur » et qui y a maintenant accès sans trop s'éprouver. Il travaille juste assez, il peut ainsi entretenir son « bonheur ». Il ne s'intéresse qu'à ce qu'il peut obtenir dans l'immédiat, car un bonheur chèrement payé n'en vaut plus la peine. Chaque semaine, il renouvelle son bonheur de manière similaire à la semaine précédente. Il n'est ni riche ni pauvre (trop éprouvant), s'il se chicane, il fait la paix rapidement pour ne pas se faire de mauvais sang. Le dernier homme, il peut enfin se reposer ! Il a travaillé fort et a sacrifié beaucoup pour y arriver. Il a dû museler les esprits les plus libres et les plus perturbateurs, bien qu'il garde l'œil ouvert pour que tout comportement extérieur pouvant mettre en péril l'accès au « vrai bonheur » soit immédiatement banni. Le dernier homme n'a plus à obéir à personne, il sait tout et a réponse à tout. Il n'a plus besoin de berger pour le guider, il est allé assez loin. Il en a d'ailleurs fini avec les pulsions et les instincts ! Il est prudent, heureux de sa « petite santé », de sa « petite maison », de sa « petite famille » ; tout est petit et toujours plus petit chez lui. Même ce qu'il entend par « amitié » est petit. Les amis ne sont pour lui qu'une manière supplémentaire de recevoir de la chaleur (être seul serait pour lui insupportable). Il ressemble à son voisin, et au voisin de ce même voisin. Tous sont copieusement égaux, ainsi les derniers hommes sont tous semblables. Ensemble, ils ont créé le bonheur ! Ils en sont fiers ! Ils sont bons et s'assurent de ne pas déroger de cette définition ; ce serait trop absurde et dangereux de quitter la cité des derniers hommes. Les derniers hommes ne se disent pas pour autant faibles, ce serait trop faible. Car ensemble, ils sont indestructibles ! Le dernier homme, c'est l'homme le plus méprisable.

Cette vision qu'a Nietzsche du dernier homme ne dément pas lorsqu'on porte attention à l'état de l'homme moderne. En effet, l'unanimité se forme rapidement entre les spécialistes quant aux ressemblances quasi

1 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.25.

2 « La terre sera alors devenue tout petite et le dernier homme y sautillera qui rend toute chose petite. Son espèce est indestructible, comme le puceron des bois », NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, [...] p.25.

3 *Ibid.*, p.26.

4 NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Gallimard, Paris, 1971, p.37.

troublantes entre l'homme moderne et le dernier homme.

Par exemple, Jean Granier comparera le dernier homme à « l'idéal de la moderne 'société de consommation'⁵ », Dorian Astor écrira « Ce dernier homme, nous l'avons rencontré il y a déjà bien longtemps, et il semble se confondre avec l'homme moderne⁶. », et Benoît Goetz d'écrire « Comme on le sait aussi, cet homme moderne, l'homme d'aujourd'hui, le 'dernier homme' a 'inventé le bonheur'⁷ », en plus d'ajouter « Nietzsche a réussi à la fin du siècle dernier, en inventant ce personnage du 'dernier homme', à donner de nos sociétés contemporaines une description d'une incroyable netteté⁸ ».

Nous adhérons nous aussi à cette idée pour laquelle les ressemblances entre le dernier homme et l'homme moderne sont fortes. Si une telle prédiction peut sembler relever du génie qui prédit magiquement l'avenir, il n'en est pas. L'approche généalogique constamment mise de l'avant par Nietzsche est d'une importance capitale dans sa philosophie. Le passage suivant me semble être le meilleur pour en faire le témoignage :

Tous les philosophes ont en commun ce défaut qu'ils partent de l'homme actuel et [...] se figurent vaguement 'l'homme', sans le vouloir, comme aeterna veritas. [...] Le manque de sens historique est le péché originel de tous les philosophes. [...] Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir. [...] Mais tout résulte d'un devenir ; il n'y a pas plus de données universelles que de vérités absolues. C'est par suite la philosophie historique qui nous est dorénavant nécessaire, et avec elle la vertu de la modestie.⁹

Nous démontrerons qu'à travers les écrits de Nietzsche, le dernier homme ne déroge pas de cette approche : il est le résultat d'un devenir !

Nous croyons, dans une perspective plus large, qu'une étude profonde du dernier homme est capitale pour contrecarrer ce personnage contaminant et totalisant. Cette philosophie s'agence à celle de Nietzsche : comprendre le passé pour mieux saisir et forger le présent et le futur. Nietzsche écrit justement dans les *Considérations inactuelles* : « Je ne sais quel sens la philologie pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir¹⁰ ». Si Nietzsche vit le dernier homme comme un personnage inévitable, c'est d'abord parce qu'il sut « regarder derrière » pour ainsi mieux « regarder devant ».

Dans ses écrits, il n'en vient pas directement au surhumain – on ne commence d'ailleurs à percevoir des parcelles de ce personnage qu'à partir du *Gai savoir*. Car Nietzsche constate d'abord ce qu'il y a de plus méprisable¹¹ chez l'homme – le dernier homme – pour ensuite en venir à une proposition telle que celle du surhumain. C'est donc en ce sens qu'une connaissance approfondie du dernier homme s'impose et qu'il est important de nourrir les échanges bien sentis quant à ce personnage encore nouveau. Car le dernier homme est, pour nous moderne, aujourd'hui plus familier qu'il le fut pour Nietzsche.

Nietzsche mentionne à différents moments dans *Ainsi parlait Zarathoustra* que « L'homme est une corde tendue entre l'animal et le surhumain¹² ». Comment devrions-nous entendre cette énigme qu'il nous propose ?

Karl Jaspers nous offre, dans *Les thèmes principaux de Nietzsche*, une collaboration intéressante pour nous

5 GRANIER. *Nietzsche*, PUF, «Que sais-je ?», Paris, 2010, p.37.

6 ASTOR. *Nietzsche – La détresse du présent*, Gallimard, Paris, 2014, p.346.

7 GOETZ. « Le 'dernier homme' de Nietzsche », *revues.org* [En ligne], 1998, URL : <http://leportique.revues.org/349> (page consultée le 19 septembre 2015)

8 *Ibid.*

9 NIETZSCHE. *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, Le Livre de Poche, Paris, 1995, p.34.

10 NIETZSCHE. *Considérations inactuelles II*, trad. P. Rusch, Gallimard, Paris, 1990, p.94.

11 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.26.

12 *Ibid.*, p.23.

permettre d'en faire la résolution. Il écrit :

En opposition aux animaux dont chacun appartient à un type déterminé, l'homme est l'animal qui n'a pas encore été classé. Cela veut dire que l'homme n'est pas seulement animal, mais quelque chose qui n'a pas encore été déterminé. L'indétermination de ses possibilités illimitées le met dans un désordre qui le menace. [...] Que l'homme soit 'l'animal qui n'a pas encore été classé' signifie sa possibilité illimitée de changements.¹³

Plutôt que de concevoir l'Homme, Nietzsche pense l'homme comme sujet en mouvement, indéterminé, malléable. En acceptant de le penser sous cette conception, il semble que le dernier homme a toutefois choisi son camp : retourner à l'animal. Étant, comme l'écrit Nietzsche, « une espèce indestructible¹⁴ » et « celui qui vivra le plus longtemps », le dernier homme fige le profil incertain et indéterminé de l'homme vers un statut fixe et déterminé. Ainsi vont les animaux, leur champ de possibilité possède des limites précises et chaque espèce sait à quoi s'en tenir. L'animal n'a plus rien à surmonter, il est « arrivé à destination ». Telle est la réelle crainte de Nietzsche, que l'homme décide d'être « arrivé à destination ». « Malheur, voici venir le temps où l'homme ne donnera plus naissance à nulle étoile !¹⁵ », écrit-il. Le dernier homme ne se demande plus « que vais-je devenir ? », mais plutôt, « comment puis-je me maintenir ? ».

On entend à travers cette énigme de la corde tendue cette opposition certaine entre le dernier homme et le surhumain. Nietzsche est conscient de cette dualité : d'un côté le surhumain, ce type qui ne sera jamais « arrivé à destination », qui est toujours à surmonter et à venir et de l'autre le dernier homme, déterminé, « arrivé à destination ».

Ce désir « d'arriver à destination » n'est pas nouveau pour le troupeau. Au contraire, celui-ci rêve ouvertement du dernier homme depuis fort longtemps : « Donne-nous ce dernier homme, fais-nous devenir ce dernier homme !¹⁶ » hurle la foule à Zarathoustra. Pour en concevoir l'origine, il nous faut remonter au renversement des valeurs et à la victoire de la morale de l'esclave sur celle de l'aristocrate pour ainsi saisir le lien qui a persisté entre la morale du troupeau et le dernier homme. Depuis le renversement des valeurs, tel qu'étudié par Nietzsche dans *La généalogie de la morale*, la définition du bonheur passe d'un débordement de la vie dans l'action, le risque, la création et l'aventure vers « narcose, engourdissement, repos, paix, 'sabbat', détente de l'âme et du corps en un mot, passivité.¹⁷ ».

Ce besoin de passivité est crucial pour concevoir ce que le dernier homme désire le plus chèrement : le repos final. Tout est et doit être dirigé vers le repos final du troupeau. « Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes. Nous avons quitté les contrées où il est dur de vivre.¹⁸ » Le dernier homme ne porte plus de tension en lui, il peut enfin se reposer de l'incertitude, des contradictions et du chaos que la vie lui mettait autrefois sur son chemin. Dorénavant, il contrôle tout du devenir, du moins, c'est ce qu'il clame. Pour y parvenir, l'animal homme est celui qui a non seulement remporté la victoire sur les autres espèces, mais aussi celui qui a rendu le jugement dernier à Dieu, celui qui contrôle l'environnement extérieur à l'aide de Vérités (car le dernier homme « sait tout »), mais surtout, le dernier homme est celui qui a muselé les esprits les plus libres et les plus perturbateurs. « Point de berger et un seul troupeau¹⁹ », dit-il.

Comme l'animal, il ne reste pour le dernier homme qu'à combler des besoins physiques et psychologiques qui à leurs tours ne seront jamais pleinement satisfaits. Le dernier homme qualifierait certes ses besoins comme étant « de plus en plus raffiné », mais Nietzsche les désignerait probablement de « plus en plus

13 JAPSERS. *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*, Gallimard, Paris, 1978, p.15.

14 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.26.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p.27.

17 NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Gallimard, Paris, 1971, p.20.

18 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.26.

19 *Ibid.*, p.27.

petit²⁰ ».

Cette infinie recherche de confort se rallie extrêmement bien à nos sociétés capitalistes. En effet, l'un des postulats de départ de la doctrine capitaliste est que les besoins humains sont infinis et que nous devons y répondre d'une manière tout autant infinie afin de procurer et perpétuer « un confort toujours plus confortable ». Exemple risible, au moment d'écrire ces lignes, je constate une photographie partagée sur les réseaux sociaux de dizaines de clémentines déjà épluchées et emballées séparément dans de petits contenants de plastique afin que le consommateur puisse les engloutir sans avoir à subir les tourments qu'il aurait rencontrés en épluchant celles-ci. Tout, mais bien tout, doit être plus facile, plus rapide, plus confortable, moins « souffrant ». Ainsi le dernier homme a moins d'effort à déployer et plus de temps pour « retourner à son repos ». Très certainement, l'individu souhaitant se rapprocher davantage du surhumain que du dernier homme profiterait de ces clémentines déjà épluchées pour avoir plus de temps à accorder à ses projets, à ses créations, etc.; il aurait plus d'énergie à déployer vers ce à quoi il accorde le plus de valeur. En ce qui concerne le dernier homme, il est à la recherche de l'effort le plus minimal et rapide possible afin de retourner à sa passivité, soit sa définition du bonheur²¹.

Cette attitude mène à un nivellement vers le bas, un déclin, un rapetissement, un amollissement. Pensons notamment à l'amollissement physique de nos sociétés modernes. Plus le dernier homme se place dans un environnement où il n'y a que confort et repos qui règnent, plus la moindre souffrance et le moindre effort lui paraissent insurmontables. Or, le désir infini de confort rend le dernier homme plus chétif, mais cet amollissement entraîne davantage de mollesse. C'est en ce sens que Nietzsche voit chez le dernier un nivellement vers le bas, lui qui compare le dernier homme au « puceron des bois²² ». « La terre sera alors devenue petite et le dernier homme y sautillera qui rend toute chose petite. Son espèce est indestructible, comme le puceron des bois²³ », écrit-il. Pensons sinon, pour exemplifier ce qui est entendu par « nivellement vers le bas », à un athlète qui cesserait toute activité physique et qui trouverait dès lors difficile, voire impossible de réaliser les épreuves qu'il complétait autrefois. En cessant de s'entraîner, l'athlète perd non seulement sa forme physique, mais il la perd aussi toujours plus. Il en va de même pour le dernier homme : plus il vit dans un environnement où le confort et la facilité règnent, plus une douleur qu'il ne ressentait pas autrefois est aujourd'hui désagréable et difficilement surmontable pour lui.

Cette perte de vitalité s'opère en grande partie à l'insu de l'homme - au même titre que l'athlète qui ne ressent pas inlassablement sa forme se dégrader - comme quoi son confort est possible aux dépens de sa santé à venir. Comme l'écrit Nietzsche, « c'est continuellement et pas d'un seul coup que nos capacités et notre grandeur s'effritent²⁴ ». C'est le cas du dernier homme. Il croit être « arrivé à destination », mais il se fait plus petit, à son insu, et cette nouvelle petitesse le rend encore plus petit !

La quête de confort du dernier homme implique aussi que toutes formes de souffrances et que tout ce qui est difficile ou pénible doit être banni. Toute souffrance, qu'elle soit psychologique ou physique est irrecevable. C'est ce que Nietzsche baptise « la religion du confort », elle qui découle de la morale de l'esclave et de son bonheur renvoyant à la passivité²⁵.

Si vous autres, partisans de cette religion, nourrissez réellement à votre égard la même disposition d'esprit qu'à l'égard de vos semblables, si vous ne voulez pas laisser votre propre souffrance peser sur vous une heure durant et vous empresser de prévenir longtemps à l'avance tout malheur possible, si vous ressentez votre souffrance et votre déplaisir en général comme mauvais, haïssable, méritant d'être anéantis, comme

20 *Ibid.*, p.26.

21 NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Gallimard, Paris, 1971, p.37.

22 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.26.

23 *Ibid.*

24 NIETZSCHE. *Aurore*, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve et T. Leydenbach, Flammarion, Paris, 2012, p.260.

25 NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Gallimard, Paris, 1971, p.37.

soi-même sur l'existence : alors vous avez dans le cœur, outre votre religion de la pitié, une autre religion encore, et celle-ci pourrait bien être la mère de la première : la religion du confort. Ah, que vous en savez peu au sujet du bonheur de l'homme, vous, les confortables et les gentils ! Car bonheur et malheur sont deux frères jumeaux qui grandissent ensemble ou, comme chez vous, - restent petits ensemble !²⁶

Par « repos final », il importe de ne pas se méprendre avec cette idée que le dernier homme aurait atteint un bonheur définitif et homéostatique dans lequel il jugerait être suffisamment confortable. Jamais n'atteindra-t-on de manière définitive le dernier homme et jamais n'apercevra-t-on un individu précis pour lequel il nous sera possible de s'écrier : « Voilà le dernier homme ! » Le dernier homme est un personnage conceptuel, une constatation culturelle plutôt que d'être une forme individuelle donnée. Il est un personnage qui se développe grâce aux conditions religieuses, morales, économiques, scientifiques, politiques, etc. Le dernier homme est un mouvement de masse. Dorian Astor est pertinent sur ce point lorsqu'il écrit : « Nous sommes, à strictement parler, toujours avant le dernier homme, et devant lui comme notre but²⁷ ». Certes, le dernier homme clame être « arrivé à destination » et avoir gelé le devenir, mais sa quête de confort demeure infinie et son souhait le plus cher demeure de parvenir à se relâcher davantage.

L'homme moderne ne représente pas l'accomplissement du dernier homme, mais plutôt celui qui a accentué, avec dynamisme, le rapprochement vers le dernier homme et qui veut l'incarner toujours plus vigoureusement. Le dernier homme n'étant pas un personnage individuel donné, mais bien une constatation et un mouvement culturel, c'est par une perspective plus sociale de la masse moderne qu'on pourrait se dire « dangereusement plus près » du dernier homme.

En ce sens, il serait erroné de croire que tous les hommes modernes sont à la recherche de plus de confort, de plus de facilité et de plus de repos. Jamais absolument tous les hommes ne seront des derniers hommes et jamais tous les hommes ne seront des surhumains. Affirmer une telle chose serait justement une contradiction en soi, puisque ces deux personnages sont, nous l'avons vu, des personnages conceptuels liés à des constatations culturelles. Par exemple, même si bon nombre de gens semblent conscientisés à une alimentation saine et une vie physiquement active, il n'en demeure pas moins que les niveaux d'obésité et les maladies du cœur associées à un mode de vie malsain atteignent des sommets. Aux États-Unis, 1 personne sur 3 souffre d'obésité et 3 personnes sur 4 sont en surpoids, les plaçant ainsi loin de leur poids santé²⁸. L'inaction et la facilité à travers l'alimentation rapide et extrêmement riche semblent bien rejoindre cette conception du bonheur par la passivité telle qu'évoquée par Nietzsche dans *La généalogie de la morale*²⁹. Justement, jamais les compagnies de restauration rapide n'ont connu autant de succès que depuis le début du 21^e siècle. Si Foucault crut par exemple, dans « le souci de soi », percevoir une conscientisation de plus en plus forte au sein de la population pour veiller à prendre soin de sa personne, il semble que, bien qu'il existe des gens menant un mode de vie sain et actif, la tangente que semble emprunter les sociétés modernes semble se diriger davantage vers l'embonpoint que vers un poids santé.

Le but de ce projet n'étant pas de faire une telle prédiction, nous nous contenterons surtout d'affirmer que le mouvement vers le dernier homme semble en être un contaminant et que la route du dernier homme pour atteindre davantage de puissance se remarque dans nos propres sociétés. De plus, il importe de souligner que même une personne menant un régime alimentaire sain et une vie physique active pourrait être catégorisée parmi les derniers hommes. Être en santé ne suffit pas pour s'éloigner du dernier homme. Car le dernier homme est celui qui souhaite être « arrivé à destination » et pouvoir se reposer, quelle qu'en soit la forme que ce repos puisse prendre. Tout individu affirmant être « arrivé à destination » est selon Dorian Astor un dernier homme et tout individu voulant constamment se surmonter et évoluer correspond davantage au su-

26 NIETZSCHE. *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Flammarion, Paris, 2007, p.276.

27 ASTOR. *Nietzsche – La détresse du présent*, Gallimard, Paris, 2014, p.380.

28 National Institute of Diabetes and Digestive and Kidney Diseases, "Overweight and Obesity Statistics", [En ligne], 2015, URL : <http://www.niddk.nih.gov>

29 NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Gallimard, Paris, 1971, p.37.

rhumain³⁰. Ainsi, une personne en santé ne vivant que pour maintenir celle-ci et avoir « réglé la question » correspondrait davantage au dernier homme qu'au surhumain.

Nous l'avons donc vu, ce qui anime le dernier homme est son désir ardent pour le « repos final ». Il accomplit tout en vue de se procurer plus de sécurité, plus de confort et plus de paix. Ces trois éléments forment les pièces maîtresses pour rendre possible son « repos final ». Non pas que sécurité, paix et confort soient problématiques ou mauvais en soit, mais plutôt qu'avec le dernier homme, ces éléments sont au service du « repos final ». C'est donc le « pour quoi » et le « en vue de quoi » que Nietzsche se fait critique. Alors que le fort pourrait par exemple utiliser la paix afin de se doter de conditions lui permettant de s'épanouir et de se créer davantage, le dernier homme, lui, souhaite la paix pour mieux se reposer. Le dernier homme est donc celui qui veut s'établir et se reposer d'une vie dont il ne parvient plus à en suivre la cadence. C'est là le présage de malheur que Nietzsche nomme « nihilisme ».

Mais ainsi se dresse à mon argumentaire une objection importante : si le dernier homme, qui est une caricature de l'homme moderne, est celui qui est « arrivé à destination », qui touche au « repos final », qui nivèle vers le bas et donc qui se fait toujours plus petit, comment répondre à l'argument voulant que nos sociétés nous aient pourtant dotés d'un nombre important de conditions permettant à chacun de vivre sa propre vie comme il l'entend et que ce soit donc par choix que l'un préférera vivre à la manière du dernier homme ? Mieux encore, comment répondre à l'argument que certains des plus grands penseurs politiques comme Rousseau, Kant ou Rawls nous ont laissé un riche héritage libéral permettant à chacun de devenir ce qu'il souhaite et donc que, si le champ est bel et bien libre pour permettre à chacun de devenir ce qu'il souhaite, qu'il n'y a rien de mal au fait que la masse choisisse davantage le camp du dernier homme plutôt que celui du surhumain ?

Plusieurs avenues sont possibles pour répondre à cette objection qui n'en est une qu'en apparence. En maintenant une posture nietzschéenne, on pourrait répondre que la voie pour que chacun devienne ce qu'il souhaite est une voie que le dernier homme a détruite avec ingéniosité et ruse.

Le dernier homme, le plus conformiste des conformistes, est rempli d'une haine sans fond que Nietzsche nomme « ressentiment ». Comme le démontre brillamment Gilles Deleuze dans la parution du livre *Nietzsche et la philosophie*, le ressentiment fait partie de la famille des « forces réactives ». Le dernier homme est l'illustration même de celui qui est animé par ces forces. L'individu animé par le ressentiment jalouse et déteste ceux qui sont dans l'action. Il croit qu'il pourrait lui aussi faire tout ce qu'une telle personne fait s'il le désirait vraiment.

Tous ceux qui sont différents, créateurs, dangereux, esprits libres, somme toute, tous ceux se séparant du troupeau et de sa morale se soumettent aux jugements et au ressentiment de la horde. Lorsqu'ils détestent et jaloussent entre eux ces marginaux qui conçoivent le bonheur sous des valeurs différentes au leur (je le répète, « narcose, engourdissement, repos, paix, 'sabbat', détente de l'âme et du corps en un mot, passivité.³¹ »), les membres du troupeau cultivent entre eux un sentiment leur permettant de valider leur croyance en leur mode de vie et de lancer un message clair indiquant que quiconque se joindra au rang de ces marginaux subira les foudres, la haine et le rejet du troupeau; que ceux en dehors du troupeau seront mauvais et détestables, que chacun devra s'efforcer d'être le moins possible comme eux.

Le ressentiment devient donc l'arme de prédilection du troupeau par son caractère passif. Comme l'écrit Deleuze : « Nietzsche présente le ressentiment comme une vengeance imaginaire, une vindicte essentiellement spirituelle. La constitution du ressentiment implique un paralogisme de la force séparée de ce qu'elle peut³² ».

30 ASTOR. *Nietzsche – La détresse du présent*, Gallimard, Paris, 2014, p.347.

31 NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Gallimard, Paris, 1971, p.20.

32 DELEUZE. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 7^e édition, Paris, 2014, p.136.

La venue du dernier homme renvoie donc aussi à cette longue victoire, provenant du renversement des valeurs tel que nous l'avons étudié, de deux millénaires des forces réactives sur les forces actives dans laquelle les valeurs de la morale de l'esclave ont permis au dernier homme d'apparaître ; derrière les mutations de l'histoire se trouvent des réponses à des besoins décadents qui permettent de se rapprocher toujours plus du dernier homme. Ces besoins, ce sont ceux qui correspondent au bonheur de l'esclave. Si le dernier homme est celui qui n'a plus de chaos en lui, c'est qu'il a vaincu, au fil de l'histoire, les sources de tension de son existence et qu'il peut désormais se reposer « pour de bon » de cette vie remplie de douleur, d'insécurité et de déséquilibre. Ainsi, pour y parvenir, de nombreux concepts se rattachent au dernier homme : le christianisme, le ressentiment, la mauvaise conscience, l'idéal ascétique, la mort de Dieu, l'avènement de la science, « l'homme bon », la démocratie, le socialisme et le capitalisme pour ne nommer que ceux-ci. Ce sont plus de deux millénaires d'évolution qui hurlent : « Donne-nous ce dernier homme³³ ».

Lorsque le troupeau rejette avec ressentiment tous ceux allant à l'encontre de leurs valeurs et de leur définition du bonheur, il se donne des conditions propices à un conformisme qui rejette toute création de valeurs nouvelles, toute écoute individuelle et tout accomplissement réellement individualisé. Là où Nietzsche a brillamment affirmé « Deviens ce que tu es³⁴ », le dernier homme est celui qui scande « Deviens ce que nous sommes » !

L'arrivée du dernier homme correspond donc à ce mouvement de masse exponentiellement important du troupeau vers le dernier homme et il importe de saisir que cette conformité et cette adoption sociétale pour les valeurs du dernier homme correspondent *de facto* à des conditions culturelles moins propices pour obtenir des individus désirant se rapprocher davantage du surhumain que du dernier homme. Il ne s'agit non pas de dire qu'un jour nous ne serons composés que de derniers hommes, mais de saisir que les valeurs du dernier homme donnent lieu à un mouvement conformiste massif. Ce conformisme est répressif, malsain et malhonnête.

Le dernier homme clame haut et fort et est fier des grands idéaux libéraux qu'il s'est donnés. Mais, comme le dénote Dorian Astor, libéralisme ne renvoie aujourd'hui plus à « liberté pour tous », mais bien à « confort (comme chose la plus hautement désirable) pour tous »³⁵. Chacun peut certes « faire ce qu'il veut » et est « libre » d'agir comme il l'entend, mais le ressentiment et la haine du troupeau se mettent rapidement au travers de celui qui entend créer sur de nouvelles tables. On croit se donner les conditions pour devenir ce que nous sommes, elles sont là, mais l'animal homme en est l'obstacle même. Le dernier homme déteste tout ce qui veut s'élever plus haut que la masse. Il se met à haïr tout ce qui est différent, il veut tout ramener à son niveau et l'abaisser. Il jalouse les grands hommes.

Le réel problème de ce mouvement est que les derniers hommes, comme ils le répètent incessamment à Zarathoustra, ont « inventé le bonheur » ! Ils croient avoir acquis une définition universelle du bonheur et que chacun ne rêve dorénavant que de s'y rallier (le 'American Dream' en est très certainement l'exemple le plus frappant). Cela donne lieu à un monde illusoire qui en a terminé avec les grandes et douloureuses questions, un monde nihiliste et en surface. L'individu ne possède pas une infinité de bien et de services, mais est plutôt possédé par une infinité de biens et de services. Mais qu'importe, il a trouvé le bonheur, fou celui qui refuserait d'être heureux !

Chacun veut la même chose : chacun sera pareil, celui qui sentira les choses autrement, ira volontairement à l'asile des aliénés.³⁶

33 *Ibid.*, p.27.

34 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.353.

35 ASTOR. *Nietzsche – La détresse du présent*, Gallimard, Paris, 2014, p.353.

36 NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A. Goldschmidt, Coll. Les Classiques de Poche, Paris, 1983, p.27.

Bibliographie

- ASTOR, D. (2014). *Nietzsche : La détresse du présent*. Gallimard. Paris. 654p.
- DELEUZE, G. (2014). *Nietzsche et la philosophie*. PUF. 7^e édition. Paris. 314p.
- GOETZ, B. (1998). « Le 'dernier homme' de Nietzsche ». *revues.org* [En ligne]. URL : <http://leportique.revues.org/349> (page consultée le 19 septembre 2015).
- GRANIER, J. (2010). *Nietzsche*. PUF. Paris. 128 pages.
- JAPSERS, K. (1978). *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*. Gallimard. Paris. 474p.
- National Institute of Diabetes and Digestive and Kidney Diseases. "Overweight and Obesity Statistics". [En ligne]. 2015. URL : <http://www.niddk.nih.gov>
- NIETZSCHE, F. (1972). *Ainsi parlait Zarathoustra*. trad. G-A. Goldschmidt. Coll. Les Classiques de Poche. Paris. 406p.
- NIETZSCHE, F. (2012). *Aurore*. trad. É. Blondel. Flammarion. Paris. 418p.
- NIETZSCHE, F. (1990). *Considérations inactuelles I et II*. trad. P. Rusch. Gallimard. Paris. 208p.
- NIETZSCHE, F. (1971). *La généalogie de la morale*. trad. I. Hildenbrand et J. Gratien. Gallimard. Paris. 212p.
- NIETZSCHE, F. (2007). *Le Gai savoir*. trad. P. Wotling. Flammarion. Paris. 445p.

L'ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE FACE AU CAPITALISME : INTÉGRATION ET DIFFÉRENCIATION

Louis Rivet-Préfontaine
Université de Montréal
louis.rivet-prefontaine@umontreal.ca

Au Québec et ailleurs dans le monde, diverses organisations et auteurs s'attardent à faire la promotion d'une mouvance de projets se revendiquant de l'«économie sociale et solidaire» (ÉSS). Elle est représentée comme un ensemble d'initiatives socioéconomiques mettant de l'avant des principes alternatifs au mode conventionnel moderne d'organisation économique. Mais tandis que de tels discours produisent une représentation homogénéisée des pratiques en faisant partie, d'une part, et d'autre part différenciée par rapport à celles de l'économie de marché capitaliste, certaines enquêtes sociologiques soulignent au contraire l'hétérogénéité des activités regroupées au sein de l'ÉSS ainsi que les traits communs partagés par les deux formes d'activité économique. Plus que le partage de traits communs, le développement d'un tel mouvement serait même consubstantiel à celui du capitalisme industriel depuis le 19^e siècle, de telle sorte qu'il serait peut-être même de mise de parler d'un rapport dialectique de conformisation et de différenciation plutôt que d'un « monde "hors du monde" » (Hély et Moulévrier, 2013). Après avoir présenté un bref survol des discours faisant la promotion de ce mode alternatif d'organisation économique et de leurs limites, l'objectif de cette communication sera de présenter mon projet d'étude sociologique d'un tel rapport de l'ÉSS au capitalisme. Plus précisément, mon ambition sera d'en faire l'étude par le biais des représentations qu'ont des entrepreneur-e-s coopératifs des activités marchandes auxquelles ils/elles prennent part et du monde économique dans lequel celles-ci s'inscrivent, ainsi que par la façon dont ces représentations de l'économie sont mises en rapport avec leurs valeurs morales et leurs conceptions de la vie politique.

L'ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE FACE AU CAPITALISME : INTÉGRATION ET DIFFÉRENCIATION

Mon intérêt de recherche initial, de manière très large, porte sur les tentatives d'organisation des activités économiques alternatives au modèle capitaliste marchand, modèle de nos jours largement reconnu comme le principe organisateur dominant de la vie économique en occident et ailleurs. De ces alternatives, ce sont celles communément regroupées sous le terme d'« économie sociale » ou encore d'« économie sociale et solidaire » (ÉSS) qu'il est plus particulièrement question pour moi d'investiguer. Mais prendre de telles tentatives comme phénomène social étudié nécessite tout de même d'opérer plusieurs distinctions, à la fois à l'intérieur de ce « mouvement », ainsi que par rapport à des formes économiques qui dévient des qualités généralement acceptées comme caractéristiques de l'ÉSS.

À l'intérieur des limites de ce qui est considéré comme faisant partie de ce type d'économie, on reconnaît généralement trois principaux types d'entreprises, soit les associations, les mutuelles et les coopératives auxquels s'ajoutent, selon les auteurs, diverses formes d'organisations dont le statut est plus ambigu eu égard aux principes fondamentaux de l'ÉSS ou qui sont tout simplement plus marginales. Le secteur associatif mène généralement des activités caritatives et est donc plus souvent tributaire de sources de financement externes pour mener à bien ses projets. À l'inverse, plutôt que d'être portés vers l'autre, les modèles de la mutuelle et de la coopérative fonctionnent davantage selon un principe de «double qualité» (Draperi, 2014), selon lequel les membres sont à la fois les fournisseurs ou les contributeurs et les bénéficiaires des services et des ressources qu'ils s'offrent. Dans tous les cas, ces différents types d'initiatives d'ÉSS seraient tous unis par une finalité commune d'émancipation et d'éducation, par des principes d'engagement volontaire et de visée d'indépendance économique, par des valeurs d'égalité et de solidarité. La question du caractère unifié de ce « mouvement » sera abordée plus loin. À l'extérieur de ces limites de la définition de ce qu'est l'ÉSS se trouvent par exemple les pratiques de l'entrepreneuriat social, qui se définit notamment par la mise de l'avant de qualités individuelles d'un entrepreneur, le caractère ciblé du besoin social auquel l'entreprise s'attarde, tout en visant le service à une certaine représentation de l'«intérêt général», et surtout émane de l'activité économique capitaliste; tandis que l'ÉSS, à l'inverse, se penserait en terme d'entreprises collectives, viserait un impact sur l'ensemble de la vie économique, tout en desservant avant tout les membres de ces entreprises (Draperi, 2015). De manière plus évidente, rajoutons également que les entreprises d'économie sociale sont distinctes des entreprises capitalistes, mais aussi des sociétés d'État et de tout autre action issue d'un programme gouvernemental. Il doit cependant être spécifié ici que ces caractéristiques énoncées plus haut émanent à la fois d'acteurs institutionnels de l'économie sociale, par exemple sous la forme de livres dressant l'état des lieux ou de déclarations à l'issue de conventums (Méthé, Chantier de l'économie sociale et Institut du Nouveau Monde, 2008), et d'intellectuels universitaires ou provenant d'autres horizons (D'Amours, 2007 ; Draperi, 2014 ; Frémeaux, 2011), qui participent eux aussi de la production d'une représentation de ce qu'ils définissent comme un mouvement.

De se représenter le monde de l'économie sociale en tant que mouvement qui serait vecteur d'innovation et de transformation sociale semble aujourd'hui constituer un lieu commun, tant au sein de cercles académiques le prenant pour objet que chez certains acteurs de ce monde lui-même (Laville, 2014 ; Draperi, 2014 ; Draperi, 2015 ; Jeantet, 2008). On peut pourtant se demander quelles conceptions théoriques peuvent

fonder une telle représentation, mais aussi dans quelle mesure les pratiques qui y sont associées peuvent-elles toutes effectivement revêtir un tel caractère subversif, comme on le laisse entendre. En prenant pour point de départ des exemples de discours tenus sur l'économie sociale, la présente communication vise dans un premier temps à interroger certaines limites posées à sa compréhension par les prémisses théoriques fondant une importante proportion des analyses faites à son sujet. J'appuierai ensuite cette critique à l'aide d'exemples plus concrets pour finalement présenter brièvement, à partir de ces réflexions, le projet de recherche que je compte réaliser dans mes études de maîtrise en sociologie.

Commençons d'abord par évoquer deux «cas de figures» de discours sur l'économie sociale. Il ne s'agit évidemment pas ici de constructions idéaltypiques, tel qu'entendues par Max Weber, et encore moins d'une typologie exhaustive. Cependant, les traits caractéristiques de représentations de l'économie sociale que ceux-ci mettent en exergue me serviront de point d'entrée pour entamer une réflexion sur les fondements théoriques qu'elles laissent transparaître, sur les angles morts créés par une telle perspective théorique, et corolairement sur la façon dont ils permettent de situer l'économie sociale face au capitalisme. Jean-François Draperi, d'abord, situe l'économie sociale comme suit :

Est-ce que l'économie sociale peut-être une alternative au capitalisme? Et évidemment l'hypothèse que je fais c'est qu'elle peut l'être parce qu'elle partage avec le capitalisme un caractère d'universalité. [...] elle revêt le même caractère d'universalité que le capitalisme parce qu'elle en est sa négation. Simplement, avec un raisonnement dialectique, à partir du moment où l'on considère que le capitalisme c'est la mise en avant du conflit, de la concurrence, et qu'on oppose au conflit et à la concurrence la négociation et la coopération, alors on a le même caractère [...] vous voyez, c'est une hypothèse théorique, de dire que la coopération, où qu'elle s'exerce dans le monde, on la retrouve identique à elle-même. Et ça, donc on peut faire cette hypothèse théorique, mais quand on voyage d'un continent à l'autre et qu'on va visiter des coopératives, on se rend compte très vite qu'on parle le même langage, on soutient le même système de valeurs et on a les mêmes pratiques, sans avoir la même histoire et la même culture, etc. (Draperi, 2015)

Les éléments qui me semblent intéressants à retenir de cette longue citation sont d'abord le fait que l'économie sociale y soit comprise comme une réelle alternative au capitalisme, et ensuite qu'elle possède et réalise un potentiel d'universalité et d'homogénéité de ses pratiques. Le deuxième cas est celui de la définition de l'économie sociale telle que proposée par le Chantier de l'économie sociale et adoptée au Sommet sur l'économie et l'emploi de 1996. On y parle notamment d'économie plurielle, impliquant le maintien du secteur privé marchand ainsi que de l'État en tant que piliers économiques aux côtés de l'économie sociale. Plus fondamentalement, la définition se base sur un ensemble de valeurs, de principes et de règles caractérisant les organisations y étant identifiées¹. La première position est plus explicitement en opposition au capitalisme, la deuxième se positionnant davantage, à mon avis, comme une sorte de « secteur d'appoint » venant le moraliser. Il s'agit cependant tout de même de deux cas qui, malgré leur différence en termes de radicalité d'ambitions, présentent le trait caractéristique de fournir une représentation de ce « mouvement » facilitant la tendance à sa compréhension en tant qu'entité passablement autonome. Il pourrait donc, dans cette perspective, devenir un « monde “hors du monde” », selon l'expression de Hély et Moulévrier (2013), plus ou moins important et distant face à la société capitaliste marchande qui le voit évoluer en lui ou à ses côtés.

Pour approfondir cette idée de « monde “hors du monde” », attardons-nous maintenant à certains a priori théoriques des analyses et des catégorisations académiques qui accompagnent, confirment et renforcent ce que je souhaite comprendre comme des représentations de – et des croyances en – «l'autrement» de l'économie sociale (Hély et Moulévrier, 2013). Martine D'amours, dans son livre *L'économie sociale au Québec : cadre théorique, histoire, réalités et défis*, présente de façon très claire les liens existant entre la

1 <http://www.chantier.qc.ca/>

représentation polanyienne des modes de circulation et une façon largement partagée dans les milieux de l'économie sociale de se représenter le monde socioéconomique :

Les individus ont accès au bien-être par au moins quatre type de ressources : le marché, l'État, la famille et la communauté, et le rôle plus ou moins prépondérant joué par chacun de ces pôles dans la réponse aux besoins sociaux varie selon le type d'État-providence. Les principes économiques mis en lumière par Polanyi – marché, redistribution, réciprocité (qui inclut le don et l'administration domestique) – correspondent donc point pour point [à cette typologie des ressources] – marché, État, famille/communauté. (D'Amours, 2007 : 15)

Karl Polanyi est entre autres reconnu pour la définition substantive qu'il a su développer de l'économie (Polanyi, Arensberg, Godelier et Rivière, 1974). Il s'agit d'abord de considérer celle-ci comme activité de subsistance, renvoyant donc à la dépendance de l'humain face à la nature. Est économique ce qui relève d'abord de la satisfaction de besoins dits « naturels ». Mais en soi, la vie économique n'existe jamais seule, par elle-même, du moins dans les sociétés précapitalistes. Elle ne prend forme qu'à travers différentes sortes de relations sociales institutionnalisées comme les rapports de parenté, le politique, le religieux, etc. Elle est ainsi toujours encadrée dans diverses structures sociales. Cet encastrement, quant à lui, passe par trois modes possibles de circulation économique, évoqués dans la citation de D'Amours plus tôt, soit la redistribution, l'échange, et la réciprocité; chaque société possédant ses modalités spécifiques d'encastrement de l'économie en mettant l'accent davantage sur l'un ou l'autre de ces trois modes. Ces trois modes de circulation trouvent également leurs parallèles dans les activités économiques contemporaines assurées par L'État, le secteur privé/marchand et les différentes formes de solidarité promues par l'économie sociale, tel que le présente notamment le Chantier de l'économie sociale.

Pour exposer des limites de cette conception de l'économique, commençons d'abord par aborder certaines idées développées dans son livre *La Grande transformation* (Polanyi, 2009 [1944]), Polanyi y présente la destruction sociale causée par l'expansion hors de proportions d'un des trois modes de circulation : le marché. Cette époque se caractérise en fait, pour l'auteur, par un important saut qualitatif. C'est la première fois dans l'histoire que l'économie se retrouve progressivement désencadrée de son monde social. La transformation à laquelle réfère le titre renvoie quant à elle à la fin de cette société de marché libéralisée aux lendemains de la première guerre mondiale et au développement progressif de mécanismes de régulation de l'économie capitaliste destructrice. C'est aussi le retour d'une certaine redistribution de richesses par l'État, ce qui incite certains acteurs du monde académique recourant aux apports théoriques de Polanyi à considérer cette période comme celle d'un ré-encastrement de l'économique dans le social². Dans le prolongement de cette logique, l'avènement des politiques néolibérales des 35 dernières années est maintenant interprété comme un nouveau « cycle » de désencastrement face auquel l'économie sociale pourrait intervenir de manière à rétablir un équilibre³.

Or, l'analyse faite dans *La grande transformation* laisse transparaître les conséquences de l'adoption du paradigme substantiviste, soit l'adhésion à l'idée selon laquelle il existerait une forme fixe, transhistorique, des modes de circulation des biens. C'est en ce sens que l'État, en tant qu'incarnation contemporaine du mode circulatoire de redistribution, peut être compris en tant qu'entité essentialisée, amovible et insérable dans une économie (de marché) de manière à en moduler l'activité. En fait, si Polanyi réfute l'universalisation opérée par la pensée économique classique de l'homo oeconomicus et de l'économie formelle en démon-

2 Par exemple : (Gayon et Lemoine, 2014)

3 Le lecteur ou la lectrice aura peut-être remarqué une sorte de glissement dans ma façon de parler de l'économie selon Polanyi dans ce dernier paragraphe. C'est que la critique de la marchandisation faite par Polanyi se place en partie en contradiction avec sa propre définition substantive : la thèse du désencastrement fait de l'économique laissé à lui-même une forme *marchande* destructrice, tandis que la thèse substantiviste fait plutôt de l'économique un phénomène inoffensif, *et pas nécessairement de forme marchande* (ou formelle), pris de manière isolée de ses modalités particulières d'institutionnalisation. (Homs, 2012 : p.167)

trant le caractère proprement moderne de ces conceptions, Clément Homs – à qui j’emprunte la présente critique – lui reproche à son tour d’avoir projeté des catégories économiques propres à des sociétés passées sur nos sociétés contemporaines (Homs, 2012 : 166). Cette conception cristallisée force inévitablement la compréhension de l’arrivée de l’État-providence comme un simple réencastrement, ou du moins comme un effort de contenir les forces du marché. En « connaissant » la forme de l’État et ses qualités, on peut envisager les effets de sa présence ou de son absence. Simultanément, l’analyse de l’économie marchande comme désencastrée la présente par définition comme libérée, en quelque sorte, des rapports sociaux normalement constitutifs de la vie économique, la réduisant donc à sa conception formelle et asociale. En conséquence de la conception transhistorique des modes de circulation, combinée à une telle compréhension du caractère contemporain de l’économie marchande, certains angles morts apparaissent.

Par elles, on perd notamment de vue la spécificité de l’articulation contemporaine de l’État à l’économie capitaliste. Elle empêche, par exemple, de comprendre l’ère néolibérale non pas en tant que nouveau « cycle » de désencastrement de l’économie ou en tant que dynamique de désengagement de l’État, mais bien plutôt comme la modification de son rôle, ce dernier devenant agent actif de création de nouveaux rapports marchands et de compétition dans diverses sphères de la société, comme l’avancent Pierre Dardot et Christian Laval (2009). Or, si la forme transhistorique du mode circulatoire de redistribution cause les problèmes susmentionnés, la conception de l’économie sociale en tant que « monde “hors du monde” », quant à elle facilitée par son association au mode circulatoire transhistorique de la réciprocité, occasionne le même type de problèmes. À l’image des liens que tissent Dardot et Laval entre capitalisme et État, j’estime qu’il est souhaitable de pouvoir à tout le moins envisager ces activités solidaires non pas comme subversives face au capitalisme, ou simplement comme effectuées en parallèle des activités marchandes, mais bien comme étant informées par celles-ci, voire comme en étant la face cachée ou leur présupposé.

Pour illustrer de telles perspectives, on pourrait d’abord évoquer l’exemple d’influence marxiste du rôle qu’en sont progressivement venues à occuper les femmes, avec l’essor du capitalisme, dans le ménage occidental moderne. Tel que le défendent par exemple Sylvia Federici ou encore Anselm Jappe, la production de marchandises et la concentration de capitaux n’auraient été historiquement possible que par l’invisibilisation et la relégation du travail des femmes à la sphère domestique. Les tâches de production et de reproduction de la force de travail accomplies par elles sont certes nécessaires au bon fonctionnement du mode de production capitaliste. Mais les personnes les accomplissant ne participent qu’indirectement à la valeur créée par le travail – valeur n’étant reconnue comme telle, selon Jappe, que dans la mesure où elle peut constituer une marchandise – et elles n’obtiennent donc pas le même statut. Dans cette perspective, la création de valeur marchande – et par extension l’activité marchande elle-même – présuppose d’une certaine façon un « côté obscur », une activité non-productrice de valeur. Cette analyse serait certainement à nuancer en prenant en compte le phénomène contemporain de marchandisation d’importants pans de ces activités reproductrices. Cependant, en nous informant sur l’existence d’une telle configuration sociohistorique, qu’elle soit d’actualité ou non, une telle perspective se place tout de même en porte-à-faux avec celle de D’Amours par exemple. La représentation de la réciprocité, incluant l’activité domestique dont parle D’Amours, comme une logique d’action pouvant supplanter les rapports capitalistes, est plutôt comprise ici comme consubstantielle à eux (Jappe, 2009 ; Federici, 2014).

Hély et Moulévrier (2013) nous donnent eux aussi matière à réflexion quant à la spécificité des intrications contemporaines des rapports marchands, de réciprocité et de redistribution. En prenant l’exemple de l’État français et de sa « modernisation » par la mouvance du new public management, les deux auteurs soulignent entre autres la pénétration de logiques d’actions managériales issues de modèles contemporains de l’entreprise capitaliste au sein des politiques publiques, notamment celles ayant trait à l’économie sociale. Depuis la fin des années 1980, en se basant sur le modèle de gestion des différents groupes composant les entreprises multinationales, l’appareil étatique a progressivement transformé son mode de fonctionnement et a adopté en son sein un modèle marchand de régulation. La gouvernance contemporaine de l’État implique

maintenant l'évaluation de son action publique par divers organismes – institutions financières internationales, agences de notation et autres organisations d'expertise –, de manière analogue à la façon dont un gestionnaire d'entreprise voit ses performances évaluées par des actionnaires. Dans un cas comme dans l'autre, soit ceux de l'État et du gestionnaire, des intérêts financiers de « parties prenantes » externes infléchissent l'orientation de leurs actions. Qui plus est, l'évaluation de l'action publique étatique s'accompagne aussi de sa comparaison – et par extension de sa mise en concurrence – avec la qualité des services prodigués par des acteurs autres, tels des fondations de grandes entreprises. (Dardot et Laval, 2009 : 382). Au sein de l'État, on retrouve ensuite la régulation marchande de l'administration de ses organismes prestataires de services. On présuppose, par un tel principe, que la mise en concurrence de différentes organisations offrant des produits similaires stimulerait la performance et permettrait une amélioration des services offerts (Dardot et Laval, 2009 : 324). Comme l'exposent Hély et Moulévrier dans le cas français, c'est dans cette logique de mise en concurrence que s'inscrivent les modalités de financement d'organisations de l'ÉSS par l'État. En empruntant au management privé l'outil du benchmarking, chaque entreprise d'économie sociale prestataire de services similaires est comparée avec ses semblables et à l'aune de « normes de performance publique » établies par la « partie prenante » étatique (Hély et Moulévrier, 2013 : pp. 88-91). Tant à l'échelle de l'État et des acteurs lui faisant concurrence qu'à l'échelle des organismes en compétition pour l'obtention de son support, le rapport qui s'établit entre l'institution revêtant le rôle de « partie prenante » et celles revêtant le rôle de prestataires implique une certaine transformation de la façon dont les services proposés sont considérés. La comparaison des différentes offres de prestations mises de l'avant par les organismes concurrents nécessite la traduction de leurs impacts respectifs en une même « unité de mesure ». C'est de cette façon que l'organisation subventionnaire pourra ultimement identifier l'organisme prestataire le plus efficace, et en privilégier le soutien.

Le principe d'« utilité sociale » – ou encore de « rentabilité sociale », tel que mis de l'avant par le Chantier de l'économie sociale au Québec, incarne bien cette idée de la nécessaire mesurabilité de l'impact social des actions entreprises. Il s'inscrit du même coup dans le prolongement de ces mélanges de pratiques, de vocabulaires et de catégories de pensée parmi les activités d'organisation se revendiquant du mouvement de l'économie sociale. Il s'agit là de principes formels, et dont le contenu peut donc varier significativement. S'ils sont utilisés comme moyens symboliques de distinction face aux initiatives du secteur privé, la définition dudit contenu n'est pourtant pas nécessairement établie de manière autonome par les organisations de ce mouvement. Tant les organismes et instances subventionnaires privés que publiques peuvent y jouer un rôle prédominant. Dans un cas comme dans l'autre – responsabilité sociale, philanthropie et objectifs de relations publiques pour les grandes entreprises, quête de rationalisation et d'efficacité des politiques développées du côté de l'État – peut se développer une définition quantifiable des résultats des actions, de manière à justifier le choix fait d'accorder une subvention. De cette façon, les activités dites solidaires se rapprochent de ce dont on veut pourtant les démarquer, soit l'entreprise capitaliste, du fait de leur intégration dans une structure qui en est importée et qui encourage l'instauration de mécanismes de concurrence. Pour des organismes d'aide aux chômeurs, par exemple, on fixera des cibles annuelles en termes de pourcentage de la clientèle qui réussit effectivement à réintégrer un emploi par leurs services. Et ne sera alors financée que la portion d'entre eux s'étant le plus démarqués à l'aune de cet indice. (Hély et Moulévrier, 2013 : pp. 128-134). Le résultat final est que par un tel phénomène de codétermination ou même de détermination exclusivement externe de certaines marques identitaires de l'ÉSS, comme celle de l'utilité sociale, les représentations exprimées de cette dernière mais aussi les pratiques qu'elle en vient à développer sont impensables sans le rôle qu'y jouent l'État et certains organismes privés. Car, inévitablement, les indicateurs quantitatifs adoptés peuvent en venir à infléchir les modes d'intervention des organismes subventionnés auprès des populations ciblées de manière à s'assurer de bonnes performances à l'égard des critères d'évaluation en question, performances dont dépend ultimement le renouvellement de leurs subventions. Pour revenir à l'exemple de l'aide aux chômeurs, on en viendra peut-être à privilégier la clientèle qui est d'emblée la plus employable, aux dépens de celle qui en bénéficierait peut-être encore davantage (Hély et

Moulévrier, 2013 : pp. 8892134).

Les exemples présentés dans les derniers paragraphes ont pu, je l'espère, constituer des éléments permettant de tempérer les tendances évoquées à l'essentialisation d'institutions comme l'État et de ses fonctions dans l'économie. Ils sont également autant de cas venant brouiller les frontières entre des pratiques et des schèmes de pensée relevant d'un modèle capitaliste, et des pratiques et des schèmes de pensée qui se placeraient en porte à faux face à celui-ci. Aux efforts déployés de distinction de l'ÉSS face aux activités économiques conventionnelles, on peut opposer des points de parenté formelle communs, en sus de ceux exposés plus haut, tels la rationalisation comptable et les outils de gestion, le rapport salarial, et le recours à une valeur d'échange comme la monnaie. Ainsi, si spécificité de l'économie sociale il y a, elle est peut-être davantage repérable en termes de statut juridique ainsi qu'en termes de représentations véhiculées de chacun des deux types, plutôt qu'en termes de modalités d'organisation effective des activités économiques (Darbus, 2015; Hély & Moulévrier, 2013). À l'inverse, un universitaire comme Jean-François Draperi, faisant ouvertement la promotion du projet politique de l'ÉSS, s'attarde à réconcilier échange marchand et économie sociale. En se fondant sur les travaux de Fernand Braudel, la distinction qu'il opère entre capitalisme et échange marchand ouvre la voie à une conception de l'ÉSS comme mode alternatif d'échange sans pour autant refuser l'usage de monnaies, le premier type d'activité économique étant ici plutôt décrit comme une catégorie spécifique d'échange marchand caractérisée par l'obscurcissement des liens entre le producteur et le consommateur, la recherche de monopole et la tendance à la domination économique plutôt que l'établissement de relations d'échange égalitaires (Draperi, 2014, p. 25). Cette opposition reflète cependant à un important débat théorique sur la caractérisation de l'activité économique capitaliste, débat que je n'ai malheureusement pas encore suffisamment éclairci pour l'instant.

Nonobstant la définition retenue du capitalisme et de son assimilation ou sa distinction face aux rapports marchands, et au-delà des fonctions économiques que l'on peut assigner théoriquement à un type d'organisation ou de pratiques, je souhaite que les considérations développées dans la présente communication puissent permettre de conclure au moins ceci : l'étude empirique d'une forme d'activité économique doit être pensée de manière à permettre d'envisager l'imbrication et l'inter-influence de différentes formes de rapports sociaux et de différents schèmes collectifs de pensée. C'est à la lumière d'une telle conclusion que j'ai l'ambition de saisir l'articulation possible de ces différentes façons de penser l'économie capitaliste et l'économie sociale, mais aussi les valeurs morales qui les sous-tendent, que je compte m'intéresser au mouvement coopératif et aux rapports que ses acteurs entretiennent avec les activités marchandes. Car si elle se comprend comme un « monde hors du monde », l'ÉSS reconnaît tout de même les activités marchandes auxquelles prend part une portion des entreprises s'y intégrant dans ses définitions unificatrices. L'activité marchande m'apparaît ainsi constituer un point pouvant représenter, en quelque sorte, une interface entre ces deux « mondes », étant à la fois partie intégrante de l'économie capitaliste et au moins partiellement intégrée à l'ÉSS. Le rapport qu'entretient cette portion d'entreprises d'économie sociale aux activités marchandes constitue ainsi un point d'entrée intéressant à l'étude du positionnement d'acteurs par rapport à l'activité économique capitaliste conventionnelle. Dans cette perspective, je compte m'intéresser au modèle de l'entreprise ou de l'organisation coopérative, qui est reconnu comme le sous-secteur de l'ÉSS participant le plus souvent à des rapports marchands (Draperi, 2014 : 28). Mon ambition est d'étudier les façons dont les entrepreneurs collectifs menant ces projets se représentent les activités marchandes auxquelles ils prennent part et le monde économique dans lequel celles-ci s'inscrivent, ainsi que la façon dont ces représentations de l'économie sont mises en rapport avec d'autres types de logiques sociales. Il s'agira donc d'explorer des modalités possibles d'articulation de représentations de l'économie à des notions renvoyant à des sémantiques sociales distinctes (Vergès, 2003), mais aussi de prendre acte de la structuration à forte prédominance capitaliste des rapports d'échange.

Bibliographie

D'AMOURS, M. (2007). *L'économie sociale au Québec: cadre théorique. histoire. réalités et défis*. Montréal. Éditions Saint-Martin.

DARBUS, F. (2015) « Loin de la subversion et de la transformation sociale : les pratiques de l'économie sociale et solidaire ». *Agora Débats jeunesse*. vol. N° 69. n°1. p. 722.

DARDOT, P et LAVAL, C. (2009). *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris. La découverte.

DRAPERI, J.F. (février 2015). *L'économie sociale comme réponse à la crise*. Montréal. coll. dans le cadre d'un séminaire du Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES). En ligne au : <<https://www.youtube.com/watch?v=k2TuZ6ZU-Sk>>.

Comprendre l'économie sociale: fondements et enjeux. 2014. Paris. Dunod.

FEDERICI, S. (2014). *Caliban et la sorcière femmes. corps et accumulation primitive*. Genève; Paris; Marseille. Entremonde ; Senonevero.

FRÉMEAUX, P. (2001). *La nouvelle alternative? enquête sur l'économie sociale et solidaire*. Paris. Alternatives économiques : les Petits matins.

GAYON, V et LEMOINE, B. (2014). *Maintenir l'ordre économique. Politiques de désencastrament et de réencastrament de l'économie*. Bagneux. France.

HÉLY, M et MOULÉVRIER, P. (2013). *L'économie sociale et solidaire: de l'utopie aux pratiques*. Paris. La Dispute.

HOMS, C. (2012). « Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi ». *Sortir L'économie*. n°4. p. 14094.

JAPPE, A. (2009). « Le « côté obscur » de la valeur et le don ». *Rev. MAUSS*. vol. 34. n°2. p. 096113.

JEANTET, T. (2008) *L'économie sociale: une alternative au capitalisme*. Paris. Economica.

LAVILLE, JL. (2014). « Renouveler la social-démocratie par l'économie sociale et solidaire ». dans Jany-Catrice. F. Matyjasik. N et Mazuel. P. (dir.). *Économie sociale et solidaire : De nouveaux référentiels pour tempérer la crise*. coll. Gestion publique. Vincennes. Institut de la gestion publique et du développement économique. p. 12953.

MÉTHÉ, M-H. (2008). *Chantier de l'économie sociale et Institut du Nouveau Monde. Oser la solidarité!: l'innovation sociale au cœur de l'économie québécoise*. Montréal. Fides.

VERGÈS, P et DIR. JODELET. D. (2003). « Représentations sociales de l'économie : une forme de connaissance ». dans *Les représentations sociales*. Sociologie d'aujourd'hui. 7e éd.. PUF Editions. p. 40728.

POLANYI, K. (2009). *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris. Gallimard.

POLANYI, K. ARENSBERG. M. GODELIER. M. et RIVIÈRE. C. (1974). *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris. Larousse Université. coll. Série Anthropologie.

**NON-CONFORMISME CONFORMISTE
OU « ALTER-CONFORMISME »**

Virginie Beaudin-Houle
Université du Québec à Rimouski
vhbeaudin@hotmail.com

Les désobéissants marginaux à une autorité destructrice ne sont pas nécessairement non-conformistes. Plusieurs de ces individus, que nous nommerons « éveilleurs de conscience », agissent conformément à des principes acquis par l'éducation ou véhiculés par les mœurs d'un groupe d'appartenance. La désobéissance marginale ne serait donc pas l'antithèse du conformisme. Cet article démystifiera le lien existant entre désobéissance et conformisme en s'intéressant à la notion d'« alter-obéissance ». Quelques cas historiques seront abordés pour approfondir cette notion, dont ceux de Franz Jägerstätter, de Mgr Clement August von Galen et d'André Trocmé, tous issus du contexte de la Shoah. Incidemment, il sera démontré que la socialisation, ou l'appartenance réelle ou figurée à des groupes marginaux, est un facteur déterminant en ce qui a trait au développement de la capacité individuelle à s'objecter à une autorité malfaisante et qu'elle peut même engendrer un type de non-conformisme qui, paradoxalement, pourrait être qualifié de « conformiste ». En faisant le lien avec la notion d'« alter-obéissance », il sera dès lors possible d'introduire une nouvelle notion, celle d'« alter-conformisme ».

NON-CONFORMISME CONFORMISTE OU « ALTER-CONFORMISME »

Les « éveilleurs de conscience » sont des désobéissants marginaux qui se sont opposés à une autorité destructrice de manière individuelle et non-violente. Ils sont souvent considérés comme étant des non-conformistes, car, face à une masse obéissante et conformiste, ils incarnent l'exception. Qu'ils soient refusants (Breton, 2009), objecteurs de conscience ou sauveteurs, leurs actions marquent l'imagination, éveillent les consciences et inspirent ceux qui souhaitent retirer leur soutien à une autorité jugée destructrice ou à un groupe possiblement malfaisant. En ce sens, les expériences en psychologie sociale, notamment celles de Stanley Milgram (1974), du Jeu de la mort (Nick, Eltchaninoff, 2010) ou de Philip Zimbardo (Terestchenko, 2007), de même que les événements historiques tels la Shoah et les autres génocides du siècle dernier, témoignent de la forte propension qu'ont les individus à se soumettre, peu importe le contexte, si une autorité reconnue leur en donne l'ordre, si le groupe y participe, si l'idéologie qui sous-tend cette situation est dominante. Dans tous ces cas, les désobéissants font partie d'une minorité marginale. Sont-ils pour autant non-conformistes ? L'étude de certains cas historiques nous pousse à croire que si certains sont décidément non-conformistes, en mettant de l'avant une désobéissance de type éthique face à une autorité destructrice, force est de constater que ce n'est pas le cas de tous les éveilleurs de conscience. En effet, certains ont désobéi à l'autorité légitime, parfois même en se mettant en marge de leur groupe d'appartenance, dans le but de demeurer conformes à un autre groupe ou aux volontés d'une autre autorité. Trois cas d'espèce, tous issus du contexte de la Shoah, seront abordés dans cet article pour appuyer le concept émergent d'« alter-conformisme », inspiré du concept d'« alter-obéissance » introduit par Manuel Cervera-Marzal (2014). Mais, tout d'abord, une brève typologie s'impose pour clarifier la notion d'« éveilleur de conscience ».

Typologie sommaire

La recherche qui a mené à la présente réflexion, sur le conformisme et l'« alter-conformisme », s'intéressait aux désobéissants marginaux face à une autorité destructrice (Beaudin-Houle, 2016). Plus précisément, trois critères de sélection avaient été retenus pour circonscrire la catégorie de désobéissants qui devait retenir notre attention : le refus d'obéir à une autorité destructrice (personne singulière, groupe de pairs, idéologie, etc.), la non-violence et l'action individuelle (en opposition aux mouvements collectifs de désobéissance). Trois types de désobéissants ont incidemment été retenus car ils respectaient ces critères : les refusants, les objecteurs de conscience et les sauveteurs.

Les refusants, nommés et mis au jour par Philippe Breton (2009), sont des individus qui font « un pas de côté » sans nécessairement justifier leur refus d'obéir à un ordre. « Ils n'opposent aucune morale, aucune idéologie, aucun point de vue religieux, aucun argument véritablement constitué [...]. Ce ne sont pas des résistants. Ils disent simplement “non”, “pas moi” pour ce qui les concerne eux » (Breton, 2009, p.6).

En ce qui a trait à l'objection de conscience, il en existe deux conceptions dans la littérature. La première est légale et constitue un motif pour se soustraire au service militaire obligatoire ou au port des armes. La deuxième conception est beaucoup plus large et fait appel à d'autres notions telles la désobéissance civile, la non-coopération et la résistance non-violente. Pour les fins de la présente réflexion, nous pouvons considérer que l'objecteur de conscience est un refusant qui, non seulement fait un pas de côté, mais fait aussi un

pas en avant en exposant les raisons de son refus d'obéissance et en s'engageant pour elles.

Il y a objection de conscience, [...] lorsqu'un groupe ou un individu choisit délibérément de violer un règlement adopté par la majorité des citoyens, ou imposé par un gouvernement, et ce au nom d'une exigence supérieure, qu'il perçoit dans sa conscience : cette exigence supérieure, cette loi préférable à la loi que prétend imposer le groupe, peut prendre la forme d'une exigence religieuse ou morale transcendante, ou être inspirée simplement de considérations politiques : mais dans tous les cas elle se présente comme inspirée par un souci de l'intérêt de la communauté dans son ensemble. (Cattelain, 1973, p.5-6)

Finalement, inclure les sauveteurs dans la catégorie des désobéissants découle du fait que le sauveteur est quelqu'un qui prend un risque, parfois au prix de sa vie (Andrieu, 2008, p.515), dans le but de soustraire quelqu'un d'autre à un destin tragique (Ménager, 2008, p.425). Dans les cas de meurtres de masse et de génocides, l'acte de sauvetage est un acte de désobéissance. Jacques Sémelin appelle ce type de désobéissance la « résistance des anonymes », « par définition non spectaculaire, faite de milliers de petits actes de refus, souvent symboliques, parfois bien concrets, formes diverses de défis aux autorités ou de solidarité envers les victimes de ces pouvoirs » (Sémelin, 2008, p.26).

C'est par souci de concision et de clarté qu'un nom unificateur fut donné à cette nouvelle catégorie de désobéissants regroupant les refusants, les objecteurs de conscience et les sauveteurs. L'appellation « éveilleur de conscience » fut ainsi choisie pour mettre l'accent sur la conséquence probable et souhaitée de ce type d'insoumission non-violente et individuelle. Elle n'est pas liée à une possible aspiration de ces individus à être des « guides spirituels », des « prophètes », des « gourous ». Les éveilleurs de conscience sont néanmoins l'exception face à une masse obéissante et conformiste dans des circonstances où tout concourt à ce qu'il y ait échec de la conscience individuelle.

Trois cas d'espèce

Franz Jägerstätter était un agriculteur autrichien, père de trois enfants et sacristain de la paroisse de Sainte-Radegonde. Lorsque l'Autriche fut annexée à la « Grande Allemagne » nazie en 1938, Jägerstätter se dissocia du régime national-socialiste par de petits gestes symboliques. « S'il refusait de contribuer financièrement au régime nazi, il refusait aussi d'en recevoir quoi que ce fût. Il ne réclamait pas les allocations familiales auxquelles il avait droit pour ses enfants. » (Zahn, 1967, p.51) Jägerstätter avait d'ailleurs été le seul de sa communauté à refuser une subvention gouvernementale à laquelle il avait droit après que ses récoltes furent détruites par la grêle. C'est toutefois lorsqu'il reçut les papiers officiels l'obligeant à s'enrôler dans l'armée allemande qu'il émit un refus qui lui fut fatal.

Jägerstätter ne prit pas sa décision à la légère. Il demanda conseil auprès de plusieurs prêtres et consulta même l'évêque Fliesser de Linz (Zahn, 1967, p.60). Tous lui conseillèrent d'obéir à l'ordre de mobilisation en prétextant que le premier devoir du citoyen était envers sa propre famille. Le Père Baldinger, l'un de ceux qui tentèrent de convaincre l'agriculteur autrichien de sauver sa vie pour le bien-être de sa propre famille, témoigna après la guerre des conversations qu'il eut avec l'objecteur de conscience chrétien. « [Il] avait essayé de convaincre Franz qu'en tant que simple citoyen il n'était pas responsable des actes et de la politique du gouvernement. Il insista sur cette distinction : en prêtant serment, il ne souscrivait pas au régime nazi : il ne ferait qu'obéir, comme des millions d'autres catholiques, y compris les séminaristes. » (Zahn, 1967, p.75-76)

L'agriculteur autrichien ne fut toutefois pas convaincu par les argumentaires des autorités ecclésiastiques qu'il consulta. Au contraire, il était déçu des réponses qu'il recevait. Il écrivit, une fois incarcéré et attendant son procès : « Pourquoi Dieu aurait-il donné à chacun d'entre nous la raison et le libre arbitre si ce n'était que pour obéir aveuglément ? Ou encore, si ce que disent certains est vrai, à savoir que ce n'est pas à Pierre

ou Paul de dire si cette guerre déclenchée par l'Allemagne est juste ou injuste, à quoi bon savoir distinguer entre le bien et le mal? » (Zahn, 1967, p.178)

Certes, Jägerstätter fut condamné à mort pour avoir refusé de s'enrôler. Il était consciemment prêt à mourir au lieu de se rendre coupable d'un « péché de duplicité » en « faisant semblant d'accepter pour échapper à la peine de mort » déclara-t-il le 6 juillet 1943, jour de son procès (Zahn, 1967, p.85). En refusant le service militaire obligatoire, il fit un acte de désobéissance, mais il s'agissait aussi d'un acte de non-conformisme. Il fut le seul de son village à prendre ainsi position. Les villageois ne comprirent pas les agissements de leur concitoyen et « voyaient dans sa révolte un acte tragique et insensé, le fanatisme religieux d'un esprit dérangé » (Zahn, 1967, p.144-145). Il fit aussi acte de non-conformisme en allant à contrecourant par rapport aux « pères » de son Église. Par contre, contrairement aux villageois de Sainte-Radegonde, ces derniers ne considèrent pas que Jägerstätter ait eu l'« esprit dérangé ». Plusieurs saluèrent même la cohérence de son discours, la force morale de ses convictions et le courage dont il fit preuve face à la mort. Le témoignage de son codétenu allait dans le même sens : « Il aimait passionnément l'Autriche et refusait de servir l'oppresser de son pays. Il a toujours su qu'il serait exécuté, mais il préférait mourir ainsi plutôt que de faire le mal et de mourir ensuite au front. » (Zahn, 1967, p.78).

Pendant qu'en Autriche les autorités ecclésiastiques conseillaient à Franz Jägerstätter d'accepter de servir le parti national-socialiste allemand, l'Évêque de Münster en Allemagne, MGR Clement August von Galen, prenait fermement et publiquement position contre le régime nazi. « Face à un État qui s'immisce dans les affaires internes de l'Église, de la famille et des consciences, il ne [craignait] pas d'élever la voix. » (Knecht, 2007, p.44-45) MGR C.A. von Galen fit de nombreux discours et écrivit de nombreuses lettres pastorales de 1933 à 1945. Il fut d'ailleurs directement menacé de mort par Hitler. Par contre, l'influence du prélat et son travail d'éveil des consciences furent si efficaces que les autorités nazies n'eurent d'autre choix que de fermer les yeux sur les agissements de l'évêque et de plier en ce qui a trait à l'une de ses requêtes : la fin de l'« Aktion T4 » (politique d'éradication des improductifs en Allemagne).

Néanmoins, si von Galen eut la vie sauve, la majeure partie de ses éveillés ne connurent pas le même sort.

De nombreux prêtres ayant publiquement pris la parole à sa suite furent condamnés à mort ou déportés en camp de concentration. [...] À Dachau, dans le baraquement des prêtres allemands, on avait l'habitude de dire avec une pointe d'ironie à l'arrivée d'un nouveau pensionnaire : « Voilà une nouvelle victime de l'Evêque de Münster! ». (Knecht, 2007, p.65-66)

Au cours de la Deuxième Guerre mondiale, MGR von Galen fut donc un maillon d'une importance capitale dans la chaîne chrétienne d'éveil des consciences. Bien que son discours ait été inspiré par le Christ et sa vie, il n'en demeure pas moins qu'il inspira des gens bien au-delà des considérations religieuses. Jésuites, Protestants, Juifs, alliés, tous sans distinction furent happés par les sermons de l'évêque qui furent traduits en plusieurs langues, largués du haut des airs en « plusieurs centaines de milliers d'exemplaires dans toutes les grandes villes allemandes » et contribuèrent ainsi à faire « reculer le régime » (Knecht, 2007, p.63-64). Il n'était pas seul dans cette entreprise, mais dans le contexte très précis et brutal de la Shoah, son action demeure de l'ordre de la désobéissance à l'« autorité légitime » et du non-conformisme par rapport à la majeure partie des membres de l'Église. En effet, bien que l'autorité suprême de l'Église catholique comprenne le bien-fondé des actions de l'évêque, la prudence était de mise. « La position du Saint-Siège et de l'épiscopat évolue face au nazisme. À la forte méfiance initiale, se substitue une certaine disponibilité dictée par la situation afin d'éviter des maux plus graves » (Knecht, 2007, p.14). On comprend donc que quiconque souhaitant s'opposer au régime nazi, qu'il ait été évêque ou simple citoyen, le faisait à ses propres risques et périls, car personne n'était à l'abri des représailles.

Pendant que l'évêque de Münster dispensait ses sermons à ses fidèles du haut de sa chaire, il y avait, dans le village français du Chambon-sur-Lignon, un autre prédicateur qui encourageait ses croyants à être à

l'écoute de leur conscience. Le pasteur André Trocmé, objecteur de conscience affirmé et fervent défenseur de la résistance non-violente, prit résolument position, durant la Deuxième Guerre mondiale, contre les politiques de Vichy et le nazisme en général. Lorsqu'une Juive vint cogner à sa porte et que Magda Trocmé, l'épouse du pasteur, la fit entrer, il s'agissait de la première des 5000 Juifs que les villageois allaient secourir.

[...] entrez dans n'importe quelle maison du Chambon où se trouve encore une personne qui fut adulte pendant la guerre et demandez-lui pourquoi le Chambon a fait toutes ces choses contre le gouvernement et pour les réfugiés alors que d'autres villages n'ont rien fait, et vous obtiendrez toujours la même réponse : « C'est à cause du pasteur Trocmé. » (Hallie, 1980, p.73-74)

En tant que pasteur protestant grandement inspiré par le Sermon sur la Montagne et la parabole du bon Samaritain, André Trocmé prêchait l'amour du prochain et « apporta l'idée d'une cité de refuge » (Hallie, 1980, p.230). Ainsi, tous les villageois, directement ou indirectement, participèrent au sauvetage des Juifs et l'institut Yad Vashem décerna au village le titre de « Village sauveur » tout en accordant le titre de « Juste » à son pasteur. « Parmi les quelque 22 000 personnes qui ont reçu le titre de Juste parmi les nations pour avoir sauvé des Juifs au cours du génocide, on trouve deux personnes morales, alors même que la loi israélienne qui a fondé l'institut Yad Vashem en 1953 interdisait ce type de reconnaissance » (Cabanel, 2008, p.445).

Dans le contexte de la Shoah, sauver des Juifs était un acte de désobéissance et de non-conformisme. Bien que quelques milliers de personnes aient obtenu le titre de « Juste », à l'échelle de l'Europe sous le joug nazi, ces sauveteurs sont demeurés des exceptions. Le fait aussi que le Chambon-sur-Lignon fut l'un des deux seuls « villages sauveurs » témoigne du caractère « hors-norme » du pasteur qui en fut l'inspiration.

En définitive, qu'il s'agisse de Franz Jägerstätter, de MGR Clement August von Galen ou d'André Trocmé, nous faisons face à des histoires d'une non-conformité extrême, à des éveilleurs de conscience qui nous interpellent. Les trois hommes ont évolué à une même époque, ont confronté une même autorité puissante et destructrice et sont tous trois demeurés fidèles à leur conscience malgré les dangers qu'ils encouraient. Ils ont tous trois été emprisonnés à un moment ou à un autre et ils étaient tous prêts à assumer leur non-conformité jusqu'à la mort. Encore aujourd'hui, ils sont des exemples comportementaux pour ceux qui souhaitent désobéir à une autorité pressentie comme étant destructrice, mais suivre leurs traces n'est pas aisé.

Chacun revêt aisément l'armure du chevalier lorsqu'elle ne lui coûte que le prix du rêve. Mais rendus à la réalité, le poids des choses, la contrainte des situations, le souci des intérêts propres se font à nouveau sentir, nous engluant dans la torpeur et la passivité de l'homme docile. Rares sont ceux qui trouvent en eux le courage de s'en extraire, aujourd'hui comme hier. Qui saisissent à l'avance avec une grande acuité ce qui leur en coûterait de vaciller, de douter de soi, d'ouvrir en soi une brèche, d'entrer en négociation, et savent à quelle déchéance ultérieure les conduirait l'acceptation d'un petit compromis. Et que, pour échapper à la honte et à la mutilation de soi, se regimber avec la force impérieuse d'un non! Inaugural et définitif. (Terestchenko, 2007, p.96)

Genèse de l'approche québécoise en éthique appliquée

Compte tenu du fait que les éveilleurs de conscience ont comme traits communs d'avoir agi en marge d'une autorité destructrice, de manière autonome et assumée, et qu'ils acceptaient les conséquences de leurs actes, ce qui constitue une preuve de leur prise de responsabilité dans la situation à laquelle ils étaient confrontés, l'approche québécoise en éthique appliquée s'avère intéressante dans l'analyse des comportements de ces désobéissants marginaux. En fait, cette approche fut élaborée pour contribuer au développement de la compétence éthique des fonctionnaires et dans l'espoir d'éviter des dérapages institutionnels générés par le développement de comportements répréhensibles issus de la soumission irréfléchie à l'autorité ou du

conformisme. « C'est justement cette culture de l'obéissance aliénante et déresponsabilisante qui aurait, pour reprendre l'esprit de Hannah Arendt, amené les fonctionnaires ordinaires, ceux qui font fonctionner le service public au quotidien, à exécuter aveuglément tous les ordres issus de la hiérarchie, même les plus barbares. » (Boisvert, 2007, p.65) Ainsi, les éveilleurs de conscience, êtres d'exception face à une masse obéissante, semblent avoir possédé une « compétence éthique » particulière si l'on se réfère à cette approche québécoise de régulation des comportements.

Or, cette approche s'appuie sur une distinction entre les modes de régulation des comportements hétéronomes (morale, mœurs, droit, déontologie) et l'éthique posée comme mode de régulation autonome. Cette différenciation a été introduite par Guy Giroux (1997) qui établit d'abord une démarcation entre le droit et l'éthique, le premier assurant une forme de régulation hétéronome et, la seconde, s'en distinguant et se caractérisant par la réflexion autonome de la personne qui agit. Cette approche duale des régulations sociales et individuelles est ensuite développée et approfondie par Georges A. Legault dans le cadre notamment de travaux en éthique professionnelle par le biais de l'élaboration d'une approche de délibération éthique qui constitue une forme d'actualisation ou de procédure de l'éthique comme autorégulation; ainsi que par Yves Boisvert et Magalie Jutras dans le domaine de l'éthique appliquée aux organisations (Legault, 2007, p.30-31).

Par la suite, dans le cadre du processus de modernisation de l'État québécois, Boisvert, Legault, Jutras ainsi que Allison Marchildon ont été mandatés par le gouvernement pour penser la formation à l'éthique des fonctionnaires québécois (Legault, 2007, p.31; Boisvert et al., 2003ab). Cette préoccupation gouvernementale s'inscrivait dans le sillon d'une recommandation de l'OCDE (1996) à l'effet que les « États occidentaux qui entreprennent la modernisation de leurs administrations publiques » tentent de minimiser, par la valorisation de la compétence éthique de leurs travailleurs, les dérapages que l'obéissance et le conformisme peuvent engendrer (Boisvert, 2007, p.66). Ce serait donc pour prévenir l'apparition ou le développement de comportements répréhensibles issus de la soumission à l'autorité et du conformisme que le gouvernement a souhaité accroître la « marge de manœuvre » des fonctionnaires. En permettant une plus grande autonomie, l'objectif était que la responsabilité des fonctionnaires croisse proportionnellement et que ce changement paradigmatique leur permette de répondre personnellement de leurs actes devant les citoyens.

Deux logiques décisionnelles

La prémisse de l'approche régulatoire en éthique appliquée est qu'il existe deux logiques décisionnelles distinctes, deux pôles régulatoires, caractérisés par le positionnement de l'autorité par rapport à l'agent : l'hétérorégulation et l'autorégulation. À ces pôles régulatoires peuvent se greffer des raisonnements : normatif dans le cas de l'hétérorégulation et éthique dans le cas de l'autorégulation.

L'hétérorégulation s'actualise lorsque l'autorité qui dicte la norme ou le comportement à adopter est extérieure à l'individu. « Dans une logique hétéronome, la régulation des conduites passe par le respect des règles édictées par l'autorité et par la crainte de la sanction que peut imposer cette dernière dans le cas d'irrespect » (Boisvert, 2008, p.93). L'autorité peut être de sources différentes : la religion (institutions, Dieu, textes sacrés, etc.), la patrie, l'idéologie (humanisme, libéralisme, etc.), la hiérarchie, la bureaucratie, la famille, etc. En fait, elle peut être autant une personne singulière qu'un groupe de pairs, autant une institution qu'une idéologie ou une culture. Peu importe sa nature, l'individu s'y abandonne.

L'individu qui se soumet à une autorité cherchera à se conformer aux volontés de cette dernière et aux normes prescrites en adoptant un raisonnement de type normatif. Devant un dilemme d'action et motivé par le souci de bien faire, l'individu qui exerce un raisonnement normatif se demande quel comportement il doit adopter pour agir conformément aux devoirs, règles et normes qui balisent la situation. Le raisonnement suit le processus suivant : identifier la norme ou la règle qui pose le devoir et l'interpréter en vue de déterminer le comportement qui permettra le mieux de s'y conformer (Boisvert et al., 2003b, p.72). Il n'est pas

question ici de s'interroger sur les finalités de l'action, seule une délibération sur les moyens et les devoirs est de mise dans ce type de raisonnement.

La morale, les mœurs et le droit sont, par ordre décroissant, les modes de régulation des comportements les plus hétérorégulateurs. La morale définit ce qu'il est bien de faire et les comportements à adopter pour bien agir. Elle énonce des prescriptions et des interdictions qui véhiculent toutes des devoirs. Cette autorité peut être un dieu, une religion, la nature, l'humanité, la patrie ou toute autre personne ou organisation qu'il n'est pas permis de questionner. On pourrait même dire que la morale, telle que définie par l'approche québécoise de régulation des comportements, engendre l'« obéissance aveugle ».

Les mœurs sont quant à elles du domaine du conformisme. Elles « renvoient à des manières de faire, de vivre, d'évaluer et de penser partagées au sein d'un groupe. [...] Elles réfèrent aux valeurs partagées, à des usages communs à un groupe, un peuple, une époque ou une organisation. Elles constituent un mode de régulation implicite et puissant qui existe de facto dès que des individus vivent en société » (Boisvert et al., 2003a, p.18). La motivation à se conformer aux mœurs est de l'ordre du désir d'appartenance, de l'identification au groupe et de l'habitude. L'individu adoptera des comportements conformes aux mœurs du groupe s'il souhaite en demeurer membre, car celui qui ne se conforme pas risque le rejet, la marginalisation, l'exclusion.

Le droit serait à mi-chemin entre hétérorégulation et autorégulation. En imposant des obligations, en établissant des lois et règlements et en déterminant un cadre procédural, le droit s'inscrit dans une logique hétérorégulatoire. La régulation est imposée par le législateur. Par contre, dans le cadre d'un état démocratique, ce sont des représentants élus qui dictent les lois. La participation des individus aux processus démocratiques confère ainsi au droit une part d'autorégulation.

Contrairement à l'hétérorégulation, l'autorégulation s'actualise lorsque l'autorité est intérieure à l'individu qui délibère et décide, en contexte et en conscience, des actions à poser. Compte tenu du fait que l'être humain est un être social, socialisé par une famille, une culture, une histoire collective, c'est à travers les relations qu'il entretient avec les autres qu'il peut peaufiner son jugement en soupesant les valeurs agissantes et en déterminant lesquelles ont préséance dans une situation donnée. « Dans une perspective d'autorégulation, c'est donc à partir d'un sens, construit à travers les interactions collectives et partagé par les membres du groupe auquel l'individu appartient, que ce dernier trouve la source de la régulation de sa propre conduite » (Boisvert, 2008, p.93). En somme, bien que d'autres individus puissent avoir une influence sur le sujet, il s'agit d'autorégulation lorsque celui-ci n'obéit pas aveuglément à des normes, mais « décide de sa conduite en référence à des valeurs » sur lesquelles il a délibéré en tenant compte d'autrui. L'autorégulation « constitue un appel à l'autonomie, à la responsabilité, au jugement de la personne ainsi qu'au dialogue, puisqu'elle prend son sens dans le rapport à l'autre » (Rondeau, 2007, p.9).

Comme l'ont souligné Magalie Jutras et Louise Campeau dans un numéro de la revue *Ethica* consacré à l'éthique comme autorégulation (2007), l'hétérorégulation relèverait d'une responsabilité objective alors que l'autorégulation relèverait d'une responsabilité subjective. En d'autres mots, la première forme de régulation est basée sur des règles formelles dont il est facile d'en vérifier le respect et la conformité, alors que le deuxième type de régulation appelle à une forme de responsabilité qui découle de la réflexion et de la délibération (Rondeau, 2007, p.10). L'autorégulation n'est pas pour autant arbitraire, car elle se fonde sur l'intersubjectivité critique. Ainsi, face à un acte à poser, les individus peuvent confronter leurs jugements, entamer un dialogue et réfléchir collectivement à la meilleure action à poser dans les circonstances. L'intersubjectivité critique, nommée par le philosophe Karl Popper et revisitée par Jean-François Malherbe, est ici définie comme étant un « dialogue critique entre plusieurs sujets assumant autant que faire se peut leur propre subjectivité et tentant ensemble de se prémunir de tout jugement arbitraire » (Durand, 2004, p.100).

En somme, la personne qui s'autorégule le fait à partir de valeurs, puisées à même le dialogue et la délibération réfléchie, et prend en compte autrui dans ses décisions et dans ses actions. L'autorégulation nécessite

donc un difficile travail sur soi et une certaine mise à distance par rapport à ses intérêts personnels immédiats pour éviter l'autopunition (honte, remord, regret) (Arendt, 2009, p.124), tout en s'assurant « que les conséquences [des] actions ne portent pas préjudice aux autres ou à la collectivité » (Boisvert, 2007, p.55).

Lorsque l'individu délibère et décide « en son âme et conscience », non de la meilleure manière d'actualiser une norme prescrite et de s'y conformer (raisonnement normatif), mais de la fin qu'il est le plus souhaitable d'actualiser dans les circonstances, il exerce un raisonnement de nature éthique. Celui-ci consiste à choisir entre deux ou plusieurs valeurs pour déterminer la finalité à viser et l'action pour l'atteindre. L'agent moral ne délibère plus alors uniquement sur les moyens, mais sur les fins et les moyens. Sa décision s'effectue en opérant deux types de jugement : un jugement sur les moyens les meilleurs – comme pour le raisonnement normatif – et un jugement sur les fins, à la lumière des valeurs visées, sans qu'aucune d'entre elles n'ait de préséance prédéterminée de manière absolue, dans le but d'aboutir à une décision bien pesée, juste et équilibrée.

L'éthique, dans une logique autorégulatoire, peut être appréhendée comme un raisonnement mais aussi comme un mode de régulation des comportements. Il s'agit en fait du mode de régulation des comportements le plus autorégulatoire présenté par Boisvert et al. (2003ab).

Le lieu de régulation s'est [...] déplacé. Il n'est plus de l'ordre de la prescription mais plutôt de l'ordre de la réflexion. L'agent social ne régule plus son comportement à partir de la seule injonction personnelle, familiale, institutionnelle ou sociale, sous peine d'exposer son action à une perte de sens. Il préfère réguler son comportement en fonction de la compréhension qu'il en a, selon une réflexion menée à partir de cette compréhension. (Lacroix, 2008, p.83)

En éthique, l'individu engage sa responsabilité personnelle. Il ne la rejette pas sur une autorité extérieure. L'éthique repose aussi sur la « reconnaissance de l'autre en tant que personne », sur la prise en compte de l'autre dans les décisions et actions et sur le « respect de la différence » (Boisvert et al., 2003a, p.35). « L'éthique vise en effet à prendre en considération les valeurs et les intérêts de l'ensemble des personnes et des groupes de personnes sur qui ses actions ont une incidence. » (Boisvert et al., 2003a, p.36)

La régulation provient ainsi de l'individu qui, tout en mettant l'accent sur des valeurs partagées auxquelles il adhère, mobilise son raisonnement pour répondre aux questions « pourquoi j'agis? », « dans quel but? », « pour quelles raisons? », « avec quelles intentions? » (Boisvert et al., 2003a, p.32). Cette réflexion permettra à l'agent de répondre de ses décisions et de ses actions aux autres et d'en assumer toutes les conséquences.

Cette responsabilité exige de l'individu une très grande maîtrise de soi. Cette dernière ne s'acquiert que par un travail exigeant et continu de l'individu sur lui-même ainsi que par l'acceptation du consensus issu du dialogue. Cette maîtrise de soi sous-tend en outre un certain renoncement, puisque dans sa délibération, l'individu est amené à renoncer à des valeurs au nom de certaines autres.

Par sa réflexion, l'individu est ainsi amené à renoncer à une part de ses intérêts, en raison du fait que leur poursuite aurait ou pourrait avoir des conséquences désastreuses sur les autres. Il doit alors accepter de se « faire violence », en réprimant une pulsion parfois forte à agir en fonction de son intérêt individuel. (Boisvert et al., 2003a, p.37)

Analyse de la régulation comportementale des trois « éveilleurs de conscience »

Il est dès à présent possible de constater plusieurs points communs entre les critères de sélection définissant ce qu'est un « éveilleur de conscience » et cette brève définition de l'éthique comme autorégulation. Par exemple, l'éveilleur de conscience doit avoir assumé son libre arbitre et avoir accepté la responsabilité et

les conséquences de son refus d'obéissance ou de son action non-conformiste. La nature non-violente du refus rapproche aussi l'action de l'« éveilleur de conscience » de l'éthique comme mode de régulation des comportements, car le non-violent considère l'autre, quel qu'il soit, dans le choix de ses moyens d'action.

Néanmoins, les trois cas chrétiens qui furent exposés plus tôt ne cadrent pas parfaitement avec la définition de l'éthique comme mode de régulation des comportements autonome. Le rôle qu'ont joué les textes sacrés dans leur choix de comportement face à une autorité jugée destructrice laisse à penser que leurs actions découlaient en partie de l'hétérorégulation.

Par exemple, les sermons d'André Trocmé puisaient à la morale chrétienne en défendant une conception bien précise de ce qu'est le mal et de ce qu'est le bien. Le bien, conformément aux conceptions entérinées dans les textes sacrés auxquels il se référait, était selon lui lié à l'accomplissement de tout ce qui peut aider son prochain et le mal était de nuire à autrui. « [S]es sermons disaient : cherchez sans relâche des moyens, des occasions d'obtenir de petites victoires sur l'esprit de destruction; ils n'indiquaient pas quels étaient ces moyens; ils rappelaient seulement qu'un fidèle du Christ doit agir chaque fois que l'occasion se présente. » (Hallie, 1980, p.122-123) En se référant ainsi au Christ (autorité extérieure) et en affirmant que la fin poursuivie était celle visée par cette autorité (la protection de la vie humaine), il actualisait un raisonnement de type normatif dans une logique hétérorégulatoire.

La « loi morale » que respectait le pasteur et qu'il prêchait pour inciter ses fidèles à la désobéissance face au nazisme, et face aux décrets de Vichy, était aussi inspirée de l'Épître de Saint Paul aux Romains. Cette référence prescrivait une certaine ligne de conduite à respecter en ce qui a trait aux moyens choisis pour atteindre la fin visée. En effet, dans le 13e chapitre de cet épître, il est dit que « la morale de l'amour du prochain n'exigeait pas un farouche affrontement avec le gouvernement mais un respect de pure forme pour les "autorités supérieures" en faisant calmement, mais fermement, comprendre qu'il y avait des limites à ce respect, limites établies par un commandement de ne pas faire du mal à son prochain » (Hallie, 1980, p.146).

La morale qui a motivé Franz Jägerstätter à refuser le service militaire fut sensiblement la même que pour Trocmé. Tout comme ce dernier, il disait qu'il était juste d'obéir aux hommes à condition que ces derniers n'ordonnent pas d'accomplir le mal, de nuire aux autres. Si l'autorité humaine s'avérait malfaisante, il fallait désobéir aux hommes et obéir à Dieu (Zahn, 1967, p.112). En fait, tout l'argumentaire de Jägerstätter était bâti à partir des textes bibliques et il essayait chaque tentative de le convaincre d'accepter le service militaire en se référant à ces textes. Par exemple, à ceux qui lui disaient que son devoir premier était envers sa famille, il répliquait en citant Jésus : « Quiconque aime son père, sa mère, ou ses enfants plus que moi, n'est pas digne de moi » (Zahn, 1967, p.55).

Les mêmes thèmes reviennent aussi dans les discours et les lettres pastorales de MGR Clemen August von Galen. Il respectait l'autorité de l'Église, il travaillait pour le salut des âmes de ses fidèles et il avait une foi inébranlable envers les doctrines chrétiennes.

Le christianisme demande l'obéissance à Dieu, mais aussi aux hommes... Mais du moment que l'autorité humaine s'oppose aux commandements de Dieu reconnus clairement dans sa propre conscience, qu'elle détruit sa propre dignité, elle perd son droit de commander, elle abuse de son pouvoir... Une obéissance qui asservit les âmes, qui attente à la conscience et au sanctuaire le plus intime de la liberté humaine est l'esclave le plus rude... C'est une attaque à Dieu lui-même [...]. (MGR C.A. von Galen, cité par Knecht, 2007, p.50-51)

Qu'il s'agisse d'André Trocmé, de Franz Jägerstätter ou de MGR von Galen, tous trois ont agi conformément à la morale chrétienne, actualisant ainsi un raisonnement de type normatif. Mais la morale n'était pas le seul mode de régulation hétéronome qu'ils ont respecté. Les trois chrétiens ont aussi agi en conformité avec les mœurs de leurs groupes d'appartenance respectifs.

En ce sens, les actions des habitants du Chambon-sur-Lignon s'inscrivaient dans une longue suite de rapports conflictuels avec l'autorité pour défendre leur droit de continuer à pratiquer leur religion. En effet, dès le XVI^e siècle, moment où le protestantisme s'est installé dans cette région française, il y eut de nombreux massacres. Les villageois avaient d'ailleurs acquis une tradition de résistance non-violente qui se perpétuait malgré les nombreuses persécutions dont ils avaient été victimes au cours des siècles. La « tradition » protestante, les mœurs protestantes, de même que les coutumes propres au village en ce qui a trait à l'exercice de leur culte envers et contre les autorités étatiques, ont grandement influencé la réaction d'André Trocmé et de ses fidèles quand est arrivé le temps de se positionner face au nazisme et à Vichy.

À l'instar des Chambonnais qui poursuivaient une tradition de désobéissance aux autorités destructrices et d'aide envers les victimes, Franz Jägerstätter inscrivait son action dans la lignée d'autres traditions comportementales. Il s'identifiait aux saints et aux martyrs des siècles passés. Gordon Zahn emprunte à Robert K. Merton l'expression « opposition conformiste » pour décrire les actions de cet objecteur de conscience chrétien. En fait, Jägerstätter se conformait aux mœurs d'un « groupe de référence passé », c'est-à-dire de « l'Église des trois premiers siècles, celle des saints et des héros » (Zahn, 1967, p.171). Ainsi, bien qu'il ait agité à l'encontre des conseils reçus par les autorités religieuses de sa propre époque, il demeura conformiste par rapport à un autre groupe.

« Je me rends parfaitement compte que si on ne veut pas déclarer appartenir à cette communauté dont se réclame le national-socialisme et si on ne veut pas obéir à tous les ordres qui nous seront donnés en son nom, on est déchu de tous ses droits, y compris celui de vivre, alors qu'on est citoyen du même Reich. Dieu n'agit guère autrement : qui refuse d'appartenir à la Communion des Saints, de lui obéir lorsqu'il nous l'ordonne par son Église, quiconque n'accepte pas de consentir des sacrifices et de lutter pour son Règne, perd aussi tout droit de participer à son Royaume ».

« [...] si jamais quelqu'un réussit à se battre pour les deux règnes, s'il arrive à se faire admettre dans les deux corps, d'une part la Communion des Saints, d'autre par la communauté nazie, s'il peut suivre tous les ordres qui sont donnés dans le troisième Reich sans se mettre en contradiction avec les commandements de Dieu, c'est un virtuose. Je veux bien, mais moi je n'en suis pas capable. Et c'est pourquoi je préfère encore renoncer à ne jouir d'aucun droit sur le plan du troisième Reich et sauvegarder ceux qui me sont assurés pour le Royaume de Dieu ». (Lettre de Jägerstätter dans Zahn, 1967, p. 172)

Franz Jägerstätter avait étudié la vie des saints catholiques et les admirait. Mourir en martyr était pour lui un honneur, car il ferait partie intégrante de ce groupe béatifié. Appartenir à ce groupe était en soi une finalité qui lui prescrivait des devoirs à respecter. Son comportement était dès lors principalement hétéronome et son raisonnement était de type normatif.

Le survol des cas de Trocmé, Jägerstätter et MGR von Galen démontre les liens qu'il est possible de faire entre désobéissance marginale et hétérorégulation. Par contre, ils soulèvent aussi des questions en ce qui concerne le rôle joué par l'autorégulation et le raisonnement éthique par rapport au choix que ces individus ont fait entre deux autorités (autorité figurée de Dieu et le régime nazi). Dans un contexte de contrainte où une autorité particulière est dominante au point de pouvoir enlever la vie à ses détracteurs, choisir d'obéir à une autre autorité que cette dernière n'est-il pas de l'autorégulation ?

De l'« alter-obéissance » à l'« alter-conformisme »

Compte tenu du fait qu'il a été démontré que les agissements de certains éveilleurs de conscience découlaient d'un raisonnement normatif, il est impossible d'affirmer que le raisonnement éthique est le seul raisonnement opérant lorsqu'un acte de désobéissance ou de non-conformité nous interpelle par sa marginalité et son essence prosociale. Dans plusieurs cas, l'action désobéissante a été motivée par un désir de

conformité envers une autre autorité. Pour ces désobéissants, la question était de savoir : « Quel est le devoir premier dans les circonstances? ». Par contre, il ne s'agissait pas pour autant d'« obéissance servile », car ces désobéissants ont fait un choix que les « obéissants » n'ont pas fait. Il ne s'agissait pas non plus de « désobéissance éthique », comme dans les cas d'individus qui ne se réfèrent qu'à leur conscience, qu'à des valeurs à partir desquelles ils délibèrent de manière autonome, indépendamment d'une quelconque autorité extérieure. Incidemment, l'action des trois chrétiens nécessite le recours à une autre notion : l'« alter-obéissance ». Dans sa thèse de doctorat en philosophie politique, Manuel Cervera-Marzal introduit une nouvelle classification de l'obéissance et de la désobéissance. Il propose tout d'abord deux catégories d'obéissance : l'obéissance première et les obéissances secondes. L'obéissance première est « l'attitude consistant à se soumettre aveuglément aux lois en vigueur » (Cervera-Marzal, 2014, p.361). Les obéissances secondes, quant à elles, se subdivisent en deux sous-catégories: l'anti-obéissance et l'alter-obéissance. L'anti-obéissance s'actualise par un refus total de toute forme d'obéissance. « Elle renverse l'obéissance première mais, ce faisant, elle en conserve le noyau. Sans le savoir, l'anti-obéissance est donc obéissance à la loi qui prescrit de “désobéir à toutes les lois”. » (Cervera-Marzal, 2014, p.361)

C'est la deuxième forme d'« obéissance seconde », l'« alter-obéissance », qui peut remplir le vide théorique mis au jour par les « éveilleurs de conscience » chrétiens dépeints précédemment.

Elle désigne le refus d'obéir aux lois étatiques afin de se soumettre à d'autres lois : la loi religieuse, la loi naturelle, la loi du marché, la loi des traités internationaux, la loi morale, la loi de l'histoire, etc. L'alter-obéissance se présente comme « désobéissance » dans la mesure où elle transgresse en effet les lois étatiques. Mais cette violation des lois en vigueur a pour vocation de permettre d'obéir encore mieux et encore plus à une loi non étatique. Elle viole les lois en place, qu'elle juge injustes, pour mieux se soumettre à une autre loi, jugée pour sa part entièrement conforme à l'idéal de justice. Elle ne fait que remplacer une obéissance par une autre. Elle est donc alter-obéissance, obéissance au second degré. (Cervera-Marzal, 2014, p.362)

En résumé, l'« alter-obéissance » s'actualise lorsque l'individu désobéit à l'autorité légitime, ou dominante, pour obéir à une autre autorité. En ce sens, les éveilleurs de conscience qui ont désobéi à une autorité destructrice, pour respecter leurs devoirs face à une autre autorité, ont fait acte d'« alter-obéissance ». En fait, il ne s'agissait pas plus de pure obéissance que de pure désobéissance. Choisir entre deux autorités, c'est aussi choisir entre deux finalités distinctes et ce type de choix relève de l'autorégulation. Lorsque l'individu soupèse, de manière autonome, les valeurs véhiculées par les devoirs des deux autorités auxquelles il fait face, il actualise un raisonnement éthique.

Il existerait donc deux moments régulatoires dans l'« alter-obéissance » : un moment autorégulatoire et un moment hétérorégulatoire. C'est que les désobéissants marginaux, dont il était question plus tôt, ont franchi une étape réflexive supplémentaire avant d'en venir à leur refus d'obéissance. Franz Jägerstätter, par exemple, a dialogué avec plusieurs prêtres (et même un évêque) qui lui ont tous conseillé de préférer l'autorité nazie à l'autorité de l'Église dans les circonstances particulières du III^e Reich. Néanmoins, Jägerstätter a fait un choix autonome. Il n'a ni respecté l'autorité nationale-socialiste, ni les conseils des représentants de l'Église, il a choisi de se conformer à un autre groupe, le groupe des « béatifiés ». Ce moment du choix est donc le moment autorégulatoire du comportement de l'« alter-obéissant ».

Il n'en demeure pas moins que le moment le plus saillant, le plus long et durable, des comportements désobéissants de ces individus « alter-obéissants », est le moment hétérorégulatoire. Après que le choix ait été effectué, l'individu peut dès lors se soumettre aux normes de la deuxième autorité et avancer avec confiance dans son refus d'obéissance car il sent qu'il fait son « devoir », qu'il appartient simplement à un « autre groupe ». Les normes, les us et coutumes et les ordres de l'autorité dominante ou du groupe dominant ne s'appliquent plus à lui. Bien qu'il puisse sembler être un « non-conformiste », compte tenu de la marginalité de son action, il est davantage un « alter-conformiste ».

Bibliographie

- ANDRIEU, C. (2008). « Le sauvetage, une notion renouvelée ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir. de Sémelin, J., C., Andrieu, S., Gensburger. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.505-517
- ARENDT, H. (2009). *Responsabilité et jugement*. Paris : Éditions Payot et Rivages. 362p.
- BEAUDIN-HOULE, V. (2016). « Éveilleurs de conscience et désobéissance éthique ». Mémoire de maîtrise en éthique. Université du Québec à Rimouski. 155 p.
- BOISVERT, Y., *et al.* (2003a). *Raisonnement éthique dans un contexte de marge de manœuvre accrue : clarification conceptuelle et aide à la décision*. Rapport de recherche. Secrétariat du Conseil du trésor. Gouvernement du Québec. 96p.
- BOISVERT, Y., *et al.* (2003b). *Petit manuel d'éthique appliquée à la gestion publique*. Montréal. Liber. 135p.
- BOISVERT, Y. (2007). « Argumentation et démonstration de ma conception autorégulatoire de l'éthique ». *Ethica*. Vol16. No2. p.51-71
- BOISVERT, Y. (2008). « Pour une lecture sociologique de l'éthique ». Dans *Sociologie de l'éthique*. Sous la dir. de Gaudet, S. et A. Quéniart. Montréal : Liber. p.87-101
- BRETON, P. (2009). *Les refusants, Comment refuse-t-on de devenir un exécuter?*. Paris : Éditions La Découverte. 250p.
- CABANEL, P. (2008). « Protestantismes minoritaires, affinités judéo-protestantes et sauvetage des Juifs ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir. de Sémelin, Jacques, Claire, Andrieu, Sarah, Gensburger. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.445-456
- CATTELAINE, J.P. (1973). *L'objection de conscience*. Presses Universitaires de France. 128p.
- CERVERA-MARZAL, M. (2014). « Ni paix ni guerre. Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence ». Thèse de doctorat en Science politique. Université Libre de Bruxelles / Université Paris Diderot (Paris 7) Sorbonne Paris Cité. 488p.
- DURAND, G. (2004). *Pour une éthique de la dissidence. Liberté de conscience, objection de conscience et désobéissance civile*. Montréal : Liber. 151p.
- GIROUX, G. (1997). « La demande sociale d'éthique : autorégulation et hétérorégulation ? ». Dans *La pratique sociale de l'éthique*. Sous la dir. de Giroux, Guy. Montréal : Éditions Bellarmin. p.27-47
- HALLIE, P. (1980). *Le Chambon-sur-Lignon, village sauveur*. Paris : Éditions Stock. 414p.
- KNECHT, T. (2007). *MGR Von Galen. L'évêque qui a défié Hitler*. Éditions Parole et Silence. 148p.
- LACROIX, A. (2008). « L'éthique à la croisée des chemins ». Dans *Sociologie de l'éthique*. Sous la dir de Gaudet, Stéphanie et Anne Quéniart. Montréal : Liber. P.69-85
- LEGAULT, G. A. (1999). *Professionalisme et délibération éthique*. Québec : Presses de l'Université du Québec. 290p.
- LEGAULT, G. A. (2007). « Autorégulation et hétérorégulation : un concept interdisciplinaire ». Dans *Ethica*. Vol16. No.2. p.27-50

- MALHERBE, J.F. (2001). *Déjouer l'interdit de penser*. Montréal : Liber. 130p.
- MÉNAGER, C. (2008). « Raffles, sauvetage et réseaux sociaux à Paris (1940-1944) ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir. de Sémelin, J., C., Andrieu, S., Gensburger. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.425-456
- MERTON, R.K. (1965). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Librairie Plon. 514p.
- MILGRAM, S. (1974). *Soumission à l'autorité*. Calmann-Lévy. 268p.
- NICK, C. et ELTCHANINOFF, M. (2010). *L'expérience extrême*. France : Don Quichotte Éditions. 295p.
- OBERLÉ, D., BEAUVOIS, J.L., et COURBET, D. (2011). « Une transposition du paradigme d'obéissance de Milgram à la télévision : enjeux, résultats et perspectives ». *Connexions*. 2011/1. No.95. p.71-88
- RONDEAU, D. (2007). « Lieux et contextes de l'autorégulation en éthique ». *Ethica*. Vol16. No.2. p.9-23
- SÉMELIN, J. (2008). « De l'aide au sauvetage ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir. de Sémelin, J., C., Andrieu, S., Gensburger. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.19-32
- TERESTCHENKO, M. (2007). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris : Éditions La Découverte/Poche. 298p.
- ZAHN, G. (1967). *Un témoin solitaire. Vie et mort de Franz Jägerstätter*. Paris : Éditions du Seuil. 250p.

L'INJONCTION NORMATIVE À L'AUTONOMIE : UNE ANALYSE DES IMPACTS SUR L'INTERVENTION EN ITINÉRANCE¹

Amélie Robert
CREMIS²
amelie.robert.2@umontreal.ca

Le passage d'un modèle d'intervention en itinérance axé sur la « prise en charge » à un modèle axé sur « l'accompagnement » a laissé une place importante à la notion d'autonomie (Namian, 2012 ; Gagnon, 2009). Or, cette importance est telle qu'on peut se demander si l'exemple de l'intervention en itinérance ne serait que le reflet de la place prépondérante que prend l'injonction sociale à l'autonomie dans notre socialisation en tant qu'individu membre d'une société. À travers le discours des personnes rencontrées dans le cadre d'une sous-étude liée au « Projet Chez Soi » à Montréal portant sur les perceptions des personnes en situation d'itinérance et sur les perceptions des organismes sur ce qui constitue une intervention aidante, la notion de l'autonomie revient fréquemment. Toutefois, il existe dans les discours analysés différentes façons de concevoir cette autonomie. Enfin, en s'appuyant sur une revue de littérature et sur les informations obtenues lors de la recherche, il sera possible de discuter des gains que permet l'importance accordée à l'autonomie dans l'intervention, mais également des remises en question nécessaires.

1 Texte basé sur une recherche réalisée en collaboration avec Christopher McAll et Aimée Fleury.

2 Centre de recherche de Montréal sur les inégalités sociales, les discriminations et les pratiques alternatives de citoyenneté.

L'INJONCTION NORMATIVE À L'AUTONOMIE : UNE ANALYSE DES IMPACTS SUR L'INTERVENTION EN ITINÉRANCE

Le texte proposé s'appuie sur des réflexions issues d'un sous-projet sur l'intervention aidante dans le milieu communautaire travaillant auprès des personnes en situation d'itinérance à Montréal lié au Projet Chez Soi. Le Projet Chez Soi est un projet de démonstration financé par la Commission de la santé mentale du Canada qui s'est déroulé dans 5 villes canadiennes, dont Montréal. Le projet visait à étudier les impacts de l'approche « logement d'abord » sur les personnes en situation d'itinérance et présentant des problèmes de santé mentale. L'approche « logement d'abord » a été définie au sein du projet comme :

[prévoyant] l'offre d'un logement permanent dans l'immédiat et d'une vaste gamme de services de soutien à des personnes itinérantes aux prises avec une maladie mentale. Le modèle Logement d'abord repose sur les principes de l'accès immédiat à un logement sans imposer de conditions d'obtention du logement, de la possibilité de choisir pour le client et son autodétermination, d'une orientation vers le rétablissement (y compris la réduction des méfaits), des services de soutien individualisés et orientés par la personne et d'intégration sociale et communautaire. (Goering et al., 2014, p.10).

Ainsi, à Montréal, 469 personnes ont été recrutées au sein du projet et ont été séparées en 4 groupes : deux groupes témoins qui recevaient les services habituels (par exemple au sein d'organismes communautaires) et qui avaient été séparés selon leurs besoins en santé mentale identifiés par les chercheurs-es (besoins modérés, besoins élevés) ainsi que deux groupes expérimentaux qui ont reçu un logement et dont les services à domicile ont été fournis selon les besoins identifiés par les chercheurs-es (besoins modérés, besoins élevés). De plus, 46 personnes ont été sélectionnées de façon représentative afin d'être interviewées au moyen d'entrevues semi-dirigées à leur entrée au projet, 18 mois après leur entrée et 48 mois après leur entrée.

Au niveau de la recherche, le projet s'intéressait à plusieurs aspects qui ont été travaillés par différentes équipes. Celle dont je faisais partie s'est intéressée à ce que constitue une intervention aidante selon les organismes communautaires montréalais travaillant auprès de personnes en situation d'itinérance. Pour ce faire, nous sommes d'abord partis des informations fournies par les personnes interrogées lors de leur entrée au projet. À travers les entrevues, elles ont parlé de leur vie en situation d'itinérance et des services qu'elles ont obtenus auprès des organismes communautaires. Nous avons classé ces mentions de contact avec les organismes selon l'évaluation que les personnes en faisaient. 32% des mentions ont été identifiées comme ayant été évaluées positivement par les personnes, 19 % négativement et 44% comme étant neutres (par exemple, mentionner avoir été à tel endroit pour un service, mais ne pas avoir abordé l'impact que cela avait eu). À partir de ce premier classement, nous avons sélectionné les organismes qui avaient été mentionnés positivement par deux personnes ou plus lors des entrevues, ce qui nous a permis de constituer à ce moment un échantillon de 18 organismes. Par la suite, nous avons dû réduire le nombre d'organismes échantillonnés, ce qui nous a conduit à sélectionner certains organismes en gardant autant que possible une représentativité des différents services offerts. La taille des organismes a aussi été prise en compte lors de notre sélection, ainsi que leur intérêt et leur disponibilité pour notre recherche. Au final, 12 organismes ont été retenus qui offraient différents services : outreach, centre de jour, hébergement, spécialisation auprès des femmes, des personnes ayant des problèmes de santé mentale ou de toxicomanie. Nous avons réalisé

des entrevues semi-dirigées avec 10 membres de la direction et 19 intervenants-es travaillant dans ces organismes.

Lors des entrevues que nous avons réalisées avec les personnes travaillant au sein des organismes, elles ont abordé très souvent l'idée de l'autonomie à plusieurs niveaux. D'abord, les intervenants-es ont souvent abordé leur besoin d'autonomie dans la pratique de leur profession. Certains directeurs et certaines directrices ont abordé l'idée de l'autonomie de leur organisme quant à leur propre gestion. Finalement, les personnes travaillant au sein des organismes ont discuté de leurs perceptions de l'autonomie des personnes recherchant des services. Pour ce texte, je vais me concentrer sur ce dernier aspect même si, dans les faits, ces différents thèmes de l'autonomie ne sont pas nécessairement séparés de façon nette dans leurs discours. Avant d'entrer dans l'analyse du discours des intervenants-es et des membres de la direction, je vais d'abord aborder le contexte favorisant la place prépondérante de l'autonomie dans les discours d'intervention.

L'autonomie et le milieu de l'intervention

Pour Gagnon (2009), l'intervention contemporaine est dominée par le modèle de l'accompagnement des personnes dont les principes se sont diffusés en dehors même des milieux de l'intervention :

Nous assistons au développement d'une véritable société d'accompagnement, dans la mesure où de plus en plus de liens, professionnels, familiaux ou autres, sont largement redéfinis sous le modèle général de l'accompagnement : recherche de la singularité et de l'autonomie, importance de la dimension affective et identitaire, soutien plutôt que prise en charge, adaptation continue aux changements » (Gagnon, 2009, p.345).

Pour Namian (2012), l'apparition du modèle de l'accompagnement des personnes s'est fait par un changement progressif de paradigme, mettant de côté le modèle précédent axé « prise en charge » des personnes. En effet, à partir des années 1970, le modèle de la prise en charge avec ses institutions « totales » comme l'asile où les gens séjournent en tout temps en retrait du reste de la société, a été contesté par différents mouvements (l'antipsychiatrie n'est qu'un exemple). À travers ces mouvements, l'offre des services est passée de la responsabilité des organismes caritatifs (souvent religieux) à la responsabilité de l'État. Il y a eu également création de services ouverts ou semi-ouverts pour remplacer les anciens services fermés, c'est-à-dire que les personnes n'ont plus à être entourées par du personnel 24 heures sur 24, 7 jours sur 7, mais ont différentes possibilités de services, par exemple à domicile. De plus, il s'est instauré une expertise de « gestion » des populations au sein des milieux : « Ces populations potentielles ou problématiques étaient désormais conçues comme le résultat de dysfonctionnements sociaux auxquels il fallait remédier par la coordination de stratégies, de plans, de programmes et de réformes techniques divers. » (Namian, 2012, p.36). Afin de répondre de façon adéquate aux différentes problématiques, les « experts » de l'intervention mettent en évidence la nécessité de séparer les différentes populations. Cette tendance sera amplifiée par les impératifs financiers dictés par l'État et les organismes subventionnaires privés. Selon Namian (2012), nous assistons progressivement à l'installation d'une « singularisation de l'action publique » où les personnes doivent activement participer à la résolution de leurs propres problématiques. Pour Clément et Paquet (2006), le délaissement d'une intervention liée « au modèle protectionnel » en faveur de l'accompagnement s'est fait, entre autres, à cause des exigences de la « société du risque » qui exige l'« autosurveillance » comme moyen de « responsabiliser » les individus et ainsi réduire les risques. Pour ces auteurs, l'injonction à l'autonomie serait plutôt liée aux exigences de contrôle des risques. Pour leur part, Genard et Cantelli (2008) seraient plutôt d'avis que ces passages d'un modèle de la prise en charge à l'accompagnement sont aussi tributaires d'un « tournant anthropologique » dans notre façon de concevoir les capacités et compétences des individus. Auparavant, nous aurions vécu une « période disjonctive » où on concevait les capacités et compétences des individus comme déterminées en fonction des statuts et, par conséquent, stables dans le temps. Au tournant des années 1970, la vision « continuiste ou conjonctive » a pris de l'importance.

Celle-ci se caractérise par l'idée que :

Capacités et compétences qualifieront les êtres non plus au sens où elles seraient des propriétés qui leur seraient données une fois pour toutes, elles se présenteront plutôt dans une dimension processuelle, comme ce qui peut être augmenté ou, au contraire, s'assécher. Fondamentalement, elles seront l'enjeu principal du positionnement sur la ligne de ce continuum qui va de l'hétéronomie à l'autonomie. Il reviendra à l'acteur de les développer et, à défaut, ce seront elles qu'il s'agira de stimuler au travers des dispositifs sociaux ou thérapeutiques visant ceux qui décrochent. (Genard et Cantelli, 2008, paragr.26)

Ainsi, le milieu de l'intervention se serait adapté à cette nouvelle conception reconnaissant aux individus la possibilité que leurs capacités et compétences ne restent pas les mêmes tout au cours de leur vie et donc l'accompagnement des personnes dans ce cheminement devient la nouvelle façon d'intervenir.

Quelle que soit la théorie privilégiée par les auteurs-es présentés-es, le constat d'une intervention plus axée sur l'individu semble faire consensus. En effet, cette « singularisation de l'action publique » serait également visible dans la propension des organismes à délaissier les enjeux collectifs de leurs actions pour se concentrer sur l'aide apportée aux individus. D'une conception « révolutionnaire », nous serions tranquillement passés à une conception « pragmatique » de l'aide apportée par les milieux communautaires (Le Goff, Montgomery et McAll, 2005 ; en citant Hamel, 1991). Par exemple, une des ressources auxquelles se sont intéressées les chercheurs-es est passée d'une approche de création alternative d'emplois par les personnes au chômage elles-mêmes à une approche d'aide à la recherche d'emploi. Même lorsqu'on essaie de se porter à la défense des droits des personnes bénéficiaires des services d'intervention, ce qui pourrait être fait à un niveau plus collectif, il semble exister une ligne floue entre ce qui relève du collectif et de l'individuel. En effet, Côté (2012) s'intéresse aux politiques sociales au Québec en lien avec l'itinérance qu'il sépare en deux modèles : « axé sur les droits » ou « axé sur les besoins ». Le premier modèle s'intéresse à la globalité du phénomène de l'itinérance en mettant l'accent sur la responsabilité collective. Le deuxième s'intéresse davantage aux besoins individuels et pluriels des personnes en itinérance et sur les façons de combler ces besoins. Or, il arrive parfois selon Côté (2012) que, même si les discours du premier modèle se veulent plus axés sur le collectif, les discours mêlent des éléments plus individuels. Par exemple, certains droits sont défendus de telle façon qu'on peut se demander s'il ne s'agit en fait que d'un besoin supplémentaire à combler.

Ainsi, le contexte actuel du milieu de l'intervention fait en sorte que les discours sont axés davantage sur les enjeux individuels des « problèmes » sociaux que sur leurs enjeux collectifs. Cela semble un contexte propice à l'importance accordée à une caractéristique telle que l'autonomie.

Les perceptions de l'autonomie des personnes en situation d'itinérance par les intervenants-es et les membres de la direction

Au sein de notre recherche, l'autonomie a été très présente dans les discours des intervenants-es et des membres de la direction des organismes rencontrés-es. Cela dit, les personnes avaient parfois des façons très différentes d'aborder la question. Ainsi, à des fins d'analyse, nous avons séparé les discours en deux modèles : « autonomie comme droit » et « autonomie comme projet »³. Il faut toutefois rappeler que le discours des personnes ne correspond pas toujours en tout point aux différents modèles. De cette manière, le nombre d'organismes pour chaque modèle est indicatif, puisque chacun adhère à ces modèles de façon

3 Ces termes ont été empruntés à Roch Hurtubise et Marie-Claude Rose qui les ont utilisés lors d'une conférence intitulée « Itinérance et santé mentale : L'autonomie des personnes dans les pratiques des équipes Chez Soi » ayant eu lieu le 6 décembre 2013 à Montréal dans le cadre des Midis du CREMIS.

différente et parfois, les discours des intervenants-es au sein d'un même organisme ne peuvent être tous classés dans le même modèle. En effet, les intervenants-es n'adhèrent pas nécessairement à l'ensemble des principes d'un modèle en tout temps et en toute situation. Toutefois, leurs propos peuvent parfois nous permettre d'identifier une tendance. Ainsi, c'était ce que les personnes disaient de la philosophie d'intervention de leur organisme (plutôt que leur façon personnelle d'intervenir) qui primait dans la classification des organismes selon les modèles.

Le modèle de l'« autonomie comme droit » porte l'idée que les personnes en situation d'itinérance sont d'ores et déjà capables d'être autonomes. Elles ont peut-être besoin d'aide à certains moments, mais il est toujours possible qu'elles soient autonomes d'une manière ou d'une autre. Toutefois, comme un droit, il faut parfois défendre, revendiquer la reconnaissance de cette autonomie. Nous avons associé cinq organismes de notre échantillon à ce modèle. Les personnes travaillant au sein de ces organismes disent qu'elles tentent de réduire les hiérarchies entre elles et les personnes qu'elles aident. De plus, les règlements et leurs applications seraient souples. Elles mettent l'accent sur le respect des décisions des personnes et sur la notion d'« empowerment », qu'il est possible de définir à travers leurs discours comme « une reprise de pouvoir sur sa vie ». En ce sens, elles disent mettre ces idées en pratique, notamment à travers la valorisation des forces des personnes, plutôt que de se concentrer sur leurs « manques ». Les personnes fréquentant les organismes sont vues comme autonomes et responsables des conséquences de leurs actions. Cependant, les organismes seraient toujours ouverts afin d'aider les personnes à faire face aux éventuelles conséquences négatives de leurs actions.

Le modèle de l'« autonomie comme projet » est axé sur l'idée que les personnes perdent de l'autonomie lorsqu'elles perdent leur logement, donc un retour en logement équivaut à un retour à l'autonomie. Ainsi, les objectifs des organismes sont souvent décrits comme la « réintégration » ou la « réinsertion » des personnes par un (ré)apprentissage de l'autonomie. Les personnes travaillant au sein de ces organismes utilisent également l'idée de l'« empowerment », mais, cette fois-ci, comme une « reprise en main de sa vie ». Mise en relation avec les discours de la réinsertion et de la réintégration, cette façon de concevoir l'« empowerment » semble plus axée sur l'aspect responsabilité qui vient avec l'autonomie que la définition du premier modèle. De plus, dans un contexte où toutes les interventions sont axées vers l'objectif de « réinsertion » ou de « réintégration », les personnes interrogées disent qu'il faut garder un environnement favorable à la réalisation du projet ; ainsi, les règlements et leurs applications sont relativement stricts. Dans certains cas, on réserve certains services à une clientèle qu'on juge « prête » à entamer les démarches associées. Cependant, il faut également noter que ces organismes ont des clientèles généralement plus nombreuses que les organismes du précédent modèle, ce qui peut peut-être expliquer l'idée qu'une gestion plus stricte permet de mieux relever les défis de la gestion de groupe. Ainsi, nous avons identifié sept organismes de notre échantillon comme relevant de ce modèle.

Tableau 1 : Résumé des deux modèles de perception de l'autonomie

Autonomie comme droit	Autonomie comme projet
5 organismes échantillonnés	7 organismes échantillonnés
Idée que les personnes sont autonomes	Idée que les personnes ont perdu de l'autonomie lorsqu'elles ont perdu leur logement.
Règles et applications généralement souples	Règles et applications généralement strictes
Volonté d'amoinrir les hiérarchies entre les personnes travaillant au sein de l'organisme et les personnes qui ont recours aux services.	Objectifs de « réinsertion » et de « réintégration » des personnes utilisant les services.

« Empowerment » comme « reprise de pouvoir » sur sa vie.	« Empowerment » comme « reprise en main » de sa vie.
Responsabilité des personnes de leurs choix et conséquences, mais disponibilité pour faire face aux conséquences négatives s'il y a lieu.	Démonstration parfois requise de la capacité à être responsable.

L'autonomie et les inégalités sociales

Dans les discours des personnes travaillant dans les organismes, il semble aller de soi pour elles que leurs démarches s'inscrivent dans une lutte aux inégalités sociales, et ce, peu importe le modèle dans lequel nous avons classé leur organisme. En ce sens, l'autonomie, peu importe la définition qu'on en a, serait un moyen d'améliorer les conditions de vie des personnes. L'introduction de l'autonomie au sein de l'intervention est donc vue comme une avancée dans les luttes aux inégalités vécues par les personnes : « À une époque pas si lointaine, où on ne parlait pas encore d'accompagner les personnes en difficulté, on s'occupait d'elles néanmoins d'une autre manière. En général, on les prenait en charge, une expression qui fait frémir aujourd'hui parce qu'elle évoque le contraire de la liberté et de l'autonomie » (Laurin, 2001, p.72 ; citée par Namian, 2012, p.34).

Ainsi, il semble y avoir peu de remise en question des bénéfices qui sont associés à l'autonomie des personnes dans l'intervention. Or, celle-ci n'est pas le moyen ultime de combattre les inégalités puisqu'elle est susceptible de contribuer à leur maintien, voire à leur création. En effet, si on a délaissé le paradigme de l'intervention par « la prise en charge » des personnes au sein d'institutions « totales », le paradigme de « l'accompagnement » peut être perçu comme une prise en charge de soi par soi : « Il ne s'agit plus d'exercer une pression (émancipatrice ou contrôlante) sur l'individu mais de parvenir à l'inciter à agir, à le solliciter, à mobiliser ses ressources, ses désirs, sa sensibilité, ses affects afin qu'il se prenne en charge lui-même » (Astier, 2013, p.49). Venant au départ du domaine de la psychologie, l'intervention sociale a également adopté l'idée que « chaque être humain possède au fond de lui-même un guide infallible lui permettant de développer pleinement ses potentialités humaines et le thérapeute est simplement là pour l'accompagner dans la recherche de ce guide » (Namian, 2012, p.15). Ainsi, les individus jugés « problématiques » ne sont plus enfermés dans des institutions, mais on peut argumenter qu'il y a maintenant « enfermement » des individus dans leurs propres capacités, leurs propres possibilités d'accomplissement. Amener l'idée de l'autonomie des personnes en intervention est souvent abordée lors des entrevues que nous avons réalisées comme leur redonnant du pouvoir. Cependant, puisque les individus ont des statuts inégalitaires au sein des sociétés, on peut douter que tous et toutes aient les mêmes capacités objectives à mettre en œuvre les principes ou actions souhaités par leur « guide » intérieur. Il reste toujours des éléments que nous ne contrôlons pas totalement : il semble donc impossible de dire que nous sommes complètement autonomes, que tous et toutes peuvent prendre des décisions, les mettre en action et arriver à des résultats concluants pour chaque cas qui se présente dans nos vies. En ce sens, il peut y avoir le danger de reconduire les inégalités si la reconnaissance de l'autonomie des personnes est vue comme la solution leur permettant de dépasser toutes « problématiques » et qu'elle s'accompagne de l'idée que les personnes sont entièrement responsables de leur sort. Lorsqu'il développe son concept de « capacités », Sen (2010) rappelle qu'on ne peut pas juger de l'égalité ou de l'inégalité entre deux personnes que par leur situation commune, il faut également tenir compte de si elles ont choisi cette situation ou non. Il donne l'exemple d'une personne qui fait la grève de la faim pour des raisons politiques ou religieuses contre l'exemple d'une personne qui souffre également de la faim, mais à cause de sa situation économique (p.290-291). La présence de l'idée de l'autonomie dans les discours d'intervention peut laisser croire que les personnes sont libres de choisir leur voie. Cela peut créer l'illusion que la personne choisit de rester dans la situation jugée « problématique ». Cela dit, même si une personne juge elle-même sa situation problématique et décide d'entreprendre une action pour y remédier, si elle ne réussit pas pour toutes sortes de raisons structurelles, va-t-on la responsabiliser de cet échec ?

Va-t-on dire qu'elle n'a tout simplement pas fait le bon choix et qu'elle doit donc réfléchir de nouveau et se mettre en action, de façon autonome, pour finalement arriver (un jour peut-être) à un résultat positif ?

Outre le danger de la responsabilisation à outrance des personnes, les différentes façons de concevoir l'autonomie peuvent également être sources d'inégalités. Dans le contexte de soins à domicile pour personnes âgées, Fournier (2011) croit que « l'autonomie est réduite à une qualité intrinsèque à l'individu, à une capacité de répondre à ses besoins de bases et de fonctionner dans un environnement donné » (Fournier, 2011, p.38). Or, la conception de l'« autonomie comme projet » dans le milieu de l'intervention en itinérance semble aller dans le même sens. L'auteure ajoute qu'il ne faut pas oublier la dimension décisionnelle de l'autonomie, celle qui nous rend « sujet ». En effet, ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas accomplir une action (par exemple à cause de limitations physiques) que nous sommes incapables de prendre des décisions concernant les actions que nous voulons entreprendre. Ainsi, avoir besoin d'aide pour accomplir une action ne veut pas dire qu'on n'est pas autonome dans nos décisions ; selon l'auteure, ceci semble généralement oublié dans le milieu de l'intervention auprès des personnes âgées et peut parfois aussi l'être, me semble-t-il, dans le milieu de l'intervention auprès des personnes en situation d'itinérance.

Autonomie, socialisation et citoyenneté

La présence de l'autonomie dans les discours des personnes travaillant dans les organismes de notre échantillon est liée non seulement au contexte d'intervention, tel que développé plus tôt, mais semble également révélatrice de quelque chose de plus global au sein de notre société. Il est particulier de voir au cours de l'analyse de discours un mot ou une idée qui revient de façon aussi constante. Comme nous l'avons vu, il y a des façons différentes de concevoir l'autonomie, mais cette notion en tant que telle n'est jamais remise en question au sein des entrevues. En est-il de même dans la société occidentale contemporaine ? L'autonomie serait-elle devenue une norme partagée globalement ? Cela semble possible, d'autant plus que beaucoup de personnes en situation d'itinérance ont également abordé la notion de l'autonomie lors des entrevues réalisées lors de leur entrée au « Projet Chez Soi ». Il semble intéressant de creuser la question dans ce contexte : ne dit-on pas des personnes en situation d'itinérance qu'elles sont marginales ? Pourtant, un nombre non négligeable de celles que nous avons interviewées semblent bien partager cette norme.

Ainsi, il semble que la socialisation des individus à l'idée de l'autonomie prenne une place importante dans la société occidentale contemporaine. Une importance telle que je me questionne sur la possibilité que l'échec de la conformité à l'autonomie par un individu ne soit considéré comme un échec de sa socialisation. En effet, si une personne n'est pas considérée comme autonome, peut-elle jouir de la même reconnaissance qu'une autre qui serait jugée autonome ? Ont-elles toutes deux le même accès à la citoyenneté, en ce sens qu'elles sont reconnues comme contribuant à la vie de la cité ? La citoyenneté, dans ce contexte, peut être définie comme la reconnaissance qu'une personne ait un accès concret à un ensemble de droits : droits civils, politiques et sociaux (Coutu, 1999). Je mettrai ici l'accent sur les droits politiques qui sont définis comme « vis[ant] la participation à l'exercice du pouvoir politique » (Coutu, 1999, p.4). Cependant, on réduit trop souvent cet aspect à l'exercice au droit de vote. En effet, je soulignerais l'importance de la participation au processus politique par exemple par l'accès à l'espace public tel que l'entendait Habermas (1978) ainsi qu'à la possibilité d'être reconnu comme pouvant faire « usage de la raison », donc de ne pas être vu comme « mineur » tel que l'entendait Kant (1985). Je n'ai pas fait une analyse exhaustive de la question, mais certains éléments me permettent de douter que les individus jugés comme non-autonomes aient accès à ces droits au même titre que les individus jugés autonomes. En effet, plusieurs groupes sont discriminés sur la base de leur absence perçue d'autonomie. Par exemple, il existe une idée dominante que les enfants ne sont que le reflet des enseignements des adultes (donc ne sont pas autonomes) et en ce sens, la pertinence de leur discours est souvent remise en question (Turmel, 2013). Un autre exemple serait celui des personnes âgées qui sont relégués à un statut inférieur si elles sont jugées comme non-autonomes (Fournier, 2011). Il serait possible de nommer bien d'autres exemples, mais, déjà, les exemples présentés

permettent de croire que l'autonomie serait une norme importante, puisqu'elle sert d'appui à la discrimination dans l'accès à la pleine citoyenneté de certains individus.

Conclusion

Ainsi, lorsque le milieu de l'intervention en itinérance accorde de l'importance à l'autonomie des personnes dans le but de leur redonner du pouvoir sur leur vie, cela aurait le potentiel d'apporter des bénéfices dans la lutte aux inégalités sociales. Pourtant, l'autonomie peut également devenir un fardeau dans un contexte de surresponsabilisation des personnes. Dans le contexte social actuel, le risque de responsabilisation des personnes de leur incapacité perçue à mettre fin à des situations jugées problématiques est bien réel (Gagnon, 2009), voire serait une tendance lourde (McAll, 2009). Dans le contexte de l'accompagnement aux personnes ayant des problèmes de santé mentale, la responsabilisation des celles-ci via des injonctions à être autonomes et de « bons citoyens » contrôlant leurs symptômes les amèneraient à culpabiliser lorsqu'elles ne sont pas en mesure d'y arriver (Clément et Paquet, 2006). Si le milieu de l'intervention veut reconnaître la capacité des personnes en situation d'itinérance et/ou ayant des problèmes de santé mentale à être autonomes, il ne faut pas oublier que la reconnaissance seule ne peut pas venir à bout d'une injustice. En effet, comme Fraser (2004) le rappelle, il faut également de la redistribution, c'est-à-dire des moyens matériels visant à mettre en œuvre la reconnaissance. Dans le domaine de l'intervention en itinérance, cela veut dire, par exemple, que les personnes ont des possibilités concrètes pour avoir un logement si elles le souhaitent, ce qui nécessite de l'action collective. Comme cela a été abordé plus tôt, les organismes ont majoritairement délaissé ce genre de mandats au profit de l'aide individuelle. Il est donc difficile pour eux de changer les conditions d'existence à un niveau collectif. Si on se base sur le discours de quelques membres de la direction interviewés au cours de notre recherche, cela pourrait s'expliquer par le fait que les organismes eux-mêmes ont des enjeux d'autonomie, principalement financiers. En effet, certaines personnes ont critiqué le système de financement des organismes qui les forcent à choisir certains mandats plutôt que d'autres, donc de délaissé des mandats collectifs au profit de mandats individuels dont l'évaluation en fonction de l'échec ou la réussite est plus simple à réaliser. Dans ce contexte, il semble difficile pour les organismes de maintenir un contexte propice à la réduction des effets pervers de l'autonomie, réduisant ainsi les bénéfices attendus pour les personnes qu'ils souhaitent aider. De cette manière, le modèle d'intervention axé sur « l'accompagnement » ne peut pas à lui seul mettre fin aux inégalités sociales vécues par les personnes en situation d'itinérance. Il a le potentiel de contribuer à des avancées à ce niveau par la reconnaissance de l'autonomie des personnes, mais à condition que celle-ci s'accompagne de véritables possibilités pour les personnes d'exercer pleinement leur autonomie et qu'elles ne se trouvent pas responsabilisées à outrance pour des conditions qu'elles ne contrôlent pas.

Bibliographie

- ASTIER, I. (2013). « Accompagner, activer, responsabiliser » dans *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui : Repenser la non-conformité*. Otero, M. et Roy, S. (dir.). Québec. Les Presses de l'Université du Québec. 43-56.
- CLÉMENT, M. et PAQUET, S. (2006). « Guérir comme responsabilité. Santé mentale, droits et accompagnement » dans *De la responsabilité : Éthique et politique*. Gagnon, E. et Saillant, F. (dir.). Montréal. Liber, 237-254.
- CÔTÉ, P.-B. (2012). « Besoins et droits : deux modèles de politiques sociales en itinérance au Québec ». *Nouvelles pratiques sociale.*, 24 (2). 151-167.
- COUTU, M. (1999). « Introduction : Droits fondamentaux et citoyenneté » dans *Droits fondamentaux et citoyenneté*. Coutu, M. Bosset, P. Gendreau, C. et Villeneuve, D. (dir.), Montréal. Les Éditions Thémis.
- FOURNIER, A. (2011). « *Se sentir vivant* »: *Le regard d'aînés et d'auxiliaires familiaux et sociaux sur le soutien à domicile en contexte d'inégalités sociales*. (Mémoire de maîtrise (M.Sc.) Université de Montréal).
- FRASER, N. (2004). « Justice sociale, redistribution et reconnaissance ». *Revue du MAUSS*, 23. 152-164.
- GAGNON, E. (2009). « Une société d'accompagnement » dans *Proximités. Lien, accompagnement et soin*, Clément, M., Gélinau, L. et McKay, A.-M. (dir.), Québec. Les Presses de l'Université du Québec. 333-355.
- GENARD, J.-L. et CANTELLI, F. (2008). « Être capables et compétents : lecture anthropologique et pistes pragmatiques ». *SociologieS* [en ligne]. <http://sociologies.revues.org/1943> (consulté le 15 juin 2016).
- GOERING, P. VELDHUIZEN, S. WATSON, A. ADAIR, C. KOPP, B. LATIMER, E. (...) AUBRY, T. (2014). *Rapport final du projet Chez Soi*. Calgary (Alberta). Commission de la santé mentale du Canada.
- HABERMAS, J. (1978). *L'espace public*. Paris. Payot.
- KANT, I. (1985). *Critique de la faculté de juger*. Paris. Gallimard.
- LE GOFF, F., McALL, C. et MONTGOMERY, C. (2005). *La transformation du communautaire : Expériences d'interventions auprès de jeunes sans-emploi*. Montréal. Éditions Saint-Martin.
- McALL, C. (2009). « De l'individu et de sa liberté », *Sociologie et sociétés*, 41(1), 177-194.
- NAMIAN, D. (2012). *Entre itinérance et fin de vie : Sociologie de la vie moindre*. Québec. Presses de l'Université du Québec.
- SEN, A. (2010). *L'idée de justice*. Paris. Flammarion.
- TURMEL, A. (2013). *Une sociologie historique de l'enfance. Pensée du développement, catégorisation et visualisation graphique*. Québec. Les Presses de l'Université Laval.

MILITANTISME IDENTITAIRE ET DOUBLE IGNORANCE

David Vachon
Université de Montréal
David.vachon.1@umontreal.ca

Nous tenterons de démontrer au cours de cet article que, sous une apparence d’anticonformisme et d’émancipation, le militantisme identitaire, en règle générale, représente plutôt l’aboutissement final d’un acte de soumission conformiste. Cette soumission rappelle en quelque sorte ce que le Socrate de Platon nommait la double ignorance. En effet, contrairement au simple conformisme de l’homme ordinaire, le militant est doublement conformiste, car il ignore qu’il se conforme, croyant plutôt s’émanciper par son identification idéologique, alors qu’elle n’est qu’une forme plus raffinée, et plus profonde, de conformisme.

Le mécanisme de soumission conformiste du militantisme opère principalement à travers ce que nous nommons la *Pathologie caractérielle d’identification instrumentale* (PCII). Nous expliciterons en détail en quoi cette pathologie rend le sujet passif (pathos) face au réel, laissant l’instrument (l’idéologie) agir à travers lui, au terme du processus identificatoire entre le sujet et son instrument. Ainsi, c’est la finalité elle-même qui se voit transformée, ne relevant plus de l’analyse du réel, mais simplement d’une consolidation identitaire. Autrement dit, loin d’assurer l’émancipation du sujet, le militantisme sape les fondements d’une analyse objective du monde, condition effective d’une émancipation réelle par la connaissance, au profit d’un emprisonnement symbolique et codifié du sujet dans la double ignorance du conformisme militant, dont le relativisme épistémique en représente l’achèvement heuristique nécessaire.

MILITANTISME IDENTITAIRE ET DOUBLE IGNORANCE

Le monde universitaire des sciences sociales est souvent le lieu d'une conversion idéologique fondamentale chez l'étudiant, ainsi qu'une implication dans les milieux militants. Les besoins souvent viscéraux, à la fois de jouer un rôle politique et social dans l'amélioration de notre monde, ainsi que de s'intégrer au sein d'un regroupement d'individus ayant plus ou moins les mêmes ambitions que soi, constituent deux motivations primordiales poussant le jeune universitaire à s'adonner au militantisme identitaire. Par exemple, les associations étudiantes constituent un lieu privilégié rassemblant plusieurs tendances au militantisme politique, servant ainsi de pont entre les différentes idéologiques, souvent de nature identitaire.

Dans cet article, nous traiterons particulièrement du militantisme identitaire en milieu universitaire. D'abord, nous définirons notre objet. Puis, nous considérerons l'exemple de Mai 68 comme cas historique typique. Après, nous présenterons une analyse originale du processus identificatoire en question à travers notre concept de *Pathologie caractérielle d'identification identitaire* (PCII). Nous établirons ensuite un lien entre le militantisme identitaire et le concept socratique de double ignorance. Finalement, dans une démarche de sociologie de la connaissance axée sur la question identitaire, nous tenterons de déterminer s'il existe une différence entre l'ipséité et le sujet socialement déterminé, remettant ainsi en cause l'hégémonie actuelle de l'épistémologie constructiviste au sein des sciences sociales.

Définition du militantisme identitaire

D'abord, militant est le participe actif (présent) du verbe militer. L'étymologie du terme militer provient du substantif latin (nominatif masculin singulier) *militaris*. Ce dernier signifie précisément la guerre. Il donna le verbe à l'infinitif présent *militare*, désignant l'idée de faire son service militaire. À la première personne du singulier de l'indicatif imperfectif (présent), cela donne *milito*, très proche du français « Je milite ». La connotation est donc nettement combative.

Historiquement, la première utilisation française du concept de militant s'effectua dans un contexte religieux. En effet, l'expression d'Église militante fut d'un usage courant dans les milieux ecclésiastiques et représentait l'ensemble des croyants sur Terre. Ainsi, bien que le concept se soit sécularisé au cours des siècles, l'idée de combativité intrinsèque à l'œuvre militante est néanmoins demeurée dans l'esprit de nos contemporains. Effectivement, le militant est celui qui est fidèle à une cause et qui combat pour elle, d'une manière ou d'une autre.

Le militantisme identitaire est un type de militantisme. Cette catégorie spécifique implique que l'acteur s'identifie à la cause qu'il défend, à son idéologie, à ses symboles ou à ses auteurs classiques. Du coup, le projet pour lequel un individu milite n'est plus perçu comme quelque chose d'extérieur à soi, mais plutôt en tant qu'aspect constitutif de son identité propre. Ainsi, un élément étranger (du latin *alienus*) à soi s'immisce au sein de la subjectivité du militant, sous une apparence d'authenticité. C'est pour cette raison que nous affirmons que la condition de possibilité du militantisme identitaire consiste en l'*aliénation*.

Aliénation

L'aliénation est un concept central du marxisme. Marx expose son concept dans ses œuvres de jeunesse, notamment dans les *Manuscrits de 1844*. Dans la section sur le *Travail aliéné*, le sociologue allemand pré-

sente les trois principales formes de l'aliénation salariale : être dépossédé du fruit de son travail, ne pas être maître dans la manière de produire et, le plus important, l'aliénation de son humanité. En effet, considérant que le travail est ce qui caractérise l'homme générique dans les individus particuliers, le salariat aliène l'homme de son humanité. Pourtant, le concept d'aliénation ne se limite pas uniquement au monde du travail. D'ailleurs, Marx lui-même effectue une comparaison avec la religion pour expliciter son concept :

Toutes ces conséquences se trouvent dans cette détermination : l'ouvrier est à l'égard du *produit de son travail* dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet étranger. Car ceci est évident par hypothèse : plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même de la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet. (Marx 1972 [1844], XXXII.57)

Ce passage très connu et hautement commenté dans les milieux marxistes, et encore davantage avec les écoles néo-marxistes ou marxiennes, amène plusieurs notions intéressantes au concept qui nous intéresse. L'opposition entre le monde intérieur et le monde extérieur peut être maintenue, mais en l'impliquant au niveau de l'identité du sujet. En effet, l'identification peut être représentée comme le surinvestissement d'un élément étranger à soi et, parallèlement à ce surinvestissement, en résulte un appauvrissement de sa nature authentique. Ainsi, comme Marx l'affirme concernant l'objet du travail, il est possible de stipuler que plus le sociétaire confère de l'importance à l'idéologie, en l'incorporant dans son être propre, plus il se vide de son ipséité, plus il s'identifie à un cadre objectif et extérieur, bref, plus il se conforme.

Mai 68

En milieu militant et universitaire, Mai 68 joue d'une certaine manière le rôle d'un mythe moderne. On y retrouve ses idoles (Daniel Cohn-Bendit, ex-anarcho-trotskyte aujourd'hui réformé en parlementaire de l'UE), Satan et ses cerbères (De Gaulles et les CRS), ses écrits presque sacrés (*Éros et civilisation* d'Herbert Marcuse publié en 1955), ses artistes qui en chantent la nostalgie (Renaud et *L'Hexagone*), mais surtout, son image idyllique dans l'esprit de nombreux militants identitaires. La fonction du mythe (*muthos*), que l'on oppose traditionnellement au discours rationnel (*logos*), est de présenter la partie pour le tout. Cela a pour effet, entre autres, de figer la représentation du réel dans une vision totalisante, en plus de rendre impossible toute pensée dialectique de l'histoire. Guy Debord, autre représentant de Mai 68, présente magnifiquement cela dans son ouvrage classique *La société du spectacle*, publié l'année précédant (1967) les événements en question : « L'idéologie, [...] despotisme du fragment qui s'impose comme pseudo-savoir d'un *tout* figé, vision *totalitaire*, est maintenant accomplie dans le spectacle immobilisé de la non-histoire. » (Debord 1992 [1967], 129)

C'est justement ce qui s'est produit avec Mai 68, lorsque l'événement, par sa mise en spectacle, devient idéologie. D'abord, le spectacle en vient à englober totalement les faits réels, voire même devenir plus réel que ces derniers. Par exemple, on oublie trop souvent que Mai 68 n'était pas à la base un conflit étudiant, mais plutôt la plus grande grève ouvrière de l'histoire de la France. Michéa parle de deux Mai 68, aussi différents dans leurs formes que dans leurs fonds :

[D]'un côté un *Mai 68 étudiant*, qui constituait la partie visible de l'iceberg, et de l'autre un *Mai 68 populaire* – rassemblant avant tout des ouvriers, des paysans et des employés [...] – d'une ampleur et d'une puissance *incomparablement supérieures* (la plus grande grève populaire de l'histoire de France). Or l'origine, la nature et les projets politiques respectifs de ces *deux Mai 68* n'ont, pour l'essentiel, jamais réellement coïncidé. (Michéa 2008, 128)

Au sein même du mouvement de Mai 68, nous retrouvons des acteurs ayant perçu le danger d'une récupé-

ration par l'avant-garde étudiante et le spectacle médiatique. Un lien direct est établi entre le militantisme identitaire et le milieu universitaire. Dans un pamphlet rédigé en 1972 par l'Organisation des jeunes travailleurs révolutionnaires (OJTR) et titré *Le militantisme, stade suprême de l'aliénation*, nous retrouvons une analyse judicieuse du phénomène de récupération estudiantine de la révolte populaire. D'abord, ce qui est critiqué consiste au fait que, contrairement à l'ouvrier, l'étudiant a quelque chose à défendre, en l'occurrence son rôle identitaire : « En se politisant, le militant est à la recherche d'un rôle qui le mette au-dessus de la masse. Que ce au-dessus prenne des allures d'avant-gardisme ou d'éducationnisme ne change rien à l'affaire. Il n'est déjà plus le prolétaire qui n'a rien d'autre à perdre que ses illusions ; il a un rôle à défendre. » (OJTR 2010 [1972], 8)

En effet, lorsqu'une révolte populaire survient, nous sommes en droit de penser que les premiers intéressés ne sont pas les universitaires, souvent issus de la bourgeoisie aisée, mais d'abord les travailleurs eux-mêmes. Qu'est-ce qui incite ainsi les militants universitaires à s'identifier au mouvement de révolte ? L'OJTR affirme que c'est d'abord pour conférer un *sens* à leur réalité que l'étudiant devient un militant : « En militant, il donne du poids à son existence, sa vie retrouve un sens. Mais ce sens, il ne le trouve pas en lui-même dans la réalité de sa subjectivité, mais dans la soumission à des nécessités extérieures. » (*Ibid.*) Mais encore, selon l'OJTR, l'aliénation du militant identitaire vient du fait qu'il défend un rôle social créé de toute pièce, soutenu par une *mission* (du latin *missio*, c'est-à-dire « envoyé » au nominatif, lui-même dérivé du grec ancien *apostolos*, d'où l'on a tiré apôtre en français). Or, cette mission est justement basée sur l'illusion que le militant identitaire a pour vocation la transformation du monde :

Le militantisme gauchiste touche essentiellement des catégories sociales en voie de prolétarianisation accélérée (lycéens, étudiants, enseignants, personnels socio-éducatifs...) [...] L'ouvrier est beaucoup moins complice de son rôle social que l'étudiant ou l'éducateur. Ils retrouvent dans le militantisme une importance personnelle que la dégradation de leur position sociale leur refusait. Se dire révolutionnaire, s'occuper de la transformation de l'ensemble de la société, permet de faire l'économie de la transformation de sa propre condition et de ses illusions personnelles. (*Ibid.* 9)

Pourquoi est-ce justement le Mai 68 des étudiants qui s'est imposé, pour finalement se cristalliser dans le mythe moderne que l'on connaît aujourd'hui ? La thèse la plus intéressante permettant de répondre à cette question de fond vient d'un marxiste français nommé Michel Clouscard. Ce dernier est reconnu pour avoir critiqué sévèrement la mutation de la gauche traditionnelle vers un libéralisme libertaire, se ralliant à l'économie de marché et transformant le terrain de lutte autour de questions d'ordre sociétal, c'est-à-dire des objectifs principalement identitaires (lutte sexuelle, reconnaissance des minorités ethniques ou religieuses, etc.)

Concernant le tournant de Mai 68, Clouscard affirme que, loin de représenter une forme progressive d'émancipation, la monopolisation du discours par l'avant-garde estudiantine représente une simple révolte de la nouvelle bourgeoisie pseudo-contestataire, contre la vieille bourgeoisie puritaine, dont le but effectif était d'étendre le marché capitaliste, auparavant limité par la morale bourgeoise. Autrement dit, la mutation de la gauche militante à partir de Mai 68 relève davantage d'une usurpation par la petite-bourgeoisie oisive, contre la classe productive et réellement révolutionnaire. À partir de ce moment, la conscience révolutionnaire ne se détermine plus par son statut de producteur non propriétaire de ses moyens de production, mais plutôt par son mode de consommation, liant ainsi ethos révolutionnaire et modes identitaires consuméristes. D'où la critique de Clouscard envers la deleuzophrénie et de sa mise au pinacle du désir comme force émancipatrice :

Aussi, le modèle de la nouvelle consommation sera l'émancipation par la transgression. [...] Consommer, c'est s'émanciper, transgresser c'est être libre ! jouir c'est être révolutionnaire !!! [...] Politiquement, [le néo-capitalisme] a dévié l'élan révolutionnaire d'une certaine jeunesse des diversions et identifié mode et révolution. (Clouscard 1973, 55-61)

Pathologie caractérielle d'identification instrumentale

Cette pseudo-marginalité tient au fait qu'elle accomplit de manière achevée le projet identitaire en lui-même, c'est-à-dire une attitude d'absence de distance vis-à-vis de son objet, ou, de manière plus recherchée, elle manifeste ce que l'on peut nommer une *pathologie caractérielle d'identification instrumentale* (PCII). Loin d'être bénigne, cette pathologie représente une des causes principales de la stérilité radicale des sciences sociales depuis au moins trois décennies et constitue la funeste déception en son sein. Prenons donc le temps de bien comprendre en quoi consiste ce « symptôme ».

D'abord, il touche à l'*instrument*. L'instrument du penseur est son cadre théorique. Ainsi, la théorie est au sociologue ce que le microscope est au microbiologiste par exemple. L'instrument, par définition, n'est pas un but en lui-même, mais un moyen. Dans le cas des sciences humaines, la théorie est donc un moyen lui permettant de saisir son objet, en l'occurrence, l'homme ou la société. Pourtant, avec le processus d'*identification* à son instrument, le rapport épistémique classique S-I-O (S=sujet ; I=instrument ; O=objet) est en quelque sorte inversé et devient I-O-S. Autrement dit, l'instrument remplace le sujet (par identification avec celui-ci), l'objet sert de médiation (servant au renforcement identitaire) et le sujet devient la finalité (la consolidation identitaire du sujet). De manière plus claire, le cadre théorique acquiert le rôle actif (par exemple, c'est le marxiste en moi qui parle), la réalité objective sert de médiation (devient un moyen et non plus une fin en soi) et l'objectif central du processus devient la validation de son propre statut identitaire, c'est-à-dire la confirmation de ses présupposés, ceux-ci étant justement le référent identitaire servant de point de départ comme suite au « remplacement » du sujet par l'instrument (le cadre théorique).

C'est ce processus qui réduit le chercheur à un simple idéologue. Mais encore, au lieu de chercher à limiter au possible ce phénomène sclérosant, l'épistémologie dominante, en l'occurrence le relativisme, stipule qu'il ne peut en aller autrement, c'est-à-dire que l'objectivité pure est impossible (ce qui est nécessairement vrai), donc que toute idéologie est bonne et qu'il importe simplement d'afficher ses présupposés (ce qui est aberrant). Or, cela est pure rhétorique ! Il s'agit de la stratégie sophistique que l'on nomme justement « l'homme de paille », c'est-à-dire le moyen par lequel on présente la limite d'une théorie (ici l'objectivité), pour ainsi prouver qu'elle n'est pas « absolument » possible, c'est-à-dire parfaite, pour ensuite invalider son entièreté et, par le fait même, imposer son contraire de manière radicale (ici le subjectivisme). Pourtant, l'imperfection d'une démarche n'est pas un argument suffisant pour son rejet complet.

Si l'on poursuit le déchiffrement du symptôme de la PCII, nous voyons qu'il touche l'aspect *caractériel*. Nous désignons par-là que c'est l'élément irrationnel de l'homme qui est atteint. Le caractère est ce qui apparaît immuable (alors que tout sociologue sait qu'il est en grande partie façonné par le contexte et la biographie de l'acteur) et qui tend à développer des mécanismes de défense lorsque ce dernier se sent attaqué. Finalement, lorsque nous parlons d'une *pathologie*, nous entendons par cela principalement son aspect passif (pathologie vient du grec ancien *pathos*, d'où l'on a tiré en français bien sûr passion, mais aussi passif). Cette passivité rend parfaitement bien l'essence du phénomène de renversement exposé plus haut (I-O-S), qui est justement le remplacement du sujet connaissant actif par l'instrument et la disposition du sujet comme finalité du processus en tant qu'élément dorénavant passif du système. De cette manière, il nous est possible d'affirmer que l'idéologie, poussée à son aboutissement extrême, se réduit à une pure identité normative, neutralise toute capacité cognitive et constitue la base de l'illusion d'une saisie adéquate de la réalité, de par les décharges émotives qu'elle instille chez l'idéologue ; elle est ainsi l'antithèse radicale de la pensée politique éclairée, juste et féconde.

Mais encore, cette PCII, d'où résulte la subjectivisation de l'instrument (en tant qu'idéologue comme point de départ actif) et l'objectivisation du sujet (comme identité renforcée par l'idéologie au terme passif), en plus de sa résultante funeste lui étant inhérente que nous venons d'exposer, rend de plus infécond tout dialogue rationnel entre les sociétaires. Effectivement, les acteurs ne traitent plus de phénomènes extérieurs entre eux, par l'entremise d'instruments d'analyse, mais plutôt des conditions de leur subjectivité propre.

Inutile d'ajouter que cette identification aux outils méthodologiques (lorsque la théorie devient une doctrine identitaire) rend obsolète tout discours rationnel en nivelant le débat autour des simples techniques de renforcement et de consolidation identitaire, par la surenchère de mécanismes de défense irrationnels, créant littéralement un éclatement du dialogue au profit d'une sempiternelle lutte émotive-identitaire, aussi absurde que superficielle...

Conscience réifiée

Nous avons vu qu'une des caractéristiques de l'idéologue est d'appauvrir le discours rationnel au profit d'un mythe parcellaire faisant office d'explication totalisante du réel. Une des raisons avancées pour expliquer ce phénomène vient du sociologue français Joseph Gabel, dans l'éclairant texte *Fausse conscience*, publié en 1962. Ce livre va d'ailleurs inspirer Debord qui fait mention de l'auteur à l'aphorisme 221 de son ouvrage *La société du spectacle*. Gabel est un marxiste non-orthodoxe et fortement influencé par Karl Mannheim. La thèse de son œuvre est que la structure cognitive de l'idéologue est similaire à celle du schizophrène, sur les bases communes de l'appréhension antidialectique du réel, de la spatialisation de durée, de l'illusion de la totalité, du fétichisme identitaire et de la réification de la conscience. Ces deux derniers aspects nous intéresseront particulièrement.

Le militant identitaire a souvent tendance à s'entourer d'autres militants répondants aux mêmes critères identitaires. Ce gréganisme, que l'on retrouve dans tout environnement social ordinaire, a pour effet de catalyser les mécanismes de consolidation des repères symboliques et des subjectivités normées. C'est ce que nous pouvons nommer la *réification de la conscience* (le préfixe vient du latin *res*, désignant chose), c'est-à-dire la chosification de la conscience. Ce concept est emprunté au marxiste Lukacs, mais Gabel l'entend dans un sens bien particulier. En effet, selon l'auteur, le phénomène de la réification de la conscience touche précisément l'idéologue au terme du processus identificatoire. La chosification de la conscience s'effectue lorsqu'une pensée abstraite prend la forme d'une chose objective. Cela a pour effet de figer les interprétations du réel en catégories fixes et immuables, considérées de manière transhistorique et dichotomique.

L'identification à outrance a pour effet principal de diviser le monde de manière dualiste. L'importance de la distinction entre la gauche et la droite est un exemple de ce symptôme dichotomisant dans les milieux militants. Gabel explique en partie le phénomène à travers l'idée de sociocentrisme et son concept de relation privilégiée. L'idéologue, ou le militant identitaire, a tendance à s'entourer d'individus dont la subjectivité est construite autour des mêmes critères normatifs, dans le but de consolider ses propres schèmes de pensée (par l'effet du miroir intersubjectif), tout en rejetant hors de son horizon de socialisation potentielle les structurations cognitives dissonantes : « De plus, la primauté artificielle (hétéronomique) de la relation privilégiée entraîne obligatoirement une scotomisation des relations non privilégiées et aussi une des données historiques ; il en résulte une prépondérance des fonctions identificatrices non dialectiques avec dissociation des totalités et saisie anhistorique, spatialisante du réel. » (Gabel 1962, 77)

Double ignorance

Finalement, si le militantisme identitaire représente une forme particulière d'aliénation, en plus de tendre à scotomiser la dissonance normative, rendant ainsi tout dialogue hétéronome impossible (ou lourdement handicapé), en plus de tendre à réifier la conscience du sujet au terme du processus identificatoire, la plus funeste conséquence de ce phénomène consiste en la double ignorance. Ce concept est d'origine socratique et se retrouve dans les textes de Platon à quelques reprises au sein des 44 dialogues de ce dernier. La double ignorance consiste simplement au fait d'ignorer que l'on ignore :

(Socrate) Qui sont donc les ignorants ? Certes pas ceux qui savent. (Alcibiade) Assurément pas.
(Socrate) Puisque ce ne sont ni ceux qui savent, ni ceux des ignorants qui savent qu'ils ne savent pas, que reste-t-il d'autre sinon ceux qui croient savoir ce qu'ils ne savent pas ? (Alcibiade) Ce

sont ceux-là. (Socrate) C'est cette ignorance qui est la cause de ce qui est mal, c'est elle qui est répréhensible ? (Alcibiade) Oui. (Platon 2000, 117d-118a)

Ce jeu dialectique est tout sauf bénin. En fait, c'est l'ensemble de l'épistémologie socratique, ainsi que le projet de la philosophie antique, qui tient sur cette notion. En effet, le socratisme n'est pas un positivisme. Au contraire, Socrate n'a aucune prétention à détenir la vérité, c'est d'ailleurs ce qui le distingue, en partie, des sophistes. C'est le principe de l'humilité socratique : « Je suis plus sage que cet homme-là. Il se peut qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne sait rien, tandis que moi, si je ne sais pas, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble que je sois un peu plus sage que lui par le fait même que ce que je ne sais pas, je ne pense pas non plus le savoir. » (Platon 1965, 21d)

Du coup, le but de la philosophie socratique n'est pas d'abord de décrire positivement les choses, mais bien plutôt de rompre avec la prétention de la détention du savoir. L'explication amenée par Platon est ici d'une logique implacable. Contrairement aux sophistes (le terme vient de *sophia*, sagesse), les philosophes ne sont pas sages eux-mêmes, mais aspirent à la sagesse. Cette nuance est fondamentale, car cette aspiration à la sagesse implique d'abord de la *désirer*, comme l'étymologie du mot philosophe l'indique, venant du grec ancien *philein* (aimer) et *sophia* (sagesse). Or, tout désir est désir de quelque chose que l'on *manque* : « Cet homme donc, comme tous ceux qui désirent, désire ce qui n'est pas actuel ni présent ; ce qu'on a pas, ce qu'on est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir et de l'amour. » (Platon 1964, 200d) Donc, pour pouvoir désirer la sagesse, et ainsi devenir un amoureux de la sagesse, il faut d'abord reconnaître son ignorance :

Aucun des dieux ne philosophe ni ne désire devenir savant, car il l'est ; et, en général, si l'on est savant, on ne philosophe pas ; les ignorants non plus ne philosophent pas et ne désirent pas devenir savants ; car l'ignorance a précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu. Or, quand on ne croit pas manquer de quelque chose, on ne la désire pas. (*Ibid.* 204a)

Pourtant, force est de croire que cet aveu d'ignorance n'est pas l'ethos typique du militant identitaire ! En fait, la condition de possibilité du militantisme est justement de prétendre au savoir. Sans une appréhension du devoir-être, le militant ne pourrait militer. Plus encore, celui qui veut transformer le monde d'une manière ou d'une autre, prétend doublement au savoir. D'abord en amont, car pour critiquer l'actuel, il faut d'abord le connaître. Puis en aval, prétendant savoir le mieux qui devrait être, pour remplacer l'actuel déficient.

Le principal problème qu'amène la double ignorance est son imperméabilité aux contradictions dans sa lecture du monde. D'où l'idée d'une scotomisation systématique des relations dissonantes qu'a théorisée judicieusement Gabel. En fait, nous pourrions parler d'un processus d'aveuglement continu autour des dissonances normatives. La raison permettant d'éclairer ce funeste phénomène consiste au fait que le processus d'identification, réifiant la conscience du même coup, provoque l'illusion chez le sujet que son schème cognitif représente son être propre, son ipséité profonde, sa réalité authentique. Du coup, si les référents identitaires sont attaqués, le sujet subit ces attaques comme si on visait sa propre subjectivité.

Le fait de se fermer aux contradictions inhérentes au monde et se cloîtrer au sein d'un regard dichotomisant, tout en prétendant à une totalité anhistorique, provoque l'atrophie de la fonction dialectique de l'intellect, ainsi qu'un affaiblissement des capacités heuristiques. Le mode survie prend le dessus sur l'étonnement. La priorité n'est plus de s'émerveiller devant le monde, de vouloir l'appréhender et sonder ses mystères, mais devient simplement cette manie à renforcer son identité, à la manifester dans les lieux communs et à chercher des miroirs pour s'y reconnaître... Bref, il nous semble tout à fait juste d'affirmer que le militant, à travers le fétichisme identitaire, est rendu passif en amont, figé en aval et aliéné en son être.

Conclusion

Nous avons donc débuté par définir ce qui était entendu par militantisme identitaire. La sévérité de notre propos doit être relativisée et ne pas être prise pour un refus catégorique de toute forme de militantisme, loin de là. En effet, ce qui est critiqué est le fétichisme identificatoire dans le milieu militant, c'est-à-dire la subjectivisation à outrance de la *praxis* militante. Puis, le concept d'aliénation a été avancé, pour ensuite mener à une considération d'ordre historique avec Mai 68. Il fut alors possible d'explicitier notre concept de la PCII, modeste tentative d'exprimer de manière schématique le processus d'identification du sujet avec son instrument heuristique (cadre théorique). Nous avons poursuivi avec une présentation du concept de réification de la conscience de Gabel, pour finalement conclure sur le principe de la double ignorance et de l'humilité socratique.

Pour conclure, nous devons exprimer la grande limite de notre analyse. Celle-ci consiste au fait que nous tenons pour acquis que le sujet social construit ne représente pas l'alpha et l'oméga de notre être. Autrement dit, notre prémisse est qu'il existe, enfoui sous les masques mondains, une réalité subjective authentique. Cette base axiomatique, sans surdéterminer nos analyses, n'en demeure pas moins une motivation fondamentale dont il nous semble honnête d'exprimer ici. Le sujet socialement construit fonctionne un peu comme un oignon, dont il faut enlever les couches une par une. Ce qu'on y trouve au final pourrait bien surprendre le plus sceptique des hommes : « Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous les hommes de la connaissance, et nous sommes nous-mêmes inconnus à nous-mêmes. À cela, il y a une bonne raison : nous ne nous sommes jamais cherchés, - pourquoi faudrait-il qu'un jour nous nous *trouvions* ? » (Nietzsche 2002, 25)

Bibliographie

- CLOUSCARD, M. (1973). *Néofascisme et idéologie du désir*. Paris. Denoël/Gonthier.
- DEBORD, G. (1992 [1967]). *La société du spectacle*. Paris. Gallimard.
- GABEL, J. (1962). *La fausse conscience : essai sur la réification*. Paris. Éditions de Minuit.
- MARX, K. (1972 [1844]). *Manuscrits de 1844*. Paris. Les éditions sociales.
- MICHÉA, J-C. (2002). *La double pensée*. Paris. Champs.
- NIETZSCHE, F. (2002 [1887]). *Généalogie de la morale*. Paris. Flammarion.
- OJTR. (2010 [1972]). *Le militantisme : stade suprême de l'aliénation*.
- PLATON. (1964). *Le banquet*. Paris. Flammarion.
- PLATON. (1965). *L'apologie de Socrate*. Paris. Flammarion.
- PLATON. (2000). *Alcibiade*. Paris. Flammarion.

**COMMENT LES ENSEIGNANTS DU SECONDAIRE PARLENT-ILS EN MONDES
PLURIELS : LOCUTEURS UNI-STYLE OU PLURI-STYLES ?**

Tony Orival
Université de Montréal (Canada) et du Maine (France)
tony.orival@umontreal.ca

L'objectif de cet article est de montrer comment les enseignants du secondaire perçoivent l'usage du langage oral dans le rapport pédagogique selon les circonstances et les milieux dans lesquels ils exercent. Après avoir réalisé un rapide tour d'horizon des travaux théoriques et empiriques sur le sujet, les résultats partiels d'une recherche en cours seront présentés. En prenant appui sur les entretiens réalisés après d'une quinzaine d'enseignants de l'Ouest de la France, deux formes d'usages langagiers sont repérées : le locuteur à style linguistique unique et le locuteur à styles linguistiques multiples. L'enjeu sera alors d'interroger ces usages dans le détail et de questionner le lien entre les moyens linguistiques des enseignants et des apprenants.

COMMENT LES ENSEIGNANTS DU SECONDAIRE PARLENT-ILS EN MONDES PLURIELS : LOCUTEURS UNI-STYLE OU PLURI-STYLES ?

Le langage oral en classe est un moyen de transmission des messages pédagogiques incontournables dans l'enseignement. Il est un support vital à partir duquel l'apprentissage scolaire se réalise (Stubbs et Delamont, 1976). Les enseignants peuvent certes accorder une place aux cours participatifs (Barrère, 2002) et les modalités d'échanges dans les classes peuvent bien apparaître différentes entre les pays (Alexander, 2009), il n'en reste pas moins que les enseignants, comparativement aux apprenants, continuent d'occuper pour une bonne part le temps de parole (Altet, 1994). Les compétences linguistiques des enseignants, celles ici relatives à l'oral, sont donc fondamentales pour conduire sa classe, stimuler ses élèves, les guider et leurs transmettre des connaissances¹.

Mais les styles langagiers adoptés par les enseignants sont à questionner en fonction des contextes d'action au sein desquels ils s'insèrent en croisant leurs moyens linguistiques avec les capacités réelles ou supposées des apprenants. Alors que pour une tradition critique de recherche en sociologie de l'éducation les enseignants seraient, dans leurs façons de parler, indifférents au niveau de réception des élèves (Bourdieu, 1970), une autre perspective avance que les individus – et donc potentiellement les enseignants – peuvent avoir intériorisés une pluralité de styles langagiers qu'ils utilisent différemment selon les circonstances et les milieux (Labov, 1975).

C'est la raison pour laquelle il semble indispensable d'en savoir davantage sur les pratiques langagières des enseignants en se centrant notamment sur la façon dont ces derniers estiment faire usage du langage oral dans le rapport de communication pédagogique. Parce que « tout scientifique se définit d'abord et avant tout par sa discipline » (Lahire, 2010 : 13), précisons d'emblée que le point de vue scientifique adopté sera ici sociologique.

Ces éléments maintenant spécifiés, nous commencerons par proposer en première partie une mise en contexte sociologique durant laquelle les points de vue théoriques, d'abord ceux d'une sociologie critique, ceux d'une sociologie variationniste ensuite, seront exposés. La présentation d'une recherche en cours sur la façon dont les enseignants du secondaire déclarent faire usage du langage oral fera l'objet de la seconde partie.

Le langage des enseignants. Une mise en contexte sociologique

Dans cette première partie, il convient de se demander – sous l'angle de la pertinence sociale – pourquoi il est important d'en savoir davantage sur les usages du langage oral de l'enseignant. Premièrement, on l'a signalé plus tôt, cela est important parce que le langage oral occupe une place centrale dans l'enseignement : il est l'instrument pour entrer en relation avec les élèves (Rabardel, 1999) et permet, plus largement, la régulation des interactions (Mead, 2006). Deuxièmement, ce questionnement semble crucial étant donné l'actualité particulièrement brûlante du sujet : les référentiels de compétences professionnelles des métiers du professorat, en France comme au Canada – notamment au Québec –, supposent que les enseignants

¹ Il ne faudrait cependant pas négliger la part du non-verbal dont on sait son importance dans la communication pédagogique (De Landsheere et Delchambre, 1979 ; Moulin, 2004 ; Pujade-Renaud, 2005).

s'adaptent à la diversité des élèves en leur offrant un langage ajusté à leurs aptitudes linguistiques (compétence 7 du B.O 2013 en France, et compétence 2 du programme d'accompagnement destiné aux enseignants débutants pour le cas du Québec). En savoir plus sur les usages langagiers des enseignants, c'est donc, potentiellement, mieux connaître le rapport des enseignants à cette compétence, et les conditions de sa mise en œuvre. Troisièmement, sans que ces différents points ne soient exhaustifs, cela devrait permettre de saisir plus finement la relation qui lie étroitement les moyens linguistiques des enseignants à la compréhension des élèves et à leurs chances de réussir scolairement.

Sur cette base, il importe de présenter rapidement comment les sociologues ont cherché dans une perspective scientifique à répondre à cette question. Deux approches théoriques semblent s'opposer sous certains aspects. Et bien que toutes les deux prennent en considération les variantes des usages du langage selon les circonstances et les milieux, elles ne mettent pas l'accent sur les mêmes dimensions.

La première approche est notamment représentée par Bourdieu et Passeron (1970), Baudelot et Establet (1971) ou encore Bernstein (1975). Du point de vue de cette perspective, les usages langagiers des enseignants, ce qui est dit oralement, échapperait pour bonne part à leurs consciences réflexives et à leurs volontés : leurs manières de parler seraient fonction de leurs habitus (pour Bourdieu) et s'entremêleraient plus ou moins explicitement avec ce qu'ils supposent être exigée par l'institution scolaire. De ce fait, leurs façons de parler ne seraient que peu ou pas dépendantes de l'hétérogénéité des publics. Or, à travers l'usage du langage oral de l'enseignant, c'est la fonction sociale de l'école, et notamment sa fonction de reproduction, qui est interrogée (Bernadin, 2013).

La deuxième approche insiste sur les changements de styles langagiers des individus en fonction des contextes (Coupland, 1980). À part dans certains cas exceptionnels (Labov, 1978), il n'existerait « pas de locuteur à style unique » (Labov, 1975 : 288). Le locuteur « pluri-style » et « l'alternance stylistique » selon les contextes d'action serait statistiquement le plus fréquent. Par exemple, les institutrices maternelles des États-Unis auraient recours à des formes langagières orales autrement plus simplifiées quand elles s'adressent à leurs élèves que lorsqu'elles échangent entre collègues (Granowsky et Krossner, 1970). Et les parents s'adapteraient spontanément à l'âge et aux capacités linguistiques de leur enfant – en plus que d'avoir tendance à complexifier leurs énoncés verbaux au fur et à mesure que celui-ci grandit et que ses compétences linguistiques augmentent (Blount, 1972 ; Brown, 1973).

Mais des limites se font sentir pour chacune de ces deux approches. Pour la première approche, l'idée que les enseignants feraient usage de la même façon du langage oral et seraient en tout temps et en tout lieu indifférents au niveau de réception des élèves paraît difficilement soutenable. D'une part, parce qu'il y a une diversité dans les statuts des enseignants et que les niveaux auxquels ils interviennent peuvent être disparates. D'autre part parce que, même lorsqu'il s'agit des enseignants du secondaire (ceux du collège accueillant des élèves allant généralement de l'âge de 11 à 15 ans, dans le cas de la France), des réalités sociales différentes se cachent sous un même statut : l'âge, le sexe, l'origine sociale, la discipline enseignée, le type d'établissement, ou encore le fait d'être issu ou non de l'immigration récente (Provencher, Lepage et Gervais, 2016), sont autant d'éléments susceptibles de jouer dans le rapport au langage oral. Quant à la seconde approche, signalons que, à notre connaissance, nous ne disposons d'aucunes données empiriques sur les façons de parler des enseignants du secondaire ou, du moins et pour être plus précis, nous ne savons pas comment ces derniers se figurent faire usage du langage oral selon qu'ils ont à enseigner ici ou là, au sein de tel ou tel contexte social d'enseignement.

L'objectif de cet article est donc d'apporter un début de réponse aux interrogations suivantes : comment les enseignants du secondaire considèrent-ils faire usage du langage oral lorsqu'ils sont en face-à-face pédagogique ? Les enseignants disent-t-ils moduler – ou bien au contraire – ne pas changer leurs façons de parler selon les propriétés sociales et culturelles des élèves ? In fine, pour reprendre la distinction proposée par Labov, se pensent-ils comme des locuteurs à « style unique » ou des locuteurs « pluri-styles » ? Pour

explorer cette perspective, prenons appui sur une recherche en cours qui traite tout spécialement de ces questionnements.

Présentation et cadre de la recherche

Il s'agit ici de restituer la procédure et les premiers résultats d'une recherche en cours. Dans sa mise en œuvre, cette dernière se décline en deux volets. Le premier porte, on le devine, porte sur ce que disent les enseignants de leurs façons de parler. Le second, consiste à enregistrer les façons de parler des enseignants en situation réelle d'enseigner en prenant en considération les propriétés des enseignants et celles des établissements. L'analyse sociolinguistique dont il est question fera probablement faire l'objet d'un autre texte. De ce fait, dans les lignes qui suivent, seules les perceptions des enseignants quant à leurs façons de parler selon les contextes d'action seront abordées.

Cadre et méthode

Pour décrire et analyser les perceptions des enseignants à ce sujet, l'enquête s'est limitée aux enseignants du secondaire. Pourquoi ? Précisément parce qu'à ce niveau la fabrication des inégalités scolaires est généralement plus importante qu'ailleurs (Duru-Bellat et Mingat, 1993). On sait aussi que les enseignants du secondaire doivent faire face à de potentielles difficultés pour communiquer : le « nouveau régime d'imprévisibilité relationnelle » (Guibert et Périer, 2014 : 3), qui caractérise particulièrement ce niveau scolaire, imposerait de mettre en place des stratégies pour négocier l'ordre scolaire (Périer, 2010). L'hétérogénéité sociale en établissement secondaire (Prost, 2013) et le fait que la distance sociale enseignants-élèves tende à se creuser, pour les enseignants débutants notamment (Guibert et Périer, 2012), constituent des raisons supplémentaires permettant de penser que leurs façons de parler font partie de leurs préoccupations – tout du moins pour une partie d'entre eux. À partir des données statistiques de la Direction de l'Évaluation de la Prospective et de la Performance², six établissements secondaires ont donc été retenus. Les établissements sélectionnés (situés dans l'Ouest de la France) sont de compositions sociales variées et l'ensemble des enseignants exerçant en leurs seins ont été sollicités.

Concrètement, les données présentées ici ont été collectées par deux groupes d'une vingtaine d'étudiants, en 3^e année de licence en Sciences Techniques des Activités Physiques et Sportives. À la manière d'un Voyage de classe (Jounin, 2014), et après avoir pris la précaution de présenter notre travail de recherche autant que de les avoir initiés au travail d'enquêtes et méthodes (Hugues, 1997), les étudiants ont eu pour tâche de se familiariser avec le monde de l'enseignement en interviewant des enseignants du secondaire. Pour mener à bien cette entreprise, les grilles d'entretiens semi-directifs ont fait l'objet d'un travail en amont – en sorte que les étudiants disposent d'une et même grille. Les questions posées étaient généralement formulées sous la forme indirecte chaque fois que cela se révélait possible. Car « Il y a mille façons de venir à la sociologie mais on y vient avec une sorte de naïveté humaniste et on croit que, en s'adressant les yeux dans les yeux à son enquêté, on peut savoir la vérité » (Bourdieu, 2015 : 53-54). En outre les chefs d'établissement scolaires des établissements ciblés ont aussi été contactés pour présenter le projet et les modalités de la recherche. Une fois le projet accepté, cela a facilité l'entrée et la tâche des enquêteurs-étudiants sur le terrain.

Au total, quinze entretiens d'une heure à une heure trente ont été conduits en vue d'en savoir davantage sur comment les enseignants se perçoivent faire usage du langage oral lorsqu'ils sont en face-à-face pédagogique. En guise de « variable de contrôle », d'une part les bandes sonores des entretiens réalisés ont été demandés aux étudiants. D'autre part, et sans que nous utilisions à proprement parler ces données dans le cadre de cet article, nous avons, à ce stade, réalisé trente-quatre entretiens approfondis d'une durée d'une heure à trois heures avec des enseignants du secondaire de l'Ouest de la France. Certes les enseignants

2 Il s'agit de l'organisme statistique rattaché au Ministère de l'Éducation Nationale dont la mission est d'évaluer et de mesurer les performances d'éducation et de formation en France.

interrogés par les étudiants et ceux que nous avons pris soin de rencontrer ne sont pas les mêmes. Mais reste qu'une partie des questions posées, celles qui touchent précisément à la façon dont les enquêtés se perçoivent parler en classe, selon les circonstances et les milieux, étaient identiques. De ce point de vue, nos données de « première main » constituent un moyen de corroborer (et dans une certaine mesure, de contrôler), vérifier ou falsifier, pour reprendre une expression poppérienne (Popper, 2007), les données recueillies par les étudiants. Enfin, nous avons optés pour une retranscription intégrale des entretiens réalisés et avons choisis d'en faire une analyse thématique en suivant, pour ce faire, les étapes et conseils de Stéphane Beaud et Florence Weber (2010).

Premiers résultats : des locuteurs « uni-style » et « pluri-styles » ?

Pour mémoire, l'enjeu est de tenter d'accéder à la subjectivité des enseignants du secondaire de sorte que l'on puisse mieux décrire, comprendre et expliquer leurs propres rapports et usages du langage en situation d'enseignement. Il ne s'agit donc pas, à ce stade, de dire ce qu'il en est objectivement des pratiques langagières. Pour lors, il s'agit tout au plus de saisir quelques-unes des sensibilités que peuvent avoir les enseignants sur le sujet. En guise de préambule à la présentation des premiers résultats, on peut toutefois déjà convenir que, au regard de ce qu'avancent les participants, deux cas de figure semblent se présenter. Le premier, *l'enseignant à style linguistique unique*, où les enseignants pensent que l'école est le lieu de l'apprentissage de la langue légitime, et qu'en ce sens, il serait de leur responsabilité d'adopter un langage « complexe » en toutes circonstances. C'est du moins le cas de deux participantes. Ensuite, un second cas, *l'enseignant à styles linguistiques multiples*, plus fréquent et que l'on abordera plus longuement, où les enseignants avancent agir en véritable orfèvre du langage pour l'adapter à la diversité des contextes, et parfois, à l'imprévisibilité des relations. Cette présentation des premiers résultats se terminera par un exposé des *propos avancés* par les enseignants *pour justifier cette tendance à moduler leurs pratiques langagières selon les contextes*.

a) L'enseignant « uni-style »

La figure de l'enseignant à style linguistique unique renvoie aux discours tenus par deux enseignantes sur la nécessité, pour elles, de parler avec la plus haute exigence stylistique dont elles sont capables. Elles cherchent le plus possible à se rapprocher d'un langage dominant, et surtout, du langage qu'elles pensent demandé à l'école et par l'école. Non seulement demandé à leur endroit, en tant qu'elles sont engagées par l'État, mais aussi exigées par elles-mêmes pour les élèves avec lesquels elles composent. Elles agissent généralement sous le signe de la « vocation », et se pensent investies d'une mission d'éducation qu'elles prennent particulièrement à cœur. Le plus souvent, elles considèrent également que l'école est le lieu au sein duquel une fraction des jeunes a besoin des enseignants pour les immerger dans un usage du langage oral dont ils ne pourraient pas profiter ailleurs :

Je privilégie un langage soutenu en toutes circonstances, et des tournures de phrases élaborées. Ça, c'est les consignes données par nos inspecteurs. Si nous ne les immergeons pas dans un langage recherché, ce n'est pas d'autres personnes qui le feront pour nous (Femme, certifiée, Lettres Modernes). Même si, comparé à l'ensemble des participants de l'enquête, ces propos sont minoritaires, il n'en reste pas moins que ces informations sont riches de sens. Elles impliquent que l'on s'arrête sur trois points. Premier point, l'usage du langage de l'enseignant semble pouvoir être défini de l'extérieur. Cela veut dire que les pratiques langagières des enseignants dépendent parfois moins de la clientèle que d'un attachement au « degré d'officialité » de la situation scolaire. Celui-ci peut être subjectivement construit par l'enseignant lui-même, ou résulter de contraintes exercées par des personnels de la communauté éducative (maître de stage, inspecteurs, etc.). Une contrainte d'autant plus forte que ces derniers jouent un rôle clé dans la professionnalisation des enseignants. Émile Durkheim ne s'y est donc semble-t-il pas trompé lorsqu'il avance que les façons d'agir et de parler des enseignants peuvent dépendre de corrélats extérieurs (Durkheim, 2013). Deuxième point, il

y a tout lieu de croire que les enseignants sont traversés par des injonctions paradoxales (Bateson, 2008) : celles ayant parties liées aux prescriptions de l'institution d'un côté, et ce qu'impose l'exercice du métier sur le terrain de l'autre. Ainsi, alors qu'adapter son offre langagière aux capacités linguistiques du public fait partie des compétences inscrites au référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat, les enseignants peuvent, en pratique, mobiliser d'autres justifications, savoirs et savoir-faire. L'opposition entre tenir un « langage soutenu en toutes circonstances » et la compétence « utiliser un langage clair et adapté aux capacités de compréhension des élèves » (BOEN, 2013) en est un exemple. Un exemple qui remet partiellement en cause l'idée d'une culture commune et unanimement partagée par l'ensemble des professionnels sur la question des pratiques langagières à adopter. Troisième et dernier point, l'enseignant peut être sous certaines conditions un locuteur à style unique. Mais si l'on admet que le locuteur pluri-style est statistiquement le plus fréquent, il convient alors d'en interroger les conditions de possibilité.

b) *L'enseignant « pluri-styles »*

Le deuxième cas de figure, celui de l'enseignant qui adapte son langage à la diversité des publics, est le cas le plus communément rencontré. Les modulations du langage que les enseignants sont convaincus d'effectuer dans leurs pratiques professionnelles sont de trois ordres : selon les types d'établissements, les groupes-classes, voire même, dans certains cas, selon les élèves. Les modulations en question seront abordées successivement dans les lignes qui suivent.

De plus, pour les participants, la première des formes d'ajustements des usages langagiers de l'enseignant est celle qui se réalise entre établissements en fonction des compositions sociales variées de ces derniers. Les enseignants décrivent comment la confrontation à tels ou tels types de collèges leur aurait progressivement permis d'ajuster plus finement et chaque fois différemment leurs pratiques langagières. Leurs propos mettent en évidence des variations intra-individuelles. On entend par là des variations liées à un même enseignant qui, en fonction des contextes, tend à modifier son langage :

Ouais [mon discours a évolué], parce que je n'étais pas du tout dans le même type d'établissement l'année dernière surtout. C'était un établissement un petit peu plus bourgeois si on peut le qualifier comme ça, un peu plus favorisé, donc on avait des manières un peu différentes de se comporter, de parler, plus distinguées, donc déjà là, je vois une grosse évolution (Homme, certifié, Éducation Physique et Sportive).

Les propos précédents imposent de s'interroger sur deux aspects. Le premier porte sur les conditions requises pour que l'enseignant puisse réfléchir aux adaptations de son offre langagière. Les usages du langage ne semblent pouvoir être mis en perspective par le praticien que sous réserve d'avoir expérimenté plusieurs espaces professionnels. La sensibilité à l'égard du public, la capacité pour les enseignants de moduler leur langage, et la conscientisation réflexive de ces modulations seraient en ce sens conditionnels à la trajectoire des carrières. Le second aspect s'inscrit davantage dans la perspective d'une sociologie critique (Javeau, 2004). Il s'agit d'orienter la focale vers les éventuels effets de reproduction que peuvent induire ces adaptations langagières. À en suivre les participants, ces adaptations ne se font pas au hasard des circonstances et des milieux. Il apparaît nettement que les enseignants pensent « complexifier » leurs façons de parler dans les établissements scolaires les plus « favorisés socialement ». De plus, ils n'hésitent pas à déclarer « simplifier » leur langage dans les établissements situés en périphérie des villes, dont on sait qu'ils recrutent plutôt des élèves issus de milieux populaires. Alors que l'apprentissage de la langue passe aussi par ses conditions d'acquisition, c'est-à-dire en entendant parler, on peut se demander si les adaptations langagières des enseignants n'auraient pas toutes les chances de jouer cumulativement à la faveur des uns

et à la défaveur des autres (Merton, 1988)³. Il faudrait néanmoins mener des recherches plus approfondies pour savoir si ces ajustements langagiers sont effectifs sur le terrain, et ne relèvent pas seulement de ce que déclarent les enseignants.

Les formes d'ajustements des usages langagiers de l'enseignant à styles linguistiques multiples se manifestent aussi par des ajustements en fonction des groupes-classes, ce qui va permettre de prolonger le questionnement précédent. Les groupes-classes à options (latin, grec, allemand, etc.) et considérés d'un « bon niveau » scolaire feraient l'objet d'une offre langagière particulière :

Oui, des bonnes classes... Les bonnes classes, je leur propose des mots de vocabulaire un peu plus complexe, je vais un peu plus loin. Donc oui je ne vais pas leur parler de la même manière (...) je peux amener les choses avec un langage plus élaboré. Et du coup de toute façon ils avancent plus vite (...) avec les bonnes classes on n'hésite pas à utiliser un langage plus soutenu (Femme, maîtrise, Lettres Modernes).

D'un groupe-classe à l'autre, au sein d'un même établissement, les enseignants semblent implicitement évaluer le niveau de réception des élèves pour ajuster leurs pratiques langagières à celui-ci. Cela signifie qu'ils possèdent des styles linguistiques dont ils peuvent différemment faire usage selon les profils des classes. Mais cela veut dire aussi que ces derniers infléchiraient chez eux des manières spécifiques de parler. Car là encore, à en suivre les participants, les ajustements langagiers des enseignants ne seraient pas aléatoires. Plus le niveau scolaire et le niveau de réception sont élevés à leurs yeux, plus les enseignants seraient amenés à complexifier leurs styles. On pourrait se demander si ces adaptations ne produiraient pas un effet latent (Merton, 1997). Certes il est admis que les établissements ont tendance à hiérarchiser les classes en fonction des niveaux scolaires (Ly et Riegert, 2015). Et les élèves qui tirent le mieux leur épingle du jeu à l'école sont ceux qui passent dans des classes à options et dont les niveaux scolaires sont, réellement ou supposément, les plus élevés (Duru-Bellat et Mingat, 1997). Mais si ces faits sont établis, ce que l'on ignorait peut-être en revanche, c'est que l'absence relative de mixité sociale et scolaire dans les classes pourrait conduire les enseignants à différencier leur offre langagière. En clair, à en croire les enquêtés, tout se passerait comme si à « l'élitisme du groupe classe » il fallait « l'élitisme » de l'offre langagière. A l'instar des adaptations langagières entre profils d'établissement déclarées par les enquêtés, il conviendrait de voir si elles sont effectives et d'examiner le lien entre pratiques langagières des enseignants et réussite scolaire.

Une dernière forme d'ajustement des usages langagiers a été repérée. En effet, pour une participante, les ajustements des styles langagiers réalisés dépasseraient ceux réalisés entre établissements et d'un groupe-classe à l'autre pour s'effectuer d'un élève à l'autre : « je ne m'adapte pas seulement d'une classe à l'autre, pas seulement entre classes mais entre élèves » (Femme, certifiée, Éducation musicale). Pour entrer en résonance avec ses élèves, elle modulerait son langage au cas par cas chaque fois que la situation dans la classe se présente. Pour cette enseignante, cela supposerait surtout de « bien connaître » les élèves. On doit cependant nuancer ce qui précède en indiquant qu'au sein des groupes-classes, les enseignants privilégient probablement les interactions avec certains élèves, notamment ceux considérés comme les « bons » élèves (Sirota, 1988) et ceux issus des classes moyennes (Becker, 1952). Mais quoi qu'il en soit, et c'est important, on retrouve dans la trajectoire de cette participante des éléments mis en évidence plus tôt : mesurer le niveau de réception de celui ou celle à qui l'on s'adresse suppose d'avoir fait l'expérience et l'épreuve de plusieurs publics socialement différents.

En somme, on aura compris que la plupart des enquêtés estiment ajuster leurs façons de parler selon les

3 Plus précisément, « Le modèle de l'avantage cumulatif permet d'analyser les inégalités sociales comme le produit d'une dynamique de divergence croissante des trajectoires à partir d'une situation initiale de quasi-égalité des chances. L'argument est le suivant. Un individu, un groupe, une firme dont les caractéristiques sont très proches de celles de leurs concurrents, en viennent à disposer d'un avantage minime (...). Cet avantage ne les favorise d'abord que légèrement mais va s'amplifier au point de provoquer une inégalité considérable dans la distribution des bénéfices qu'il va permettre d'obtenir » (Menger, 2009 : 328).

établissements, les groupes-classes, voire les élèves. Et que cette sorte de modulation des styles langagiers dépendrait de l'exercice du métier comme de l'expérience de la pluralité des mondes sociaux rencontrés.

c) *Modulation des pratiques langagières et justifications des enseignants*

Pourquoi les enseignants cherchent-ils à adapter leurs langages aux élèves ? Quelles sont les justifications avancées par les enquêtés ? Pour eux, moduler et adapter son langage au niveau de réception des élèves permettrait d'éviter les risques de malentendus dans la communication (Gumperz, 1989 ; Bautier et Rochex, 1997), en plus que d'impliquer les élèves qui réclameraient d'être stimulés et motivés (Dubet, 2002).

J'étais beaucoup plus dans le langage jeune quand j'étais jeune prof et notamment quand j'étais confronté à des élèves ZEP [Zone d'Education Prioritaire maintenant appelée REP, Réseau d'Education Prioritaire]. Il y a un effet-langage. Le fait d'avoir le même langage qu'eux, les mêmes codes qu'eux faisaient qu'on était facilement intégrés et respectés. Du coup on avait des meilleurs résultats en termes d'implication (Homme, certifié, Education Physique et Sportive).

Dans le propos précédent, la résonance langagière entre enseignant et apprenants renseigne une fois encore sur les possibles relations entre les styles langagiers des enseignants et la composition des contextes sociaux d'enseignement. Mais la justification avancée indique aussi que l'effort de l'enseignant pour adapter ses moyens langagiers à ceux des élèves permettrait de créer les conditions favorables à l'apprentissage. En même temps les adaptations de l'enseignant supposent et imposent d'être attentif aux élèves et en particulier à leurs corps. Les corps des élèves (leurs visages et leurs regards notamment⁴) seraient les indicateurs privilégiés pour apprécier le niveau de réception langagier dans la classe :

Je peux aussi tout simplement vite m'apercevoir que mes élèves ne m'ont pas compris et ne me l'ont pas dit tout de suite parce que je vais avoir du bruit dans la classe, des élèves qui vont regarder à droite, à gauche, la dispersion, ce genre de chose, ça c'est des indices qui tout de suite vont me dire ce n'est pas forcément qu'ils ne sont pas concentrés, c'est, voilà, c'est peut-être juste qu'ils n'ont pas compris donc ils font autre chose (...) ou même parfois un regard. Je vais avoir un élève qui me dit oui oui j'ai compris alors que je vois bien à sa tête que là c'est pas clair. Il y a ça aussi. Et quand on commence à les connaître aussi, on les connaît bien à force. On passe cinq heures avec eux, on les voit tous les jours. En sixième, je les vois tous les jours. Donc à force on voit bien à leurs têtes quand c'est clair, que ça file, et que d'un seul coup ils nous regardent comme ça il se passe rien (Femme, certifiée, Lettres Modernes)

Les conditions de possibilité des variantes de langage des enseignants ont donc parties liées aux capacités de l'enseignant à agir en véritable analyste du corps des élèves. Plus précisément : de ses aptitudes à voir à partir du corps des autres si le langage qu'il emploie paraît adéquat au niveau de réception supposé. Le langage n'est donc pas que langage. Plus que cela, « Le langage est une technique du corps » (Bourdieu, 1992 : 124). Une « technique du corps » qui, sans doute, s'inscrit dans une « logique pragmatique et expérimentielle à visée d'efficacité immédiate » (Guibert et Périer, 2014 : 7). Car, à en suivre les enquêtés, une insensibilité à l'égard du niveau de réception des élèves peut se traduire par une sanction immédiate : celle d'une détérioration du climat scolaire (Debarbieux, 1996). Là se situe finalement en creux le défi posé aux enseignants qui, pour s'adapter aux spécificités de leur auditoire, doivent disposer de compétences relationnelles et émotionnelles (Tardif, 2012).

4 Sur l'importance du corps, et notamment du visage et des regards dans la communication, se référer aux travaux de David Le Breton (1990 ; 1992). Dans le champ de l'éducation, des travaux, parmi d'autres, se sont intéressés à cette place de l'espace-corps ainsi que des regards dans l'espace-classe (Jourdan, 2014 ; Orival et Cohat, 2016).

Discussion

Pour rappel on ne disposait à notre connaissance d'aucunes données empiriques sur la façon dont les enseignants se perçoivent faire usage du langage oral lorsqu'ils sont en face-à-face pédagogique. Les premiers résultats exposés visent à combler, (certes partiellement et imparfaitement), ces lacunes. Ainsi on a vu que les enseignants ne semblent pas unanimes quand il s'agit d'explicitier leurs pratiques langagières. Malgré tout, deux tendances empiriques apparaissent. La première où les participants disent adopter un style linguistique unique – le locuteur « uni-style ». La deuxième où les participants se positionnent en locuteur à styles linguistiques multiples – le locuteur « pluri-styles ». Repérer ces formes d'usages, c'est déjà contribuer, modestement, à mieux connaître sociologiquement leurs modes de communication.

Par-delà ce qui précède, la cohabitation de ces deux formes d'usages langagiers informe sur la possible existence d'une pluralité des logiques d'action antagonistes entre les enseignants du secondaire. Cela tend à conforter l'idée d'un déclin de l'institution et des normativités institutionnelles, lesquelles se réaliseraient aux profits de stratégies et d'ajustements individuels, contextuels et situationnels (Woods, 1990 ; Dubet, 2002 ; Périer, 2009). En effet, les raisons d'opter pour un style langagier ou un autre peuvent être contradictoires, et dépendre, mais pas uniquement, des expériences du métier (Dubet, 2002 ; Guibert et Périer, 2014). Cette absence d'uniformisation signifie qu'un travail de formation initiale et continue pourraient être engagés pour réfléchir, dans un dialogue entre praticiens et chercheurs, ou entre praticiens et formateurs, sur les pratiques langagières des enseignants (Bucheton, et al. : 2005).

Cependant, en dépit du déclin institutionnel et de cette réelle ou supposée montée en puissance d'un travail où les stratégies paraissent contextuelles plutôt qu'institutionnelles, il ne faudrait pas croire que des récurrences ne puissent pas s'observer dans les pratiques langagières orales des enseignants. Précisément, c'est l'enseignant à styles linguistiques multiples qui a été le plus fréquemment relevé dans le propos des enquêtés. Cette prépondérance d'enseignants à styles linguistiques multiples (du moins si l'on en croit ce qu'ils disent de ce qu'ils font) semble converger avec les travaux de Labov et de Lahire. Pour eux les types de locuteurs pluri-styles comptent parmi les plus répandus (Labov, 1975) et il serait fréquent d'observer une modularité des dispositions – donc potentiellement des dispositions langagières – en fonction des contextes dans lesquels l'individu – ici l'enseignant – s'insère (Lahire, 2013).

Le fait qu'une majorité d'enseignants déclarent ainsi ajuster leurs styles langagiers aux moyens linguistiques des élèves n'est pas sans venir nuancer un courant de pensée au sein duquel les décalages entre le langage des enseignants et des apprenants et l'absence de prise en compte des capacités langagières des élèves pourraient expliquer, pour une large part, les échecs scolaires (Bernstein, 1975 ; Bourdieu et Passeron, 1970). En même temps, cette prise en considération des récepteurs peut résulter d'une contrainte : lorsque l'enseignant ne s'adapte pas, le climat scolaire et les conditions de l'apprentissage peuvent se détériorer rapidement. Sous cette optique, le maintien de l'ordre scolaire a partie liée, comme on l'a vu, avec les aptitudes de l'enseignant à lire le corps des élèves pour éprouver au cours de l'action de l'effectivité ou non de cette adéquation des moyens linguistiques entre lui et ses élèves. Cela corrobore l'idée que l'enseignant puisse être un praticien réflexif (Shön, 1994), en plus que d'entériner la nécessité de prendre en compte le corps pour agir efficacement sur le climat scolaire (Zanna, 2015).

En dernier ressort, il convient d'interroger les conséquences de ces possibles ajustements langagiers des enseignants au niveau de réception des élèves. Ici deux grilles de lecture semblent au moins partiellement s'opposer. La première consiste à avancer que les acquisitions du langage des élèves ainsi que leurs possibilités de compréhension et de réussite scolaire sont optimisées dès lors que les niveaux de communication entre adulte et enfant, ou par extension, entre enseignants et élèves, sont en étroite relation (Bernstein, 1975). La deuxième position est différente de la première : les ajustements des parlars des enseignants peuvent participer d'une plus grande reproduction des inégalités puisque tous les élèves ne disposent pas des mêmes conditions d'acquisition du langage à l'école (Bautier, 2000 ; Rochex et Crinon, 2011). Sur ce

point et sans trancher pour l'une ou l'autre grille d'interprétation, les ajustements langagiers déclarés et supposément réalisés en fonction des établissements et des classes peuvent conduire, sans doute, à créer des « communautés linguistiques » (Bourdieu, 1982) à l'intérieur du système d'enseignement et faire différemment profiter les élèves des façons de parler des enseignants du secondaire.

Conclusion

L'objectif de cet article était de chercher à décrire, comprendre et expliquer comment les enseignants se perçoivent faire usage du langage oral dans le rapport pédagogique. Après avoir fait un rapide tour d'horizon des recherches théoriques et empiriques sur le sujet, la procédure et les premiers résultats d'une recherche en cours ont été présentés. À l'aune des propos des enseignants, deux formes d'usages langagiers ont été repérées : le locuteur uni-style et le locuteur pluri-styles. La cohabitation de ces deux formes d'usages semble comme on l'a vu révélatrice d'ajustements individuels et contextualisés, même si on doit aussi garder à l'esprit que les enseignants à styles linguistiques multiples seraient plus répandus. Les capacités des enseignants à ajuster adéquatement leurs moyens linguistiques à ceux des élèves auraient parties liées non seulement à l'expérience de la diversité des mondes sociaux rencontrés, mais aussi à leurs aptitudes à lire le corps des élèves pour apprécier le niveau de réception. Si de tels ajustements, qui restent des ajustements déclarés et peuvent ne pas être effectivement réalisés sur le terrain, sont réellement opérés, alors on peut se demander si cela participe d'une plus grande réussite des élèves. Les limites méthodologiques de ce travail tiennent cela dit au fait que les entretiens réalisés ne disent rien des pratiques effectives. Mais l'analyse sociolinguistique prévue dans un prochain texte devrait permettre de donner un autre angle de vue et de comparer ce que les enseignants disent de ce qu'ils font avec ce qu'ils font réellement.

Bibliographie

- ALEXANDER, R. (2001). *Culture and Pedagogy : international comparaisons in primary education*. Oxford : Dialogos.
- ALEXANDER, R. (2009). De l'usage de la parole en classe. Une comparaison internationale. *Revue internationale d'éducation de Sèvres*. 50, 35-47.
- ALTET, M. (1994). Comment enseignants et élèves interagissent en classe. *Revue Française de Pédagogie*. 107, 123-139.
- BATESON, G. (2008). *Vers une écologie de l'esprit 2*. Paris. Seuil.
- BAUDELOT, C. et Establet R. (1971). *L'école capitaliste en France*. Paris. Maspero.
- BAUTIER, E. et Rayou, P. (2013). La littéracie scolaire : exigences et malentendus. Les registres de travail des élèves. *Éducation et didactique*. 7, 2, 29-46.
- BAUTIER, E. et Rayou, P. (2009). Les inégalités d'apprentissage. Programmes, pratiques et malentendus scolaires. Paris. Presses Universitaires de France.
- BAUTIER, E. (2000). *Pratiques langagières, pratiques sociales. De la sociolinguistique à la sociologie du langage*. Paris. L'Harmattan.
- BAUTIER, E. et Rochex J.Y. (1997). Apprendre : des malentendus qui font la différence. Dans Terrail, J-P., *La scolarisation de la France*. Paris. La Dispute.
- BEAUD, S. et Weber, F. (2010). *Guide de l'enquête de terrain* (4^e édition). Paris. La Découverte.
- BENTOLILA, A. (2007). *Le verbe contre la barbarie. Apprendre à nos enfants à vivre ensemble*. Paris. Odile Jacob.
- BERNABIN, J. (2013). Le rapport à l'école des élèves de milieux populaires. Paris. De Boeck Éducation.
- BLOUNT, B. (1972). Parental speech and language acquisition : some Luo and Samoan examples. *Anthropological Linguistics*. 14, 119-130.
- BOURDIEU, P. (2015). *Sociologie générale : Volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*. Paris. Seuil.
- BOURDIEU, P. (1992). *Réponses*. Paris. Seuil.
- BOURDIEU, P. et Passeron J.-C. (1970). *La reproduction*. Paris. Éditions de minuit.
- BUCHETON, D. (dir.). (2009). *L'agir enseignant : des gestes professionnels ajustés*. Toulouse . Octares.
- BUCHETON D. et al. (2005). Les pratiques langagières des enseignants : des savoirs professionnels inédits en formation. *Repères*. 30, 1-17.
- BROWN, R. *A first language. The early stages*. Cambridge, Massa. Harvard University Press.
- COUPLAND, N. (1980). Style-shifting in a Cardiff work-setting. *Language in Society*. 9, p 1-12.
- De LANDSHEERE G. et DELCHAMBRE A. (1979). *Les comportements non-verbaux des enseignants*. Bruxelles/Paris. Labor/Nathan.
- DEBARBIEUX, E. (1996). *La violence en milieu scolaire : l'état des lieux*. Paris. ESF.

- DUBET, F. (2002). *Le déclin de l'institution*. Paris. Seuil.
- DURKHEIM, E. (2013). *Éducation et Sociologie*. Paris. Presses Universitaires de France.
- DURU-BELLAT, M. et Mingat, A. (1997). La constitution de classes de niveau par les collèges : les effets pervers d'une pratique à visée égalisatrice. *Revue Française de sociologie*. 38, 4, 759-790.
- DURU-BELLAT, M. et Mingat, A. (1993). *Pour une approche analytique du fonctionnement du système éducatif*. Paris. Presses Universitaires de France.
- DURU-BELLAT, M. et Mingat, A. (1988). Le déroulement de la scolarité au collège : le contexte « fait des différences ». *Revue française de sociologie*. 29, 4, 649-666.
- FELOUZIS, G. (2003). La ségrégation ethnique au collège et ses conséquences. *Revue française de sociologie*. 44, 3, 413-447.
- GUIBERT, P. et Périer, P. (2014). L'expérience des professeurs débutants : analyse des épreuves et enjeux de formation. *Formation et profession*. 22, 1, 1-12.
- GUIBERT, P. et Périer, P. (dir.). (2012). La socialisation professionnelle des enseignants du secondaire. Parcours, expériences, épreuves. Rennes. Presses universitaires de Rennes.
- GUIBERT, P. et LAZUECH, G. (2010). Parcours professionnels et professionnalisation des enseignants du secondaire : des régularités du social aux trajectoires singulières. *Recherches en éducation*. 8, 50-62.
- GUMPERZ, J. (1989). Engager la conversation : introduction à la sociologie interactionnelle. Paris. Éditions de Minuit.
- GRANOWKY, S. et Krossner, W. (1970). Kindergarten teachers as models for children's speech. *The Journal of Experimental Education*. 38, 23-29.
- JAVEAU C., (2004). Pourquoi la sociologie est-elle une science critique?. *Éducation et sociétés*. 13, 57-70.
- JOUNIN, N. (2014). Voyage de classe. Des étudiants de Seine-Saint-Denis enquêtent dans les beaux quartiers. Paris. La Découverte.
- JOURDAN, I. (2014). Posture, corps et voix de l'enseignant débutant. Une démarche clinique de formation. *Recherche & éducatives*. 12, 105-116.
- LABOV, W. (1976). *Sociolinguistique*. Paris. Éditions de Minuit.
- LAHIRE, B. (2010). Dispositions et contextes d'action. Le sport en question. *Movimento*. 16, 4, 11-29.
- LAHIRE, B. (2002). *Portraits sociologiques : Dispositions et variations individuelles*. Paris. Nathan.
- LE BRETON, D. (1992). Des visages. Essai d'Anthropologie. Paris. Métailié.
- LE BRETON, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris. Presses Universitaires de France.
- LY, S. et Riegert, A. (2015). Mixité sociale et scolaire et ségrégation inter- et intra-établissement dans les collèges et lycées français. Conseil National d'Évaluation du Système Scolaire. 1-50.
- MEAD, G.H. (2006). *L'esprit, le soi, la société*. Paris. Presses Universitaires de France.

- MENGER, P.M. (2009). *Le travail créateur. S'accomplir dans l'incertain*. Paris. Gallimard/Seuil.
- MERTON, R. (1997). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris. Armand Colin.
- MERTON, R. (1968). The Matthew Effect in Science. *Science*. 159, 56-63.
- MOULIN, J.F. (2004), Le discours silencieux du corps enseignant. La communication non verbale du maître dans les pratiques de classe. *Carrefours de l'éducation*. 1, 17, 142-159.
- ORIVAL, T. et Cohat, C. (2016). Espace-classe et espace-corps. Des choix stratégiques pour enseigner en ULIS, Dans Zanna, O. Veltecheff, C. et Bureau, P-P. (Coord.). *Corps et climat scolaire*. Éditions EP&S, 52-55.
- PÉRIER, P. (2010). *L'ordre scolaire négocié*. Rennes. Presses universitaires de Rennes.
- POPPER, K. (2007). *La logique de découverte scientifique*. Paris. Payot.
- PUJADE-RENAUD, C. (2005). *Le corps de l'enseignant dans la classe*. Paris. L'Harmattan.
- PROST, A. (2013). Du changement dans l'école : Les réformes de l'éducation de 1936 à nos jours. Paris. Seuil.
- PROVENCHER, A. Lepage, M. et Gervais, C. (2016). Difficultés éprouvées dans la maîtrise de certaines compétences professionnelles chez des enseignantes-stagiaires issues de l'immigration récente. *Formation et profession*. 24(1), 15-28.
- RABARDEL, P. (1999). Le langage comme instrument, éléments pour une théorie instrumentale élargie. Dans Y. Clot (dir.), *Avec Vygotski* (pp. 241-265). Paris. La Dispute.
- ROCHEX, J.Y. et Crinion, J. (2011). *La construction des inégalités scolaires. Au cœur des pratiques et des dispositifs d'enseignement*. Rennes. Presses Universitaires de Rennes.
- SHÖN, D. (1994). *Le praticien réflexif*. Montréal. Les Éditions Logiques.
- SIROTA, R. (1988). *L'école primaire au quotidien*. Paris. Presses Universitaires de France.
- STUBBS, M. et Delamont, S. (1976). *Explorations in classroom observations*. New York. Wiley.
- TARDIF, M. (2012). Les enseignants au Canada : une vaste profession sous pression. *Formation et profession*. 20, 1, 1-8.
- VANZANTEN, A. (1999). Les carrières enseignantes dans les collèges difficiles. Dans J. Bourdon et C. Thélot (dir.), *Éducation et formation. L'apport de la recherche aux politiques éducatives* (p. 99-121). Paris. CNRS Éditions.
- WOOD, P. (1990). *L'Ethnographie de l'école*. Paris. Armand Colin.
- ZANNA, O. (2015). *Le corps dans la relation aux autres. Pour une éducation à l'empathie*. Rennes. Presses Universitaires de Rennes.

**CONVERGENCES ET DIVERGENCES ENTRE ENSEIGNEMENTS
VERSUS REPRÉSENTATIONS SOCIALES DANS UN CONTEXTE
NÉO PENTECÔTISTE HISPANOPHONE**

Marisol Valdés Caro
Université de Sherbrooke
marisol.eliana.valdes.caro@usherbrooke.ca

La communication rend compte d'une recherche réalisée dans une église néo pentecôtiste hispanophone à Montréal, dont l'objectif était d'isoler et d'étudier les représentations sociales existantes et leurs conséquences au quotidien afin de mettre en lumière les convergences et divergences par rapport à la doctrine biblique enseignée. De nature qualitative, cette recherche puise dans les données acquises à travers un questionnaire composé d'un échantillon de 12 immigrants¹ de première génération, mais aussi dans l'observation participante de la chercheuse. Le questionnaire s'inspire de la proposition du sociologue J.P. Willaime (1999) en reprenant les trois caractéristiques particulières du pentecôtisme, alors que l'observation est basée sur l'expérience participative de la vie ecclésiale des participants.

Prenant appui sur la théorie du noyau central d'Abric (1976), quatre représentations sociales ont été identifiées : le rôle du ministère dans le processus de croissance spirituelle et maturité ; le besoin de maturité pour comprendre et pour travailler par la vision-mission ; l'avancement spirituel des membres marqué par le pasteur ; la restauration intégrale de la vie du croyant comme objectif congrégationnel.

Cette recherche a mené à la conclusion que les dogmes déjà appris et le contexte culturel du croyant offrent une résistance à l'interaction entre le noyau (le pasteur et les leaders) et le périphérique (les membres de la congrégation).

CONVERGENCES ET DIVERGENCES ENTRE ENSEIGNEMENTS VERSUS REPRÉSENTATIONS SOCIALES DANS UN CONTEXTE NÉO PENTECÔTISTE HISPANOPHONE

Ainsi considère-t-on que, forgée au sein des situations concrètes et historiques auxquelles le sujet se trouve confronté, en relation avec les autres, elle [l'expérience] constitue un enrichissement ou un élargissement du rapport au monde. [...] On peut y distinguer grossièrement deux dimensions : une dimension de connaissance et une dimension qui est de l'ordre de l'éprouvé, de l'implication psychologique du sujet. (Jodelet, 2006, p. 8)

Cette recherche s'inscrit dans un contexte ecclésial néo pentecôtiste hispanophone à Montréal. Ces groupes de croyants forment des vraies microsociétés au milieu de la communauté latino-américaine. Dans la province de Québec, il y a environ 101 000 latino-Américains (Statistique Canada, 2006). À Montréal, il existe à peu près 80 églises hispanophones d'influence pentecôtiste ; ces églises ont entre 5 et 600 membres. Généralement, le pasteur est le fondateur et le directeur de sa congrégation ; la vision-mission qui guide le groupe est révélée par le Saint-Esprit au pasteur au moment de l'appel de Dieu à sa vie, et c'est cette vision qui le mène à bâtir une église. C'est le cas de la congrégation étudiée.

Une grande part de la population qui assiste aux réunions de ces églises est formée par des immigrants de première génération et de leurs enfants, nés dans leur pays d'origine ou au Canada. De cette façon, l'église devient un lieu important où ils peuvent s'exprimer dans leur langue maternelle, afin de trouver de l'aide, du repos émotionnel et une famille.

Il est important de souligner que le peuple latino-américain croit en Dieu, et la foi qu'ils professent est profondément enracinée en lui ; cela fait partie de leur identité culturelle.

Problématique

La problématique est marquée par les différences culturelles et dogmatiques des immigrants de langue espagnole. Quand un croyant arrive à Montréal, il s'attend à trouver la même forme de vie spirituelle qu'il avait dans sa communauté d'origine. Cependant, il est presque impossible de trouver un group homogène, car les églises locales qui existent sont formées par des personnes venues des différents pays latino-américains. Bien qu'ils parlent la même langue, la définition des mots et leur utilisation diffèrent un des autres ; ils doivent, donc, arriver à un accord sur l'emploi commun des mots.

Un autre problème observé touche les différences culturelles et sociales propres à chaque pays. Face à ce paysage hétérogène, l'identification spirituelle et doctrinale est un agent de cohésion entre les membres d'une congrégation. L'union du groupe se solidifie par la notion d'appartenance à un royaume dirigée par Dieu (Ballistreri, 2008).

Malgré ces éléments communs, il existe un manque de confiance de la part du nouvel arrivant face à l'enseignement doctrinal qui s'avère différent. Selon certains participants, les paradigmes qu'existent dans la nouvelle congrégation, et qu'ils commencent à découvrir, produisent généralement confusion et génèrent de la peur. Ces personnes indiquent que quelques-unes des communautés religieuses, qu'elles ont visitées,

présentaient des problèmes liés à l'enseignement et à l'abus de textes bibliques pris en dehors du contexte.

Au milieu de ce choc spirituel, le nouvel arrivant construit une réalité personnelle et intime, qui est formée par des représentations qui lui conviennent, cherchant ainsi à s'affirmer au milieu de la société qui l'accueille. Le sociologue Jean-Claude Abric dépeint cette situation dans cette définition : « une représentation sociale est une vision fonctionnelle du monde, qui permet à l'individu ou au groupe de donner un sens à ses conduites, et de comprendre la réalité, à travers son propre système de référence, donc de s'y adapter, de s'y définir une place » (1994, p.13).

Pendant le processus d'intégration, l'individu assimilera qu'il doit garder sa réalité pour lui-même ou abandonner sa pensée privée et accepter les représentations sociales qui sont enracinées dans l'église locale. La personne cherche à être prise en considération par les autres et à se sentir comme une partie intégrante du groupe.

Le sujet étant un sujet social, il fait intervenir dans son élaboration des idées, valeurs et modèles qu'il tient de son groupe d'appartenance ou des idéologies véhiculées dans la société [...] Il produit une représentation qui reflète les normes institutionnelles découlant de sa position ou des idéologies liées à la place qu'il occupe (Jodelet, 1984, p. 365).

Ces représentations sociales de la réalité dirigent les actions des individus et leurs interactions avec leur environnement social. Elles génèrent des comportements et des pratiques spécifiques qui produisent des attentes (positives et négatives) chez la personne. Ainsi, « c'est par les représentations que la personne se donne des modèles explicatifs, des codes qui autorisent chacun à trouver un sens et à donner une signification au monde qui l'entoure » (Moscovici en Clenet, 1998, p 69).

La théorie du noyau central d'Abric (1994) nous aidera à expliquer le fonctionnement d'une congrégation, les relations humaines internes et les divergences et convergences existantes. Ces dernières sont liées aux représentations sociales qui circulent dans un groupe. On ne peut pas mesurer le degré des convergences et divergences entre enseignement et représentations sociales, si on ne trouve pas en premier quelles sont les représentations qui forment le noyau de l'Église local.

Hypothèse

Hypothétiquement, cette étude affirme que la représentation sociale des individus fréquentant les églises néo pentecôtistes hispanophones, favorise la construction d'un univers qui les empêche de jouir de la liberté qui est implicite dans la doctrine chrétienne¹.

La construction de ces réalités individuelles produit de l'anxiété chez l'individu. D'un côté, il se voit confronté à des défis qu'il pense qu'il ne pourra pas accomplir, et de l'autre, il est pris avec de la frustration face aux représentations sociales qui sont présentes dans la congrégation, car elles noient leurs espoirs d'avancement spirituel. La théorie du noyau permettra de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.

Premièrement, ce que la personne a appris dans l'église locale, par l'étude personnelle de la Bible et par la présence du Saint-Esprit, arrive-t-il à produire une expérience libératrice chez le croyant? Et deuxièmement, dans quelle mesure l'influence de la culture de l'individu, les expériences sociopolitiques dans leurs pays d'origine et les dogmes appris dans les congrégations précédentes influencent-ils l'assimilation des nouveaux enseignements?

Méthodologie

Cette recherche qualitative a utilisé les techniques d'entretien semi-directif via un questionnaire ainsi

¹ Galates 5 :1 C'est pour la liberté que Christ nous a affranchis. Demeurez donc fermes, et ne vous laissez pas mettre de nouveau sous le joug de la servitude. (2 Corinthiens 3 :12, 17 ; Galates 5 :13 ; Éphésien 3 :12 ; Jacques 1 :25).

qu'une observation participante. Les entretiens se sont faits selon un échantillon aléatoire de 11 immigrants de première génération. Ces personnes sont généralement peu intégrées dans les domaines sociaux et culturels de la société québécoise, notamment, à cause de 1) la difficulté de la langue, car la plupart parle les niveaux de base de la langue française ou 2) l'insécurité - la personne a le sentiment qu'elle ne peut pas s'exprimer correctement dans une langue étrangère. Il existe aussi, chez certaines personnes, la peur de perdre leur culture d'origine.

La douzième personne a été le pasteur qui conduit la congrégation. Lui et sa femme ont reçu la vision par révélation divine et ce sont eux qui ont fondée la congrégation avec un groupe de personnes qui ont crues en la vision. Il a établi les paramètres de l'enseignement au sein de l'Église locale, il est aussi devenu le mentor des autres dirigeants de la congrégation. Pour cette raison, ses réponses au questionnaire et ce que le ministre de culte partagera dans l'entrevue deviendront le cœur du noyau.

Les entretiens ont été menés dans des endroits différents, allant d'une station de métro à la maison des personnes interrogées. Parmi les participants, il y a eu deux couples mariés. L'âge des participants a fluctué entre 33 et 61 ans, avec une médiane de 52 ans.

L'origine des participants varie. Cinq personnes ont émigré du Guatemala, trois d'El Salvador, trois sont venus du Venezuela, une du Mexique et une de la République Dominicaine. Toutes les personnes interrogées parlaient français comme langue seconde et cinq personnes parlaient aussi l'anglais. Les entrevues ont été menées en espagnol.

Le questionnaire s'est basé sur les caractéristiques du pentecôtisme selon le sociologue J.P. Willaime (1999). Ces éléments particuliers sont : 1) l'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité (à travers la glossolalie, la guérison ainsi que la prophétie) ; 2) la référence privilégiée à la Bible et 3) le caractère professant du groupement religieux. Le questionnaire a été composé de cinq sections. La première a touché les caractéristiques personnelles des participants. Les sections deux à quatre du questionnaire étaient dédiées aux caractéristiques énoncées antérieurement. La dernière section a été consacrée à la participation dans la vie congrégationnelle des candidats.

Pentecôtisme et néo pentecôtisme

Le pentecôtisme est défini par divers auteurs dont Willaime (1999), Ruiz (2006), Menzis et Horton (1997) comme un mouvement né en 1906 dans la rue Azusa à Los Angeles en Californie. C'est une idéologie diversifiée et très large qui renvoient à des groupes et des croyances diverses.

Parmi les caractéristiques distinctes du mouvement se trouve l'accent mis sur la personne et l'œuvre du Saint-Esprit à travers les dons spirituels énumérés en 1 Corinthien 12. Une particularité importante est donnée à la glossolalie ou le parler en langues ; ce langage est considéré comme un signe du baptême dans le Saint-Esprit. Ce signal a été reçu par les apôtres le jour de la Pentecôte, marquant ainsi la naissance de l'Église primitive (Actes 2 : 4). Willaime (1999) considère que la présence de l'Esprit divin et la manifestation de ses dons, la primauté donnée aux Écritures saintes ainsi que l'évangélisation, permettent qu'un groupe puisse être défini comme pentecôtiste uniquement lorsqu'il répond à l'ensemble de ces critères.

Définir le mouvement néo pentecôtiste est plus ardu. Willaime (1999) nie la différenciation entre pentecôtisme et néo pentecôtisme car, ce dernier serait le résultat de l'évolution naturelle du mouvement pentecôtiste. L'auteur explique son point de vue : « dès ses débuts, le pentecôtisme est un phénomène polycentrique et pluriel qui a eu différents foyers d'émergence et de diffusion. Que ce phénomène ait évolué sur certains points et revêtu aujourd'hui de nouvelles formes n'a rien d'étonnant : diversifié dans l'espace, le pentecôtisme l'est aussi dans le temps » (p.9). Pour Deiros (1994) et Ruiz (2006), le néo pentecôtisme est né pour répondre aux besoins actuels du croyant, il serait une adaptation aux changements apportés par le modernisme, cela diffère sensiblement d'un pays à un autre.

Pour cette raison, la liste des caractéristiques propres à cette doctrine s'avère longue et diversifiée (Deiros, 1994, p. 178 ; Garcia-Ruiz, 2006). Celles qui ont été repérées par cette recherche sont: le ministère prophétique, la guérison divine, la confession positive, la guerre spirituelle, le culte émotionnel, la mise en œuvre de méga églises, la théologie de la prospérité, le dirigeant charismatique et l'attente du retour visible et imminent du Christ.

La théologie néo pentecôtiste naît de l'expérience vécue par la relation entre un croyant et le Saint-Esprit. Selon Deiros (1994, p. 191), elle peut être considérée comme une théologie narrative construite sur le témoignage du croyant. Elle est l'histoire du salut qui raconte la puissance de Dieu à tous ceux qui veulent l'écouter.

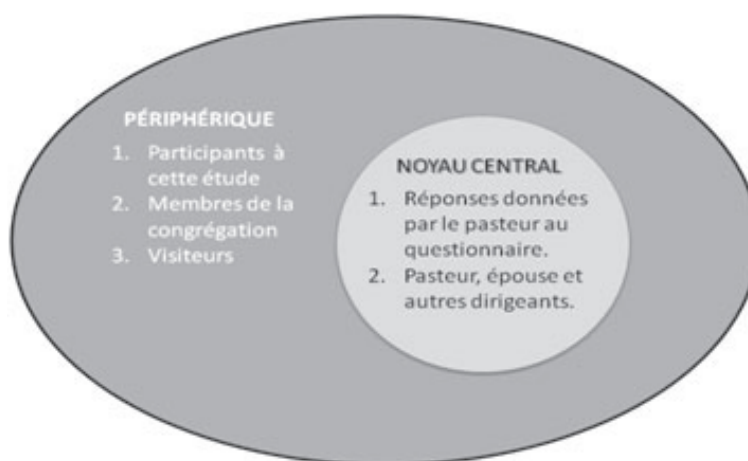
Théorie noyau central d'abric et représentations sociales

Jean-Claude Abric (1994), chercheur français en psychologie sociale, a énoncé sa théorie sur les représentations sociales en 1976. Il a avancé que ces les représentations sont formées par un *noyau central* et par des *éléments périphériques*. Le noyau central est composé par des éléments stables, organisateurs, et non négociables qui caractérisent la représentation. Ces éléments sont les bases sur lesquelles se construit une représentation, si l'un d'eux est retiré ou changé toute la construction est désagrégée.

Les *éléments périphériques* qui s'organisent autour du noyau central sont négociables, instables et ils servent d'ajouts à la représentation sociale, mais ils ne sont pas aussi importants pour définir la représentation sociale ni pour l'organiser. S'ils sont changés ou n'existent plus, la représentation sociale continue à exister dans son essence. La figure 1, à continuation, illustre ces concepts.

Figure 1

THÉORIE NOYAU CENTRAL D'ABRIC DANS L'ÉGLISE LOCALE



Dans l'Église locale, le noyau central physique est formé par le pasteur, son épouse et par les autres dirigeants. Dans le périphérique se trouvent les membres de la congrégation et les visiteurs. Pour cette étude, le noyau central identifié par le questionnaire sera les réponses du pasteur de l'Église locale et les éléments périphériques comprendront les réponses, que les autres participants, membres de la congrégation, ont fournies.

Plus les réponses des participants seront proches de ce que leur chef a répondu, plus proche ils seront du noyau, donc il y aura un plus grand degré de convergence. De même, plus les réponses des répondants dif-

fèreront des réponses données par le pasteur, plus le degré de divergence sera grand.

Convergences et divergences dans les résultats obtenus

Dans l'analyse des données, on a trouvé des différences claires entre noyau et périphérique. Une fois les convergences et divergences établies, les représentations sociales qui caractérisent la congrégation seront identifiés.

1. La manifestation du Saint-Esprit

Dans la deuxième section de notre questionnaire, qui a été dédiée à l'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité (à travers la glossolalie, la guérison et la prophétie), il n'y a pas de convergence totale.

Les participants ne sont pas tout à fait d'accord sur la notion que chacun a du Saint-Esprit. Moins de 50% des réponses contiennent une déclaration qui les rapproche de la réponse pastorale, laissant l'Esprit Saint comme un « partenaire », un « compagnon », un « ami ». Afin de soutenir leurs points de vue, quelques interrogés, ont cité le verset en Jean 14 :16 « Et moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous ».

La déclaration « le Saint-Esprit ne fera pas ce que la personne ne veut pas » a été répétée sans cesse tout au long des entrevues, chaque fois que la question impliquait un acte de Dieu dans la vie de la personne. Dans cette affirmation, il existe une convergence complète, en particulier dans ce qui concerne la guérison divine, celle-ci consiste dans la récupération de l'état de santé à travers de la prière et l'imposition des mains.

Le sujet de la guérison divine est celui où se produit le plus de convergence entre le pasteur et les participants à cette étude. Cette convergence est de 100% sur le fait que Dieu guérit et sur le fait que les répondants ont vu ou ont reçu une guérison. Aussi, les participants considèrent, à 100%, que le manque de foi du souffrant ne lui permet pas de recevoir la guérison. Cela donne en accord complet avec la réponse pastorale qui stipule que « Dieu [...] est reçu [...] par la foi que l'homme peut avoir ».

Il existe des divergences par rapport aux raisons pour lesquelles une personne n'est pas guérie. Les causes pour lesquelles ces divergences se présentent, sont essentiellement : 1) la personne n'a pas la foi suffisant pour un miracle, 2) Dieu veut utiliser cette situation dans un but précis.

Dans les entretiens, il a été mentionné que la volonté de Dieu sur la personne et la Seigneurie de Dieu sur son peuple se présentent comme des agents qui peuvent retarder le temps de guérison ou faire en sorte que la guérison ne soit jamais reçue. Ces concepts enracinés dans la Bible forment une représentation sociale dans laquelle l'Église locale a confiance et permettent à la personne malade de se reposer dans le divin, dans sa grandeur et sa grâce en attendant la volonté souveraine.

En ce qui concerne le fait que la personne parle en langues ou glossolalie, on observe une légère divergence. Seulement sept participants conviennent avec le noyau, en disant qu'une personne qui est rempli de l'Esprit Saint doit parler le langage céleste. La réponse pastorale inclues que le croyant doit parler ces langues « parce que dans le livre des Actes c'était le signe indubitable de l'arrivée et le séjour de l'Esprit-Saint dans l'Église primitive ».

En ce qui concerne la prophétie, nous pouvons voir une convergence dans le fait que la prophétie est un message de Dieu.

Parmi les différences, cinq répondants croient que Dieu peut parler à travers n'importe qui. S'il y a un message à donner et il n'y a pas un prophète consacré dans les lieux, Dieu se servira de quelqu'un qui est prêt à être utilisé par le Saint-Esprit, même si cette personne n'a pas un témoignage de vie face à la congrégation. En général, les répondants étaient réticents à accepter une telle situation.

Le sujet de la prophétie, dans l'église locale, est fortement associé à un processus dans la vie du croyant qui a été appelé par Dieu. Dans le consensus, les participants à cette étude demandent que leurs prophètes aient une période d'apprentissage et de consécration afin d'être mieux préparés à donner « un message de la part de Dieu de consolation, exhortation et l'édification de l'Église² ».

Un résumé de l'analyse de données sur la relation des participants avec le Saint-Esprit est répertorié dans le tableau 1. Les convergences et divergences consignées sont les résultats de la comparaison entre les réponses pastorales et celles des membres participants à cette recherche. Elles marquent les caractéristiques du noyau et énoncent les représentations sociales de la congrégation.

Tableau 1

CONVERGENCES ET DIVERGENCES
L'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité
(à travers la glossolie, la guérison, la prophétie)

CONVERGENCES	DIVERGENCES
Dieu est un partenaire.	
Dieu veut accomplir quelque chose dans la vie du croyant à travers une maladie.	Dieu guérit.
	Les répondants ont vécu une guérison personnelle ou ont assisté à la guérison de quelqu'un.
	La personne n'est pas guérie parce qu'elle n'a pas la foi suffisante.
Le croyant doit parler en langues.	
	Dieu ne fera rien que la personne ne veut pas.
Dieu peut parler à travers de n'importe qui, s'Il le veut	La prophétie est un message de Dieu.
	Une prophétie doit être donnée par une personne préparée et publiquement reconnue.

2. La référence privilégiée à la Bible

Pour le pasteur de l'église en étude, la Bible reflète l'être de Dieu dans la relation avec ceux qui croient en lui. Pour le reste des participants, les Écritures saintes deviennent un endroit où aller pour obtenir des conseils pour la vie quotidienne. Ils considèrent, que dans ces écrits, ils trouvent toutes les réponses nécessaires aux situations que la vie présente.

Le pasteur considère que les Écritures saintes l'aident dans sa recherche de Dieu, afin d'acquérir les compétences et la sagesse qui lui sont nécessaires pour conduire le peuple. Les participants, qui ont défini la Bible comme un manuel de vie, ont dit qu'ils l'étudient pour apprendre l'obéissance envers Dieu et aux autorités, et à bien se comporter dans la société. Dans cet aspect, il n'y a pas de représentation sociale ancrée au sein de la congrégation, car il se présente une divergence importante quant à ce qui est recherché, à la maturité et à la nécessité.

Pour les répondants en général, Dieu parle à travers l'Écriture, mais pour le comprendre, la personne doit chercher dans la prière, dans la révélation par le Saint-Esprit, et être ouverte à entendre le message divin. Le consensus est que Dieu parle et si le croyant n'entend pas c'est parce qu'il ne veut pas entendre.

² 1 Corinthiens 14 :3. Verset cité par les personnes concernées.

On observe une interaction entre le croyant et la Bible, mais aussi entre le croyant et Dieu à travers la Bible. Afin d’avoir une idée des représentations sociales qui peuvent être présentes dans la communauté, un résumé des convergences et divergences a été répertorié dans le tableau présenté à continuation.

Tableau 2

CONVERGENCES Y DIVERGENCES

La référence privilégiée à la Bible

CONVERGENCES	DIVERGENCES
	Dieu parle à travers les Écritures.
	Si le croyant n’entend pas ce que Dieu dit à travers sa Parole, c’est parce qu’il ne veut pas entendre.
La Bible reflète plus l’être de Dieu dans sa relation avec les croyants, que les actes de Dieu en général.	La Bible est un manuel.
La Bible est un mode de vie pour ceux qui croient, et ce qui est écrit régularise leur vie quotidienne.	
Dans la Bible sont toutes les réponses nécessaires aux situations que la vie présente.	

3. Le caractère professant du groupement religieux (évangéliser)

100% des personnes interrogées expriment que l’évangélisation revêt une forme personnelle, à travers la méthode « de bouche à oreille ». Il en résulte une convergence avec la réponse pastorale.

Cette évangélisation personnelle permet au croyant de partager ce que Dieu a fait dans le passé et ce qu’il continue à faire dans leur vie, chaque jour.

Le pasteur commente que le croyant a plus de force pour évangéliser quand il parle de ce qui lui est familier ou quand il partage son expérience de vie chrétienne. Pour arriver à cela, le témoignage personnel doit trouver sa force dans la confirmation du groupe. Une fois que cette expérience est renforcée par les frères, le croyant acquiert de la force et de la puissance pour partager son vécu avec ceux qui sont à l’extérieur de son cercle de foi.

Pour les participants à cette recherche, communiquer le message du salut va plus loin qu’un discours, pour eux, les mots doivent être accompagnés par des actions. Ce que Dieu a fait pour la personne et ce que la personne fait avec ce que Dieu lui a donné acquiert une grande importance dans le partage de l’évangile. Et dans cet aspect, il y a une convergence complète entre le noyau et la périphérie.

Le tableau 3, présenté à continuation, résume les données recueillies sur le sujet.

Tableau 3

CONVERGENCES Y DIVERGENCES**Le caractère professant du groupement religieux**

DIVERGENCES	CONVERGENCES
	Évangéliser, c'est partager ce que Dieu a fait dans le passé et fait encore dans ma vie.
	On évangélise à travers les actions et les attitudes que nous manifestons dans notre vie.
	L'évangélisation est personnelle, c'est de la bouche à l'oreille.

4. Participation à l'Église locale

Pour les participants, leur congrégation est un endroit où les membres doivent accepter de réaliser des compromis dans les tâches relatives : à l'évangélisation, à l'édification des frères dans la foi et à celles liées à l'entretien du temple. Ainsi, le croyant qui accepte le défi devient un serviteur. Durant les entretiens, une telle conviction s'est présentée comme une représentation sociale affirmée dans la communauté.

Pour cette raison, les membres de l'Église locale donnent une grande importance au bon état de santé émotionnel et spirituel des personnes qui développent leur ministère dans la communauté. Pour aider à la restauration émotionnelle de leurs membres, la congrégation a mis en place un groupe de travail spécifiquement dédié aux soins spirituels (plus connue par les croyants comme guérison intérieure). Ce service est offert pour tous ceux qui s'unissent à l'assemblée ou pour les membres qui traversent des situations délicates.

La représentation sociale grandit autour du noyau qui régule la croissance spirituelle de la communauté à l'étude. Cette représentation met le pasteur toujours au centre du noyau et c'est lui qui, avec sa croissance spirituelle, régule les progrès de la congrégation. Le pasteur, soutenu par les copasteurs et prophètes, partage et applique ce qui est révélé par l'Esprit-Saint aux membres de la congrégation.

La majorité des participants racontent que quand ils ont commencé à participer à l'Église locale, ils ont été restaurés, ils ont été libérés et la croissance spirituelle s'est faite sentir. Un seul membre a ouvertement déclaré qu'il croyait qu'il pouvait aller plus loin spirituellement, mais il pense avoir été ralenti par la couverture spirituelle donnée par le pasteur. Celui-ci est chargé, par mandat divin, de protéger les membres de l'église qu'il dirige. Le participant a également reconnu que, souvent, ses attitudes ne sont pas correctes, mais il explique qu'il est dans un processus où Dieu lui apprend à être un meilleur chrétien.

Deux autres individus ont mentionné qu'ils avaient acquis de la maturité et que dans le processus ils avaient mis de côté ce qu'ils avaient appris dans d'autres congrégations et qu'après un certain temps, ils ont réussi à intégrer la vision de la congrégation. Un répondant a fait valoir que même si le processus des régimes de rupture, qui a été mis en place depuis des années, fait mal, il peut voir que les changements sont bénéfiques.

Un résumé des données, sur la participation à l'Église locale, qui ont été recueillies durant les entrevues, a été inventorié dans le tableau 4.

Tableau 4

CONVERGENCES Y DIVERGENCES

Participation à l'Église locale.

CONVERGENCES	DIVERGENCES
Si la personne est inapte à servir, elle doit se reposer pendant un temps, ainsi que recevoir du conseil et de la prière à travers le mentorat.	L'église locale est une congrégation où tout le monde doit travailler dans le service à Dieu.
	La croissance de la congrégation est réglementée par la croissance spirituelle du pasteur.
	Le pasteur est celui qui apporte la vision donnée par Dieu à la congrégation et reçoit la révélation pour la développer, avec la confirmation et le soutien des autres dirigeants.
	Pour s'adapter à la vision de la congrégation, la personne doit passer par un processus.

5. Les effets qui se sont produits dans la vie quotidienne des personnes interrogées

En général, les effets que la vie de l'Église locale produit sur les répondants sont positifs. Pour beaucoup des participants, le commencement dans cette congrégation fut un choc, ils ont dû rester assis pendant un certain temps, ils ont dû accepter de suivre l'orientation et le conseil d'une personne plus expérimentée et ils ont dû participer à des ateliers de formation.

Pour chaque participant à cette étude, les résultats avantageux obtenus (considérés des fruits spirituels par les croyants) sont de l'ordre de l'émotionnel et de la croissance spirituelle. Ils ont trouvé une maturité dans le Christ qu'ils n'avaient pas auparavant, ce qui marque une convergence avec les objectifs fixés par le pasteur dans différentes prédications du dimanche (observés par la chercheuse dans le temps d'observation participative).

Le tableau résumé qui suit montre les effets positifs et négatifs que la participation à l'Église locale a produit dans la vie des participants à cette étude.

Tableau 5

CONVERGENCES Y DIVERGENCES

Les effets qui se sont produits dans la vie quotidienne des participants.

EFFET POSITIFS	EFFETS NÉGATIFS
Des fruits spirituels, émotionnels et physiques ont été obtenus, après que le croyant est passé par un processus au sein de la congrégation.	La frustration et la douleur ont été présentes dans le processus d'attente et de guérison intérieure.
Développement de la maturité spirituelle.	
Des meilleures relations familiales et professionnelles.	
Acquisition des fondements bibliques solides, centrés sur la personne de Jésus-Christ.	
Exemple d'unité familiale et maritale dans le couple pastoral.	La croissance de la congrégation peut limiter les personnes qui veulent aller plus loin spirituellement.
	Perception surestimée de leur chef.

Représentations sociales dans les résultats obtenus

Au sein de la congrégation, on a identifié quatre représentations sociales : le croyant doit passer par un processus qui lui permettra de grandir et de mûrir spirituellement ; le besoin de maturité pour comprendre et pour travailler par la vision-mission ; l'avancement spirituel des membres marqué par le pasteur ; la restauration intégrale de la vie du croyant comme objectif congrégationnel.

1) Le croyant doit passer par un processus qui lui permettra de grandir et de mûrir spirituellement, ce processus doit être encadré par le ministère et l'enseignement de la parole de Dieu.

Le pasteur considère qu'il est nécessaire qu'une personne nouvellement arrivée dans la congrégation entre dans le processus d'encadrement, afin de briser les représentations sociales que la personne avait afin de guider le croyant vers la compréhension que l'Église locale tient de la Bible. Face aux nouvelles formes de voir les dogmes appris, le croyant doit prendre une décision; cette capitulation est donnée dans les deux sens : 1. le croyant accepte les nouvelles représentations sociales existantes dans la congrégation et s'adapte au groupe ; 2. le croyant n'accepte pas les changements et quitte les lieux pour chercher une autre communauté de foi.

2) Le croyant a besoin de maturité pour comprendre et pour travailler sur la vision-mission, car elle peut se convertir en une charge si la personne perd la motivation ou ne la comprend pas. Une fois que la motivation est assimilée par l'individu, elle grandit et est renforcée par la prière et à travers la communion fraternelle.

3) L'avancement spirituel des membres est marqué par la croissance spirituelle du pasteur. Pour quelques personnes, cela produit de la frustration, pour d'autres membres, ce comportement est considéré correct et ils sont reconnaissants envers son chef spirituel, parce que la démarcation des limites à leur croissance spirituelle permet qu'ils aient de l'assurance.

Certains répondants ont indiqué que les expériences sociales et politiques, subies en Amérique latine, ont développé chez certaines personnes une tendance à la soumission et l'autoritarisme. Ils assurent que les personnes qui manquent de maturité spirituelle et émotionnelle auraient besoin d'une figure paternelle. Alors,

le pasteur doit leur dire quoi faire, comment agir face à des situations déterminées et il doit même stipuler dans leurs vies ce qui est correct ou incorrect.

4) La restauration intégrale de la vie du croyant est vécue comme un objectif congrégationnel. La congrégation affirme que la guérison spirituelle ou émotionnelle et la compréhension de la Bible peuvent rendre la personne libre. Une personne spirituellement libre sera en mesure de prendre des décisions matures qui l'aideront à établir sa position en Jésus-Christ et dans la société.

Conclusion

L'hypothèse a été confirmée dans le sens qu'il existe des problèmes dans l'ordre des représentations sociales. Les contretemps trouvés affectent la croissance spirituelle du croyant et, dans quelques cas, ils anulent sa liberté pour avancer.

On peut expliquer cela avec les trois types de personnes qui ont participé à cette étude :

1) Les personnes interrogées ont exprimé dans plusieurs questions qu'elles ont dû lutter avec la façon dont la doctrine chrétienne était appliquée dans d'autres congrégations montréalaises et elles ont souffert de cette situation. Ces participants avaient servi dans leurs congrégations dans leurs pays. En arrivant à se rassembler dans la congrégation étudiée, ils ont subi le processus d'adaptation. Lors des entrevues, les participants étaient heureux de faire partie de l'Église locale; ils ont témoigné que l'enseignement reçu leur a apporté la sécurité et un sentiment de paix et de liberté. Ce groupe a eu une plus grande convergence entre ses réponses au questionnaire et celles données par le pasteur.

2) Cette catégorie de participants est venue à Montréal avec une richesse doctrinale et des expériences de service dans leurs congrégations. Ils ont visité plusieurs églises locales, mais n'ont pas atteint la liberté et l'épanouissement spirituel qu'ils attendaient. En arrivant à l'Église locale, ils ont subi le processus d'adaptation. Ce qui a produit, d'abord de la frustration, mais dans la prière et avec la patience, ils ont réussi à comprendre que la situation vécue transformait leur pensée et ils ont commencé à agir d'une manière positive. Au moment des entrevues, ils étaient sûrs d'avoir approuvé le point de vue de l'Église locale. Ce groupe de croyants a donné des réponses plus prudentes aux questions qui touchaient la vie de la congrégation.

3) Le troisième groupe de participants est formé par ces individus qui sont venus à Montréal et se sont convertis au christianisme dans l'Église locale. Alors, ils n'ont pas vécu d'expérience dans une autre congrégation. Ces personnes ont une façon particulière de voir le pasteur et la congrégation, ce qui se reflète dans leurs réponses. Il y a un respect envers leur pasteur, comme un enfant face à l'autorité parentale. Malgré cette relation, dans ce groupe, un important degré de divergence est donné.

Cette étude confirme que les convergences et les divergences sont influencées par des dogmes appris précédemment et par les expériences culturelles vécues par la personne.

Les problèmes engendrés par les différences entre les représentations sociales présentes dans l'Église locale sont minimes. Dans le cas des participants, les représentations individuelles, ces réalités intimes et personnelles que chaque personne peut se construire face à une doctrine, n'ont pas fait résistance aux représentations sociales existantes dans la communauté de foi.

Bibliographie

ABRIC, JCe. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Presses Universitaires de France. Paris. 251 p.

BALLISTRERI, J. Dr. (2008). *Gobernando desde un Reino*. Córdoba, Argentine. Editorial Zafnat Panea. 232 p.

BASSIN, F ; Horton, F y Kuen, A. (1990). *Introduction au nouveau testament. Évangiles et Actes*. Saint-Légier, Suisse. Éditorial Emmaüs. 532 p.

Bible version Louis Segond. Dans Bible Gateway. En ligne : <<https://www.biblegateway.com/versions/Louis-Segond-LSG/#booklist>> Consulté 2012-2015.

CLENET, J. (1998). *Représentation, formation et alternance. Être formé et/ou se former?* Éditions L'Harmattan. Paris. 250 p.

DEIROS, P. y Mraida, C. (1994). *Latinoamérica en llamas*. Nashville, TN. Éditorial Caribe. 287 p.

GARCIA-RUIZ, J. (2006). *La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala, Socio-anthropologie*. N°17-18. En ligne: <<http://socio-anthropologie.revues.org/index462.html>> Consulté 2012-2015.

JODELET, D. (1984). Représentations sociales : phénomènes, concepts et théorie. Dans Moscovici, Serge (dir.). *Psychologie sociale*. Paris. PUF, p. 357-378.

JODELET D. (2006). Place de l'expérience vécue dans le processus de formation des représentations sociales. Dans Valérie Hass (dir.) *Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, Représentations* (p. 235-255). Rennes. Les Presses universitaires de Rennes. Collection : Didact - Psychologie sociale.

MENZIS, W. y Horton, S. (1996). *Doctrinas Bíblicas : Una Perspectiva Pentecostal*. Éditorial Vida. États-Unis. 285 p.

MOSCOVICI, S. (1998). *Psychologie sociale*. Presses universitaires de France. Paris. 620 p.
<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-latino-americaine-2006.pdf>

WILLAIME J-P. (1999). Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. Dans *Archives des sciences sociales des religions*. N. 105, janvier-mars, 1999. En ligne:<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_03355985_1999_num_105_1_1076> Consulté 2012-2015, 28 p.

L'AMOUR ET LE TRAVAIL SOUS LA LORGNETTE DU TRAVAIL DE SOUTIEN À DOMICILE

Laurence Hamel-Roy
Université de Montréal
laurence.hamel-roy@umontreal.ca

Le chèque emploi-service (CES) est un système de prestation de services de soutien à domicile en expansion au Québec. Destiné aux personnes « en perte d'autonomie » ou présentant des incapacités, sa spécificité tient à son inscription à la fois dans la logique de marché et dans la logique domestique.

Comme tout travail de *care*, il mobilise prioritairement les attributs dits féminins, ceux associés à l'empathie, la sollicitude et la bienveillance. Ces attributs sont catalysés dans l'expression « l'amour pour les personnes » que mobilisent systématiquement les travailleuses en contexte d'entretien pour expliquer leur dévouement au travail. La mise en tension de tels propos avec l'insuffisance de la rémunération tirée génère alors des frictions qui remettent en question l'universalité de l'univers codé du travail rémunéré et de sa rationalité économique. À travers la mise en récit d'un entretien sélectionné pour sa valeur heuristique, je propose d'illustrer comment les discours vocationnels des travailleuses s'incarnent dans leurs pratiques et voilent la question de la division sexuelle du travail. Le rapport d'exploitation économique induit par la structure marchande du CES prévaut alors, laissant dans l'ombre la tendance à la naturalisation des compétences dites féminines qui y participent également. Dès lors, ce sont les définitions « d'amour » et de « travail » que mettent de l'avant les travailleuses dans leurs discours qui se voient complexifiées et questionnées.

L'AMOUR ET LE TRAVAIL SOUS LA LORGNETTE DU TRAVAIL DE SOUTIEN À DOMICILE

Dans le cadre du colloque de l'ACSSUM sous le thème « Socialisation et conformisme », j'ai profité de l'occasion pour entamer une discussion sur un aspect spécifique de la recherche que je mène pour mon mémoire de maîtrise, soit la place du genre dans la construction du rapport individuel et collectif au travail de *care*. Cette recherche prend pour point de départ l'expérience de travail des travailleuses¹ du secteur de soutien à domicile du système chèque emploi-service (CES). Le CES est un système qui institutionnalise l'emploi de gré à gré (l'embauche directe de travailleuses par les personnes usagères des services), à travers la mise en place d'un système de paye géré par l'État (mais sous-traité au Mouvement des caisses Desjardins). De tels systèmes de prestation de services sociaux sont communément désignés sous l'appellation « allocation directe ». Contrairement aux services de soutien à domicile traditionnels, le rôle des CSSS opère alors en retrait, se limitant à l'évaluation des besoins et à l'attribution d'un nombre d'heures de service². Les bénéficiaires et leur famille peuvent ainsi disposer et contrôler quand et comment les services prennent forme, et surtout qui les exécute en prenant en charge eux-mêmes le recrutement (Ministère de la Santé et des Services sociaux, 2009). Néanmoins, le CES est marqué par des conditions de travail stressantes dues à la flexibilité et l'incertitude qu'implique l'intervention personnalisée, en plus d'être associé à une faible rémunération et une protection sociale limitée (Boivin, 2007). Il semble également que l'offre du CES, pour l'instant limitée, soit appelée à se développer davantage, d'où la nécessité de se pencher sur ses modalités (Bourque et Vaillancourt, 2012). Le CES, de par son *modus operandi* qui prend l'apparence d'un rapport domestique tout en s'inscrivant dans un mouvement global de marchandisation des services de soutien à domicile, permet à mon sens un regard inédit sur le sens du travail de *care*, du fait qu'il rend saillant le caractère ténu de la ligne qui sépare les rapports privés et publics³. Les réflexions que j'apporterai ici me portent à questionner comment, à partir d'une lecture de genre, comprendre l'engagement des travailleuses du secteur du soutien à domicile dans le travail de *care*, à savoir leur diligence, leur dévouement et parfois leur discours vocationnel ? Plus largement, quelles sont les normes qui encadrent et structurent ce rapport au travail ?

J'utilise la notion de « *care* », dont il n'y a pour le moment aucun équivalent dans la langue française. Dans le cadre de cet écrit, je propose de comprendre le travail de *care* comme regroupant à la fois les attitudes de bienveillance, d'empathie et de sollicitude, mais aussi les actes concrets qui sont posés au quotidien. Ces actes qui prennent souvent la forme de gestes ordinaires, et qui ont pour fonction d'assurer le bien-être

1 Selon les dernières données obtenues auprès du Ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS) du Québec par l'entremise d'une demande d'accès à l'information, en date du 16 février 2016, 93 % de la main-d'œuvre employée via le CES était de sexe féminin. La forme féminine sera par conséquent privilégiée dans le présent texte pour désigner l'ensemble des travailleurs et travailleuses.

2 Dans le cadre des services délivrés directement par les CSSS, agences privées et entreprises d'économies sociales et solidaires (ESSAD), ces organisations décident en amont des horaires et de la main-d'œuvre mandatée à l'exécution des tâches. A contrario, les usagers du CES peuvent déterminer par eux-mêmes ces modalités et engager conséquemment les personnes de leur choix.

3 Pour plus d'informations sur les réorganisations des marchés du soutien à domicile et l'impact de l'allocation directe sur les conditions d'emploi, voir Boivin (2007). Pour un portrait des différentes formes de prestations de services de soutien à domicile de type allocation directe dans les pays occidentaux, voir notamment Glendinning *et al.* (2000) et Da Roit et Le Bihan (2010).

d'autrui, regroupent un spectre d'activités très large comme la cuisine, le ménage, l'éducation aux enfants, l'entretien des liens sociaux, etc. (Tronto, 2009)⁴.

Les recherches s'inscrivant dans le champ du *care* – et plus précisément celles portant sur les travaux d'aide à la personne – ont mis de l'avant le caractère genré des tâches qui sont assignées à ces travailleuses. Ainsi, le travail de soutien à domicile s'inscrit en ligne directe avec les responsabilités qui incombaient traditionnellement aux femmes : il constitue en ce sens le glissement de pratiques privées et non rémunérées à l'espace public, sous forme de travail de service (Federici, 2012). Cette séparation factice et arbitraire trouve son origine dans les rapports sociaux de sexe, dans la tension antagoniste entre la « classe des hommes » et la « classe des femmes ». Les rapports de sexe donnent lieu à la division sexuée du travail : il y a des travaux d'hommes et des travaux de femmes et ils sont hiérarchisables (Kergoat, 2010). À travers cette lunette féministe matérialiste qui a permis le développement du concept de patriarcat, c'est évidemment aux premiers que profite le travail extorqué des femmes, les dégageant de leurs responsabilités domestiques afin qu'ils puissent se consacrer aux activités à plus forte valeur ajoutée, pensées en termes de valeur d'échange (Delphy, 2015 [2003, 2004]). Ce rapport de sexe s'appuie évidemment sur une division hétéronormative des rôles sociaux (Witting, 1980), dont la forme la plus aiguë se retrouve dans la définition de la famille nucléaire et de la relation matrimoniale comme mode d'appropriation des femmes (Guillaumin, 1978).

Or, comme les tâches de « prendre soin » et de ménage sont associées au rôle des mères, filles, épouses et de leur sphère domestique, cette représentation conduit à l'idée que le travail de *care*, dont celui de soutien à domicile, ne requiert pas d'apprentissage, et même qu'il suffit d'aimer les personnes aidées pour trouver les moyens de répondre à leurs besoins (Bonnet, 2006). Le fait que ces compétences soient naturalisées et qu'elles soient historiquement associées au travail gratuit limite les possibilités de reconnaissances professionnelles, donnant l'illusion que c'est un « savoir-être » que sont appelées à déployer les travailleuses, et non un « savoir-faire » (Dussuet, 2005). Cette naturalisation masque, au final, la dimension « travail » des services de soutien à domicile (Hosking, 2011). La socialisation genrée tend alors à reproduire ces normes symboliques, la « doxa de sexe » (Haicault, 1993) — qui servent à construire l'identité des sujets femmes, à travers la valorisation des attributs de muliébrité (amour, empathie et tendresse pour ne nommer que ceux-ci), selon le néologisme de Christophe Dejours (1996 dans Molinier [2002]). L'ensemble de ces réflexions s'inscrit dans le sillage des critiques féministes matérialistes adressées dès les années 1970. L'approche intersectionnelle a pour sa part exposé en quoi la théorie féministe ne peut faire l'économie des autres rapports sociaux – de classe et de « race » pour ne nommer que ceux-là. Par exemple, il a été démontré que les attributs du *care* associés aux attitudes de bienveillance et de sollicitude s'inscrivent dans une quête de respectabilité chez les femmes des classes populaires, des valeurs qui découlent de l'idéologie bourgeoise développée lors de la période victorienne (Skeggs, 2015). Par ailleurs, les valeurs associées au *care*, des valeurs que l'on pourrait qualifier de prosociales, trouvent un large écho dans la littérature afroféministe, en réponse à leur conscience de subordination dans le social où se croisent aussi des rapports raciaux : c'est dans l'expérience de la domination que les femmes racisées développent des stratégies de résistance à la violence capitaliste, sexiste et raciste (Hill Collin, 1996). En bref, s'il est nécessaire de le répéter, il faut observer « de concert » la relation de sollicitude et le rapport de subordination dans lequel cette relation s'inscrit pour saisir le sens du travail de *care* (Graham, 1983). Néanmoins, si la communauté scientifique s'est saisie de la tâche de traduire ces attitudes altruistes et généreuses qui formalisent le dévouement des travailleuses, c'est généralement sous le vocable plus commun « d'amour » que ces dernières m'ont raconté leurs relations avec les personnes pour qui elles travaillent, floutant la frontière entre la relation affective et la relation d'emploi. C'est alors ce que veulent dire les verbes « travailler » et « aimer » qui sont placés sous la lorgnette de l'apprentie sociologue.

Plutôt que de présenter ce texte conformément aux normes d'exposition des résultats de recherche, je

4 Pour une revue des débats entourant le concept de *care*, voir notamment Molinier, Laugier, et Paperman (2009) et Bourgault et Perreault (2015).

propose de livrer mes réflexions sous la forme de ce que j'appellerai « une rencontre », c'est-à-dire une mise en scène construite sur la base de mon entretien avec Tessa, une travailleuse que j'ai eu l'occasion de rencontrer dès le début de mes travaux de recherche. Tessa a su, par son témoignage, susciter chez moi la réflexion que je propose d'exposer à travers cet exercice. J'ai choisi de présenter cet entretien en particulier puisqu'il permet d'imaginer de nombreux aspects du travail de soutien à domicile. Cette méthode m'est inspirée par la façon avec laquelle Barbara Thériault (2013) se réapproprie la méthode idéal-typique weberienne pour la présentation de ses résultats de recherche. Dans son ouvrage *The Cop and the Sociologist*, Thériault développe le cas de l'inspecteur Bobkowski, « l'individu en chair et en os », afin de mettre en relief les constructions théoriques qu'elle avance. La rencontre que je présenterai est, en accord avec cette proposition, une reconstruction de l'entretien afin de le mettre en dialogue simultanément avec la théorie. Le contenu de l'entrevue – conduite sur la base d'un schéma ouvert — a par ailleurs été informé par diverses données qui dépassent « le texte », afin d'y inscrire certains éléments de contextes et de tonalité, à la manière dont Stéphane Beaud la détaille dans son « plaidoyer » pour un entretien ethnographique (1996).

Tessa est l'une des quatorze personnes que j'ai à ce jour rencontrées⁵. Tessa, comme les autres personnes avec qui je me suis entretenue dans le cadre de mes travaux de recherche, travaille via le système CES, ce qui la place sous la tutelle d'un usager-employeur, que nous appellerons Daniel. Tessa ne constitue pas un cas « exceptionnel », sinon que dans la valeur heuristique de notre échange. En effet, Tessa, par son rapport au travail, m'est apparue comme celle qui incarnait la posture la plus nuancée, celle que l'on pourrait quasiment qualifier de médiane parmi les positions polarisées des autres travailleuses rencontrées. La rencontre avec Tessa est donc intéressante à présenter, même indépendamment, car elle permet de pointer simultanément vers ce que mes autres rencontres m'ont aussi révélé. Voici donc la « rencontre » de Tessa et d'une apprentie sociologue qui tente de comprendre le sens du travail de *care* tel qu'il se vit de l'intérieur, et plus précisément comment le rapport de genre permet d'éclairer la tension entre « l'amour » et « le travail ».

La rencontre

Comme Tessa me disait travailler beaucoup, nous avons convenu de nous rencontrer en fin d'avant-midi, tout juste après son quart de travail, dans un café adjacent au domicile de Daniel. Rapidement, Tessa aborde la question de ses origines, de sa vie « au paradis ». Elle est née en République dominicaine, où elle est demeurée jusqu'à la mi-vingtaine⁶. Son choix professionnel s'était d'abord arrêté sur le secrétariat, mais c'est la maladie de son père qui l'a amenée à développer un intérêt particulier pour le domaine de la santé, dit-elle. Au décès de celui-ci, Tessa se dit alors que sa « place » n'est pas dans le domaine des affaires, mais auprès des personnes, pour les aider : « j'ai tellement d'amour à faire ça [prendre soin des personnes malades], à faire ce genre de travail là, c'est inexplicable. [...] C'est comme si il y a quelque chose qui vient me chercher, et le secrétariat j'ai dit : "j'abandonne [la formation], j'ai d'autres affaires à faire." » Elle a alors complété un cours d'auxiliaire dans sa ville natale, mais à son arrivée au Canada, le diplôme n'a pas été reconnu. Elle s'est inscrite à une formation de préposée aux bénéficiaires, alors même que sa formation acquise en République dominicaine impliquait le développement de connaissances médicales qui ne sont pour leur part pas requises des préposées aux bénéficiaires québécoises, une situation à laquelle beaucoup de personnes immigrantes sont confrontées (Cognet, 2010). Une fois ses six mois de scolarité complétés,

5 Les participantes ont été recrutées par l'entremise d'une annonce affichée sur les sites de petites annonces et de recherche d'emploi. Les entretiens ont été enregistrés et retranscrits pour en permettre l'analyse, suivant la procédure indiquée dans le formulaire de consentement qu'elles ont signé.

6 Les rapports de « race » ont été documentés comme extrêmement saillants dans la littérature scientifique portant sur le travail de *care*, tant du point de vue de ses implications matérielles (Glenn, 2012) que symboliques (Dorlin, 2011). Toutefois, l'entrevue formelle de Tessa n'a pas permis d'en faire état (outre le fait que ses acquis n'ont pas été reconnus à son arrivée au Canada). C'est seulement une fois l'enregistreuse éteinte, le contexte informel s'y prêtant peut-être plus aux yeux de mon interviewée, que cette dernière m'a partagé certaines expériences de travail qui traduisent de la survivance du racisme systémique et ordinaire dans les services de soutien à domicile. Pour des raisons éthiques, ces derniers éléments n'ont pas été inclus dans le présent texte.

elle a alors travaillé pour des agences de placement, expliquant ce choix en invoquant le contrôle que cette forme d'emploi lui permettait sur ses disponibilités, ayant de jeunes enfants à sa charge. Pour Tessa et comme beaucoup de femmes qui optent pour les contrats tripartites⁷, c'est l'argument de la conciliation travail-famille qui justifie et oriente vers les formes de travail atypiques (Ilama et Tremblay, 2014). Elle n'a pas postulé dans les CLSC qui pourtant sont réputés pour offrir un salaire et des conditions d'emploi beaucoup plus attrayantes (Cognet, 2010), surtout à cette époque où le travail des auxiliaires familiales et sociales n'était pas soumis à une rationalisation⁸ aussi importante qu'aujourd'hui (de Groot et Ouellet, 2001). « Amour », « respect » et « patience » sont les trois qualités que Tessa me répétera et sur lesquelles elle insistera tout au long de l'entretien, des attributs aussi mis de l'avant par de nombreuses travailleuses du secteur d'aide à la personne (Ebenstein, 1999). Selon elle, ces attributs sont essentiels pour offrir des soins de qualité, mais aussi pour arriver à faire le travail, sinon « tu vas pas durer ». Aujourd'hui âgée de 52 ans, Tessa compile plus de 25 ans d'expérience dans les services d'aide à la personne, dont 17 auprès de Daniel, l'un de ses employeurs actuels.

Lorsque Tessa me parle de son rapport au travail, son expérience de proche aidante est mobilisée comme un élément clé dans sa façon de concevoir le care : « [...] je dois donner des soins avec amour et avec respect, tu dois aimer la personne. [...] Moi, j'aime beaucoup mon père, quand je vois une personne âgée ou autre, c'est comme si je vois mon père dans ma tête. » Si de telles expériences marquent certainement l'esprit individuel et constituent de puissants catalyseurs dans le dévouement au travail, il est néanmoins intéressant de relever que les personnes qui auront à soutenir un proche malade au cours de leur vie relèvent plus souvent qu'autrement des mêmes groupes d'individus qui se retrouvent plus tard dans les filières d'emploi d'aide à la personne : les femmes dotées d'un statut socio-économique moins avantageux (Sims-Gould, Byrne, Craven, Martin-Matthews et Keefe, 2010).

En considérant son travail en continuité avec son rôle d'aidante naturelle, Tessa trouve d'ailleurs que le travail est « un jeu ». Face à mon désarroi certainement affiché, c'est avec un haussement d'épaules qu'elle renchérit en ajoutant qu'il s'agit parfois d'une « distraction » pour elle. Donner et rendre service, me dit Tessa, est source de plaisir : « Bien moi [...] c'est quand je vois que la personne il y a des affaires qu'elle peut pas faire... et moi je peux l'aider à le faire, pour moi c'est le plaisir. [...] La personne me demande, pour moi c'est un plaisir. C'est une continuité, c'est le plaisir de se faire demander des affaires. » Le sentiment de faire un travail utile, de poser des actions qui ont des retombées directes sur la vie des gens s'érige alors comme la raison première de satisfaction au travail (Ilama, Belghiti-Mahut et Briole, 2014). Donner par plaisir, ainsi qu'en raison du sentiment d'utilité qui est sous-entendu, laisse à croire que la volonté d'aider de Tessa découle de ses convictions personnelles, qu'elle voit peut-être comme substantielles – incarnées dans sa personnalité. Le fait de se percevoir comme une personne qui supporte, qui vient en aide, permet ainsi de consolider une certaine identité positive toujours réactivée à travers la succession des gestes posés (Stacey, 2011). Ainsi, en valorisant certaines dimensions de leur travail, les travailleuses du *care* rehaussent la valeur sociale attribuée à ce dernier, mais aussi leur propre perception d'elle-même. En d'autres termes, en se dissociant de l'image ingrate accolée au travail d'aide à la personne, elles revalorisent leur propre identité, que ce soit pour elles, ou en contexte d'entretien (Doniol-Shaw, 2009). Cette stratégie permet aussi de faire coïncider leur identité féminine avec celle portée par l'idéologie bourgeoise de la famille et donc de se distinguer des femmes (celles des « classes populaires ») qui n'incarnent pas les valeurs de sollicitudes et d'empathie (Skeggs, 2015). Ces convictions et leur mobilisation permettent certes une certaine protection de soi (pour soi ou face à l'apprentie sociologue), mais ont néanmoins pour effet collatéral d'éclipser les

7 Les contrats tripartites réfèrent au fait que la relation d'emploi est médiée par un intermédiaire. Dans le cas du CES, on parle donc d'une relation CSSS-usager-travailleuse.

8 Le travail des auxiliaires familiales et sociales a subi d'importantes réorganisations en vue d'augmenter sa rentabilité. Parmi celles-ci, mentionnons une importante réduction du temps consacré aux activités sociales au profit des soins d'hygiène, des changements qui ont été documentés comme ayant un impact direct sur la qualité de l'emploi (Valmera Michaud, 2014).

notions d'emploi, de relation salariale, de labeur, au profit du don de soi dans les relations interpersonnelles (Dussuet, 2011).

Le plaisir éprouvé au travail tire également sa source dans le fait que Tessa se considère « plus autonome », ce qu'elle me définit comme : « je sais que c'est moi qui dois faire telle affaire ». Si elle « sait », ce n'est pas pour autant qu'elle détermine et régit la routine du travail. Une telle dynamique est, aux yeux de Tessa, tout à fait normale au regard du fait que la personne à qui elle offre ses services est son employeur : « [je] travaille pour lui [Daniel] alors c'est lui qui décide!! » Par « autonome », Tessa n'entend donc pas un certain sentiment de liberté face au contenu de son travail — une autonomie décisionnelle au sens le plus fort (Karasek, 1979) —, mais plutôt une autonomie dans ce qui a trait à la gestion des tâches, à l'intérieur d'un espace de liberté circonscrit. C'est justement par contraste avec son expérience de travail en Centre d'hébergement de soins de longue durée (CHSLD) (où elle a travaillé par le biais des agences de placement) qu'elle reconnaît la valeur ajoutée de l'autonomie, qui lui permet alors d'être « plus relax » et « plus respectueuse ». L'autonomie dans l'exercice des fonctions d'aide est, comme l'exprime à sa façon Tessa, un tremplin important pour la mise en pratique de soins et services de qualité (Meintel, Fortin, et Cagnet, 2006), souvent décrits dans le cas des systèmes d'allocation directe comme le CES par contraste avec les services délivrés dans les établissements institutionnels (Hebson, Rubery et Grimshaw, 2015). Par ailleurs, la présence d'une routine définie et arbitrée par autrui ne donne pas une impression de subordination à Tessa, parce qu'elle dit « savoir ce qu'elle doit faire ». Du fait qu'elle connaît à l'avance les tâches, Tessa se pense comme sujet autonome dotée d'un certain pouvoir décisionnel face à, par exemple, l'ordre de certaines tâches et la prise d'initiatives. La longue expérience de vie et de travail de Tessa transparait aussi dans ses propos lorsqu'elle me décrit ses tâches : elle me parle par exemple de son souci de cogner à la porte avant d'entrer « pour que la personne se sente en sécurité », ou encore des petites attentions auxquelles elle tient comme ne pas allumer le plafonnier lorsqu'elle rentre dans la chambre de Daniel le matin, « pour ne pas l'éblouir ». L'accent mis sur l'autonomie des travailleuses dans le CES n'est pas sans rappeler les méthodes de gestion inspirées du processus Kaizen qui, sous couvert de redonner aux salariés un certain pouvoir, constituent dans les faits une forme d'informalisation du travail qui participe directement à son efficacité.

Les propos de Tessa suscitent néanmoins certains questionnements par rapport à cette autonomie dont elle se revendique. À titre d'employeur et d'usager des services, Daniel a tendance à répéter les choses, même si la personne connaît la routine : « Il y a des affaires qu'il va répéter “Non la chaise il faut la ranger comme ça, faut pas telle telle affaire, tu vas faire telle telle affaire”... Même si la personne [qui t'a formée] t'a montré [les tâches], bien lui il va t'expliquer encore. » À cet égard, Tessa dit ne pas voir d'inconvénient à ce qu'on lui répète les choses qu'elle a sûrement bien intégrées à travers ses 17 ans de service. Cette information en main, il devient évidemment difficile de distinguer ce qui relève de l'initiative propre de Tessa et de son obéissance aux demandes réitérées par Daniel lorsqu'elle me relate les détails de ses gestes. À tout le moins, il me semble que c'est la nécessité de faire preuve de patience dont elle me parlait plus tôt qui semble ici se déployer sans commune mesure. De surcroît, Tessa affirme ne pas s'allouer de pause, bien qu'elle reste sur son lieu de travail pendant au moins cinq heures continues. Il y a selon elle « toujours du travail à faire » et elle se doit de « toujours rester disponible pour lui pour qu'il demande des affaires » pendant qu'elle est là. C'est également lui qui indique à Tessa lorsqu'elle peut quitter, c'est-à-dire lorsqu'il juge que tout est fini. À l'image de la femme au foyer régie par les règles de domesticité (celles de « l'autre usine »), ce n'est pas ici le temps qui prévaut dans l'organisation du travail, mais les tâches à effectuer et la nécessité d'être disponible à les effectuer en tout temps (Chabaud-Rychter, Fougeyrollas-Schwebel et Sonthonnax, 1985).

Malgré l'asymétrie qui marque la relation entre Tessa et Daniel⁹, Tessa accorde une haute importance au respect témoigné : « [Daniel] est un homme qui est très respectueux. C'est quelqu'un qui a du respect pour

9 Asymétrie quant à la relation de travail, mais aussi en termes de rapport de genre et de « race ».

les gens. Moi, automatiquement, si la personne n'a pas de respect pour moi, je me retire très vite. » Sans faire un procès d'intention à Daniel, il est tout de même fort à croire que la porte de sortie que se garde Tessa renforce la nécessité pour lui de ne pas céder à l'intransigeance que lui permettrait son rôle d'employeur. Aussi, en reconnaissant qu'elle est là « pour » lui, afin de l'aider dans son quotidien, Tessa me lance tout de go : « Il me respecte, je le respecte [...] Je sais pas ce qu'il a dans la tête, mais mon rôle je le vois comme quelqu'un qui est là pour donner des services. » À cet égard, Tessa dit agir « avec amour » comme s'il était de sa famille : « [...] c'est quelqu'un avec qui je travaille, mais dans ma tête parfois je me dis "c'est mon fils". » De tels propos ne sont pas sans rappeler l'univers sémantique du domestique dans lequel ont longtemps été confinées les femmes, où les intérêts de ces dernières se soustrayaient à ceux des membres de la famille. En outre, pour Tessa, le travail c'est « donner des services à la personne, moi c'est pas le salaire qui est important pour moi ». Ce désintéressement sera répété à plusieurs reprises durant l'entretien. Par ailleurs, considérer Daniel comme son propre fils ne témoigne pas de l'approfondissement progressif de sa relation avec Daniel, puisque c'est le fait de rendre des services — et non rendre des services à une personne spécifique —, qui est source de satisfaction si on se fie à son propos. Ainsi, d'après le témoignage de Tessa, les 17 ans écoulés à l'emploi de Daniel ne sont pas tributaires d'un plus grand engagement (qualitatif ou quantitatif) dans leur relation, ou encore d'une relation de collaboration, d'un respect témoigné dès le début de leur relation de travail.

« L'amour » pour les personnes pour qui Tessa travaille est-il le support qui préexiste à l'acceptation de conditions de travail se situant hors des frontières de la « société salariale » (Castel, 1995)? Par exemple, Tessa vient chez Daniel le matin jusqu'en début d'après-midi, puis revient le soir pour l'aider à se coucher. Or, non seulement ses horaires sont fractionnés dans la journée, mais il arrive qu'entre ses deux visites, Daniel nécessite tout de même ses services : « Si par exemple tu as fini chez la personne, et la personne a un autre besoin, il veut aller à la toilette par exemple. Je dois sortir de chez moi pour venir l'aider. J'ai pas le choix. [...] Je mets dans ma tête que je fais ça comme on rend des services, c'est pas pour le travail. [...] si je regarde le salaire, je vais pas le faire ». Le « juste-à-temps » comme mode d'organisation, s'il a été largement identifié dans le secteur entrepreneurial via le modèle toyotiste, est ici réinvesti dans le secteur du soutien à domicile comme la condition *sine qua non* pour son bon fonctionnement, cette fois en tant que disponibilité-juste-à-temps (Boivin, 2007). Si ce type de pratique a été particulièrement relevé dans le cas où les travailleuses exprimaient une dépendance envers l'utilisateur pour leur maintien en emploi (Aronson, Neysmith, 1996) ou lorsque des relations amicales se liaient (Ungerson, 1999), il demeure toujours difficile de discerner le poids de ces deux motifs. Il n'en demeure pas moins que l'adhésion de Tessa aux normes de genre, à travers la valorisation de la vertu et de la générosité, formalise une identité de travailleuse du *care*, lui permettant de donner sens au travail accompli gratuitement (Stacey, 2011).

Cependant, malgré cet engagement qui peut sembler de prime abord intime — notamment lorsqu'elle réfère à des relations pseudo-familiales —, Tessa n'endosse pas le rôle d'amie ou de confidente pour autant : « Je veux pas parler de ce qui est privé, des affaires qui se passent chez moi. On peut parler "Il fait beau aujourd'hui..." », « On est bien aujourd'hui..." », ce genre de chose. » Elle me justifie cette réserve d'une part parce que « C'est ma vie, c'est tout », et celle-ci ne regarde pas « quelqu'un de qui tu t'en occupes ». D'autre part, elle considère que de parler de ses problèmes serait préjudiciable pour Daniel : « C'est comme si tu viens avec ton fardeau et tu jettes ça sur sa tête. C'est pas bon. Tu as ton fardeau, tu laisses ton fardeau ». À ses yeux, le partage d'informations personnelles pourrait alors « infecter la personne ». Il lui faut donc faire abstraction de ce qui se passe dans sa vie personnelle lorsqu'elle travaille — trouver la bonne distance (Bonnet, 2006) — afin de maintenir la frontière entre sa vie personnelle et professionnelle. Cette capacité à prendre sur soi est importante pour Tessa. Cette attitude, à ses dires, n'est pas difficile à adopter et se fait « naturellement, sans effort ». Ainsi, le travail émotionnel¹⁰, c'est-à-dire le travail sur ses propres

10 Le travail émotionnel réfère à l'idée que les personnes doivent modifier leurs propres sentiments en vue de les faire correspondre (de façon authentique ou « jouée ») aux règles des sentiments.

émotions en vue de respecter les règles des sentiments¹¹ implicites au *care* – celles de souci pour l'autre – se manifeste à travers la propension de Tessa à aligner ses sentiments avec ceux de la personne : « [...] si tu rentres dans une maison, pas chez Daniel, n'importe qui, si la personne est en joie, toi automatiquement t'es en joie. Si la personne est en tristesse là, automatiquement tu vas être en tristesse aussi. Tu dois pas être en tristesse pour rien. Par exemple, si la personne fait la musique et est contente, tu peux jouer avec la personne. Mais si la personne est en tristesse, tu devrais te mettre à la même mentalité. » Le travail émotionnel a largement été documenté comme une dimension clé dans la performance de l'économie des services (Hochschild, 1983) et constitue ainsi l'une des injonctions associées au travail de soutien à domicile en vue d'assurer la qualité des soins et services délivrés (Dussuet, 2011). Néanmoins, si cet aspect du travail est généralement abordé dans sa dimension délétère, il peut parallèlement être vécu de façon positive lorsqu'il s'appuie sur une relation où les personnes disposent de l'espace-temps nécessaire pour déterminer elles-mêmes les limites du travail émotionnel devant être effectué (Himmelweit, 1999).

À l'occasion, Tessa sent aussi qu'elle doit aller un peu plus loin et offrir une certaine forme de soutien psychologique : « Si par exemple je vois que le moral de la personne est très bas, moi je pourrais en parler avec, pour pas la laisser comme ça. [...] Je suis toujours là pour soutenir. » Toutefois, la façon avec laquelle elle décrit ses pratiques ne laisse qu'une place minimale à la confiance et suggère un rapport d'aide qui n'est pas tout à fait en adéquation avec ce que m'inspirait sa volonté de soutenir psychologiquement les personnes chez qui elle travaille : « [...] si la personne par exemple elle glisse quelque chose en dessous "Ah! ça va mal, ça va mal, ça va mal!" [...] Je pourrais en parler avec elle. Mais pas rentrer trop dans ses affaires, mais juste passer des petits mots à côté. » C'est plutôt dans son rôle de « support émotif » que le travail émotionnel semble alors plus éprouvant, en raison de l'effort nécessaire pour respecter les « règles des sentiments » (Hochschild, 1983) implicites au travail de *care*. Sans s'y plier totalement à travers le déploiement d'une écoute prolongée et attentive, Tessa négocie néanmoins un espace médian, celui où elle reconnaît (ou entend) les appels d'aide, mais élabore une réponse qui contribue à séparer les sphères professionnelles et personnelles. Quand je lui demande comment elle se sent si son soutien s'avère peu effectif, c'est après un moment de silence embarrassé que Tessa me répond timidement : « Bien si la personne ça va pas, peut-être demain ça va passer... » L'apparent détachement de Tessa et sa réserve à l'égard des besoins psychologiques des personnes semble ici s'éloigner de l'identité d'aidante qu'elle m'avait présentée à travers son « amour pour les personnes ». Si les raisons d'une telle attitude demeurent obscures, semblent non-conformes aux valeurs de sollicitude et d'empathie du travail de *care*, elles ont néanmoins pour effet de provoquer une « dissonance émotionnelle » (Hochschild, 1983) : consciente que la personne attend plus, mais indisposée à respecter de telles attentes, Tessa doit alors vivre avec les tensions que cela suscite chez elle.

Ceci dit, si Tessa affiche une attitude conservatrice lorsqu'il est question d'intimité relationnelle, c'est un autre discours qu'elle tient sur l'intimité physique. L'expérience antérieure de Tessa auprès de sa famille, puis des nombreuses personnes âgées qu'elle a côtoyées quand elle travaillait pour une agence, lui a ainsi permis de se familiariser avec la nudité d'autrui. À ses dires, cette longue expérience lui a permis de se sentir immédiatement à l'aise par rapport à la nudité de Daniel. Ainsi, lui demandant comment elle se positionne face à cette nudité, c'est d'un seul souffle et sans embarras qu'elle me répond : « Tu vois tellement de... c'est des fesses quand tu fais ce travail-là!!! » avant d'éclater de rire. L'usage de l'humour tend généralement à dédramatiser certains aspects du travail comme ceux reliés à la nudité, la maladie et aux déchets corporels, tant dans l'intervention qu'en contexte d'entretien (Twigg, 2000).

Et si Tessa banalise la nudité de Daniel, un certain aspect de sa corporalité, elle opère également cette logique au traitement de son propre corps. Ainsi, les efforts physiques déployés ne sont pas perçus comme

11 Les règles des sentiments sont les règles implicites ou explicites au travail qui prescrivent la façon avec laquelle les personnes salariées devraient se sentir en vue d'assurer la rentabilité des services. Elles sont tributaires des pratiques de management, mais puisent également dans des représentations plus larges comme les rapports de genre.

tels : « Moi je trouve que c'est facile. Moi ça fait longtemps que je fais ça, moi je trouve que c'est comme un jeu pour moi. » Tessa ne fait pas référence aux postures ou encore aux appareils qui lui servent au quotidien. Chaque question qui vise à explorer la pénibilité du travail est répondue avec un haussement d'épaules, ou encore de façon vague et désintéressée. Tout lui semble pratique et non contraignant, même si elle ne prend pas de pauses et reste donc souvent debout. Ne pas reconnaître la pénibilité semble ainsi être le mot d'ordre, même si les journées sont longues (« Je me lève tôt, je rentre tard », « je reste disponible pour la personne toute la journée »), et qu'elle travaille tous les jours de la semaine puisqu'elle cumule un autre emploi chez une personne âgée. Tessa dit ainsi être « toujours de bonne humeur », comme si cela constituait la preuve de son dévouement dans le travail de *care*, de sa façon de privilégier le bien-être de Daniel sur le sien. Et ce, même lorsqu'elle est obligée de revenir sur son lieu de travail pour répondre à des urgences tout en n'étant pas rémunérée pour les heures engagées.

Si Tessa m'a à plusieurs reprises mentionné que ce n'est pas le salaire qui la motive à travailler, cela ne l'empêche pas d'être critique par rapport à ses conditions d'emploi. Le bas salaire du CES la contraint ainsi à travailler plus qu'elle ne le voudrait probablement : « Oui, pour faire un petit peu d'argent, il faut travailler beaucoup [...] j'ai pas le choix de faire un petit peu de travail les fins de semaine parce que le travail que je fais pendant la semaine c'est pas assez. » Aussi, bien que le faible taux horaire¹² soit source de frustration, il est fréquent que Tessa travaille gratuitement, notamment en dépassant régulièrement de 15-20 minutes ses quarts de travail, ou en rendant des services hors de ces périodes. Prenant cette donnée en considération, il est fort probable que le réel salaire horaire de Tessa soit sous le salaire minimum prévu par la loi (Boivin, 2007). Tessa dit faire les choses « pour rendre service », tout comme lorsqu'elle accepte la majorité des remplacements, de façon anticipée ou urgente. Sous couvert de ce qu'elle appelle « amour pour les personnes », elle accepte donc les différentes obligations qui se présentent à elle, mais qui pourraient, à terme, avoir un impact sur sa santé physique et mentale (Molinier, 2004). La capacité d'arrangements a été démontrée comme tributaire de la symétrie dans la relation, dans la capacité de chacun des partis (travailleuse et personne usagère des services) à reconnaître leur interdépendance (Leece, 2010). Il n'en demeure pas moins qu'à la lumière de la dépendance de celle-ci pour son maintien en emploi et au regard des rapports sociaux de classe, de genre et de « race » qui la positionnent défavorablement sur le marché du travail, l'espace de choix tend à se rétracter, d'autant plus écrasé sous le poids de l'injonction aux valeurs du travail de *care* (Neysmith, 1996).

Tessa aimerait toutefois pouvoir bénéficier de « petites vacances », ce qu'elle me présente comme une requête « normale ». Ainsi, le besoin de congés, puisqu'elle n'en prend que très rarement et uniquement lors de circonstances exceptionnelles, ne lui apparaît pas comme corrélé avec la charge physique et mentale que requiert son travail. En clair, ce n'est pas tant le besoin de repos au regard de la pénibilité du travail qu'elle revendique, que le droit à des loisirs. La frustration de Tessa est alors orientée vers le CES : « Tu as pas de congé de maladie, tu as pas de congé. Si tu veux prendre des congés là, c'est tes affaires ! C'est pas les affaires à eux, ils vont pas te payer ! Moi je trouve que c'est pas respectueux !! » Dans sa perspective, le droit à des congés rémunérés témoignerait d'une certaine reconnaissance sociale du travail complété par Tessa (Macdonald et Merrill, 2002). Parallèlement, s'il advient que Daniel décide pour sa part de partir en vacances et ne requiert alors plus ses services, « Automatiquement c'est pas de paye. [...] Ça implique d'aller chercher d'autres heures quand tu vois ça, mais c'est très rare. Parfois je trouve, parfois je trouve pas. » Le fait que Daniel parte à l'occasion en vacances à l'extérieur du pays prive alors Tessa de son revenu. Elle doit par conséquent s'assurer de toujours garder certaines économies en prévision, un stress d'autant plus important qu'elle constitue encore un pilier financier pour ses cinq enfants. Cet enjeu peut être étendu à la probabilité que l'employeur soit hospitalisé ou décède, des situations avec lesquelles les travailleuses à domicile sont souvent confrontées au cours de leur carrière (Boivin, 2007). L'ensemble des insatisfactions

12 Selon les dernières données du MSSS (2016), le salaire horaire des travailleuses du CES oscille entre 12 et 14,25 \$ de l'heure selon les territoires administratifs.

mentionnées – le salaire, les congés et les vacances – est communément partagé au sein des travailleuses du CES (Ex-Aequo, 2010).

Tessa accepte de se plier à de telles exigences, et si des frustrations ont clairement été mentionnées durant l'entretien, elle s'est résignée à les garder pour elle : « [Au début], j'ai parlé avec [Daniel] du salaire aussi, mais il peut rien faire ». Quand j'insiste pour comprendre s'il n'y a réellement aucune façon par laquelle ce dernier pourrait contribuer à l'amélioration de ses conditions de travail, Tessa me répond mystérieusement « Personne ne sait. » Si des alliances entre les travailleuses et les personnes qui perçoivent leurs services se sont avérées d'importants leviers de changement dans les mobilisations notamment aux États-Unis (Stacey, 2011), une telle tactique ne semble pas effleurer l'esprit de Tessa : « Lui il a rien à faire là-dedans », et n'a donc pas à subir les conséquences du fait que « [le CES] ne nous respecte pas ». Cette contradiction apparente s'explique par le fait que pour Tessa, c'est l'organisation des services de soutien à domicile, et non Daniel lui-même qui est responsable de la situation : « Moi je trouve que c'est pas le service que je donne que je critique, mais c'est comment on nous traite. » Dans une telle optique, Daniel a le droit de recevoir des services de qualité (et sans se soucier de ses effets sur les personnes qui sont à son emploi), malgré les implications que cela représente pour Tessa. La diligence de Tessa permet ainsi de compenser l'insuffisance du nombre d'heures de service dont dispose Daniel pour l'assouvissement de l'ensemble de ses besoins réels, une situation qui découle directement du sous-financement des services de soutien à domicile (Ex-Aequo, 2011). Or, Tessa demeure parmi les premières à faire les frais du manque de considération des budgets gouvernementaux à l'égard des besoins des personnes présentant des incapacités ou « en perte d'autonomie ». En d'autres termes, c'est bien parce que de nombreuses travailleuses comme Tessa font plus que ce qui est attendu d'un point de vue horaire que l'échafaudage des services sociaux ne s'écroule pas malgré son sous-financement (Aronson et Neysmith, 2006). Et si Tessa dit qu'elle se sent « obligée » de donner plus et de faire mieux, c'est sans pouvoir nommer les raisons précises de ce sentiment.

Durant l'entretien, il ne sera jamais question d'un futur, qu'il soit réel ou imaginé. Tessa n'abordera ni la possibilité de prendre une retraite ni de quitter l'emploi auprès de Daniel. « Je vais continuer », « le travail, moi, ça me répond » : ces paroles ne laissent envisager aucun changement dans un futur rapproché. Est ici mise en exergue l'évidence avec laquelle les femmes s'inscrivent dans les emplois de *care* comme ceux des services de soutien à domicile. Cette évidence puise dans les rapports de genre où se construisent l'identité d'aidante en tant que travailleuse, mais aussi de mère, épouse ou amie, instaurant un certain « allant de soi » pour justifier les choix professionnels. De tels choix englobent tant ce qui concerne la préférence quant au secteur d'emploi privilégié que le type d'organisation du travail préconisé au regard de la situation familiale des travailleuses.

Retour sur la rencontre

Tessa est-elle aliénée – comme travailleuse, mais surtout comme « femme travailleuse » —, d'où sa révolte contenue ? Son incapacité à expliquer son sentiment d'obligation pourrait-elle justement être comprise de par la complexité des différents rapports qui se croisent et se réarticulent sous forme de normes à travers les diverses institutions comme l'État, l'économie et la famille ? Poser de telles questions nous met ainsi face au fait que le rapport que Tessa entretient au travail ne peut être compris uniquement dans sa logique capitaliste, mais doit aussi incorporer une réflexion sur la prégnance de l'idéologie domestique dans l'exercice du travail de soutien à domicile. En d'autres termes, une lecture de la situation à travers la lunette du travail rémunéré ne peut qu'être partielle et partielle pour comprendre le travail de soutien à domicile. Louise Vandelac et Anne Gauthier proposent dans l'ouvrage *Du travail et de l'amour* cette différenciation des logiques marchandes et domestiques : « Certes la reproduction domestique comporte des activités de travail, mais celles-ci ont peu à voir avec des activités hachurées, calculées, monnayées de l'emploi. Elles ressemblent davantage aux célèbres montres molles du peintre Salvador Dali; elles semblent subir les effets de distorsion d'un autre temps, d'un autre espace et d'autres rapports où l'amour, les enfants et l'itinéraire

personnel s’emmêlent et font craquer les définitions usuelles » (Vandelac et Gauthier, 1985 : 14). Cette façon poétique et évocatrice de regarder le travail domestique m’apparaît illustratrice de l’insuffisance des cadres théoriques centrés sur le travail productif pour comprendre le travail de soutien à domicile.

L’enchevêtrement des logiques domestique et marchande n’est pas anodin et ne consiste pas en un vestige archaïque appelé à disparaître. La mutuelle dépendance de ces deux logiques me semble réactivée à travers certaines politiques sociales, celles qui permettent et surtout encouragent la mise en place de systèmes comme le CES. De telles pratiques ont pour effet, dans leur forme actuelle, de reproduire la division sexuelle du travail, voire de la radicaliser. Néanmoins, la socialisation aux normes d’empathie, de sollicitude et d’amour qui sous-tendraient un tel don de soi est-elle suffisante pour expliquer et comprendre l’engagement, la diligence, le dévouement, et le discours vocationnel mobilisé par Tessa ? Quel est l’espace de subjectivité dans lequel navigue Tessa ? Tel que mentionné au début de ce texte, les perspectives ouvertes par les postures féministes matérialistes ont eu pour force de pointer directement le caractère d’exploitation des rapports domestiques et de leur reproduction à travers les rapports de production et la socialisation aux normes de genre. Et c’est parce qu’il s’agit de fonctions sociales dévalorisées qu’il est peu reconnu, tant symboliquement que matériellement. C’est la norme productiviste marchande, au détriment du travail de care, qui s’active et se réactive dans la pérennité de la logique que j’ai décrite, celle qui nous fait sourciller face à tant d’amour dans le travail.

Pourtant, si Tessa est aliénée dans sa condition de femme, si elle « cède sans consentir » pour reprendre l’expression de Nicole-Claude Mathieu (1985), comment peut-on aborder son rapport au travail, un engagement qui profite directement au bien-être d’autrui, sans nier la capacité subjective de Tessa à vouloir aider et rendre service – même si elle n’en retire pas de bénéfices directs ? En d’autres termes, comment observer en reconnaissant à la fois le fait que le travail de toutes ces femmes dégage à peu de frais de nombreux hommes de leurs responsabilités économiques et morales, mais qu’il constitue néanmoins un pilier essentiel au maintien de la société ? Comment conjuguer le statut de victime qu’accrochent les approches matérialistes aux travailleuses du *care* à la valorisation de leur travail que revendiquent ces dernières ? À mon sens, à ne dénoncer que son caractère dévalorisé socialement sans reconnaître sa valeur sociale, c’est l’absence de reconnaissance des travailleuses du soutien à domicile qui se perpétue dans le milieu de la recherche académique. Je me demande quelles voies gagneraient à être employées à cet effet. Comment éviter de tomber dans le piège matérialiste qui reconduit l’idée que le travail de *care* n’a pour valeur que sa faible contribution à l’économie de la production ?

Les questions que je pose me semblent trouver une réponse partielle dans l’idée que l’évaluation de la valeur du travail de *care* ne peut obéir uniquement à la logique marchande et rationalisée, de par son incommensurabilité (Folbre et Nelson, 2000; England, 2005; Himmelweit, 2009). C’est alors la possibilité de reconnaître que le travail de soins et services ne peut être réduit à ses dimensions matérielles qui me semble alors pointée, c’est-à-dire la nécessité de prendre aussi en compte ses aspects symboliques et qualitatifs. Plus largement, cette réflexion me semble à même de participer à la critique de la théorie des mondes hostiles que défend Viviana Zelizer (2005). Dans ses ouvrages, Zelizer met en doute l’incompatibilité complète des valeurs prosociales et de l’amour avec le monde froid et impersonnel du marché objectivé par l’argent que nous décrit Simmel (1987). Cette vision du monde économique qui est toujours d’actualité sous la figure de l’*homo oeconomicus* postule que l’introduction de la monnaie dans les relations sociales pervertit nécessairement ces dernières, réfractant les conduites en normes d’égoïsme et d’opportunisme (Hochschild, 2013). Zelizer (2005) postule pour sa part que les échanges économiques sont toujours colorés par les relations sociales (l’argent a une odeur!), et qu’il est nécessaire de les prendre en compte pour comprendre le sens donné à l’échange. Le travail étant en soi un échange (qui peut certes prendre la forme d’un rapport d’exploitation), il devient possible de dépasser l’idée simpliste voulant que les individus travaillent uniquement pour assurer leur subsistance matérielle. Cette perspective me semble à même de fournir certaines pistes de compréhension du dévouement de travailleuses comme Tessa, d’expliquer comment elles donnent sens à

leur travail malgré la faible rétribution qu'elles en tirent. Néanmoins, il me semble nécessaire de conserver une certaine vigilance face à de telles conceptions de la valeur du travail, surtout lorsqu'elles s'appuient sur une éthique construite par les femmes dans l'univers du privé, puisqu'une vision enchantée du travail de *care* ouvre alors la porte à la naturalisation des compétences féminines et à la non-reconnaissance de l'effort nécessaire à l'exécution de ce travail.¹³

Ainsi, il demeure nécessaire d'aborder certes les enjeux matériels qui structurent la division sexuelle du travail, mais aussi les ressorts symboliques qui se trouvent déployés dans le travail de *care*. Une telle perspective se doit alors d'aborder aussi comment se répartissent à l'intérieur de la « classe des femmes » les différentes tâches de *care* qui ont été amalgamées dans cette présentation : qui gère, qui écoute et qui nettoie ? Qui décide, qui coordonne et qui exécute ? De toute évidence, toutes ne sont pas positionnées pareillement face au *care*, positionnements conséquents du genre, mais aussi des rapports de classe et de la « race ». Dès lors, c'est une invitation à réévaluer les normes érigées et rarement contestées qui façonnent les définitions de travail et d'amour que nous tend Brigitte : le travail est-il nécessairement un poids dans notre existence ? L'amour est-il nécessairement dénué de considérations économiques ?

13 Les théoriciennes de l'éthique du *care* font souvent l'objet d'une critique de la part des féministes radicales qui considèrent qu'une telle approche « ne serait pas féministe mais au contraire durcirait, voire essentialiserait, une distinction, une différence femme/homme, en lui donnant un contenu moral : les femmes représentant l'attention à autrui et au proche, contre les hommes emblématisant autonomie et impartialité; les femmes dans les activités de soin à domicile, les hommes dans la vie active; les femmes dans le privé, les hommes dans la vie publique. L'éthique du *care*, en voulant valoriser les qualités d'attention à autrui et les activités de souci des autres, serait alors la reprise ou la confirmation de ces stéréotypes » (Laugier, 2010).

Bibliographie

- ARONSON, J. et NEYSMITH, S. (1996). 'Your're not Just in there to do the Work': Depersonalizing Policies and the Exploitation of Home Care Worker's Labor. *Gender and Society*. 10(1), 59-77.
- ARONSON, J. et NEYSMITH, S. (2006). Obscuring the costs of home care: restructuring at work, *Work, Employment & Society*. 20(1), 27-45.
- BEAUD, S. (1996). L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour « l'entretien ethnographique ». *Politix*. 9(35), 226-257
- BOIVIN, L. (2007). Étude de cas sur les travailleuses des services d'aide à domicile au Québec. Dans L. Boivin et R. Pinard (dir.), *Les Femmes dans l'engrenage mondialisé de la concurrence* (p. 31-105). Repéré sur le site du Conseil d'intervention pour l'accès des femmes au travail (CIAFT) : http://www.ciaft.qc.ca/docs/CIAFT_EtudeMondialisation_2007_final.pdf
- BONNET, M. (2006). Le métier de l'aide à domicile : travail invisible et professionnalisation. *Nouvelle revue de psychosociologie*. (1), 73-85.
- BOURGAULT, S. Perreault, J. (2015). *Le Care; Éthique féministe actuelle*. Montréal, Québec. Éditions Remue Ménage.
- BOURQUE, G. et Vaillancourt, Y. (2012). Les services à domicile : pour une offre plurielle et solidaire de qualité. *Note d'intervention de l'IREC*, (22). Repéré à : <http://www.irec.net/upload/File/noteinterventionservicesdomicilenovembre12vd.pdf>
- CASTEL, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, France. Fayard.
- CHABAUD-RYCHTER D., Fougeyrollas-Schwebel, D. et Sonthonnax, F. (1985). *Espace et temps du travail domestique*. Paris, France. Librairie des Méridiens.
- COGNET, M. (2010). Genre et ethnicité dans la division du travail en santé : la responsabilité politique des États. *L'Homme et la société*. 2(176-177), 101-129.
- DE GROOT, R. et OUELLET, É. (2001). *Plus que parfaites. Les aides familiales à Montréal 1850-2000*. Montréal, Québec. Éditions Remue Ménage.
- DA ROIT, B., Le BIHAN, B. (2010). Similar and yet so different : cash-for-care in six european countries' long terme care policies. *The Milkbank Quaterly*. 88(3), 286-309.
- DELPHY, C. (2015 [2004, 2003]). *Pour une théorie générale de l'exploitation : des différentes formes d'extorsion de travail d'aujourd'hui*. Paris, France. Syllepse.
- DONIOL-SHAW, G. (2009) L'engagement paradoxal des aides à domicile face aux situations repoussantes. *Travailler*. 2(22), 27-42.
- DORLIN, E. (2011). *Dark care : de la servitude à la sollicitude*. Dans P. Paperman et S. Laugier (dir.) *Le souci des autres*. Paris. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- DUSSUET, A. (2005). *Travaux de femmes : enquêtes sur les services à domicile*. Paris, France. L'Harmattan.
- DUSSUET, A. (2011). Gestion des émotions, santé et régulation du travail dans les services à domicile. *Revue multidisciplinaire sur l'emploi, le syndicalisme et le travail*. 6(2), 102-127.
- EBENSTEIN, H. (1999). They Were Once Like Us. *Journal of Gerontological Social Work*. 30(3-4), 191-201.

ENGLAND, P. (2005). Emerging Theories of Care Work. *Annual Review of Sociology*. 31, 381-399.

Ex-Aequo (2010). *Inclusion sociale et services de soutien à domicile : Une question de justice*. Repéré à : http://www.exaequo.net/IMG/pdf/rapport_final_sad.pdf

FEDERICI, S. (2012). *Revolution at Point Zero : Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, Oakland, États-Unis. PM Press.

GLENDINNING, C. Halliwell, S. Jacobs, S. Rummery, K. et Tyrer, J. (2000). New kinds of care, new kinds of relationships : how purchasing services affects relationships in giving and receiving personal assistance. *Health and social care in the community*. 8(3), p. 201-211

GLENN, E. (2012). *Forced to care : corecion and garegiving in America*. Boston. Harvard University Press.

GRAHAM, H. (1983). Caring : a labour of love. Dans J. Finch et D. Groves (dir.) *A Labour of love : Women, Work and Caring* (p. 13-30). Londres, Angleterre. Routledge & Kegan Paul.

GUILLAUMIN, C. (1978). Pratique de pouvoir et idée de Nature (1) : L'appropriation des femmes. *Questions Féministes*. (2), 5-30

HOCHSCHILD, A. (1983). *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley et Los Angeles, États-Unis. University of California Press.

HOCHSCHILD, A. (2013). Éthique du care et capitalisme émotionnel. Dans P. Paperman et P. Molinier (dir.) *Contre l'indifférence des privilégiés : à quoi sert le care?* (p.69-98). Paris, France. Payot.

HAICAULT, M. (1993). La doxa de sexe, une approche symbolique dans les rapports sociaux de sexe. *Recherches féministes*. 6(2), 7-20.

HEBSON, G., Rubery, J. et Grimshaw, D. (2015). Rethinking job satisfaction in care work: looking beyond the care debates. *Work, Employment & Society*. 29(2), 314-330

HOSKING, A-S. (2011). L'alibi affectif de l'aide à domicile. *Le sociographe*. 3(36), 45-56.

HILL COLLIN, P. (1996). The Social Construction of Black Feminist Thought. Dans A. Garry et M. Pearsall (dir.) *Women, Knowledge and Reality : Explorations in Feminist Theory* (p. 222-248). Londres, Angleterre. Routledge.

HIMMELWEIT, S. (1999). Caring Labor. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science Journal*, 561(1), 27-38.

ILAMA, I. et TREMBLAY, D. (2014). Conciliation travail-famille et vie personnelle chez les préposés aux aînés à domicile : enjeux et analyse fondée sur le une perspective de genre. *Revue Interventions économiques*, (51). Repéré à : <http://interventionseconomiques.revues.org/pdf/2459>

ILAMA, I. Belghiti-Mahut, S. et Briole, A. (2014). Une qualité d'emploi mitigée : qu'est-ce qui motive les aides à domicile ? *Revue Interventions économiques*. (51). Repéré à : <https://interventionseconomiques.revues.org/2134>

KARASEK, R. (1979). Job Demands, Job Decision Latitude, and Mental Strain: Implications for Job Redesign. *Administrative Science Quarterly*. 24(2), 285-308.

KERGOAT, D. (2010). Le rapport social de sexe : de la reproduction des rapports sociaux à leur subversion. Dans A. Bidet (dir.) *Les rapports sociaux de sexe* (p. 60-75). Paris, France.

Presses Universitaires de France.

LAUGIER, S. (2010). L'éthique du *care* en trois subversions. *Multitudes*. 3(42), 112-125.

LEECE, J. (2010). Paying the Piper and Calling the Tune : Power and the Direct Payment Relationship. *British Journal of Social Work*. (40), 188-206.

MACDONALD, C. et Merrill, D. (2002). 'It shouldn't have to be a trade': recognition and redistribution in care work advocacy. *Hypatia*. 17(2), 67-83.

MATHIEU, N-C. (1985). Quand céder n'est pas consentir : des déterminants matériels et psychiques de la conscience de dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie. Dans N-C. Mathieu (dir.). *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (p. 169-245). Paris, France. Éditions École des Hautes Études en Sciences Sociales.

MEINTEL, D. Fortin, S. et Cagnet, M. (2006). On the Road and on their Own: Autonomy and giving in home health care in Quebec. *Gender, place and culture*. 13(5), 563-580.

Ministère de la santé et des services sociaux (2009). *Vous recevez de l'aide : Les services d'aide à domicile et le chèque emploi-service*, récupéré à : <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2008/08-513-02F.pdf>

MOLINIER, P. (2002). Féminité sociale et construction de l'identité sexuelle : perspectives théoriques et cliniques en psychodynamique du travail. *L'orientation scolaire et professionnelle*. 4(31), 565-580.

MOLINIER, P. (2004). La haine et l'amour, la boîte noire du féminisme ? Une critique de l'éthique du dévouement. *Nouvelles questions féministes*. 23(3), 12-25.

MOLINIER, P. Laugier, S. et Paperman, P. (2009). *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris, France. Petite Bibliothèque Payot.

NEYSMITH, S. (1996). Les soins à domicile et le travail des femmes : la force de l'habitude. *Lien social et politiques*. (36), 141-150.

SIMS-GOULD, J. Byrne, K. Craven, C. Martin-Matthews, A. et Keefe, J. (2010). Why I became a home support worker : recruitment in the home health sector. *Home health care services quarterly*. 29(4), 171-194.

SKEGGS, B. (2015). *Des femmes respectables : Classe et genre en milieu populaire* (traduit par A-M. Devreux). Marseille, France. Agone.

STACEY, C. (2011). *The Caring Self : The Work Experiences of Home Care Aides*. Ithaca, États-Unis. Cornell University press.

THÉRIAULT, B. (2013). *The Cop and the Sociologist : Investigating Diversity in German Police Force*. Bielefeld, Allemagne. Transcript Verlag.

TOUPIN, L. (2014). *Le salaire au travail ménager : Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*. Montréal, Canada. Éditions Remue-Ménage.

TRONTO, J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (traduit par H. Maury). Paris, France. La Découverte.

TWIGG, J. (2000). Carework as a form of bodywork. *Aging and Society*. 20, 389-411.

UNGERSON, C. (1999). Personal Assistants and Disabled People: An Examination of a Form of Work and Care. *Work, Employment & Society*. 13(5), 583-600.

UNGERSON, C. (2004). Whose Empowerment and Independence ? A Cross-National Survey about « cash for care » Schemes. *Ageing and Society*. no 24, 189-212.

VALMERA MICHAUD, D. (2014). *Analyse de la transformation du métier d'auxiliaire familiale et sociale en CLSC au Québec depuis les années 1990* (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/10394>.

VANDELAC, L. et GAUTHIER, A. (1985). Problématique, ce travail domestique.... Dans L. Vandelac, D. Belisle, A. Gauthier, et Y. Pinard (dir.) *Du travail et de l'amour : les dessous de la production domestique* (p. 23-68). Montréal, Canada. Éditions Saint-Martin.

WITTING, M. (1980). La pensée straight. *Nouvelles questions féministes*. (7), 45-53.

ZELIZER, V. (2005). *La signification sociale de l'argent* (traduit par C. Cler). Paris, France. Seuil.

GESTATION POUR AUTRUI: VERS UN IDÉAL FAMILIAL GÉNÉTIQUE

Janie Gagné
Université de Montréal
janie.gagne@umontreal.ca

La gestation pour autrui, communément appelée « pratique des mères porteuses », soulève d'importantes questions éthiques, juridiques, politiques et sociales. Résultant de l'extrême progrès des manipulations techniques en technoscience, le mode de reproduction laisse place à une de riches débats quant aux représentations sociales et symboliques de la reproduction. Cette récente possibilité pour les couples d'infertilité biologique ou sociale et même pour les personnes seules de voir leur lignée génétique portée par une personne tierce nous éclaire quant aux représentations symboliques contemporaines de la reproduction. Dans cet article, il sera question de mettre en lumière le discours génétique véhiculé à travers la gestation pour autrui. En quoi les valeurs défendues par la gestation pour autrui ouvrent-elles de nouvelles manières de se conformer? Comment renforcent-elles des normes de reproduction sexuée? Pour répondre à ces questions, cette analyse met en lumière des manières dont la génétisation du discours de la reproduction perpétue des logiques hétéronormatives. En effet, à travers les technologies de reproduction s'ouvre l'intéressante possibilité de faire famille autrement tout en conservant des liens génétiques. Calquant les modèles dominants de la famille nucléaire, les couples d'infertilité biologique ou sociale peuvent dorénavant se conformer par le biais de la technique. Or, le présent article portera sur la manière dont la gestation pour autrui promeut, divulgue et nourrit une vision génétique de la famille, mais aussi une vision hétéronormative de la procréation.

GESTATION POUR AUTRUI: VERS UN IDÉAL FAMILIAL GÉNÉTIQUE

Introduction

En Occident, l'évolution de la contraception et l'augmentation du nombre d'enfants nés hors mariage ont marqué de manière importante l'expression du désir d'enfant et la procréation¹. Effectivement, c'est à la lumière de ces deux grands changements que se sont développés les nouvelles techniques reproductives. Marquant profondément le désir d'enfant, ces dernières ont transformé de manière prégnante l'organisation familiale, particulièrement les configurations de la parentalité. « Tous égaux devant le désir d'enfant », les couples infertiles et les célibataires peuvent ainsi mener à terme leur projet parental. Au-delà de l'impossibilité biologique de procréer, un semblant de « droit à l'enfant » émerge à travers les discours du désir d'enfant. Revendiquant la possibilité de faire famille malgré des contraintes biologiques, les couples et personnes « infertiles » proposent ainsi une vision plurielle de la procréation. C'est en 1978 que la naissance de Louise Brown, premier enfant né de la fécondation *in vitro*, marque l'entrée dans l'ère de la procréation artificielle². Brouillant ainsi les frontières « entre nature et artifice »³ la fécondation *in vitro* répond à ce désir d'enfant, mais de manière particulière. Le désir d'enfant, symptomatique des sociétés modernes et de l'individualisation de la culture, suggère un enfant du désir représentant « l'enfant de la famille privée, intimisée, désinstitutionnalisée, informelle, qui n'a d'autre raison d'être que l'épanouissement affectif de ses membres »⁴. Ce désir d'enfant et de faire famille apparaît comme une nouvelle forme de projet individuel et les technologies de reproduction deviennent ainsi une nouvelle option, voire un nouvel instrument pour parvenir à concrétiser ledit projet. En effet, transformant la conception traditionnelle de la famille, les technologies de reproduction sous-tendent plusieurs questionnements quant aux droits *de* l'enfant et au prétendu droit à l'enfant. Quant à la gestation pour autrui, cette récente possibilité pour les couples infertiles et même pour les personnes seules de voir leur lignée génétique portée par une personne tierce soulève également de nombreux débats. Valorisant un modèle familial basé sur une logique de filiation génétique, la gestation pour autrui promulgue et nourrit un modèle familial calqué sur le modèle de la famille nucléaire, modèle qu'il serait pertinent d'étudier, notamment à travers le contexte québécois. En effet, en plein cœur d'une réforme du droit familial, un groupe d'experts a déposé en juin 2015, un rapport intitulé *Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales*⁵. Priorisant explicitement la protection de l'enfant, le rapport propose une quinzaine de recommandations visant la gestation pour autrui et l'instauration d'un cadre juridique pour protéger l'ensemble des acteurs de cette pratique, surtout la mère porteuse et l'enfant. Quelques mois plus tard, en février 2016, le Conseil du statut de la femme a déposé un avis intitulé *Mères porteuses : réflexions sur des enjeux actuels*⁶ suggérant également la reconnaissance des contrats de mère porteuse au Québec lorsqu'il s'agit d'un acte altruiste et non rémunéré. Ainsi, c'est

1 Châteauneuf, Doris. « Désir d'enfant, procréation médicalement assistée et adoption : réflexion sur la définition des liens de parenté ». Université de Montréal, 2011, p. 5.

2 Lafontaine, Céline. Corps marché, *Seuil*, 2014, p. 160.

3 *Ibid.*

4 Gauchet, Marcel, « L'enfant du désir », *l'Esprit du temps*, no. 47, 2007, p. 14.

5 COMITÉ CONSULTATIF SUR LE DROIT DE LA FAMILLE, Alain ROY (prés.), « Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales », *Québec*, Ministère de la Justice du Québec, 2015.

6 Conseil du statut de la femme, *Mères porteuses : réflexions sur des enjeux actuels*, *Avis*, Québec, 2016, 170p.

à la lumière de ces débats politiques et juridiques qu'il serait intéressant de s'interroger, par le biais de la gestation pour autrui, sur les représentations de la famille qui y sont véhiculées.

Il sera question, dans cet article, de mettre en lumière le discours génétique véhiculé à travers la gestation pour autrui. Il s'agira aussi d'expliquer en quoi les valeurs défendues par la gestation pour autrui s'inscrivent dans une logique conformiste de la reproduction sexuée, soit en véhiculant un idéal familial génétique et hétéronormatif. Toujours sous un modèle de la famille nucléaire hétérosexuelle, les couples infertiles et les couples homosexuels peuvent dorénavant s'y conformer, par le biais de la technique. L'article portera donc sur la manière dont la gestation pour autrui promeut, divulgue et nourrit une vision génétique de la famille et des identités, mais également une vision hétéronormative de la procréation.

Gestation pour autrui : altruisme ou exploitation?

Aujourd'hui, définir ce qu'est un parent au nom de la loi, mais aussi symboliquement sous-tend de nombreuses questions. Comment définit-on ce qu'est un parent dans une ère où il y a pluralité dans la manière même de faire famille?

Le parent est-il celui ou celle dont l'enfant porte le nom? Est-il celui ou celle dont l'enfant hérite du bagage génétique? Est-ce celui ou celle qui en assume la charge au quotidien? Est-ce le conjoint ou la conjointe de l'autre parent? »⁷.

La définition même de la parentalité est devenue sujet de discussion puisqu'elle « nous renvoie à une conjugaison d'éléments biologiques, juridiques et sociaux qui s'articulent de manière complexe et variée selon les normes, les valeurs, mais aussi selon les situations particulières »⁸. Autrefois, c'était les liens de sang qui déterminaient les liens familiaux alors qu'aujourd'hui nous sommes en plein cœur d'une réarticulation des dimensions de liens de filiation.

Selon Irène Théry, la famille moderne est marquée par l'individualisation du projet de devenir parent. En fait, comme devenir parent n'est plus de l'ordre de l'obligation, mais bien d'un choix personnel, il ne dépend plus de la relation de couple pour accomplir son désir de devenir parent⁹. L'expression du désir d'enfant qui en découle est ainsi symboliquement intéressante quant aux représentations de l'enfant puisque c'est maintenant l'enfant qui fait le parent et non plus le mariage qui fait le parent¹⁰.

Bénévolat et rémunération

La gestation pour autrui, communément appelée « mère porteuse » ou même « maternité de substitution », est une pratique consistant à porter un enfant dans le but de le remettre à une personne ou un couple après sa naissance. La mère porteuse peut être celle à qui l'ovule appartient, et ainsi, être la mère porteuse génétique de l'enfant. Elle peut également porter un enfant issu d'un don d'ovule, donc avoir le titre de « mère porteuse gestatrice ». La gestation pour autrui peut également se pratiquer par deux types de procréation différents : la procréation médicalement assistée et la procréation amicalement assistée. En fait, la procréation « médicalement assistée », aussi appelée « aide médicale à procréer » est un ensemble de pratiques et interventions cliniques visant à aider la procréation. Par exemple, l'insémination artificielle, la fécondation in vitro et la stimulation hormonale sont des pratiques courantes de la procréation médicalement assistée. De son côté, la procréation « amicalement assistée », reconnue par la loi depuis juin 2002, consiste à faire

7 Belleau, Hélène. Être parent aujourd'hui : la construction du lien de filiation dans l'univers symbolique de la parenté, *Enfances, Famille, Générations*, no 1, 2004, p. 12.

8 *Ibid.*

9 Théry, Irène (1996), « Différence de sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence », *Esprit*, 227, p. 75.

10 Belleau, Hélène. *Loc. cit.*, p. 12.

appel aux « forces génétiques », à travers un projet parental, d'une personne par relation sexuelle¹¹. Par exemple, « l'ami dévoué intervient ici non pas seulement en qualité de donneur, mais de véritable géniteur, lors d'une relation sexuelle »¹². Si le projet parental ne comprend qu'une seule femme, le géniteur a la possibilité, selon la loi, de garder un lien de filiation à l'enfant. Cependant, si le projet parental est exclusif à la mère et que le géniteur en a été dûment avisé et qu'il décide de refuser tout lien de filiation à l'enfant, il ne pourra pas exercer ses droits de « parent » sur l'enfant¹³. Par contre, la différence marquante entre la procréation « médicalement assistée » et la procréation « amicalement assistée », c'est que le donneur, dans le cas d'une procréation « amicalement assistée », possède un délai d'un an à compter de la naissance de l'enfant afin de revendiquer un lien de filiation avec ce dernier¹⁴. Or, des inquiétudes concernant la possibilité que l'enfant devienne sujet de marchandage et de chantage durant sa première année de vie sont laissées dans un vide juridique selon Alain Roy, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Montréal et chercheur associé à la Chaire du Notariat¹⁵. Dans le cadre de la gestation pour autrui, c'est la procréation médicalement assistée, plus précisément la fécondation *in vitro* qui sera très majoritairement mobilisée.

D'autre part, la gestation pour autrui peut s'exercer de manière dite « altruiste » ou « bénévole », c'est-à-dire sans rémunération spécifique, mais peut aussi se pratiquer avec une rémunération. Autrement dit, la mère porteuse « altruiste » ou « bénévole » ne serait pas payée pour porter l'enfant, mais se verrait tout de même remboursée des frais nécessaires à sa grossesse – il est ici question des frais médicaux, alimentaires, vestimentaires, etc. – alors qu'une mère porteuse rémunérée serait payée pour ses services de gestatrice en plus de se voir couvrir les frais exigibles à sa grossesse. C'est le qualificatif « bénévole » ou « altruiste » quant à la pratique des mères porteuses qui fait réagir plusieurs auteurs. En effet, il est excessivement rare, voire exceptionnel qu'une femme agisse à titre de mère porteuse sans un minimum de compensation financière. Au contraire, partout où il y a un encadrement juridique de cette pratique se trouve également un encadrement visant les frais exigibles remboursables, soit le remboursement de frais associés à la grossesse. Il y a donc un encadrement préalablement défini visant à baliser cet échange monétaire. Autrement dit, peu importe la modalité de la gestation pour autrui, il y a, en temps normal, déboursement d'argent du ou des parent(s) d'intention. Or, il serait particulièrement intéressant de se questionner quant à cette valorisation du « don » dans cette pratique. En fait, au nom de qui, mais aussi au nom de quoi pouvons-nous demander aux femmes de faire un tel don? Il serait aussi pertinent de se demander de quel type de don la gestation pour autrui dite bénévole, voire altruiste suggère-t-elle. Serait-ce un don de temps, un don de leurs forces reproductives ou même un don d'enfant? Cette valorisation de la femme « altruiste » va de pair avec l'image culturelle de la femme aidante selon Me Louise Langevin, professeure titulaire à la faculté de Droit à l'Université de Laval¹⁶. Ce mythe de la sororité, soit de l'altruisme des unes au secours des autres cache une logique d'exploitation du corps des femmes. Valoriser la gestation pour autrui, qu'elle soit bénévole, altruiste ou rémunérée, ne reviendrait-il pas à valoriser l'exploitation des capacités reproductrices des femmes? Comprenons-nous bien, sous l'argument du don altruiste et bénévole de soi, particulièrement à l'internationale où les gestations pour autrui sont rémunérées, se cache bien souvent des logiques d'appropriation, de discrimination et de reproduction d'inégalités sociales¹⁷.

Un marché international : location d'utérus?

Par ailleurs, sur le plan international, la gestation pour autrui est sujette à forfait, voire à contrat lucratif.

11 Roy, Alain. *Loc. cit.*, p. 3.

12 Belleau, Hélène. *Loc. cit.*, p. 12.

13 Roy, Alain. *Ibid.*, p. 4.

14 ÉDUCALOI, « La procréation assistée », dans *Naissance et adoption*, < <http://educaloi.qc.ca/capsules/la-procrea-tion-assistee> >, consulté le 17 février 2015.

15 Roy, Alain. *Ibid.*, p. 4.

16 Langevin, Louise, « Mère porteuse : pratique interdite au Québec », Chaire d'étude Claire-Bonenfant sur la condition des femmes, Université de Laval, 2016, p. 4.

17 Lafontaine, Céline. *Loc. cit.*, p. 160.

Même s'il suffit de sortir du Québec pour que les contrats de mère porteuse soient reconnus, il faut aller un peu plus loin afin de pouvoir littéralement louer le corps d'une mère porteuse. Actuellement, les États-Unis, le Mexique, l'Inde, la Thaïlande et l'Ukraine sont parmi les plus grandes plateformes de mères porteuses dans le monde. De manière générale, l'âge, la santé physique et mentale, le nombre de grossesses antérieures, la beauté, le statut économique et le consentement de l'époux font office de critères pour devenir mère porteuse. Permettant à des couples plus fortunés d'infertilité sociale ou biologique ainsi qu'aux célibataires de faire famille « biologiquement », la gestation pour autrui laisse place à un marché soulevant de nombreux débats. Alors que certains qualifient ce marché de « dangereux » en ce qui a trait à la marchandisation des femmes et de leur corps, d'autres y voient un élargissement dans la possibilité de faire famille pour les couples d'infertilité sociale ou biologique¹⁸.

Au Québec, même s'il est illégal de payer une femme à titre de mère porteuse ou même d'acheter des ovules, il n'est pas interdit de payer une femme d'un autre pays pour les mêmes services, ce qui soulève également de nombreuses questions éthiques et morales. Or, c'est à travers cette particulière logique de mise en marché de la femme, mais aussi de la composition de l'enfant à venir (achat d'ovules, de spermatozoïdes, de gamètes, etc.) que se construit un discours capitaliste de la reproduction. Non seulement, au cœur de cette logique, la reproduction devient une importante industrie dans laquelle il est bon d'investir, de produire et de consommer, mais également un marché dans lequel circulent des gamètes, des femmes et des enfants potentiels. En ce sens, les « débats bio-éthiques concernant les procréations médicalement assistées croisent et recroisent les mythes qui lient le crime et le savoir (Lecourt, 1996) »¹⁹. Effectivement, ce qui touche la procréation assistée devient propice à toutes les constructions imaginaires possibles. Intervenir sur la reproduction et la concevoir hors sexualité – soit en congelant des embryons, en les implantant dans un utérus en temps différents, etc. – a redéfini les fondements symboliques de la reproduction. En effet, l'enfant n'est plus conçu que par deux personnes de sexe opposé, mais peut se retrouver avec un total maximum de cinq parents différents : la mère et le père d'intention de l'enfant (ceux qui élèveront l'enfant et en prendront soin), la mère porteuse, une femme donneuse (don d'ovules) et un homme donneur (don de sperme). Ce qui aurait paru invraisemblable il y a cinquante ans paraît tout à fait « normal » aujourd'hui. La « reproduction peut [dorénavant] passer du corps au laboratoire, du laboratoire au corps ou du corps d'une femme à celui d'une autre »²⁰.

Législation canadienne et québécoise : flou juridique et construction familiale

Récapitulatif de l'état du droit en vigueur au Québec

Le Québec est actuellement au cœur d'une réforme du droit familial. En conséquence, un groupe d'experts mandatés par le gouvernement du Québec a déposé, en juin 2015, un rapport intitulé *Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales*. Par « réalités conjugales », le rapport comprend les transformations de la conjugalité (diminution du nombre de mariages et augmentation du nombre de divorces), la progression de l'union libre et les nouvelles formes d'unions conjugales (unions civiles et conjoint de même sexe)²¹. Par « réalités familiales », le rapport entend la diversification de la structure des familles (biparentales, monoparentales), les familles recomposées, la filiation de l'enfant issu de la procréation assistée et la filiation adoptive (mixte et internationale)²². Mettant explicitement la priorité sur la protection de l'enfant, le rapport propose une quinzaine de recommandations visant la gestation pour autrui

18 Roman, Diane, « La gestation pour autrui, un débat féministe? », Travail, genre et société, La Découverte, n o28, 2012, p. 192.

19 Almeida, A., Müller, C., Germond, M. et Ansermet, F., « Investissement parental précoce de l'enfant conçu par procréation médicalement assistée », *La psychiatrie de l'enfant*, vol. 45, janvier 2002, p. 45.

20 Martin, Sylvie, *Le désenfament du monde*, Liber, 2011, p. 29.

21 COMITÉ CONSULTATIF SUR LE DROIT DE LA FAMILLE, Alain ROY (prés.). *Loc. cit.*, p. 25.

22 *Ibid.*, p. 38.

et l'instauration d'un cadre juridique pour protéger l'ensemble des acteurs de cette pratique, surtout la mère porteuse et l'enfant.

Présentement, au Canada, la gestation pour autrui n'est pas encadrée, mais en vertu de la *Loi sur la procréation assistée* adoptée en 2004, il est interdit de rémunérer la mère porteuse même si certains frais, avec la présentation de reçus, peuvent être remboursés – ce qui reste un aspect juridique plutôt flou puisqu'il n'y a pas de définition claire quant aux « frais pouvant être remboursés »²³. Or, c'est rétribuer une personne de sexe féminin pour qu'elle agisse à titre de mère porteuse ou faire de la publicité pour le versement d'une telle rétribution (art. 6 (1)), accepter d'être rétribué pour obtenir les services d'une mère porteuse et/ou offrir d'obtenir ces services moyennant rétribution ou faire de la publicité pour offrir d'obtenir de tels services (art. 6 (2)), rétribuer une personne pour qu'elle obtienne les services d'une mère porteuse et/ou offrir de verser cette rétribution ou de faire de la publicité pour le versement d'une telle rétribution (art. 6 (3)) et induire une femme de moins de 21 ans à devenir mère porteuse (art. 6 (4)) qui est interdit dans l'ensemble du Canada. Ces infractions sont passibles d'une amende pouvant aller jusqu'à 500 000\$ ainsi que d'un emprisonnement maximal de dix ans (art. 60). Or, faire affaire avec une mère porteuse « bénévole » ou « altruiste » n'est pas interdit dans l'ensemble du Canada ni encadrée par pratiquement toutes ses provinces excepté le Québec.

Au Québec, le cadre juridique de la procréation assistée est plus que complexe. En fait, d'un point de vue juridique québécois, la procréation assistée comprend l'utilisation par un couple ou une personne du « sperme ou [d'ovules] d'une autre personne pour avoir un enfant »²⁴ et peut se faire avec ou sans assistance médicale. Par contre, la particularité du Québec concernant la procréation assistée se trouve au niveau des contrats de mère porteuse. Le Code civil « prévoit que l'entente conclue avec une mère porteuse n'a aucune valeur au Québec »²⁵ et est donc nulle de nullité absolue. Conséquemment, même si un contrat est fait entre deux parties (par exemple : les parents d'intention et une mère porteuse) et qu'il y a non-respect de l'entente : aucun recours légal n'est envisageable. Autrement dit, si les parents d'intention décident de ne plus vouloir l'enfant, et qu'ils n'ont aucun lien génétique avec l'enfant, ils peuvent très bien s'en départir et l'unique responsable légale de l'enfant serait la mère porteuse. Effectivement, au Québec, selon la loi, c'est la femme qui accouche qui est reconnue sur l'acte de naissance de l'enfant, et cela, même si ce dernier n'a aucun lien génétique avec elle – donc même si elle agit à titre de mère porteuse gestatrice. L'acte de naissance prend ainsi en considération les parents considérés « biologiques » de l'enfant, et non les parents d'intention.

Accès aux soins et modèle hétéronormatif

Récemment, avec la Loi 20²⁶, les frais associés au recours à l'aide médicale à procréer, notamment pour la fécondation *in vitro*, ne sont plus couverts par la RAMQ (Régie d'assurance maladie du Québec), et cela, depuis novembre 2015. Pourtant, la gratuité du programme de remboursement des procédures de fécondation *in vitro* avait été accordée en 2010 et maintenue jusqu'en novembre dernier. Il est donc intéressant de mettre en lumière la normativité des procédés que sous-tend l'évolution juridique en matière de médecine procréatrice.

Tout d'abord, c'est à travers un discours médical de l'infertilité, mais également celui du désir d'enfant et du projet parental que les couples, initialement, hétérosexuels ont pu avoir recours au remboursement des

23 Roy, Alain, « Le nouveau cadre juridique de la procréation assistée en droit québécois ou l'œuvre inachevée d'un législateur trop pressé », dans *L'Observatoire de la génétique*, n°23, juillet 2005, p. 1-8.

24 ÉDUCALOI, « La procréation assistée », dans *Naissance et adoption*, <<http://educaloi.qc.ca/capsules/la-procreation-assistee>>, consulté le 17 février 2015.

25 *Ibid.*

26 *Loi édictant la Loi favorisation l'accès aux services de médecine de famille et de médecine spécialisée et modifiant diverses dispositions législatives en matière de procréation assistée*, 2015, c. 25.

frais associés à la procréation médicalement assistée. Parmi les couples et individus infertiles couverts par ce programme pouvaient aussi compter les couples lesbiens et les femmes seules. Or, ceux qui étaient toujours « exclus » du programme de remboursement étatique étaient les couples gays. En fait, l'enjeu majeur de cette non-couverture était le recours à une personne tierce, soit une mère porteuse. Comme au Québec, la pratique n'est pas interdite, mais tout de même pas reconnue légalement, et que ce recours à une personne tierce pouvait introduire des logiques marchandes, il a fallu de nombreux débats, mais aussi plusieurs années avant que les couples gays ne se voient rembourser les frais associés à la procréation médicalement assistée. Effectivement, c'est en 2014 que le gouvernement provincial a permis officiellement aux couples homosexuels de recourir à une mère porteuse par fécondation *in vitro* sous le couvert de la RAMQ, et ce, même si depuis 2013, au moins deux couples homosexuels avaient déjà bénéficié de cette couverture²⁷. Ainsi, pour se voir couvrir la totalité de ces frais, les couples homoparentaux hommes-hommes ont plaidé non seulement la discrimination, mais également l'absence d'utérus chez les deux hommes comme « raisons médicales »²⁸, mais également comme infertilité sociale. C'est également au nom de l'infertilité sociale que les couples lesbiens et les femmes seules avaient accès au programme de remboursement.

À la lumière du désir d'enfant, ici biologique, voire même génétique, les couples gays, lesbiens et les personnes célibataires ont dû s'infiltrer, par le biais de la loi et du discours médical, dans un modèle hétérosexuel de la reproduction. Les couples d'infertilité sociale, en défendant leur impossibilité de procréer comme conséquence d'une contrainte biologique, corporelle et même « pathologique », voire malade et nécessitant des soins de santé, se sont, d'une certaine manière, conformés à une conception de l'infertilité hétérosexuelle, médicale et corporelle. Considérant les multiples possibilités de faire famille telle que l'adoption mixte, l'adoption internationale, l'adoption simple et les foyers d'accueil, la gestation pour autrui suggère un discours génétique de la filiation, mais aussi une vision hétéronormative de la famille où s'imbriquent à la fois dispositions légales, désir d'enfant et projet parental. Par hétéronormativité, je ferai référence à sa conceptualisation d'origine, soit celle théorisée par Michael Warner et Lauren Berlant:

By heteronormativity we mean the institutions, structures of understanding, and practical orientations that make heterosexuality seem not only coherent—that is, organized as a sexuality—but also privileged. Its coherence is always provisional, and its privilege can take several (sometimes contradictory) forms: unmarked, as the basic idiom of the personal and the social; or marked as a natural state; or projected as an ideal or moral accomplishment. It consists less of norms that could be summarized as a body of doctrine than of a sense of rightness produced in contradictory manifestations—often unconscious, immanent to practice or to institutions²⁹.

L'hétéronormativité, telle que conceptualisée, se résume donc en « un système de normes et de croyance qui renforce la construction binaire du discours et de l'imposition de l'hétérosexualité comme seule sexualité ou mode de vie légitime »³⁰. La légalisation québécoise quant à la procréation médicalement assistée, mais également quant à l'accès au programme de remboursement, même si elle permet une diversité de modèles familiaux, suggère tout de même une construction familiale basée sur une valorisation de la famille génétique, hétéronormative et exclusive.

27 Gerbet, Thomas, « Mères porteuses remboursées : Joël Legendre n'est pas le premier », 25 avril 2014, Radio-Canada, <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2014/04/25/005-naissances-meres-porteuses-ramq.shtml>>, consulté le 20 février 2016.

28 *Ibid.*

29 Berlant, Lauren et Warner, Michael, « Sex in public », *Critical Inquiry*, vol. 24, no. 2, 1998, p. 548.

30 Chambre du commerce gaie du Québec, « Lexique LGBT sur la diversité sexuelle et de genre en milieu de travail », *Chambre du commerce gaie du Québec*, 2015, p. 13.

Technologies de reproduction, infertilité et désir d'enfant

Un bref historique

Les technologies de reproduction ont émergé grâce à la compréhension scientifique de la reproduction, du genre et du sexe³¹. Effectivement, c'est en abordant la reproduction non plus d'un point de vue uniquement culturel, mais également scientifique et médical que des technologies de reproduction telle que la fécondation *in vitro* sont apparues. Rassemblant toutes technologies pouvant servir à la reproduction humaine, animale ou végétale, les technologies de reproduction ont véritablement renversé et brouillé les frontières entre nature et artifice³². À l'origine développées dans le cadre de l'élevage industriel, entre les années soixante-dix et quatre-vingt, l'insémination et la fécondation *in vitro* ont « progressivement été appliquées aux femmes pour le traitement de l'infertilité humaine »³³. C'est donc cette transposition sur le corps féminin de « biotechnologies, originellement conçues pour mieux contrôler la reproduction d'animaux d'élevage à la base de l'exploitation scientifique »³⁴ qui a donné le premier « bébé éprouvette ». Pour reprendre les paroles de Sarah Franklin, les technologies de reproduction ne se sont pas seulement ajoutées aux substances vivantes existantes, mais sont devenues une nouvelle sorte de substances vivantes³⁵. Il ne faut donc pas les comprendre comme un nouveau savoir cumulé à d'autres savoirs, mais bien comme une nouvelle construction du monde et de l'humain. Cette nouvelle intersection entre biologie et technologie remet en question la filiation parentale et la conception de la famille. Sarah Franklin va même jusqu'à se demander si la parentalité, dans le cas de la fécondation *in vitro*, ne deviendrait pas de l'ordre de la technologie même³⁶. Effectivement, les technologies de reproduction soulèvent de nombreuses questions, mais également une redéfinition importante de la parentalité.

Infertilité et désir d'enfant : médecine curative ou méliorative?

Dorénavant technicisée, médicalisée et artificialisée, la parenté, dans le cadre des technologies de reproduction, permet que les couples infertiles puissent reproduire biologiquement. Or, ce discours de l'infertilité, mais également de sa prise en charge médicale soulève un important paradoxe. Selon le Gouvernement du Canada, l'infertilité se définit comme suit :

Il n'existe pas de définition unique du terme infertilité, celui-ci désigne généralement l'absence de conception après avoir eu des relations sexuelles sans utiliser de moyen de contraception pendant une période raisonnable (un an pour les femmes de moins de 35 ans et six mois pour les femmes de 35 ans et plus). Près de 16% des couples canadiens (ou 1 sur 6) sont touchés par l'infertilité. Ce nombre a doublé depuis les années 1980³⁷.

L'infertilité est ainsi une condition, une situation, une construction, mais ne constitue pas une maladie. En fait, « non seulement l'infertilité n'est pas en soi une pathologie, mais ses causes peuvent être autant de nature physiologique que sociologique »³⁸. Pensons, par exemple, au recours à la procréation assistée chez les femmes ménopausées, les célibataires et les couples homosexuels³⁹. L'infertilité est aussi intrinsèquement liée à l'arrivée du désir d'enfant et de la contraception. Auparavant, la famille nucléaire était

31 Franklin, Sarah, *Biological relatives – IVF, Stem cells and the future of kinship*, Duke University, 2013, p. 151.

32 Lafontaine, Céline, *Le corps marché*, Seuil, 2014, p. 160

33 *Ibid.*, p. 161.

34 *Ibid.*, p. 162.

35 Franklin, Sarah, *Biological relatives – IVF, Stem cells and the future of kinship*, Duke University, 2013, p. 151.

36 *Ibid.*

37 Gouvernement du Canada. « Fertilité; qu'est-ce que l'infertilité », <<http://canadiensensante.gc.ca/healthy-living-vie-saine/pregnancy-grossesse/fertility-fertile/fert-fra.php>>, 2013, consulté le 10 février 2016.

38 Lafontaine, Céline. *Loc. cit.*, p. 161.

39 *Ibid.*

institutionnalisée et faire des enfants n'était pas de l'ordre du projet, mais davantage vécu comme une obligation et se situait surtout au cœur de la société⁴⁰. Le fait de la reproduction était un donné, un ordre, une évidence, mais particulièrement vécu comme un sens au monde. Avec l'arrivée de la contraception, le désir d'enfant devient chose concrète et nouvelle forme de projet, mais plus précisément un projet individuel. C'est avec la possibilité de maîtriser la naissance, notamment à travers la pilule contraceptive, qu'émerge le désir d'enfant. Pour reprendre les paroles de Marcel Gauchet, l'enfant désiré naît de cette volonté de ne plus faire « d'enfants pour la société et la perpétuation de l'existence collective, mais [de le faire] pour soi et pour lui-même »⁴¹. Ainsi, à l'ère du désir d'enfant, l'infertilité, voire l'incapacité à procréer, ne se vit plus comme une fatalité biologique ou d'ordre divin, mais bien comme un obstacle à ce projet individuel, ce projet parental.

C'est donc afin de pallier cet obstacle, et donc, de « réparer » l'infertilité par la médecine et la technoscience que les technologies de reproduction se sont si rapidement développées. Le paradoxe se comprend ici dans cette prise en charge médicale d'un phénomène qui ne l'est pas. En ce sens, la médecine de procréation « est, dans son fondement même, une médecine méliorative [...] visant à rendre performant un corps qui ne répond pas au désir de fécondité des patients et aux normes sociales encadrant la reproduction »⁴². Autrement dit, il ne s'agit plus d'une médecine curative, mais bel et bien d'une médecine méliorative visant l'optimisation et le dépassement des limites des corps infertiles⁴³. C'est dans le même ordre d'idée que les couples d'infertilité sociale ont recours aux technologies de reproduction. Pour répondre à un idéal familial biologique et génétique, les couples formés de personne de même sexe et les célibataires se retrouvent dépendants de ces technologies, puisque, sans elles, leur possibilité de faire famille biologiquement est pratiquement nulle. Ainsi, c'est à la lumière du désir d'enfant génétique et biologique que les couples d'infertilité sociales ou biologique et les personnes seules mobilisent une vision conformiste, normée et normative de la famille, voire une famille génétique.

Génétilisation du discours : quand l'idéal dominant se transforme en idéal génétique

Au cœur des logiques entourant les technologies de reproduction, notamment la gestation pour autrui, se cache effectivement l'argument de la génétique. C'est à travers une biologisation du discours, voire une génétisation du discours que se construisent les technologies de reproduction. Essentiellement, c'est la transmission génétique qui est le fondement, voire le ciment de la procréation médicalement assistée. Au nom du lien biogénétique, les personnes seules ou en couples vont avoir recours, en général, aux technologies de reproduction. Considérant qu'il y a d'autres possibilités de concrétiser ce projet parental, telle l'adoption mixte ou internationale, le désir d'enfant vécu à travers les technologies de reproduction est de prime abord un désir d'enfant biologique et génétique.

Par ailleurs, les technologies de reproduction et la médecine procréatrice vont laisser place à un deuxième paradoxe. Effectivement, alors que la technoscience promet de réparer une nature biologique « défaillante », la technique, de son côté, tend à l'imiter et à la mimer de son mieux. En d'autres mots, d'un côté on tend à surpasser les limites biologiques alors que de l'autre on tend à calquer cette même biologie, toujours considérée comme contraignante. Or, simultanément, nature et technique s'imbriquent et s'entrecroisent. Le paradoxe, quant aux technologies de reproduction, se situe ainsi dans ce désir de séparer les corps par la technique tout en valorisant la primauté des liens génétiques. Autrement dit, d'un côté les liens de parentés sont coupés alors que de l'autre on tient à lier génétiquement à tout prix. Ce discours de l'enfant biologique et génétique est ainsi symptomatique à la fois d'une artificialisation du corps et à la fois d'une biologisation, voire d'une naturalisation de la technique.

40 Gauchet, Marcel. *Loc. cit.*, p. 14.

41 *Ibid.*

42 Lafontaine, Céline. *Ibid.*, p. 162.

43 *Ibid.*

Conclusion

En conclusion, au nom du désir d'enfant, les technologies de reproduction, notamment la gestation pour autrui, rendent possible ce dépassement des limites du corps reproductif. C'est en redéfinissant les frontières entre artifice et nature que « le développement de la médecine de procréation représente un tournant décisif de la biopolitique contemporaine »⁴⁴. Qu'il soit question d'une transformation d'ordre symbolique ou médical, la possibilité de contrôler et de maîtriser les corps infertiles marque profondément notre rapport à la reproduction. Puisque possible hors corps et hors sexualité, la fécondation s'inscrit maintenant dans une logique d'optimisation et d'amélioration des corps. C'est donc cette valorisation de la filiation génétique, possible par la technique, dont il est question dans cet article. En fait, à la lumière d'une génétisation du discours de la parentalité les couples infertiles se conforment à un modèle familial hétérosexuel, traditionnel et biologique.

La gestation pour autrui permet ainsi l'adéquation à ce modèle, par le biais d'une personne tierce. Alors que d'autres options de faire famille existent, il n'en est pas moins que la fécondation *in vitro* est la plus pratiquée. Maintenant banalisée et normalisée, la fécondation *in vitro* (depuis 1978 avec le premier « bébé éprouvette » Louise Brown) est un moyen de fécondation couramment utilisé. Cependant, sous le couvert de la fécondation *in vitro*, mais plus précisément de la gestation pour autrui se cachent également des logiques de sélection, de marchandisation et d'exploitation de corps. Cette valorisation de la filiation génétique est indissociable d'un désir d'enfant libéral, individuel et capitaliste que par ses logiques de consommation, de production, de profit et d'appropriation. Plus que souvent, sous la rhétorique du désir d'enfant, l'instrumentalisation du corps des mères porteuses est souvent tenue sous silence. Puisque ces mères porteuses n'ont pour mission que de mener une grossesse à terme pour autrui, la gestation pour autrui suggère une redéfinition importante de la reproduction. En fait, la reproduction se transforme ainsi en une sorte de production technique, génétique et économique d'un nouveau corps⁴⁵. La gestatrice devient ainsi un instrument incontournable à la possibilité, pour certains, de réaliser leur projet parental – ici génétique. Parce que l'utérus artificiel n'existe toujours pas, il est toujours impossible de concrétiser un tel projet sans la contribution d'une personne tierce, dans le cas de la gestation pour autrui, rappelons-le : une femme.

44 Lafontaine, Céline. *Loc. cit.*, p. 160.

45 Lafontaine, Céline. *Loc. cit.*, p. 165.

Bibliographie

- ALMEIDA, A. MÜLLER, C. GERMOND, M. et ANSERMET, F. (2002). « Investissement parental précoce de l'enfant conçu par procréation médicalement assistée ». *La psychiatrie de l'enfant*, vol. 45, p. 45.
- BELLEAU, H. (2004). « Être parent aujourd'hui: la construction du lien de filiation dans l'univers symbolique de la parenté ». *Enfances, Famille, Générations*. N° 1, p. 11-21.
- BERLANT, L. WARNER, M. (1998). « Sex in public », *Critical Inquiry*. Vol. 24, n°2, p. 547-566.
- GOUVERNEMENT DU CANADA. « Fertilité; qu'est-ce que l'infertilité », <<http://canadiensante.gc.ca/healthy-living-vie-saine/pregnancy-grossesse/fertility-fertilite/fert-fra.php>>, consulté le 10 février 2016.
- CADORET, A. (2010). « Peut-on rapprocher la gestation pour autrui de l'adoption ? » *Recherches sociologiques et anthropologiques*. N° 41-42, p. 5-23.
- CHÂTEAUNEUF, D. (2011). « Désir d'enfant, procréation médicalement assistée et adoption : réflexion sur la définition des liens de parenté ». Université de Montréal.
- CLARKE, A, Janet K. Shim, Laura Mamo, Jennifer Ruth Fosket, et Jennifer R. Fishman. « Biomedicalization : Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine ». *American Sociological Review* 68, n° 2, 2003, p. 161-94.
- COMITÉ CONSULTATIF SUR LE DROIT DE LA FAMILLE, Alain ROY (prés.). « Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales », Québec, Ministère de la Justice du Québec, 2015.
- CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME. (2016). « Mères porteuses : réflexion sur des enjeux actuels ». Québec, Avis.
- COURDURIÈS, J. et HERBRAND, C. (2014). « Genre, parenté et techniques de reproduction assistée : bilan et perspectives après 30 ans de recherche ». *Enfances Familles Générations*, n° 21, p. 1-27.
- ÉDUCALOI. « La procréation assistée », dans Naissance et adoption, <<http://educaloi.qc.ca/capsules/la-procreation-assistee>>, consulté le 17 février 2015.
- FOUCAULT, M. « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? ». *Dits et écrit II*, Paris. Gallimard. 1976-1978, p. 40-59.
- FRANKLIN, S. (2013). *Biological relatives – IVF, Stem cells and the future of kinship*. Duke University.
- GAUCHET, M. (2007) « L'enfant du désir ». *L'Esprit du temps*. Champ psy, n°47, p. 9-22.
- GERBET, T. « Mères porteuses remboursées : Joël Legendre n'est pas le premier », 25 avril 2014, Radio-Canada, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2014/04/25/005-naissances-meres-porteuses-ramp-shtml>>, consulté le 20 février 2016.
- LAFONTAINE, C. (2014). *Le corps-marché*. Seuil.
- MALACKET, A. (2011). « L'intérêt de l'enfant : notion polymorphe susceptible d'instrumentalisation ou de détournement : l'exemple de l'avant-projet de Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et d'autorité parentale ». Université de Montréal.

MARTIN, S. (2011). *Le désenfantement du monde*. Montréal. Liber.

ROMAN, D. (2012). « La gestation pour autrui, un débat féministe? ». Travail, genre et société. La Découverte. N°28, p. 191-197.

THÉRY, I. (1996). « Différence de sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence ». Esprit. N°227, p. 65-91.

**LE PROCESSUS DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE
EN CONTEXTE MISSIONNAIRE POSTCONCILIAIRE :
L'AGENTIVITÉ DE RELIGIEUSES INDIENNES**

Audrey Charland
Université du Québec à Montréal
charland.audrey@courrier.uqam.ca

Cette étude qualitative a pour but de comprendre le processus de construction identitaire de religieuses catholiques missionnaires indiennes en période postconciliaire. Pour ce faire, nous avons interrogé onze répondantes, membres de l'Institut des Franciscaines Missionnaires de Marie, et tenu plusieurs séances d'observation dans leur environnement, soit les provinces de Chennai et d'Ooty, dans l'État du Tamil Nadu. Les informations collectées, mises en parallèle avec les données recueillies par le biais d'une recension des écrits, nous ont permis de dégager quinze marqueurs ayant un impact sur l'actualisation de l'identité de nos participantes. Ces marqueurs ont ensuite été mis en relation les uns avec les autres afin d'en analyser les principaux croisements. Enfin, cette matrice a été interprétée en regard de notre cadre théorique, principalement élaboré autour de la notion d'agentivité. Nous avons ainsi été en mesure de construire une typologie comprenant trois catégories (Objet, Sujet et Agent). Grâce à ces dernières, nos répondantes ont pu être approximativement positionnées sur un continuum, selon la manière dont se conjugaient leurs traits identitaires.

LE PROCESSUS DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE EN CONTEXTE MISSIONNAIRE POSTCONCILIAIRE : L'AGENTIVITÉ DE RELIGIEUSES INDIENNES

Méthodologie

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, il convient d'établir le cadre à l'intérieur duquel se déroula le présent projet. Telle que l'évoque son titre, cette recherche visait l'étude d'une congrégation religieuse féminine, les Franciscaines Missionnaires de Marie (FMM). Nous avons décidé de centrer notre attention en ne retenant, à titre de bassin d'échantillonnage, que les sœurs de cet institut étant actives au sein de l'État du Tamil Nadu, dans le sud de l'Inde. Ainsi, lors de notre terrain, qui consistait en un séjour au cœur de deux provinces FMM différentes (Chennai et Ooty), du 11 au 24 mai 2014, nous avons effectué la majeure partie de notre collecte de données. Durant ce moment d'immersion, nous avons eu la chance de vivre au rythme de la communauté, d'effectuer des observations, de visiter différentes maisons, mais surtout, de réaliser plus d'une dizaine d'entretiens semi-dirigés.

Objectifs

Les diverses méthodes déployées nous ont permis d'amasser des informations en vue de répondre à notre objectif principal de recherche : comprendre le processus de construction identitaire de religieuses catholiques indiennes en contexte missionnaire postconciliaire, et ce, en regard du concept d'agentivité. De manière plus concrète, nous recherchions à mettre en lumière les divers marqueurs entrant en jeu dans la structuration et l'actualisation de l'identité de ces femmes qui ont été, rappelons-le, grandement affectées par le Concile Vatican II¹. *À ce propos, les impacts ont été fort nombreux, tant au niveau du fond (par exemple : la refonte des Constitutions) que de la forme (notamment le retrait du costume).*

Cette recherche s'insère dans un mouvement scientifique important, les missiologues des quatre coins du globe accordant une pertinence sans conteste à la conservation du patrimoine culturel et historique détenu par les congrégations religieuses. Afin de mieux saisir les enjeux de notre projet, nous présenterons d'abord succinctement l'état de la question, contextualisant la problématique explorée, avant d'aborder plus spécifiquement l'angle d'analyse à partir duquel nous avons choisi d'interpréter notre corpus.

L'émergence d'une nouvelle religion en Inde : le catholicisme

Qu'en est-il de l'émergence et de l'expansion du christianisme en Inde? Bien que, de nos jours, les catholiques représentent environ 2,3 % des habitants du pays (comparativement à plus de 80 % d'hindous)², la situation ne fut pas toujours ainsi. Notons simplement que ce pourcentage, qui peut paraître maigre au premier abord, équivaut tout de même à plus de 23 000 000 d'individus.

Plusieurs auteurs, tels Clémentin-Ojha et Rocaries, rapportent que la première apparition chrétienne sur ce

1 O'MALLEY, J. W. (2011). *L'événement Vatican II*. Bruxelles : Lessius.

2 *The Registrar General and Census Commissioner – India*. (2013-2014). *Religious compositions*. Récupéré le 16 février 2014 de http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Social_and_cultural/Religion.aspx

territoire remonterait à l'an 52, apparition personnifiée en Saint Thomas³. Or, cette affirmation ne fut jamais scientifiquement confirmée⁴, quoique plusieurs lieux de culte existent et nombre de mythes sont encore transmis. La suite des événements est très imprécise pour la majorité des sources consultées. Il semble qu'une rupture s'opéra, s'échelonnant jusqu'au 15^e siècle, siècle marqué par l'arrivée de missionnaires européens, essentiellement amenés par le flot colonisateur⁵. S'ensuivit une période pouvant être subdivisée en trois temps⁶. Tout d'abord, les 16^e, 17^e et 18^e siècles virent naître plusieurs noyaux de missionnés, fruit du labeur de quelques pionniers, comptant dans leurs rangs François Xavier, Robert de Nobili et Jean de Britto. Puis, du 19^e jusqu'au début du 20^e siècle, il y eut une croissance des bassins de chrétientés sur le subcontinent, ainsi que l'établissement d'institutions, répondant à différents besoins et fonctions (par exemple : des écoles et des dispensaires). Enfin, les 20^e et 21^e siècles vécurent la transition importante de « Mission » à « Église ». En effet, l'installation durable de l'Église devint un enjeu important à la suite du retrait de la puissance britannique en 1947⁷. À partir de ce moment, il y eut la montée de partis politiques prônant l'indissociabilité de la religion et de la nationalité (stéréotypée par l'Indien hindou), rendant plus difficiles les rapports entre les chrétiens et les non-chrétiens. Malgré cette situation, lentement, le catholicisme indien connut un processus d'indigénisation⁸.

Soulignons que, par « catholicisme », il ne faudrait, à tort, placer tous les membres de cette religion sous la même obédience... En ce sens, il existe maints sous-regroupements, ayant chacun leurs spécificités⁹.

À l'ombre du sexe fort : les femmes

Les Franciscaines Missionnaires de Marie étant à la fois indiennes et femmes, il serait inadmissible de passer outre une courte mise en relief de la réalité de la gent féminine en ce pays. En premier lieu, il est nécessaire de garder à l'esprit que, plus souvent qu'autrement, les femmes, en Inde, sont observées et comprises du point de vue de l'« union », *prenant forme dans le mariage et la vie monogamique*¹⁰. Le rapport de dépendance aux hommes est, encore de nos jours, très présent.

Certains chercheurs remarquent toutefois l'apparition de modèles non conventionnels. Des femmes émancipées se réaliseraient à l'extérieur du couple ou des normes traditionnelles¹¹. À l'aune de nos recherches, nous observons également la présence d'anti-modèles, par exemple, des prostituées, des lesbiennes ou des religieuses. Ces dernières viennent élargir le spectre de possibilités d'agentivité, concept que nous expliciterons subséquemment. En dépit de l'archétype féminin indien, imprégnant la femme d'une forte ambiguïté (étant à la fois perçue comme protectrice, symbolique prenant racine dans son rôle de mère, et destructrice, étant encore perçue comme une tentatrice pour les hommes¹²), semble toujours dominant.

Sur la voie consacrée : être religieuse

Un dernier aspect identitaire important, dans la compréhension initiale de notre objet de recherche, est relatif au fait que nos participantes sont investies dans un cheminement congréganiste, affectant sans conteste leur réalité quotidienne.

3 CLÈMENTIN-OJHA, C. (2008). *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et Église*. Paris : Albin Michel.

4 *Ibid.*

5 ROCARIES, A. (1960). *400 ans aux Indes : la mission du Maduré*. Paris : Librairie Arthème Fayard.

6 *Ibid.*

7 WILSON, K. (1984). Le christianisme en Inde. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 3, 38-45.

8 CLÈMENTIN-OJHA, C. (1993). Indianisation et enracinement : les enjeux de l'« inculturation » de l'Église en Inde. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 80(80), 107-133.

9 CHAPUT, P. (1999). La double identité des chrétiens kéralais : confessions et castes chrétiennes au Kérala (Inde du sud). *Archives de sciences sociales des religions*, 44(106), 5-24.

10 RALSTON, H. (1991). Religious Movements and the Status of Women in India. *Social Compass*, 38(1), 43-53.

11 AMIRTHAM SCC, M. (2011). *Women in India: Negotiating Body, Reclaiming Agency*. Delhi: auteure.

12 RALSTON, H. (1991). Religious Movements and the Status of Women in India. *Social Compass*, 38(1), 43-53.

Dans un premier temps, nous ne pourrions passer outre les rapports hiérarchiques structurant l'Église. Au sein de cet organigramme, les religieuses, essentiellement des suites de leur genre, se retrouvent sous l'autorité des prêtres, évêques et autres membres ecclésiastiques de sexe masculin¹³. Malgré cette évidence, ne nous méprenons pas à réduire ces relations à de simples échanges unidirectionnels, rigides, voire condescendants... Un dynamisme de plus en plus actif anime les rapports entre hommes et femmes, teintés par la négociation et la collaboration, tendant ainsi à une redistribution des pouvoirs¹⁴. Peu à peu, les sœurs en viennent à porter davantage de responsabilités, et leurs opinions sont de plus en plus prises en considération.

De manière plus spécifique, en pays de mission, les religieuses sont majoritaires par rapport à leurs homologues masculins¹⁵. Leur participation est notable dans plusieurs sphères : l'éducation, les soins de santé et les services sociaux. Répondant à des besoins qui semblent malheureusement délaissés par les gouvernements en place, elles suscitent, auprès de leurs bénéficiaires et du milieu au cœur duquel elles œuvrent, respect, admiration et reconnaissance¹⁶. Leur importance sur le terrain va au-delà... En effet, les sœurs réussissent à atteindre tout un pan de la population difficilement joignable par les frères et les prêtres... les femmes¹⁷. Cet élément nous paraît être au centre du passage des sœurs d'introverties, apportant aux hommes missionnaires leur soutien par la prière, à extraverties, devenant actrices à part entière, acolytes¹⁸. Il n'est donc point surprenant que les congrégations religieuses, particulièrement féminines, forment le noyau dur de l'Église indienne¹⁹.

Bref historique de l'Institut FMM

Les Franciscaines Missionnaires de Marie font partie prenante de cette force sur le terrain, tant sociale que religieuse. Fondé en 1877 à Ootacamund, dans le Tamil Nadu, par une Française prénommée Hélène de Chappotin (mieux connue sous le nom de Marie de la Passion)²⁰, cet Institut au caractère international compte désormais des maisons à travers le monde, dont cinq provinces en Inde, ces dernières totalisant plus de 1250 sœurs²¹.

Tel que nous l'exposa, avec justesse et sensibilité, une religieuse besognant dans le petit village de Nananad, cette congrégation est investie de cinq caractéristiques : les femmes membres se reconnaissent à la fois comme franciscaine (dont l'intégration au Tiers-Ordre remonte à 1882²²), missionnaire, active, contemplative et victime. Encore aujourd'hui, le charisme de cette communauté, renouvelé et quelque peu actualisé lors du Chapitre Général Spécial de 1966, ayant eu lieu dans la foulée de Vatican II, est imprégné de ces particularités. Par ailleurs, cet institut accorda une grande importance à faire concorder ses fondements et

13 LONGKUMER, A. (2011). Not without Women: Mission in the Third Millennium. *International Review of Mission*, 100(2), 297-309.

14 ROGERS, R. (2008). Réflexions méthodologiques et historiographiques sur les études « genre » et l'histoire des religions. Dans N. Weibel (dir.), *Weiblicher Blick - Männerglaube / Religions d'hommes - regards de femmes* (p. 15-27). Münster : Waxmann Verlag.

15 STORNIG, K. (2010). 'Sister Agnes was to go to Ghana in Africa!' Catholic Nuns and Migration. *International Perspectives on Migration*, 1, 265-282.

16 PAISANT, C. (2009). Introduction et présentation. Dans C. Paisant (dir.), *La mission au féminin. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIX^e - début XX^e siècle)* (p. 9-44). Turnhout: Brepols.

17 SLIJKERMANN, J. J. (1983). Annammals and Viyagulas: The First Indian Congregations of Religious Women in the New Madura Mission. *Indian Church History Review*, 17(1), 40-66.

18 LANGEWIESCHE, K. (2008). Entre choix et obligation. La gestion du corps chez les religieuses catholiques au Burkina Faso. *Journal des anthropologues*, 112/113, 111-134.

19 VALLIPALAM, M. M. (2001). The impact of consecrated life on Indian society. *Social Compass*, 48(2), 263-277.

20 GOYAU, G. (1935). *Une fondatrice d'Institut missionnaire : Mère Marie de la Passion et les Franciscaines Missionnaires de Marie*. Paris : Éditions SPES.

21 *Franciscan Missionaries of Mary - India*. (2007-2015). *History*. Récupéré le 25 mars 2015 de <http://fmmindia.org/cms/pages/our-heritage.html>

22 GOYAU, G. (1935). *Une fondatrice d'Institut missionnaire : Mère Marie de la Passion et les Franciscaines Missionnaires de Marie*. Paris : Éditions SPES.

ses idéaux congréganistes avec les besoins des sociétés dans lesquelles il *œuvre*.

Deux concepts centraux : identité et agentivité

D'entrée de jeu, la question identitaire, noyau de notre objet d'étude, est une notion loin d'être simple à décrire. De ce fait, il nous semble plus à propos de l'articuler autour de deux concepts-clés : l'identité et l'agentivité.

L'identité est en constante évolution, construite dans la réciprocité, à travers les échanges, les partages, les interactions²³. Elle ne prend pas forme en vase clos. Par conséquent, une fois sur le terrain, nous avons gardé à l'esprit l'hypothèse que l'identité n'est probablement pas seulement « subie », mais plutôt en partie consciemment façonnée, en partie « imposée » par le cadre congréganiste.

De ce fait, nous utilisons une deuxième notion centrale : l'agentivité. Encore là, les angles de compréhension de ce concept varient grandement, selon les auteurs. Nous avons penché pour l'utilisation d'une optique axée sur la resignification plutôt que sur la subversion pure et dure²⁴. En effet, nous sommes d'avis qu'un individu, agissant et interagissant à l'intérieur d'un cadre régi par certaines normes, certaines contraintes, certains devoirs, est en mesure de se déclarer comme acteur, comme agent, se responsabilisant face à ses gestes et ses pensées, ses désirs et ses ambitions, bien que la structure au sein de laquelle il évolue soit restrictive, voire oppressive. Dans cette définition, les concepts de « choix » et « d'autonomie » *sous-tendent la préséance d'une marge de manœuvre*. De ce fait, l'avenue, explorée par plusieurs chercheurs, affirmant un quelconque « formatage » des religieuses²⁵, nous semble une conclusion incomplète et réductionniste. Nous croyons qu'il soit plus juste de considérer le cadre, dans ce cas-ci congréganiste (spécificité des religieuses comparativement aux femmes en général, laïques), en termes de possibilités plutôt que de restrictions. Dans cette optique, notre conception pourrait donc être adaptable et applicable à tout type de population.

Notre compréhension de l'agentivité renvoie d'abord à une association à certains modèles, ou anti-modèles. Par ce biais, une personne se pose comme potentiellement « agentivable », c'est-à-dire que celle-ci s'auto-positionne de manière à changer de catégorie, à quitter son statut d'Objet ou de Sujet. Puis, cette dernière détermine les paramètres, dans son environnement, pouvant être mobiles, et ceux étant fixes. Enfin, une sélection de moyens est effectuée, car le cœur de ce processus se veut tangible et non seulement théorique.

Cadre d'analyse des données

Les variables qui nous permirent de « mesurer » l'agentivité de nos participantes sont une série de marqueurs ayant eu un impact, direct ou indirect, sur le plan de leur construction identitaire. Mentionnons à titre indicatif que notre canevas d'entrevue a couvert des thèmes traitant l'histoire pré-vocationnelle, les relations interpersonnelles, le rapport au corps, le vécu consacré, les expériences académiques et professionnelles, ainsi que l'interprétation des trois vœux de religion (pauvreté, chasteté et obéissance). Lors de la codification de nos entretiens, nous avons identifié près d'une vingtaine de marqueurs potentiels; quinze, parmi ceux-ci, ont été retenus pour des raisons d'efficacité et de répétition. Nous parlons ici de l'âge, des

23 ZHENG, C. (2008). Missionnaires et missionnés : une recomposition identitaire réciproque. Dans F. Douaire-Marsaudon, A. Guillemin et C. Zheng (dir.), *Missionnaires chrétiens, XIX^e-XX^e siècle : Asie et Pacifique* (p. 28-30). Paris : Autrement.

DEAUX, K. et PERKINS, T. S. (2001). The Kaleidoscopic Self. Dans C. Sedikides et M. B. Brewer (dir.), *Individual Self, Relational Self, Collective Self* (p. 299-312). Philadelphia : Psychological Presse – Taylor and Francis Group.

BADEAU, D. (1998). La cinquantaine au masculin en regard de l'expression de la sexualité : pistes pour une intervention sexologique. *Contrasexion*, 15(1), 3-21.

24 MAHMOOD, S. (2009). Agency, Performativity and the Feminist Subject. Dans L. E. Sjrøpet H. Rømer Christensen (dir.), *Pieties and Gender* (p. 13-38). Leiden : Brill.

25 SIZAIRE, A. (1999). *Religieuses apostoliques aujourd'hui : des femmes presque comme les autres*. Paris : Desclée de Brouwer.

contacts avec l'univers religieux durant l'enfance, des transitions importantes au sein de la vie consacrée, de la formation professionnelle et académique, des rôles occupés au sein de l'Institut, du missionariat, du degré de correspondance relativement aux écrits congréganistes, de la perception de la foi, de l'interprétation des vœux, du positionnement face aux obstacles, de la vision sociale générale, du genre féminin, des manières d'entrer en interaction, de la personnalité, ainsi que de l'habillement.

Dans un second temps, l'analyse de ces données nécessita une « *équilibration* » des marqueurs relevés, en termes de saillance²⁶. À ce compte, il y aurait une possible prééminence d'un niveau ou d'une dimension de l'identité dans une situation donnée. Nous parlerons ici de saillance primaire, imbriquée à la structuration même du Soi, consistant en la prédominance originelle d'un marqueur, peu importe les conditions ou l'environnement, ainsi que de saillance secondaire, s'actualisant au sein d'un contexte singulier, dont la prédominance serait temporaire et circonstancielle. En ce sens, nous serions un produit socioculturel, à la fois perméable et malléable.

Enfin, la conjugaison des divers traits identitaires, en regard de la notion de saillance, nous permet d'établir certains parallèles, amenant des nuances fort pertinentes dans la compréhension globale de notre objet d'étude. De ce fait, cinq croisements ont été mis en relief : l'interrelation du religieux et du culturel, l'indissociabilité du genre et de la nationalité, le statut congréganiste à la lumière du catholicisme, le caractère propre de l'Institut FMM en lien avec la région, de même que le vécu consacré interprété relativement à l'âge des répondantes, sous-entendant les enjeux relatifs à l'entrée en religion avant, pendant ou après le Concile Vatican II.

Trois profils types

Une fois cette étape d'équilibration effectuée, nous avons été en mesure de dégager une typologie mettant en relation les différents facteurs précédemment explicités. Bien que celle-ci ne puisse guère tout expliquer ni être généralisée à des situations similaires, il n'en demeure pas moins qu'elle dresse la table à une conceptualisation de l'identité autre, complexe, plurielle.

Un premier type correspond à l'Objet, la conformité au nom de la perfection chrétienne. Quoique nous ayons rencontré peu de religieuses pouvant entrer dans cette catégorie (environ 10 % de notre échantillon), de jadis et d'aujourd'hui, certaines FMM ont eu un nombre très restreint de possibilités. L'objectification d'un individu consiste en son instrumentalisation au profit d'un mandat quelconque, souvent en dehors de la sphère personnelle, soit sa dépersonnalisation par l'adhésion à des standards bien précis, univoques, partagés par un groupe et préalablement définis, voire immuables. Ainsi, l'identité collective prime sur l'identité propre, à l'intérieur d'une dynamique relationnelle basée sur l'obéissance pure, voire « aveugle ». *On semble retrouver davantage ce type de profils chez des sœurs plus âgées.*

Un deuxième type est le Sujet, type laissant voir l'humain derrière la sainte (environ 30 % de nos participantes). La période conciliaire, et les quelques années qui l'ont suivie, paraissent le bassin de l'augmentation des Sujets au sein des communautés religieuses. Peu à peu, le climat d'*aggiornamento*, ainsi que les maintes modifications aux plans social, politique et économique, ont permis la mise en place progressive de nouveaux standards, à l'aube d'une ère teintée d'individualisme et de performance. Dans ce contexte sont inclus l'éveil aux enjeux et aux interdits de divers ordres, de même que le relatif positionnement de l'individu au cœur des organigrammes et des hiérarchisations. Pour les FMM interviewées, les doutes commencent à poindre, les capacités d'introspection et de recul se développent; il y a, globalement, une prise de conscience du Soi et de l'environnement dans lequel elles s'inscrivent, sans pour autant agir de manière à faire concorder leurs aspirations avec les réalités du milieu dans lequel elles vivent, par comparaison aux

26 DEAUX, K. et PERKINS, T. S. (2001). The Kaleidoscopic Self. Dans C. Sedikides et M. B. Brewer (dir.), *Individual Self, Relational Self, Collective Self* (p. 299-312). Philadelphia: Psychological Presse – Taylor and Francis Group.

Agentes.

Un troisième type correspond à l'Agent, les parfaites imparfaites. Un nombre de plus en plus grand de Franciscaines Missionnaires de Marie pourrait être qualifié d'Agentes (environ 60 % de notre échantillon). Néanmoins, ce profil, contrairement aux deux précédents, serait multiforme, selon les circonstances et les individus. Ces femmes, essentiellement enfants de la période postconciliaire, ont grandi dans des univers baignés par les médias de masse et les luttes sociales. Leur statut de sœurs n'affaiblit en rien les autres facettes de leur identité; elles sont encouragées à développer leurs talents, à partager leurs opinions, à s'investir dans les causes leur tenant à cœur. Au sein de leur communauté et, de façon plus personnelle, de leur cheminement vocationnel, elles sont appelées à rechercher des compromis, à trouver un sens propre à leur dévouement auprès du Seigneur. Un équilibre entre les valeurs congréganistes et celles transmises par leur famille devient un objectif à atteindre, au jour le jour. Les doutes s'avèrent plus fréquents, certes, quoiqu'ils ne doivent guère être interprétés comme des faiblesses; ces derniers sont davantage des traits du caractère, en quête de significations et de cohérence.

Conclusion

Le contexte postconciliaire semble jouer un rôle important, à la fois dans l'équilibration des marqueurs identitaires des participantes et dans leur aisance à développer leur potentiel d'agentivité. L'assouplissement, le dialogue et l'interprétation, voies de plus en plus prônées au cœur des congrégations, permettent de vivre la religion de manière personnelle, laissant place tant au bagage culturel, historique, que familial. Ces femmes consacrées, toujours près des peuples, œuvrant par et pour le Christ, s'inscrivent à l'intérieur de notre ère, et non pas dans un espace-temps isolé des enjeux sociaux actuels. Ces raisons expliquent en partie la survivance des communautés religieuses au 21^e siècle, principalement dans les pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine.

Bibliographie

- AMIRTHAM SCC, M. (2011). *Women in India: Negotiating Body, Reclaiming Agency*. Delhi: auteure.
- BADEAU, D. (1998). La cinquantaine au masculin en regard de l'expression de la sexualité : pistes pour une intervention sexologique. *Contrasexion*, 15(1), 3-21.
- CHAPUT, P. (1999). La double identité des chrétiens kéralais : confessions et castes chrétiennes au Kérala (Inde du sud). *Archives de sciences sociales des religions*. 44(106), 5-24.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (2008). *Les chrétiens de l'Inde : entre castes et Église*. Paris. Albin Michel.
- CLÉMENTIN-OJHA, C. (1993). Indianisation et enracinement : les enjeux de l'« inculturation » de l'Église en Inde. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. 80(80), 107-133.
- DEAUX, K. et PERKINS, T. S. (2001). The Kaleidoscopic Self. Dans C. Sedikides et M. B. Brewer (dir.), *Individual Self, Relational Self, Collective Self* (p. 299-312). Philadelphia: Psychological Presse – Taylor and Francis Group.
- Franciscan Missionaries of Mary – India*. (2007-2015). *History*. Récupéré le 25 mars 2015 de <http://fimmindia.org/cms/pages/our-heritage.html>
- GOYAU, G. (1935). *Une fondatrice d'Institut missionnaire : Mère Marie de la Passion et les Franciscaines Missionnaires de Marie*. Paris. Éditions SPES.
- LANGEWIESCHE, K. (2008). Entre choix et obligation. La gestion du corps chez les religieuses catholiques au Burkina Faso. *Journal des anthropologues*. 112/113, 111-134.
- LONGKUMER, A. (2011). Not without Women : Mission in the Third Millennium. *International Review of Mission*. 100(2), 297-309.
- MAHMOOD, S. (2009). Agency, Performativity and the Feminist Subject. Dans L. E. Sjrupet H. Rømer Christensen (dir.), *Pieties and Gender* (p. 13-38). Leiden : Brill.
- O'MALLEY, J. W. (2011). *L'événement Vatican II*. Bruxelles. Lessius.
- PAISANT, C. (2009). Introduction et présentation. Dans C. Paisant (dir.), *La mission au féminin. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIX^e – début XX^e siècle)* (p. 9-44). Turnhout: Brepols.
- RALSTON, H. (1991). Religious Movements and the Status of Women in India. *Social Compass*. 38(1), 43-53.
- ROCARIÉS, A. (1960). *400 ans aux Indes : la mission du Maduré*. Paris. Librairie Arthème Fayard.
- ROGERS, R. (2008). Réflexions méthodologiques et historiographiques sur les études « genre » et l'histoire des religions. Dans N. Weibel (dir.), *Weiblicher Blick - Männerglaube / Religions d'hommes - regards de femmes* (p. 15-27). Münster. Waxmann Verlag.
- SIZAIRE, A. (1999). *Religieuses apostoliques aujourd'hui : des femmes presque comme les autres*. Paris. Desclée de Brouwer.
- SLIJKERMAN, J. J. (1983). Annammals and Viyagulas : The First Indian Congregations of Religious Women in the New Madura Mission. *Indian Church History Review*. 17(1), 40-66.
- STORNIG, K. (2010). 'Sister Agnes was to go to Ghana in Africa!' Catholic Nuns and

Migration. *International Perspectives on Migration. 1*, 265-282.

The Registrar General and Census Commissioner – India. (2013-2014). Religious compositions.
Récupéré le 16 février 2014 de http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Social_and_cultural/Religion.aspx

VALLIPALAM, M. M. (2001). The impact of consecrated life on Indian society. *Social Compass*, 48(2), 263-277.

WILSON, K. (1984). Le christianisme en Inde. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. 3, 38-45.

ZHENG, C. (2008). Missionnaires et missionnés : une recomposition identitaire réciproque. Dans F. Douaire-Marsaudon, A. Guillemin et C. Zheng (dir.), *Missionnaires chrétiens, XIX^e-XX^e siècle : Asie et Pacifique* (p. 28-30). Paris. Autrement.

JEUNES AMOURS AUX ÂGES AVANCÉS

Chloé Dauphinais
Université de Montréal
chloe.dauphinais@umontreal.ca

Les transformations de l'institution matrimoniale depuis la décennie 1960, telles que la montée rapide du divorce ainsi que la baisse de la nuptialité, ont contribué à la diversification des modes de conjugalité. Au Québec, le mariage avait été jusque-là le mode de régulation de la mise en couple. La désarticulation du système matrimonial a été influencée par différents facteurs, dont de nouvelles réformes introduites par l'État québécois. Ces réformes politiques ont été mises en place en concordance avec de nouveaux courants de pensée provenant d'Europe et d'Amérique du Nord ainsi que le mouvement féministe de cette époque. Les mutations survenues dans la sphère conjugale n'ont cependant pas diminué l'attraction du couple. Cela s'illustre notamment par un engouement pour l'union libre. Ce type d'union est devenu un mode alternatif de conjugalité, et non plus un mode contestataire ou encore marginal comme auparavant. L'instabilité conjugale ainsi que l'allongement de la vie augmentent les possibilités de former plus d'une union au cours de sa vie. Ainsi, il n'est pas étonnant de constater une augmentation de l'union libre chez les personnes âgées de plus de 65 ans dans la population canadienne. Je propose d'explorer l'expérience de la mise en couple lorsque celle-ci se déroule plus tardivement dans les parcours de vie. Plusieurs sociologues se sont intéressé-e-s à l'entrée en couple des jeunes adultes, ayant alors souvent érigé le couple comme un projet d'avenir, mais qu'en est-il de la rencontre amoureuse et du nouveau couple lorsque la vie est plus largement derrière nous ?

JEUNES AMOURS AUX ÂGES AVANCÉS

Quel poids les normes sociales portées à travers l’histoire ont-elles sur notre imaginaire et nos sentiments amoureux, sur nos relations amoureuses ? Ces relations amoureuses que nous préférerions concevoir comme des expériences pourtant hautement intimes, personnelles, voire uniques. Serait-ce une piste d’explication de la raison pour laquelle les sociologues se sont intéressé-e-s si timidement à l’amour ? Ce désintérêt, principalement en ce qui concerne les sentiments, a laissé le champ libre, entre autres, aux romanciers, philosophes et psychologues. Au 20^e siècle, la culture freudienne et la culture psychologique ont largement marqué les relations intimes (Illouz, 2012). Il convient de penser que les recherches en psychologie en lien avec les sensations amoureuses ont fortement marqué nos croyances et nos convictions de ce vécu. Nos expériences amoureuses, la façon dont nous les interprétons, comment nous les vivons, sont façonnées, du moins en partie, par la culture et l’époque dans lesquelles nous vivons. Dans cet article, il sera question de l’expérience de la mise en couple aux âges avancés à laquelle je m’intéresse dans le cadre de mon projet de mémoire. Pour ce faire, j’exposerai d’abord une très brève présentation de la sociologie de l’intimité suivie d’une présentation des transformations et des normes de conjugalité. Puis, je formulerai une réflexion sur les liens entre vieillissement et intimité amoureuse et, pour finir, je présenterai une exploration préliminaire des rencontres et du quotidien amoureux de couples formés plus tardivement dans la vie.

Amour, sociologie et recherches

Au regard de l’histoire occidentale, il semble que la question de la nature de l’amour demeure sans réponse consensuelle. Pourtant, les pratiques et langages amoureux existent et subsistent. Pour la sociologue Chiara Piazzesi (2014), les sociologues ont raison d’ignorer cette question – qu’est-ce que l’amour ? – puisque les formes amoureuses fonctionnent bien malgré qu’il n’existe pas un sens, ni une définition unitaire et univoque.

Dans les dernières décennies, la sociologie de l’intimité a connu un engouement, auquel plusieurs sociologues, dont Irène Théry (1993, 1998) Jean-Claude Kaufmann (2007, 2010), François de Singly (1996, 2003), Anthony Giddens (2004), ont contribué. Plus près de nous, les travaux de Renée B. Dandurand (1988, 1990) et Hélène Belleau (2011) ont retenu mon attention. Les recherches de ces auteur-e-s ont porté, principalement, sur la diversification des modèles conjugaux ainsi que sur les changements survenus à l’intérieur du couple. Toutefois, si les transformations de la conjugalité ont suscité l’intérêt des chercheur-e-s, leurs travaux se sont essentiellement focalisés sur les jeunes adultes, négligeant ainsi les expériences des groupes plus âgés. Il en va de même en Occident pour les produits culturels qui présentent majoritairement des histoires d’amour qui continuent à perpétuer le mythe que seuls les êtres non-ridés peuvent vivre et apprécier la romance. Cependant, il commence à apparaître aussi des représentations contraires voulant affirmer que l’amour et la passion n’ont pas d’âge.

Les normes de conjugalité et leurs transformations

Jusqu’à l’aube des années 1960, c’est le mariage qui était le mode de régulation de la mise en couple et d’entrée à l’âge adulte (Dandurand, 1988). La prégnance de l’institution matrimoniale ne pouvait alors laisser présager les mutations survenues telles que la progression rapide du divorce et la baisse des taux

de nuptialité (Le Bourdais et al., 2000). L'Église québécoise avait été la seule institution responsable des rituels de la naissance, du mariage et de la mort ainsi que de l'enregistrement de la population au Québec. Elle était donc la principale régulatrice de la vie familiale jusqu'à la progressive prise en charge par l'État dans la décennie 1960 (Dandurand, 1988). En 1968, le Québec a adopté la Loi concernant le mariage civil, qui témoigne de la volonté de l'État de s'approprier des responsabilités qui avaient jusque-là été celles de l'Église. Cependant, malgré la désaffection quasi généralisée de la religion, le mariage civil peine à provoquer un engouement (Belleau, 2011). Plusieurs facteurs ont contribué à la désarticulation du système matrimonial, dont la perte d'influence de l'Église catholique.

De grandes réformes de la société québécoise ont été entamées durant cette période, que plusieurs historiens-considèrent aujourd'hui comme « La Révolution tranquille », soit une période de grands changements politiques opérés principalement par un processus accéléré de modernisation de l'État québécois par une nouvelle classe politique. Bien que des réformes majeures encourues durant cette période aient été appliquées dans les institutions, elles ont aussi eu des répercussions significatives sur les trajectoires individuelles. La nouvelle classe politique de l'État québécois détourna la vision de la famille formée par la morale catholique pour une laïcité légitimée par la science et le droit (Dandurand, 1990).

Les nouveaux courants de pensée qui se développaient alors en Occident ont contribué à modifier les débats politiques. Par exemple, les réformes introduites par l'État québécois se sont déployées en concordance avec la propagation d'idées et de styles de vie nouveaux provenant d'Amérique du Nord et d'Europe. Ces nouveaux courants de pensée, modèles de comportement et mouvement sociaux seront influencés par ce qu'on désignera comme la révolution sexuelle, la contre-culture californienne, la contestation étudiante et les différents mouvements identitaires (Dandurand, 1988). Les mouvements sociaux de cette décennie ont entraîné un éclatement des normes et des cadres établis qui a concrétisé une libéralisation des mœurs (Roy, 2005).

Le mouvement des femmes des années 1960 et 1970 va transformer les modèles conjugaux et familiaux au Québec. Une importante remise en question de la vision étroite et essentialiste de la famille viendra des réflexions fondamentales de la pensée féministe (Dandurand, 1990). Si aujourd'hui le mariage n'incite pas à l'asservissement des femmes, ni à leur disparition symbolique, c'est avant tout le résultat d'une longue lutte : les revendications autour du contrôle de la fécondité, l'ouverture du marché du travail, pour l'équité salariale et pour la création d'infrastructures permettant la conciliation travail-famille ont modifié le paysage conjugal et familial (Lamoureux, 1992). L'autonomie économique des femmes a fortement contribué à contrer l'hégémonie du mariage. Quant au contrôle sexuel et contraceptif acquis par les femmes, il est à la base de la diversification des modes de conjugalité (Belleau, 2011).

Le système matrimonial, depuis les années 1960, s'est désarticulé (Dandurand, 1988) en raison de l'éclatement de la cohérence normative qui le soutenait (Belleau, 2011). Le mariage ne constitue plus inévitablement le fondement de l'union : « alors qu'il fallait auparavant attendre le mariage avant de vivre en couple, aujourd'hui l'engagement qu'il soit religieux, légal ou simplement consensuel vient plutôt confirmer l'existence d'un lien d'intimité déjà en partie édifié. » (Bernier, 1996, p.48). L'idée du couple a conservé sa puissance en étant à la fois le lieu privilégié de la sexualité, de l'attachement amoureux et, de plus en plus, un mode de groupe d'entraide (Bernier, 1996). La plupart des unions d'aujourd'hui apparaissent fondées sur le sentiment amoureux, ce qui n'était auparavant pas la norme. L'analyse de la conjugalité s'en trouve complexifiée puisque, contrairement au mariage, l'union libre rend l'espace conjugal plus flou (Bernier, 1996). Le sociologue Jean-Claude Kaufmann (2010) définit un nouveau mode de conjugalité sous l'expression de « couple à petits pas » : le caractère du couple étant devenu progressif et diversifié.

Ces transformations ne signifient toutefois pas que la relation conjugale ait perdu de sa force d'attraction puisqu'elle continue à être un gage de réussite et de bonheur (Kaufmann, 2010). Cela se traduit notamment par une montée de l'union libre. Ce type d'union ne constitue plus seulement une étape initiale de la mise

en couple, mais également une modalité conjugale permanente (Bernier, 1996 ; Belleau, 2011). L'union libre est devenue un mode alternatif de conjugalité et non plus un mode marginal, ou contestataire, ou encore moins anormal comme autrefois (*Ibid.*). L'acceptabilité sociale croissante de ce mode d'union tend à s'illustrer par sa popularité croissante parmi la population canadienne, particulièrement chez les jeunes adultes.

Cependant, le nombre d'unions libres est aussi en augmentation chez la population plus âgée. Entre 2006 et 2011, le nombre d'unions libres constituées de partenaires de 65 à 74 ans a connu une croissance de 61% (Milan et al., 2014). Par ailleurs, outre l'union libre, les séparations et divorces sont également plus fréquents parmi la population des personnes âgées, triplant entre 1981 et 2011 chez les 65 ans et plus (*Ibid.*). Il n'est dès lors pas étonnant de constater que 19% des femmes et 26% des hommes âgés de 65 ans et plus ont vécu plus d'une union, donc mariage ou union libre, au cours de leur vie (*Ibid.*). De plus, le Québec était en 2011 la province qui affichait le taux le plus élevé de partenaires en union libre avec 6%, comparativement à 3% dans les autres provinces et territoires canadiens (*Ibid.*). Il est possible de penser que le phénomène a augmenté en importance au cours de ces cinq dernières années écoulées considérant les valeurs et possibilités portées par la cohorte des baby-boomers qui atteignent aujourd'hui les 65 ans et plus.

Gérontologie et intimité amoureuse : qu'en est-il ?

Tandis que les sociologues de l'intimité ne s'intéressent pas à l'âge, les gérontologues ont quant à eux et elles négligé de s'intéresser à l'intimité amoureuse (Barusch, 2008). Il faut toutefois reconnaître que, plus récemment, la sexualité des personnes âgées a reçu un peu d'attention dans les recherches. Cet intérêt marque sans doute un changement important puisque, comme le souligne l'anthropologue Jacqueline Trincaz (1998), dans la pensée occidentale, « longtemps, la vieillesse a été pensée comme non compatible avec l'amour et la sexualité : l'âge était censé délivrer des sentiments violents, des passions et des désirs de la chair » (p.180). Ceci étant cohérent avec le phénomène de bio-médicalisation de la vieillesse, pathologisant cette dernière et ne la considérant que sous l'angle du déclin, ainsi, ce serait donc cette représentation déficitaire de l'avancée en âge qui est au fondement de l'âgisme (Caradec, 2008). L'âgisme réfère à une dépréciation et une exclusion des personnes âgées qui se produisent dans des cultures qui valorisent la jeunesse et qui entretiennent des préjugés à propos de ce que c'est que d'être « vieux ». Cependant, afin de contrer les préjugés qui accompagnent la perception du vieillissement, il ne suffit pas de transformer le stigmate en une inversion, c'est-à-dire en procédant à une survalorisation (Lagrave, 2009). En effet, la nouvelle injonction à « bien vieillir », soit « vieillir jeune et actif », masque de profondes inégalités sociales.

Selon la sociologue Ingrid Arnet Connidis (2006), en regard des relations intimes, les préjugés âgistes présentent les personnes âgées comme asexuées, peu séduisantes et guère intéressées aux liaisons amoureuses, surtout hors du mariage. Ces préjugés semblent parfois avoir été intériorisés par les individus concernés. L'âgisme étant un système discriminatoire qui peut influencer considérablement les individus dans leur propre vieillissement pouvant être intériorisé depuis l'enfance. Cependant, il est aussi possible de penser que de nouvelles représentations se diffusent, la retraite étant désormais considérée comme une période d'accomplissement de soi, un allongement de la vie adulte. Ceci permet aux individus d'imaginer et de vivre de nouveaux projets et même de nouveaux amours. Malgré cela, le veuvage demeure une expérience plus marquante de la vieillesse, et ce surtout pour les femmes (Caradec, 2008). Toutefois, tomber amoureux-euse serait devenu possible, voire encouragé par ses nouvelles représentations de la retraite (Caradec, 2004).

Outre l'allongement de la vie, l'espérance de vie sans « incapacités » s'étend désormais après 60 ans, ce qui signifie que non seulement les gens vivent plus vieux, mais aussi plus longtemps en santé. Cela a permis de passer d'un intérêt pour la vieillesse considérée comme un statut à une préoccupation pour le vieillissement envisagé comme un processus de changement par rapport à soi et au monde (Van de Velde, 2015). Il n'en demeure pas moins que la perspective de maladies chroniques et les deuils souvent plus nombreux de

ses proches en vieillissant peuvent, aux âges avancés, décourager à s'engager dans une nouvelle relation amoureuse (Barusch, 2008).

Comment s'intéresser aux rencontres amoureuses aux âges avancés sans entretenir des présupposés âgistes ? L'interprétation des différences de comportement suivant l'âge est délicate, car elle doit distinguer ce qui s'explique par l'avancée en âge des individus (effet d'âge) de ce qui relève de leur appartenance à une génération (effet de génération ou de cohorte) ou encore ce qui relèverait d'un autre effet comme, par exemple, la socialisation genrée (Van de Velde, 2015). Les trajectoires de vieillissement sont très diverses et il existe une grande disparité des situations dans la vieillesse, qui se trouve ainsi traversée par de profondes inégalités. Pour comprendre l'origine de ces inégalités, il faut saisir qu'on vieillit, dans une certaine mesure, comme on a vécu, puisque le vieillissement est fonction de la trajectoire passée et des ressources, plus ou moins nombreuses, qui en proviennent (Caradec, 2008). Mais, aussi, on vieillit comme son environnement actuel permet de le faire, puisque le vieillissement est aussi un phénomène relationnel, qui dépend alors plus largement du contexte de vie présent, plus ou moins riche en soutien (*Ibid.*). Compris ainsi, le vieillissement s'inscrit en continuité avec la trajectoire antérieure. Il en va de même pour les représentations de l'amour, influencées non seulement par le vécu des individus dans le moment présent, mais aussi par leur trajectoire amoureuse passée (Lemieux, 1996).

L'amour ne jaillit pas dans un vide social. Les apprentissages concernant l'amour se font très tôt dans la famille d'origine (Barusch, 2008), puis ces apprentissages se font auprès des ami-e-s et de l'entourage. Les expériences amoureuses se voient influencées par la socialisation des individus, celle-ci se poursuivant tout au long de la vie, bien qu'elle soit fortement influencée par la famille d'origine. L'influence des institutions sociales et de la culture est aussi présente dans le vécu des rapports amoureux considérant les défis et limites qu'elles peuvent poser (Connidis, 2006).

Nouveau modèle de conjugalité aux âges avancés

Comme je l'ai évoqué plus tôt, les chercheur-e-s se sont peu intéressé-e-s aux nouveaux modèles de conjugalité chez les groupes plus âgés de la population. Mon projet de recherche entend questionner une certaine conception âgiste des rapports amoureux en s'intéressant à l'expérience de la mise en couple aux âges avancés. Comment se vivent et s'expriment les rencontres et la quotidienneté de couples hétérosexuels, cohabitants et en union libre, lorsque ceux-ci se sont formés après 65 ans ? Quel(s) sens les partenaires donnent-ils à leur union ? La libéralisation des mœurs et les transformations des normes de conjugalité qui en ont découlé dans les dernières décennies ont-elles contribué à amener de nouvelles représentations des relations amoureuses dans les cohortes socialisées avec des croyances et des normes différentes ? Comme le soutient la sociologue Diane Lamoureux (1996), les représentations d'une même personne peuvent être aux frontières de plusieurs conceptions de la conjugalité, des représentations en tension peuvent coexister chez un individu.

Dans son enquête auprès de partenaires de nouveaux couples formés après 50 ans, Vincent Caradec (2004) a lui aussi rapporté des représentations en tension, que ce soit à l'intérieur du couple ou chez un même individu. Il aborde ces tensions par rapport à la question du mariage et, dans une grande majorité des cas, du remariage. Il est apparu évident pour lui que cette question maritale ne pouvait se réduire à des aspects financiers, bien que ceux-ci y jouent un rôle considérable. Il y a dégagé également une logique de fidélité au mariage, qui pouvait recouvrir deux formes. Dans une première, les enquêté-e-s avaient une fidélité à un mariage particulier, donc leur union passée. Ainsi, pour ces personnes, le mariage étant un acte de grand amour ne pouvant se vivre qu'une seule fois, il est impossible de se remarier. Dans une seconde forme, la fidélité s'exprime envers l'institution matrimoniale. Le mariage étant envisagé comme la seule façon de vivre une relation conjugale sérieuse, les individus peuvent (et doivent) se remarier afin de rester fidèles à leurs convictions personnelles. La soixantaine d'entretiens réalisés par ce chercheur lui a permis de constater que les ressorts du mode de conjugalité adopté par ces nouveaux couples, que les tensions sont

complexes et que des divergences peuvent s'observer non seulement à l'intérieur d'un couple, mais aussi d'une même personne.

Un nombre croissant d'adultes plus âgés adopte des manières moins traditionnelles de vivre leurs relations amoureuses. Cela ne devrait peut-être pas nous surprendre considérant que leur grand nombre est sans précédent dans l'histoire. Plus il y a de personnes qui vivent plus longtemps, et plus les limites en lien avec l'âge devraient diminuer, puisque chaque jour des personnes étendent les possibilités de l'avancée en âge (Barush, 2008). Concernant les relations intimes, il semble que la représentation traditionnelle de l'incompatibilité de la vieillesse et de l'amour tend à s'invalider, comme le montrent plusieurs témoignages réalisés auprès de nouveaux conjoints (Barusch, 2008 ; Caradec, 2004). Il semble tout de même que les discours mobilisés par une majorité des enquêtés de l'étude de Caradec (2004) nuancent leurs sentiments amoureux par rapport à ceux qu'ils associent à la jeunesse, tels que la passion et le désir. Dans son étude, la gérontologue Amanda Barusch (2008) ne semble pas avoir rencontré cette même nuance chez les partenaires de nouveaux couples formés après 50 ans. Elle identifie que la durée de la relation a un effet plus significatif sur la passion que l'âge des partenaires.

Même en amour, lorsque nous sommes socialisé-e-s, nous le sommes dans des rôles genrés, nous apprenons à nous exprimer et à agir différemment. À l'instar de la vie familiale, la vie amoureuse a traditionnellement été un travail de femmes (Barusch, 2008). Elle souligne dans son étude de l'amour aux âges avancés que ces différences genrées peuvent se réduire avec la liberté provoquée par la disparition de certaines contraintes avec l'avancée en âge. Plusieurs gérontologues auraient aussi observé que l'avancée en âge peut créer un brouillage dans les rôles genrés. En ce qui a trait à ces derniers, il faut toutefois garder en tête que les effets de cohorte ont potentiellement une incidence considérable, la socialisation différenciée entre les genres étant marquée par le contexte socio-historique.

Il est pertinent de penser qu'avec les baby-boomers, qui depuis quelques années déjà atteignent et continuent d'atteindre l'âge de la retraite, des transformations nouvelles dans l'intimité amoureuse aux âges avancés pourront être observées. L'amour étant en partie une idée entretenue par la culture et le temps dans lesquels elle s'exprime, son expérience change à travers l'histoire et même dans l'espace des vies individuelles. Comment démêler les effets de période, de cohorte et d'âge ? Comment dégager l'influence de la socialisation, des rapports sociaux et des expériences antérieures sur l'expérience d'entrée en couple plus tardive ?

Par mon projet de recherche, je propose d'explorer l'expérience de la mise en couple aux âges avancés. Plus spécifiquement, il s'agira de comprendre : comment se vivent et s'expriment les rencontres et la quotidienneté de couples hétérosexuels en union libre lorsque ceux-ci se sont formés après 65 ans ? Ma recherche sera l'opportunité de questionner une certaine conception âgiste des rapports amoureux en s'intéressant spécifiquement à l'expérience de la mise en couple aux âges avancés. Pour ce faire, j'adopterai une méthodologie qualitative, soit la réalisation d'entretiens.

Par l'approche des parcours de vie, je pourrai m'intéresser aux trajectoires de vie des individus, et plus spécialement leurs trajectoires amoureuses, afin de rendre compte de leurs expériences passées. Ainsi, cela me permettra d'explorer à la fois les continuités et les changements dans leurs vies amoureuses, et plus largement dans leurs vies. Cette approche se fonde sur l'hypothèse d'une vie qui n'est désormais plus marquée par une succession de seuils et d'âges à traverser de manière successive, mais comme un parcours comprenant des crises et des bifurcations (Van de Velde, 2015). Bien que les parcours de vie apparaissent comme de plus en plus éclatés et individualisés, cela ne doit pas occulter l'influence des institutions. Il pourrait alors être tentant de percevoir l'influence des choix individuels comme prépondérante dans les trajectoires de vie contemporaines, mais les structurations et les normes sociales se doivent d'être elles aussi exposées (Lemieux, 1996). Par ailleurs, j'adopterai une approche féministe de l'âge qui est dénaturalisante, ce qui permettra de mieux comprendre comment s'inscrivent les rapports de pouvoir qui sous-tendent les normes

sociales liées au vieillissement (Calasanti et Slevin, 2001). La pensée féministe ayant exposé le caractère social du rôle des femmes et de la catégorisation en classe de sexe, qui avait jusqu' alors été compris comme naturel, offre des outils théoriques importants pour déconstruire les explications naturalisantes.

En concordance avec l'approche des parcours de vie, je vais réaliser des entretiens de type récit de vie, qui sont à même de réintroduire une profondeur temporelle et une dimension historique à une expérience sociale (Bertaux, 2010). La méthode du récit de vie se veut de remonter du particulier au général, et ce grâce à la mise en rapport de cas particuliers, par la recherche de récurrences d'un parcours de vie à l'autre et à la mise en concepts en en hypothèses de ces récurrences (Bertaux, 2010). La comparaison entre les récits de vie permet d'isoler le noyau commun d'expériences.

Le fait de vieillir pourrait-il ne se réduire qu'à une accumulation d'expériences, voire à un temps parcouru qui s'allonge ? Le rapport au temps et à l'avenir en lien avec le vieillissement ne serait-il pas plus complexe, plus instructif ? Mon grand-père de 82 ans m'a dit et m'a répété : « La vie c'est comme un rouleau de papier de toilette, ça se déroule plus vite à la fin ». En lien avec l'amour aux âges avancés, il me semble que la conception du temps et de l'avenir est intéressante à explorer. L'étude de la conjugalité a souvent édifié le couple comme fondement d'un projet d'avenir fortement lié au projet de fonder une famille. Mais quand est-il du couple quand le futur est plus largement derrière nous ?

Conclusion

En sociologie, s'intéresser au vieillissement c'est autant questionner les rapports de pouvoir portés par les structures sociales que d'interroger le vécu intime des individus à leur propre corps. Le social est éminemment présent dans les expériences individuelles de la vieillesse, car les représentations qui y sont associées ainsi que la structuration des rapports entre générations sont déterminées par chaque société. Les trajectoires de la vieillesse sont variées et s'inscrivent dans une certaine mesure en continuité avec les trajectoires antérieures et les ressources passées accumulées. À la fin de son livre *Love stories of Later Life*, Barusch (2008) écrit : « Ultimately, we are what we love, and in later life, to a great extent, we are what we have loved. (p.181) ». D'où, je crois, l'importance d'adopter une approche des parcours de vie afin de « penser la vieillesse en amont », comme la sociologue Rose Marie Lagrave (2009) en souligne l'importance, la vieillesse devant être pensée comme un processus et non comme une période de la vie circonscrite.

Nous redéfinissons l'amour au cours de nos vies d'une manière à ce que cette conception soit compatible avec nos expériences, nos familles ou communautés et nos cultures. Une nouvelle relation amoureuse vécue tardivement dans la vie est-elle nécessairement pressée sous le poids du vécu amoureux passé, celui des représentations portées dans le temps ? Ou n'est-elle pas aussi libérée de la pression de préparer sa vie, de fonder son avenir ?

Bibliographie

- BARUSCH S.A. (2008). *Loves Stories of Later Life : a Narrative Approach to Understanding Romance*, New York. Oxford University Press. 224 p.
- BELLEAU, H. (2011). *Quand l'amour et l'État rendent aveugle : le mythe du mariage automatique*, Montréal. Les Presses de l'Université du Québec. 178p.
- B. DANDURAND, R. (1998). *Le mariage en question : essai sociohistorique*. Québec. Institut québécois de recherche sur la culture. 185p.
- B. DANDURAND, R. (1990). « Un univers familial en changement ». *Cahiers de recherche sociologique*. N°14, p.117-124.
- BERNIER, L. (1996). « L'amour aux temps du démariage », *Sociologie et sociétés*. Vol. 28, n°1, p.47-61.
- BERTAUX, D. (2007 [1997]). *Le récit de vie*. Série « L'enquête et ses méthodes », François de Singly (dir.). Paris, Armand Collin. 127p.
- CALASANTI, T. M. et Kathleen F. Slevin, (2001). *Gender, Social Inequalities and Aging*, Walnut Creek, AltaMira Press. 252p.
- CARADEC, V. *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Paris, Armand Collin, coll. 128 : sociologie, 2008, 127p.
- CARADEC, V. (2004). *Vieillir après la retraite. Approche sociologique du vieillissement*. Paris. Presses universitaires de France. Sociologie d'aujourd'hui. 240p.
- CONNIDIS, Ingrid Arnet, (2006). « Intimate Relationships : Learning from Later Life Experience », dans *Age Matters : Realigning Feminist Thinking*, Toni M. Calasanti et Kathleen F. Slevin (dir.). New York, Routledge. p.123-153.
- De SINGLY, F. (1996). *Le soi, le couple et la famille*. Paris. Nathan. 182p.
- De SINGLY, F. (2003). *Les uns avec les autres : Quand l'individualisme crée du lien*. Coll. « Individu et Société ». Paris. Armand Collin. 267p.
- GIDDENS, A. (2004). *La Transformation de l'intimité : Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Traduit de l'anglais par Jean Mouchart. Paris. Le Rouergue/Chambon. 265p.
- KAUFMANN, JC. (2007). *Agacements. Les petites guerres du couple*. Paris. Armand Collin. 254p.
- KAUFMANN, JC. (2010 [1993]). *Sociologie du couple*. Paris. Presses Universitaires de France, Que sais-je ?. 127p.
- LAGRAVE, RM. (2009). « Ré-enchanter la vieillesse », *Mouvements*. Vol. 3, n°59, p.113-122.
- LAMOUREUX, D. (1992). « Nos luttes ont changé nos vies. L'impact du mouvement féministe », dans *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*. Gérard Daigle et Guy Rocher (dir.). Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal. p.693-711.
- Le BOURDAIS, C. Neill, Ghyslaine et Pierre Turcotte, (2000). Statistiques Canada. « The Changing Face of Conjugal Relationships ». *Canadian Social Trends*. Canada. Catalogue n°11-008. p.14-17.
- LEMIEUX, D. (1996). « L'âge adulte, ses seuils, ses rituels et ses frontières incertaines : récits

de vie de femmes dans la trentaine ». *Recherches féministes*, vol.9, n°2. p.43-64.

MILAN, Anne, Irène, Wong et Mireille Vézina, (2014). Statistiques Canada. « Nouvelles tendances dans le mode de vie et la conjugalité des personnes âgées d'aujourd'hui et de demain ». *Regards sur la société canadienne*. Canada, 12p.

ROY, A. (2005). « Les couples de même sexe en droit québécois ou la quête d'une égalité sans compromis ». *Annales de Droit de Louvain*, 1-2, p.29-48.

THÉRY, I. (1998). *Couple, filiation et parenté aujourd'hui : le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée: rapport à la ministre de l'Emploi et de la Solidarité et au garde des Sceaux, ministre de la Justice*. Paris. Odile Jacob. 413p.

THÉRY, I. (1993). *Le démariage : justice et vie privée*. Paris. Odile Jacob. 300p.

TRINCAZ, J. (1998). « Les fondements imaginaires de la vieillesse dans la pensée occidentale ». *L'Homme*. Vol. 38, n° 147, p.167-189.

VAN DE VELDE, C. (2015). *Sociologie des âges de la vie*. Paris. Armand Collin. 128 : sociologie. 132p.

**BANLIEUE EN TRANSFORMATION :
QUESTIONNEMENTS RELATIFS AUX IDENTITÉS ETHNIQUES
ET SPATIALES DES LAVALLOIS**

Héloïse Roy
Université de Montréal
heloise.roy@umontreal.ca

Dans le cadre de cette communication, je propose d'appliquer les notions de tradition, de socialisation et de changement aux résultats d'une recherche portant sur les manières de concevoir la vie quotidienne dans une banlieue urbaine (Laval). Ma recherche se base sur onze entretiens semi-directifs auprès de quatorze lavallois issus de deux quartiers de Laval. Partant de l'idée que l'espace qui est habité est de facto pensé, vécu et appris, je propose d'explorer les types de traditions qui teintent l'expérience quotidienne lavalloise, en portant un focus particulier sur les éléments spatiaux et ethniques. Le maintien de ces traditions dans l'espace lavallois est-il seulement le fruit d'une socialisation entre voisins? Une fois que ces traditions sont comprises par le-a chercheur-e, comment les utiliser pour renouveler notre compréhension des réactions lavalloises face aux transformations de leur espace habité, notamment l'urbanisation de leur quartier? En d'autres mots, les discours sur les transformations dans le quartier (arrivée du métro, construction de logements à haute densité, rénovations, construction de centres d'achats, etc.) peuvent-ils être compris différemment lorsqu'ils sont analysés à l'aune des valeurs spatiales et identitaires qui émanent des énoncés citoyens et municipaux? Ces trois questionnements permettront d'introduire les concepts-clefs de citoyenneté (Neveu, 2004; 2005) et de capital géographique (Lazzarotti, 2006) qui permettent de bien saisir les relations de pouvoir qui sous-tendent la socialisation tout en permettant d'ancrer les notions dans un espace défini.

BANLIEUE EN TRANSFORMATION : QUESTIONNEMENTS RELATIFS AUX IDENTITÉS ETHNIQUES ET SPATIALES DES LAVALLOIS

En 2011, lors d'un souper de famille, une tante s'est exclamée : « l'autre jour, j'ai vu une femme voilée à Laval! Tsé, à Montréal, je comprends, mais à Laval on dirait que je suis pas à l'aise avec ça ». La comparaison Laval-Montréal m'a semblée intéressante et je me suis dit que ce commentaire exprimait peut-être le sentiment de plusieurs Lavallois. Peu après, un sondage très médiatisé a révélé que les Lavallois étaient plus nombreux à considérer l'immigration comme une menace à la culture québécoise que les Montréalais. J'ai donc décidé de faire une recherche sur la perception de l'immigration dans le contexte très précis de la ville de Laval et de considérer Laval comme un espace différencié de celui de Montréal, un espace de banlieue.

Il faut savoir que les banlieues montréalaises étaient d'abord sur l'île de Montréal. On compte Outremont, Westmont, le Mile End et Verdun comme les premières « banlieues » officielles (Beudet, 2001). Par contre, dans les années 1950, le rapport aux banlieues a changé au Québec, influencé par la vague américaine des banlieues mono-ethniques avec une population aisée (Fortin, 2002). Dans ces années, les banlieues ont commencé à s'étendre hors de l'île de Montréal, avec plusieurs nouveaux développements résidentiels à Laval et à Longueuil notamment.

Traditionnellement, l'axe nord-sud a été principalement investi par des Québécois-francophones, alors que les axes est-ouest étaient plus multiethniques avec des populations majoritairement allophones et anglophones (Landry, 2006).

Les banlieues sont vues comme un espace pour les familles (Fortin, 2013), et cela s'illustre bien dans la population qui est majoritairement composée de jeunes familles de la classe moyenne (Turcotte et Vézina, 2010). Les recherches de Fortin (2013) expliquent que les banlieues sont aujourd'hui vues comme des espaces en changement, des espaces de renouveau. Pourtant, pendant longtemps, et encore parfois aujourd'hui, les banlieues sont vues comme des lieux de conformisme, de répétition, qui manquent d'âme (Laforest, 2010; Naud, 2013). Au Québec, l'histoire nationale s'est longtemps dessinée sur un fond de dualité entre l'espace de la ville (modernité) et l'espace de la campagne (tradition). Dans ce contexte, Laforest (2010) indique que les banlieues sont vues comme des espaces ahistoriques, sans tradition propre : une sorte d'hybride déficient entre la réalité rurale et celle de la ville.

Je me questionne donc, dans le cadre de cette recherche, sur quels sont les éléments mobilisés par les Lavallois lorsqu'ils évoquent la diversité ethnique en lien avec leur espace habité. Et, dans quelles définitions de l'espace les représentations de l'altérité prennent-elles forme? Pour arriver à une réponse j'ai conduit des entrevues longues de type récit de vie auprès de 14 Lavallois habitant dans deux quartiers de Laval : soit Ste-Rose et Laval-des-Rapides depuis plus de 10 ans. Le temps passé dans le quartier est important car cela permet d'assumer que les répondants ont développé des repères dans le quartier au point où il leur serait possible de déceler des changements s'ils survenaient. Parmi ces 14 répondants, quatre sont issus de l'immigration et proviennent de la France, de l'Angleterre, du Bangladesh et de la Tunisie.

Plusieurs constats sont ressortis de ces entretiens. Dans le cadre de ce colloque sur la socialisation et le

conformisme, je me suis arrêtée à trois questions qui, je le crois, sont pertinentes et enrichiront le débat. Nous explorerons d'abord quelques éléments qui sont perçus comme importants pour l'identité lavalloise des répondants. Après nous interrogerons les modes de socialisation à la vie lavalloise relevés dans les entretiens. Finalement, nous aborderons le thème de la transformation (sociale et physique) de Laval et ses répercussions pour l'« identité » lavalloise.

Une tradition lavalloise?

Dans un premier temps, j'ai cru qu'il pourrait être intéressant de présenter quels sont les éléments qui sont inhérents à la « Lavallois-ité », sur la base de ce qui ressort des entretiens. Bien entendu, le focus de la recherche étant sur les représentations de l'espace et de l'ethnicité, ce que je vous présente est le résultat de cette démarche.

Pour ce qui est de la représentation de l'espace, j'ai découvert que plusieurs Lavallois sont très attachés aux caractéristiques de leur espace qui sont typiquement associées aux banlieues typiques. On parle avec beaucoup de tendresse de l'espace dans la cour ou du grand parc à proximité, de la sécurité du quartier, des familles qui résident dans le voisinage, de l'accès facile à la nature, etc. Et surtout, on se compare à Montréal. Laval est « plus » verte, « plus » sécuritaire, « plus centrée sur la famille ». Ainsi les répondants s'inscrivent eux-mêmes dans une dichotomie ville/banlieue. Il est toutefois à noter que cette comparaison Laval-Montréal est plus nuancée chez quelques répondants de Laval-des-Rapides, quartier limitrophe à la ville de Montréal mais séparé par une rivière (voir annexe1).

Mais la représentation de l'espace n'est pas le seul consensus Lavallois. Si l'on regarde plus du côté de la représentation de l'ethnicité, j'ai aussi remarqué que les attentes de plusieurs répondants étaient arrimées à des aspects culturels du groupe majoritaire des Québécois-francophones, comme la langue, l'histoire, la religion, etc. On désire se reconnaître dans l'espace.

« Mais, j'habiterais pas Montréal. ok. Pourquoi? Non, ça me manquerait le... vert. Le vert me manquerait. La tranquillité. Moi j'ai pas de voisins en arrière de chez moi, je suis chanceuse (...) »
(Francine, 40 ans, habite Ste-Rose depuis sa naissance)

« Je comprends pas pourquoi quelqu'un irait s'installer à MTL. (...) C'est vrai qu'on a entendu des histoires effrayantes de jeunes filles kidnappées pis de choses comme ça... »
(Paul, 60 ans, habite Ste-Rose depuis sa naissance)

Pour plusieurs répondants, la présence de diversité ethnique dans la population lavalloise (surtout dans le contexte d'une diversification relativement forte et récente) est appréhendée avec méfiance, voire négativement. La totalité des répondants issus du groupe majoritaire Québécois-francophones et les immigrants peu-minorités (France et Angleterre) mobilisent des oppositions eux/nous dans leur discours, avec pour objectif de se distancier des Lavallois issus de l'immigration et, plus particulièrement, de groupes minorités (sur la base ethnique, religieuse, linguistique ou de l'origine nationale).

« **Est-ce que vous pratiquez une religion?** Non. On est croyants sans être pratiquants (...) **Donc il y a pas un attachement à une église?** Non, mais on paye la dime... **Ah oui?** (rires) (inaudible)...par année. Chaque année parce que ... On se dit que ça fait partie du paysage pis ça disparaît trop vite nos églises. C'est ça qui est plate, on aime ça entendre les cloches des églises. »
(Margaret, 50 ans, habite Laval-des-Rapides depuis 23 ans, née en Angleterre)

« **Vos relations avec vos voisins vous les percevez comment?** Ça euh, elles sont bonnes, mais pas intimes. Par contre, quand c'était francophone, on avait des amis juste à côté. Tsé, c'est comme... les mêmes repères là. (...) anglophone j'ai déjà un peu plus de misère. Parce que, pas parce que

sont pas gentils, mais c'est pas ma langue, j'me sens un peu comme... envahi. Comme mes ancêtres se sont sentis envahis quand les Irlandais sont arrivés massivement au Québec. » (Pierre, 59 ans, habite Laval-des-Rapides depuis 25 ans, né au Québec)

Donc, si on peut comprendre les Lavallois comme une communauté politique, mais aussi comme un groupe social qui partage, dans les grandes lignes, certaines valeurs et pratiques quotidiennes, on constate alors qu'une majorité de répondants partagent une vision de Laval comme une banlieue et comme un espace représentatif du groupe majoritaire.

Une socialisation lavalloise?

Maintenant que certains éléments propres à l'identité résidentielle des Lavallois ont été établis, il est intéressant, dans un deuxième temps, d'explorer les dynamiques de socialisation qui ont cours dans l'espace de Laval. Comment ces « traditions » sont-elles transmises aux nouveaux Lavallois? Ce sera aussi l'occasion de présenter certains concepts sous-jacents à mon analyse.

Laval n'est pas uniforme. On constate un certain éparpillement idéologique dans les discours des répondants, surtout entre immigrants issus des minorités ethnoculturelles et Québécois-francophones. Peut-on dire que les immigrants sont socialisés dans leurs nouveaux quartiers? Si je ne peux répondre en toute certitude à cette question, je peux toutefois affirmer que certains de mes répondants issus de l'immigration se réfèrent parfois aux manières de faire ou aux histoires sur le quartier de leurs voisins longuement établis.

Selon Neveu (2004), la citoyenneté est à la fois l'état juridique d'une personne et son appartenance nationale au groupe majoritaire. Ainsi, même si un individu est légalement québécois, il ne sera peut-être pas reconnu comme un membre de la société légitime par le reste de la population. Ainsi, on parle de citoyenneté verticale (la reconnaissance de l'État) et de citoyenneté horizontale (la reconnaissance par les concitoyens).

Comment se forme et se transmet la tradition lavalloise majoritaire? Sur la base du concept de citoyenneté de Neveu il se pourrait que les Lavallois soient influencés par la vision de Laval véhiculée par les gouvernements fédéral, provincial, ainsi que par les instances municipales : une sorte de « socialisation verticale »¹. Dans le cas de Laval, la politique officielle d'accueil de l'immigration, Ensemble à Laval, s'inscrit dans une logique qui vise à ne pas faciliter outre-mesure l'insertion des immigrants au détriment des résidents de longue date.

« Reconnaître la nécessité de contrer les obstacles à l'insertion en emploi aux immigrants par des mesures spécifiques, sans toutefois offrir à ceux-ci, par souci d'équité, des privilèges ou des services auxquels n'auraient pas droit des personnes de la communauté d'accueil; certaines d'entre elles pouvant vivre des difficultés aussi grandes, parfois même plus grandes, sur le plan de l'emploi » (CRÉ Laval, 2004:3).

Ainsi, le discours officiel fait montre d'une logique de compétition pour les ressources financières entre les immigrants et la communauté d'accueil.

Il est aussi probable que la tradition lavalloise se transmette de manière horizontale, par l'entremise des voisins, des employés de commerces locaux, par le fait de se joindre à des associations ou des groupes d'intérêts locaux, par exemple. Selon le concept d'habiter (Lazzarotti, 2006), l'espace est investi par ses habitants. Ainsi, il ne peut être compris à l'extérieur d'une histoire, d'un discours, de pratiques, de croyances. Un espace ne peut pas non plus être compris hors des luttes de pouvoir politiques, sociales ou économiques. Lazzarotti explique que les habitants de longue date du quartier possèdent un certain capital géographique,

¹ Cette vision semble d'ailleurs privilégiée par la politicologue Aude-Claire Fourot (2013) qui s'est spécialisée sur le contexte municipal de la ville de Laval.

une somme de connaissances sur l'histoire et les pratiques du lieu. Le Lavallois qui habite le même quartier depuis sa naissance a donc plus de capital géographique qu'un immigrant. Et plus encore si ses parents habitaient le quartier avant lui! Il faut donc comprendre que les personnes ayant un grand capital géographique peuvent avoir un rôle relativement important dans la socialisation du nouvel arrivant au quartier ou dans sa conception de la légitimité par rapport au quartier.

On note la mobilisation du capital géographique d'une voisine ayant longtemps habité le quartier dans le discours de Marwa :

« Même la voisine qui est là, elle l'a dit l'autre jour, les voisins avant c'est les voisins comme chez nous. Les voisins avant [...] l'autre jour elle l'a dit, cette clôture-là [entre leurs deux maisons], il n'y [en]avait pas vraiment. » (Marwa, 40 ans, habite Laval-des-Rapides depuis 10 ans, née en Tunisie)

À l'opposé, Jacques mobilise son propre capital géographique pour l'opposer à celui de l'immigrant lorsqu'il explique les changements survenus dans un quartier qu'il a bien connu.

« Tu te souviens mes parents à LDR quand ils ont vendu c'était une famille turque. ok. Y sont venus s'installer et quand on a repassé quelques mois plus tard, on voyait que en avant (Répondant 2: c'était plus pareil...) y'avaient déjà mis une statue.. Pis y'avait déjà une manifestation de leur euh, spécificité à travers le décors. Y avaient décidé de mettre... de planter... en AVANT! Nous en avant c'était une chaise décorative, personne s'assoie là. (...) (rires) Toute la vie familiale c'était dans les cours! Les voisins, pis c'est plus pareil. Ça doit changer ça... Ça doit changer. (...) Je dis pas que c'est désolant... Mais tsé. Mettons, tu vas dire allô à ton voisin dans la même langue, le même regard, ya des cues... Y'a une dynamique... » (Jacques, 66 ans, habite Sainte-Rose depuis 40 ans, né au Québec)

Finalement, il existe aussi une autre théorie qui provient des sciences politiques. Celle-ci veut que les résidents choisissent leur lieu de résidence en fonction de comment cet espace cadre avec leurs valeurs personnelles. Par exemple, une famille peut choisir de s'établir dans une petite municipalité de banlieue pour sa politique familiale, ou parce qu'elle a la réputation d'avoir de très bonnes écoles ou d'attirer une population aisée. Ainsi, la socialisation per se est minimale vu que les acteurs qui ne se retrouvent pas dans les valeurs de son quartier peuvent se mobiliser pour les changer en sa faveur ou déménager (Breux et Bherer, 2009).

La plupart des répondants interrogés avaient une bonne idée des éléments attrayants et des éléments répulsifs des autres quartiers de Laval. Certains quartiers plus défavorisés (et ayant une plus forte présence de ménage immigrants dans le cas de Chomedey) étaient même systématiquement évités par quelques-uns, ce qui vient supporter la thèse de l'agentivité des résidents.

« Pis ya des Lavals Comme vous parliez tantôt des quartiers? (S : Pont-Viau) Ouais, ou une partie de Laval-des-rapides de l'autre coté...(S : C'est Pont Viau) Où il fait pas bon vivre là. (Pierre, 59 ans, habite Laval-des-Rapides depuis 25 ans, né au Québec)

« **Si tu vendais et trouvais une maison que t'aime à Laval-des-Rapides (...)** ... J'irais! Ouais. Pas de problèmes. **Pont Viau ?** Ouais. Chomedey m'attire moins, pas parce que y disent que c'est catalogué les immigrants, mais c'est un quartier qui m'a jamais attiré. Beaucoup plus pauvre aussi. (Francine, 40 ans, habite Ste-Rose depuis sa naissance)

Toutefois, peu d'éléments du discours des répondants confirment l'importance des «valeurs» du quartier pour les résidents. Une répondante explique s'impliquer au sein de groupes locaux pour changer le quartier de Laval-des-rapides, mais elle déplore le manque d'implication des résidents de son quartier. Aucun participant de l'étude n'a mentionné avoir envie de déménager à cause des politiques municipales ou des infrastructures du quartier.

Dans le cas de mon terrain, j'ai pu observer les trois types de transmission des connaissances et des pratiques, bien que la plus répandue reste la socialisation dite « horizontale ».

Laval : un espace en transformation

Il est à noter que l'espace lavallois a connu plusieurs changements dans les dernières années. Depuis le boom résidentiel qui avait eu lieu à partir des années 1970, Laval a continué de se développer. La ville a construit plusieurs ponts et autoroutes et a maintenant trois stations de métro. On remarque aussi plusieurs changements au niveau des infrastructures résidentielles qui se diversifient. Bien qu'on continue à construire plusieurs maisons unifamiliales, beaucoup de projets de développement récents sont des tours résidentielles, principalement d'habitations de type condominiums. Les répondants notent aussi que plusieurs gros centres d'achat (ou conglomérats de boutiques) ont émergé ou se sont renouvelés à Laval (Carrefour Laval, Méga Centre Ste-Dorothée, Centropolis, Centre Laval, par exemple) dans les dernières années.

Le développement de la ville de Laval est vu de façon mitigée. Si les répondants apprécient les nombreux services et l'offre culturelle de la ville, ils sont toutefois moins nombreux à apprécier la destruction des milieux humides ou des maisons centenaires pour faire place à de nouvelles constructions. Plusieurs dénoncent l'émergence de grosses structures commerciales qu'ils jugent désincarnées et qui font du tort aux petits commerces locaux. De nombreux répondants expliquent qu'ils ne veulent pas que Laval devienne à l'image de la métropole montréalaise et ils sont plusieurs à se plaindre du manque de vision d'ensemble du développement urbain.

Mais la population lavalloise change aussi : elle est de plus en plus diversifiée du point de vue ethnoculturel. À partir des années 1970 la population lavalloise issue de l'immigration est majoritairement italienne et grecque et se concentre dans le quartier de Chomedey (30% immigrants). Depuis environ 10 ans, de plus en plus d'immigrants issus de partout dans le monde s'établissent en banlieue.

En fait, selon le dernier recensement, 41% des immigrants qui décident de s'établir en banlieue de Montréal choisissent la ville de Laval (Turcotte et Vézinam 2010). À titre comparatif, seulement 16% des ménages natifs du Québec quittant la ville de Montréal choisissent de s'établir dans la municipalité lavalloise (Turcotte et Vézina, 2010). Ma recherche de mémoire souligne le fait que plusieurs Lavallois de longue date associent l'arrivée massive d'immigrants à la détérioration du sentiment de communauté et de la cohésion sociale, même si d'autres facteurs sont aussi évoqués.

Selon nos entretiens les changements, tant spatiaux que démographiques, mentionnés plus haut sont perçus négativement par la majorité de l'échantillon. Fait intéressant : on note qu'à plusieurs reprises, ces changements urbains sont spontanément associés à la présence de minorités ethnoculturelles par les répondants. En effet, les discussions sur les changements dans l'espace du quartier (nouvelles constructions résidentielles, nouvel équipement urbain ou des rénovations municipales, par exemple) viennent souvent accompagnées d'une petite anecdote qui inclut des personnes immigrantes (l'usage qu'elles en font, leur présence ou leur absence de ces lieux par exemple). Ce fait est d'autant plus surprenant que, dans l'ensemble, les immigrants restent assez peu mobilisés dans les discours des résidents sur leur quartier.

La construction du métro est un bon exemple. Plusieurs répondants disent avoir vu des jeunes de minorités y faire de mauvais coups.

« Mais avec le métro, ça amène son paquet de problèmes, l'autre jour je débarquais à Cartier [station de métro à Laval] après le match des Canadiens, il y avait une descente de la police; des gangs de Noirs des gangs de rue. [...] Tu vois d'ailleurs dans la partie du haut de la station les commerces ne sont pas toute remplis, parce que c'est pas une clientèle...comment je dirais...qui va dépenser, qui va passer du temps, c'est vraiment in and out : je vais faire mon mauvais coup et je pars. » (Margaret, 50 ans, habite Laval-des-Rapides depuis 23 ans, née en Angleterre)

Un père de famille explique aussi qu'il ne veut pas que sa fille, âgée d'une vingtaine d'année, se promène à proximité du métro depuis qu'elle s'est fait suivre par un groupe de jeunes qu'elle a identifiés comme étant d'origine arabe.

Pour certains répondants, ce sont les immigrants fortunés qui causent problème. En effet, la construction de demeures luxueuses dans le quartier de Ste-Rose qui sont principalement achetées par des ménages immigrants, font augmenter la valeur des propriétés et ainsi les taxes. De plus, la hausse de la valeur des maisons fait en sorte que les proches de certains habitants ne peuvent plus se permettre de vivre dans le quartier.

« Je rencontre des gens qui veulent vivre... comme le père de mon fils veut vivre à Laval, mais y'est pas capable parce que c'est trop cher (...) les gens y veulent venir vivre ici, mais ils trouvent ça trop cher avec les taxes et tout. C'est... c'est rendu très cher. » (Francine, 40 ans, habite Ste-Rose depuis sa naissance)

« Fait que veut-veut-pas à moment donné, tu passes souvent devant la même maison. Pis tu remarques les gens... Sur le bout de ma rue, je regardais pis c'était beaucoup, beaucoup, c'était des Québécois, mais je te dirais beaucoup aussi d'immigrants. » (Francine, 40 ans, habite Ste-Rose depuis sa naissance)

Ces exemples sont intéressants parce qu'ils montrent que les changements spatiaux dans le quartier sont associés à la présence d'immigrants ou, à tout le moins, de minorités visibles, peu importe leur niveau socioéconomique.

Pour plusieurs répondants, le développement urbain typique des grandes villes est associé à Montréal, tout comme la présence des immigrants (notons cependant que la grande majorité des immigrants choisissent encore de demeurer sur l'île de Montréal). Ainsi, les immigrants sont vus comme des vecteurs de changements urbains et les changements urbains sont vus comme des facteurs qui attirent les ménages immigrants.

Cela m'amène à formuler une hypothèse selon laquelle l'identité des Lavallois est en transformation suite aux changements de leur espace et la perte de leurs repères et se bute. Si le lien entre les changements physiques et les changements dans la composition ethnique de cette banlieue historiquement moins diversifiée n'est pas encore très précis, il reste qu'il revient à de nombreuses reprises et sous diverses formes dans les discours des répondants. Une piste qu'il serait probablement pertinent d'explorer plus en profondeur.

Conclusion

Loin de moi l'idée d'excuser l'intolérance des Lavallois. Ni de l'invisibiliser en la faisant passer comme une manifestation qui relève du champ spatial. Ce que je propose, c'est que l'alliance de deux champs théoriques distincts, comme les théories de la géographie sociale et les théories des relations ethniques, permet d'offrir une explication plus large que le simple constat de l'intolérance des Lavallois. Il permet aussi de proposer une piste de réponse pour comprendre pourquoi les Lavallois sont plus méfiants face à l'altérité ethnique que les résidents des autres villes voisines.

Les recherches gagneraient à être poursuivies dans d'autres villes de la périphérie montréalaise accueillant elles aussi de fortes populations immigrantes, comme les villes de Brossard ou de Longueuil, par exemple.

Grâce à un terrain qui pourrait paraître plus ou moins propice à ces questionnements, nous avons exploré plusieurs thèmes propres à ce colloque comme la socialisation, le conformisme et les transformations

Bibliographie

BEAUDET, G. (1998). « Laval, entre anarchie et utopie » dans *Montréal 2001 : visages et défis d'une métropole*, Christopher Robin Bryant et Claude Manzagol (dir.). Montréal. Presses de l'Université de Montréal. p. 272-76.

BREUX, S. et Laurence Bherer, (2009). « Modes de vie et politiques municipales : regards sur le milieu périurbain montréalais ». *Articulo-Journal of Urban Research*, n° 5.

Conseil régional des élus de Laval. (2004). *L'analyse en lien avec les grandes orientations lavalloises déjà en cours du plan d'action visant à assurer la pleine participation des nouveaux arrivants et des membres des communautés culturelles au développement et à l'avenir du Québec 2005-2007*, Laval. 7 p.

FORTIN, A. (2002). « La banlieue en trois temps », dans *La Banlieue revisitée*, Andrée Fortin et al. (dir.). Québec. Éditions Nota Bene. p. 49-72.

« Un nouveau récit collectif dans le cinéma québécois : la centralité de la banlieue », *Sociologie et sociétés*, vol. 45, n° 2, 2013, p. 129-50.

FOUROT, A.C. (2013). *L'intégration des immigrants : cinquante ans d'action publique locale*. Presses de Université de Montréal.

LAFORST, D. (2010). « Dire la banlieue en littérature québécoise. La sœur de Judith de Lise Tremblay et Le ciel de Bay City de Catherine Mavrikakis », *Globe : revue internationale d'études québécoises*. Vol. 13, n° 1, p. 147-65.

LANDRY, J. (2006). « La mobilité intra-urbaine dans le corridor de Repentigny : vue du registre foncier ». Université du Québec, Institut national de la recherche scientifique.

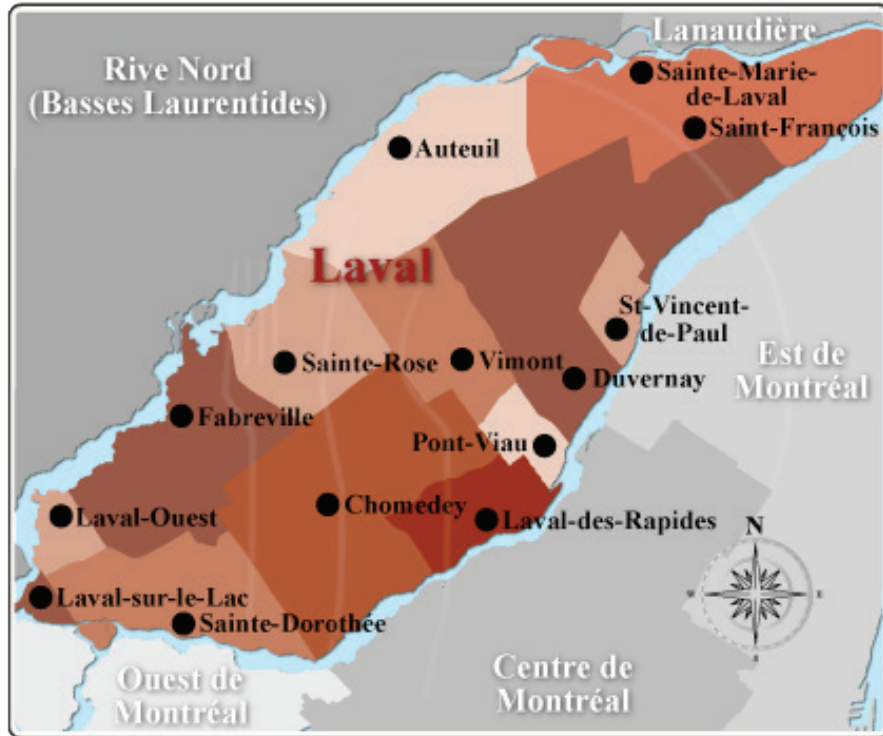
LAZZAROTTI, O. (2006). *Habiter : la condition géographique*, Paris. Belin. 287 p.

NAUD, D. (2013). « Les discours ruraux, urbains et périurbains du cinéma québécois ». Université de Montréal. 290 p.

NEVEU, C. « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 3, 2004, p. 89-101.

TURCOTTE, M. et Mireille Vézina, (2010). « Migration entre municipalité centrale et municipalités avoisinantes à Toronto, Montréal et Vancouver ». *Tendances sociales canadiennes, Statistique Canada*.

Annexe 1



© Infographie Montréal 2012

Crédits : <http://www.apportezvotrevin.com/ville/Apportez-Votre-Vin-Laval-13>

