Document generated on 05/13/2025 8:24 a.m.

Anthropologie et Sociétés

Commentaire

Diane Lamoureux

Volume 30, Number 1, 2006

Une anthropologie de la paix?
An Anthropology of Peace?
¿Una antropologia de la paz?

URI: https://id.erudit.org/iderudit/013839ar
DOI: https://doi.org/10.7202/013839ar

See table of contents

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

Explore this journal

Cite this document

Lamoureux, D. (2006). Commentaire. *Anthropologie et Sociétés*, *30*(1), 212–220. https://doi.org/10.7202/013839ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2006

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

COMMENTAIRE

Diane Lamoureux

Je n'ai pas l'intention d'indiquer à des anthropologues quelles sont les avenues possibles pour l'anthropologie. Toutefois, puisque le thème général de cette table ronde est « justice sociale et citoyenneté », il me semble, comme ce sont là des thématiques très familières pour des philosophes politiques, que je peux au moins esquisser certaines réflexions sur la base des trois communications qui ont été faites.

Les trois conférenciers nous ont parlé de la persistance et même de la croissance des inégalités sociales et des injustices, de même que des difficultés d'intégration citoyenne de divers groupes ethnoculturels. Ces injustices prennent des formes différentes, selon les groupes qui en sont la cible. En ce qui concerne les autochtones, Jean-Guy Goulet nous a parlé de manifestations de racisme, de mépris, d'ignorance, d'exclusion, de marginalisation qui constituent autant de formes de l'injustice. On peut également soutenir que le fait que les autochtones dans leur totalité soient victimes d'injustices n'empêche pas que cette injustice prenne des formes différentes d'une communauté à l'autre et qu'elles se greffent à des injustices et inégalités au sein même des communautés.

En ce qui concerne les Métis, comme l'a mentionné Denis Gagnon, on peut clairement parler d'un phénomène d'effacement historique. C'est un phénomène d'autant plus paradoxal que nous vivons dans une période qui célèbre le métissage. Malgré toute la réflexion anthropologique sur le métissage, il est sidérant que les Métis soient ignorés en fonction de leur métissage même et soient assimilés soit à l'un soit à l'autre des groupes « raciaux » qui leur ont donné naissance. Il y a donc là un phénomène d'invisibilisation, qui peut être l'effet d'un système politique raciste, mais qui a pour résultat que les Métis ne sont pas nécessairement visibles les uns aux autres, comme nous l'a mentionné Denis Gagnon lorsqu'il parlait du *coming out* de certains de ses étudiants métis.

Si la justice sociale et l'intégration citoyenne ne vont pas de soi pour les autochtones et les Métis, les populations immigrantes, principalement celles qui font partie des minorités dites visibles, font également face à des défis d'intégration. Comme le souligne Gilles Bibeau, il peut sembler paradoxal que cette intégration se fasse par le biais de la religion dans une société fortement sécularisée. Cependant, une partie du paradoxe s'estompe si l'on prend en compte la dimension « lien social » que comporte toute religion puisque celle-ci ne se contente pas de *religare* les fidèles à un dieu ou à une croyance, mais aussi de les relier les uns aux autres. Mais

ce religieux est constamment travaillé par les exigences du présent et du contexte et n'est donc pas la répétition, en situation d'immigration, des religions du pays d'origine. Ce qui fait d'ailleurs écho à la remarque de Jean-Guy Goulet sur le « retour » de certains autochtones à leur religion ancestrale.

Tout cela se passe dans un contexte de domination du (néo)libéralisme qui, malheureusement, ne se réduit pas à un système économique et comprend également des dimensions idéologiques et politiques. Ce (néo)libéralisme produit structurellement de l'exclusion et des inégalités, fabrique des êtres « superflus », au sens où l'entendait Hannah Arendt.

Je vous proposerai donc un essai de conceptualisation de ces situations dans la logique de la justice sociale et de la citoyenneté. Pour réfléchir à ces questions, les philosophes politiques peuvent emprunter deux avenues qui ne sont pas mutuellement exclusives, celles de la reconnaissance et de la redistribution, pour employer la terminologie développée par Nancy Fraser. Cela permet de cibler un certain nombre d'enjeux et leur articulation permet d'imaginer certaines solutions aux problèmes que vivent les Autochtones, les Métis, les migrants et migrantes à l'heure de la mondialisation (néo)libérale.

La reconnaissance ne peut se limiter à corriger les torts du passé. À mon avis, il est possible de soutenir que le Canada s'est constitué politiquement et socialement sur une base raciste, puisqu'il a pris le relais des puissances coloniales européennes pour exclure politiquement, juridiquement et même, dans certains cas, pour exterminer les populations autochtones. À cet égard, le discours sur les deux peuples fondateurs reflète bien les fondements racistes de ce pays : deux groupes se sont réunis en vue d'en exclure un troisième. Certes, ce n'est pas la seule exclusion qui prévalait lors de la fondation du Canada, puisque les populations d'origine asiatique étaient bienvenues pour bâtir le chemin de fer, mais ne pouvaient accéder aux droits politiques ; de la même façon, les femmes ont été privées des droits politiques jusqu'en 1918. Le Canada est donc une structure politique sexiste et raciste dans sa conception, même si depuis ces groupes ont pu acquérir, au prix de longs efforts, des droits politiques.

Il y a donc un tort du passé, mais qui se rejoue dans le présent. C'est un passé qui ne passe pas et un tort qui est constamment réactivé, ainsi que nous le rappelle Goulet en mentionnant que, lors des débats sur le territoire du Québec lors du référendum de 1995, les Cris ont eu l'impression que se poursuivait la politique coloniale qui consistait à disposer du sort et de l'appartenance de populations, sans même qu'elles aient voix au chapitre. De la même façon, les Métis continuent d'être invisibilisés et niés dans leur reconnaissance même. Il est également possible de faire l'analogie avec le processus de renvoi de l'autre à une altérité qui exclut l'altération, comme le souligne Bibeau. Ce processus est réactivé de toutes sortes de façons allant de l'exclusion à la méconnaissance, pour employer la terminologie de

Charles Taylor, méconnaissance qui fait que l'on nomme l'autre plutôt que de lui donner voix au chapitre. Méconnaissance et exclusion qui procèdent d'institutions et d'attitudes foncièrement racistes. Il serait donc possible d'envisager la correction de ces injustices en termes de reconnaissance. Mais il serait également envisageable de le penser en termes d'une extension, d'une exploration et d'une réactivation des droits. Ainsi, cela dépasserait la simple énonciation de droits dans une Charte, si nécessaire soit-elle, pour les faire passer dans des pratiques civiques. La reconnaissance est donc un enjeu important pour les membres des groupes non reconnus, méconnus ou mal connus dans le système des droits.

Cette reconnaissance s'avère toutefois insuffisante et ne saurait à elle seule éteindre le tort. On doit la compléter par une redistribution qu'il serait limitatif de réduire à sa seule dimension économique. Il est certes dans la logique des sociétés marchandes de se décharger de l'analyse du tort en le monétarisant et en établissant des mécanismes de compensation matérielle, comme on a pu le voir récemment pour les Juifs victimes de la Shoah ou certains descendants d'esclaves d'origine africaine. Pour ce qui est des communautés autochtones et des Métis, cette compensation économique pourrait contrebalancer une spoliation matérielle qui a bel et bien eu lieu. Mais difficilement la réparer. Surtout, elle s'avère insuffisante non seulement sur le plan matériel mais également sur le plan symbolique.

Cette redistribution économique doit se doubler d'une redistribution symbolique et aussi politique, qui passe par l'établissement d'une citoyenneté à visée inclusive afin d'empêcher la réitération du tort. On ne rend pas justice une fois pour toute en compensant matériellement le tort. On répare aussi l'injustice en prenant des moyens pour qu'elle ne se répète pas et la garantie de cette non répétition réside *in fine* dans une nouvelle répartition du pouvoir, dans la parole et les moyens donnés aux membres des groupes subalternes afin de rompre leur statut de subalternes, dans une inclusion qui ne se contente pas d'admettre les « nouveaux venus » dans les termes établis par les « déjà là » mais qui leur confère une place dans la définition du vivre ensemble.

Certes, parler de pouvoir et de citoyenneté est plus simple que les mettre en œuvre, d'autant plus que ces termes n'ont pas la même signification pour les groupes concernés. Ainsi, la citoyenneté, dans la tradition occidentale est largement associée à la souveraineté étatique, c'est-à-dire « au monopole de l'usage légitime de la force sur un territoire donné », pour reprendre la formule de Max Weber, et donc à un principe d'exclusivité territoriale, tandis que plusieurs populations autochtones entrevoient la planète comme territoire, dont l'occupation s'apparente moins à la propriété qu'au passage.

Cette redistribution devra également comprendre des dimensions symboliques, de type culturel ou idéologique. Reconnaître pleinement l'autre, ce n'est pas le figer dans son altérité, mais accepter la possibilité d'altération mutuelle de nos cultures, refuser que les échanges et les adaptations ne soient à sens unique, sous prétexte de « civilisation ». Certes nos ancêtres à nous les « Blancs » ont été altérés par les cultures autochtones, dans le sens où les autochtones leur ont donné des tactiques de survie dans un environnement naturel qui leur était largement inconnu. Cependant, cette altération est beaucoup moins négative que celle que les cultures autochtones ont eu à subir au contact des Blancs, altération à sens unique qui a duré plusieurs siècles. Mais *nolens volens*, ces altérations ont contribué à façonner les populations actuelles.

À une époque où le métissage est valorisé, il faut se demander pourquoi l'altération devrait être un moment précis dans le temps et dans l'histoire des interrelations de deux ou plusieurs groupes. Il faut aussi s'interroger sur les rapports de pouvoir qui font que certains groupes peuvent demander à d'autres de s'assimiler à eux ; *speak white* ai-je entendu dans ma jeunesse, mais cela m'autorise-t-il à formuler autrement la même demande aux autochtones? À cet égard, il faudrait peut-être devenir plus attentif à l'aspect de reconnaissance mutuelle que peuvent revêtir les cérémonies de purification dont nous a parlé Jean-Guy Goulet.

Ainsi, la reconnaissance et la redistribution sont des processus qui se complètent et qui nous indiquent que les solutions se trouvent à un niveau politique — ce qui ne signifie pas uniquement étatique — parce que l'égalité n'est pas une tendance spontanée de l'organisation sociale mais plutôt le résultat d'un travail conscient des sociétés sur elles-mêmes, à la fois sur le plan des institutions et sur celui des pratiques sociales. Il est possible de le constater régulièrement dans nos sociétés où le refus d'intervention d'un État qui cache ses visées inégalitaires derrière de supposées lois du marché produit une croissance des inégalités économiques et sociales.

Il y a donc à penser des solutions politiques de type égalitaire et, dans ce domaine, les politologues sont un peu à court de modèles. Le modèle libéral (néo ou non) ne peut satisfaire l'exigence d'égalité, autre que formellement. Le modèle socialiste est largement discrédité du fait de l'expérience historique des pays qui s'en sont réclamés, tandis que le modèle social-démocrate connaît une forme d'épuisement. Cet épuisement est dû au fait qu'il reposait sur l'existence d'un conflit social central autour duquel pouvaient s'articuler toutes les autres formes de conflictualité, le conflit capital-travail ; ce n'est certainement pas le cas des sociétés contemporaines qui ne présentent pas de conflit central mais plutôt une multiplicité de conflits « locaux », recouvrant à des degrés divers les enjeux de reconnaissance et de redistribution dont j'ai fait état plus haut, dont les trois formes les plus marquantes sont les conflictualités reliées au genre, à la classe et à l'appartenance ethnoculturelle, conflictualités enchevêtrées dans les rapports sociaux concrets.

Dans un tel contexte, il me semble — et c'est là un pari — que nous devons regarder du côté d'une politique de la « concitoyenneté », qui reconstruit la scène politique et le débat public en partant du bas, des êtres humains concrets, et non du haut, les institutions. Cela me semble faire appel à une certaine revalorisation des politiques identitaires. Celles-ci revêtent une importance centrale si l'on veut faire reconnaître adéquatement les diverses identités sociales, comme cela a été mentionné dans le cas des Métis, et ne pas en faire un simple effet de l'assignation par le pouvoir, mais le résultat d'un travail d'auto-définition à l'intérieur d'un groupe et de négociation de sa place dans le monde commun. Certes, les politiques identitaires ne sont pas suffisantes, mais leur potentiel égalitaire présente trois avantages qu'il est possible de développer en faveur des liens de concitoyenneté : elles donnent une voix (permettent de nommer) au tort social et aux multiples injustices qui prévalent dans nos sociétés ; elles rendent possibles des innovations sociales ; elles permettent également de mettre en place des alternatives aux situations d'injustice et de désordre social existant.

Toutefois, si elles sont précieuses, elles s'avèrent tout de même insuffisantes et peuvent nourrir soit un narcissisme de la petite différence, soit des phénomènes de repli sur soi préjudiciables au développement d'une citoyenneté commune. Les politiques identitaires doivent donc se jumeler avec ce que j'appellerais des solidarités réflexives. Ces solidarités ne reposent pas sur la communauté de situation d'individus ou de groupes, elles ne font pas appel au semblable, à la mêmeté ; elles se fondent, au contraire, sur la diversité des appartenances sociales, sur la multiplicité des appartenances et des identifications des individus et sur des formes de délibération publique qui créent des passerelles, des communicabilités entre les situations diverses et permettent de les évaluer au moins sur le mode analogique.

En ce qui concerne la solidarité réflexive, il faut se garder des solutions miracles qui relèveraient de l'expertise. La solidarité sociale se bâtit petit à petit, à travers un processus de compréhension mutuelle. Celle-ci peut se développer sur la base d'un double processus : d'une part, à l'intérieur des groupes identitaires puisque ceux-ci ne sont ni homogènes, ni à l'abri de la production d'inégalités ; d'autre part, entre les groupes. Elle suppose donc la reconnaissance de l'ensemble des groupes identitaires qui composent nos sociétés.

À cet égard, le fait de vivre dans un pays fédéral peut s'avérer un avantage, même si l'on doit reconnaître que le fédéralisme canadien possède plusieurs traits unitaires qui n'en font pas le modèle idéal pour penser simultanément l'ensemble et le différent. Mais, si à l'intérieur d'une perspective fédérale que je qualifierais de théorique (mais pas complètement utopique puisqu'elle a trouvé diverses formes de traduction juridique et institutionnelle dans les travaux des austromarxistes au début

du XXe siècle), on peut imaginer l'existence de groupes qui seraient définis essentiellement par la territorialité, de groupes qui sont définis par des origines communes - ce qui permettrait de conférer une place aux populations autochtones et métis – ou encore de groupes (et la liste n'est pas exhaustive) liés par des référents culturels communs, on pourrait tout aussi bien envisager une multiplicité de lieux de délibération publique. Cela suppose qu'aucun de ces lieux ne puisse prétendre à une plus grande importance ou à une centralité en ce qui a trait à la définition du commun (qui n'est pas le « comme un », mais relève, comme le précise Arendt, à la fois de l'égalité et de la distinction).

Tous ces lieux de délibération devraient être publics, à savoir ouverts à toutes celles et ceux qui veulent prendre part à la délibération ; ils devraient également pouvoir s'enchevêtrer puisque la participation à l'un d'entre eux ne devrait pas être exclusive de la participation à d'autres. Pourrait ainsi en émerger une concitoyenneté qui serait fondée sur un travail constant de réévaluation à la fois de l'égalité, de la distinction et de la solidarité. Multiplier les lieux de délibération publique et les scènes de dialogue public-politique, ne veut pas dire que la condition de participation soit le partage d'un commun. Dans le meilleur des cas, le commun ne peut être que le résultat et non le fondement du débat public. Une telle vision délocalise le pouvoir, en fait ce qui circule entre les concitoyens et concitoyennes et non ce qui s'exerce à leur détriment et sur leur dos.

Si la délibération publique inclusive et à géométrie variable fait appel à la reconnaissance, on ne doit pas oublier le rôle irremplaçable de la redistribution, y compris matérielle, dans la création de la solidarité. Celle-ci repose également sur un partage, ce qui ne signifie pas nécessairement que le partage doive être égal. C'était là une des bases du modèle social-démocrate : celui-ci n'abolissait pas le capitalisme mais prenait en compte que l'appartenance à une société était suffisante pour que cette société prenne à sa charge, au lieu d'en faire une responsabilité individuelle comme c'est le cas dans le modèle néolibéral actuellement dominant, les risques inhérents à l'avancée en âge, à la perte d'autonomie, au chômage et les besoins de tout un chacun en termes d'éducation, de logement, de santé, de culture. Une telle redistribution évite à la fois la stigmatisation et la dépendance et fait en sorte que, malgré les inégalités matérielles qui peuvent persister, personne n'est confronté à l'extrême misère, ce qui est la condition de base pour la dignité personnelle, au moins dans une société d'abondance relative comme la nôtre.

En ce qui concerne le développement du lien de concitoyenneté, je soutiendrai, enfin, qu'outre la reconnaissance et la redistribution, une politique des droits peut s'avérer un chemin fructueux. Car les droits permettent l'action concertée des citoyennes et des citoyens, en créant la possibilité d'agir ensemble. En même temps, cela tend à créer le cadre qui rend possible l'agir ensemble, en le garantissant.

L'action politique devient donc une déclaration continuée des droits, qui ne se contente pas de leur énonciation, si nécessaire soit-elle dans des Chartes ou des Déclarations, mais qui en fait l'objet d'un travail incessant de la société sur elle-même, alliant, ainsi que le suggère Lefort, droit et conscience des droits. En même temps, prenant acte du fait que le droit est d'abord et avant tout l'expression d'un rapport social, comme le faisait remarquer Montesquieu, ces luttes montrent que le droit ne devient effectif que s'il fait l'objet d'une vigilance citoyenne. Cette vigilance est rendue nécessaire par les abus du pouvoir et les dénis concrets de justice de même que, à cause des changements sociaux, ces droits doivent être constamment resignifiés dans l'actualité afin de conserver leur potentialité universalisable.

Dans ce sens, il est possible de soutenir que les luttes pour les droits tendent à faire accéder les conflits sociaux et les inégalités sociales au rang d'expression politique. Les luttes pour les droits, comme le souligne Rancière, s'adressent au partage social et le remettent en cause, d'où leur caractère profondément radical malgré une apparence de réformisme. Ce qui en détermine la radicalité, c'est qu'au lieu de se fixer comme objectif de renverser et d'occuper le pouvoir, dynamique qui perpétue la domination, elles opposent à l'autorité de l'État le pouvoir instituant de la communauté civique. Il ne s'agit pas de changer les détenteurs du pouvoir mais de faire du pouvoir ce qui irrigue l'ensemble du corps social. En même temps, les droits peuvent devenir un instrument de communication et de (nouveau) partage, ce que les identités sont peu aptes à produire.

Il est également possible de soutenir que ces luttes ne tendent pas à s'ordonner autour d'un agent unique de l'histoire ou du changement social. Les idées du droit que nous pouvons faire valoir dans un mouvement citoyen s'opposent autant à la prétention de l'État d'incarner le droit qu'à la prétention des autres fractions de la société d'imposer leur droit du plus fort. L'appel au droit institue un espace public dont la discussion du droit est l'enjeu de la délibération et permet de penser véritablement la chose publique, de retrouver le sens premier de l'idée républicaine.

Le développement du lien de concitoyenneté, dans un climat de triomphe apparent du néo-libéralisme qui est le nôtre, implique donc à la fois vigilance et résistance. Mais ces deux moments de l'action prennent un sens de transformation sociale durable lorsqu'ils s'articulent à une stratégie de désobéissance civique. La vigilance implique une activité de surveillance des gouvernants et gouvernantes mais aussi de mobilisation citoyenne.

Ces mouvements de vigilance sont donc aussi des mouvements de résistance. Mais, comme nous le faisait remarquer Foucault, dans plusieurs cas, la résistance est l'autre côté du miroir du pouvoir. Réagir à l'action gouvernementale, protester contre les réunions des puissants de ce monde (G8, Banque mondiale, FMI, Davos, etc.)

est un moment essentiel. Il est important de clamer notre refus du désordre et de l'injustice établis. Cependant, si, comme le proclame le slogan, « un autre monde est possible », encore faut-il en délimiter les contours dans une autre forme d'action citoyenne que j'appellerais la désobéissance civique.

Deux dimensions me semblent essentielles pour parler de désobéissance civique, que Tassin distingue de la désobéissance civile : la première concerne le fait que c'est au nom des principes fondateurs de nos collectivités politiques que nous nous opposons à l'action des gouvernements. D'autre part, il ne s'agit pas d'une action individuelle (même à plusieurs) mais d'une action collective qui implique à la fois la concertation et la publicisation des motifs.

Le premier élément rappelle un trait essentiel de la critique sociale. Celle-ci ne doit pas être le fait d'une avant-garde autoproclamée, mais doit se tenir au plus près de la collectivité. Il ne s'agit pas de forcer la collectivité à accepter le bouleversement de l'ordre social antérieur mais de l'amener à un nouveau partage social. Pour cela, comme le souligne Walzer, il ne faut être ni trop près, ni trop loin de nos concitoyens et concitoyennes. Il faut, comme diraient les postmodernes, « resignifier » les valeurs qui organisent le vivre ensemble, pour leur donner vie et les prolonger dans le contexte qui est le nôtre. Pour que la liberté, l'égalité et la solidarité ne soient pas que des mots creux, il faut en rappeler les exigences concrètes dans chacun des contextes politiques dans lesquels nous évoluons.

Le deuxième élément concerne un trait essentiel de l'action civique, la concertation. Nous devons utiliser les possibilités que nous ouvre l'existence d'un régime démocratique pour opposer à la domination organisée de quelques personnes l'action concertée du plus grand nombre. Nous ne changerons pas la nature du pouvoir si nous nous contentons de remplacer un mode de domination par un autre ; nous pourrons peut-être y parvenir si nous agissons de concert et faisons surgir le pouvoir de notre action concertée de personnes libres, égales et distinctes.

Références

ARENDT H., 1951, *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt, Brace & Jovanovich.

—, 1958, *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.

FOUCAULT M., 1994, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard.

FRASER N., 1997, « From Redistribution to Recognition? » : s.p., *in Justice Interruptus*. New York, Routledge.

LEFORT C., 1981, *L'invention démocratique*. Paris, Fayard.

RANCIÈRE J., 1995, *La mésentente*. Paris, Galilée.

TASSIN É., 2003, *Un monde commun*. Paris, Seuil.

TAYLOR C., 1992, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.

WALZER M., 1990, *Critique et sens commun*. Paris, La Découverte.

WEBER M., 1971, *Économie et société*. Tome 1. Paris, Agora.

Diane Lamoureux
Département de science politique
Université Laval
Québec G1K 7P4
Canada
Diane.Lamoureux@pol.ulaval.ca