

La sociologie de Norbert Elias et « l'effondrement de la civilisation » en Allemagne

Sabrina Paillé

Doctorante en sociologie, York University
spaille@yorku.ca

Résumé

Les critiques qui soulignent le caractère évolutionniste et téléologique de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias reposent sur une mécompréhension de celle-ci, l'auteur reconnaissant la possibilité de mouvements de « régression » de la civilisation. Cet article traite des thèses avancées par Elias dans *The Germans* (1996), dernier ouvrage publié de son vivant. Nous rappelons d'abord les grandes lignes de sa sociologie, qui dépasse l'opposition entre individu et société. Nous introduisons ensuite le concept de « décivilisation » pour enfin discuter des développements de l'habitus national allemand qui ont d'après l'auteur favorisé le recul du processus civilisateur sous l'Allemagne nazie.

Mots-clés : Norbert Elias, civilisation, modernité, nazisme, Holocauste

Introduction. Norbert Elias : un intellectuel dans le siècle

Né à Breslau en Prusse-Orientale (aujourd'hui Wrocław, en Pologne) en 1897 et mort à Amsterdam en 1990, le sociologue allemand Norbert Elias a été un observateur de premier plan de l'histoire du XXe siècle. Issu d'une famille juive de la moyenne bourgeoisie, il sera mobilisé sur le front russe, puis dans le nord de la France pendant la Première Guerre mondiale (Audoin-Rouzeau, 2010). Revenu poursuivre ses études de médecine et de philosophie en Allemagne, il sera témoin tant de l'effervescence culturelle que des crises politiques successives sous la République de Weimar, dont le point culminant sera la montée du mouvement national-socialiste. Il sera contraint à l'exil dès 1933 après l'arrivée des nazis au pouvoir. Sa mère, cependant, sera déportée et mourra dans les chambres à gaz d'Auschwitz. Installé en Angleterre, où il enseignera la sociologie à Londres puis à Leicester, ce n'est qu'une vingtaine d'années après avoir quitté l'Allemagne qu'Elias pourra écrire sur l'expérience du Troisième Reich (Fletcher, 1997).

Sur le plan intellectuel, Norbert Elias évolue au carrefour des pensées les plus influentes du milieu universitaire allemand de son temps. La théorie wébérienne de l'État et la psychanalyse freudienne, bien qu'il cherche à les dépasser, planent en permanence sur son œuvre. Par ailleurs, Elias sera l'assistant de Karl Mannheim à l'Université de Francfort après

avoir interrompu un travail de thèse à Heidelberg sous la direction du sociologue Alfred Weber, le frère de Max Weber.

L'œuvre de Norbert Elias, longtemps restée dans l'ombre, a été reconnue sur le tard comme faisant partie des classiques de la sociologie (Joly, 2012). La trajectoire biographique de l'auteur n'y est pas pour rien. Son ouvrage phare, *Über den Prozeß der Zivilisation (La civilisation des mœurs et La dynamique de l'Occident, en français)*, rédigé en exil et publié pour la première fois en 1939, passe inaperçu dans la tourmente de la guerre (Fletcher, 1997). Il faudra attendre sa réédition trente ans plus tard pour qu'il suscite enfin l'intérêt et que son auteur soit admis au panthéon des plus grands et grandes sociologues contemporaines.

Norbert Elias est principalement connu pour sa théorie du processus de civilisation. Réduit à sa plus simple expression, le processus de civilisation réfère chez Elias à la correspondance entre le processus historique de monopolisation du pouvoir par un État centralisé et le processus psychologique de domestication des pulsions individuelles, qui a pour corollaire une pacification de la société. Liant la sociogenèse et la psychogenèse, Elias démontre dans *La civilisation des mœurs et La dynamique de l'Occident* que la transformation des structures sociales se reflète dans la transformation de l'économie psychique des individus et des structures de la sensibilité. La monopolisation de la contrainte physique par des institutions spécialisées caractéristique du développement de l'État moderne s'accompagne du développement d'un habitus « civilisé », c'est-à-dire d'une rationalisation des comportements et d'un adoucissement des mœurs, les individus étant amenés, du fait de l'allongement des chaînes d'interdépendance qui les lient les uns et unes aux autres, à refouler leur agressivité et leurs impulsions spontanées au profit d'une plus grande réflexivité et d'une plus grande prévision, « la contrainte que les hommes exercent les uns sur les autres se [transformant] en autocontrainte » (Elias, 2003 : 198). Ainsi, pour Elias, dans la modernité, « la violence physique n'occupe plus le devant de la scène » (*ibid.* : 189). Or, la théorie du processus de civilisation a souvent été bien mal comprise.

Dans son ouvrage magistral *Modernité et Holocauste*, initialement paru en 1989, le sociologue Zygmunt Bauman décoche quelques flèches à l'endroit d'Elias, le situant du côté des défenseurs et défenseuses du « mythe étiologique » d'une « humanité émergeant d'un état de barbarie pré-social » (Bauman, 2002 : 38). Bauman n'est pas le seul à interpréter ainsi les thèses d'Elias. En effet, une vive polémique a entouré, depuis la fin des années 1980, la théorie du processus de civilisation (Linhardt, 2001). L'anthropologue et ethnologue allemand Hans Peter Duerr, dans *Le mythe du processus de civilisation*, dépeint lui aussi Elias comme un « idéologue du progrès convaincu des bienfaits de la civilisation occidentale » (Ledent, 2009 : 75). Le « mythe du processus de civilisation » serait selon Duerr teinté d'un sentiment de supériorité à l'égard du développement de l'Occident qui aurait des effets pernicioeux, tels que la légitimation de l'idéologie colonialiste. Nombre de chercheuses et chercheurs ont suivi Duerr dans la critique du modèle d'Elias, supposé eurocentriste, évolutionniste et téléologique. Par ailleurs, d'aucuns ont soulevé l'apparente contradiction entre la thèse de la pacification de l'ordre social et les événements sanglants ayant marqué l'histoire du XXe siècle, parmi lesquels figurent les deux guerres mondiales et l'Holocauste (Linhardt, 2001).

Nous sommes d'avis que la théorie du processus de civilisation n'est pas une théorie linéaire du progrès. Non seulement Elias insiste-t-il à plusieurs reprises sur le fait que la modification des structures de la sensibilité dans le sens de la « civilisation », bien qu'étant soumise à un ordre spécifique, n'a pas de degré zéro et « s'opère sans aucun plan » rationnel (2003 : 182), mais aussi souligne-t-il que « Nous ne nous rendons pas compte qu'il suffirait de peu de temps, pour ce que nous appelons notre "raison", c'est-à-dire le contrôle prévoyant, réfléchi, différencié de notre comportement, se désagrège et s'écroule, si jamais la tension en nous et autour de nous venait à se modifier » (*ibid.* : 310), reconnaissant ainsi la possibilité de mouvements de « régression » de la civilisation, cette dernière n'étant pas accomplie une fois pour toutes. En outre, comme le rappelle Florence Delmotte, « la réflexion de Norbert Elias n'oublie aucunement les tragédies du siècle. Les guerres, les génocides, en particulier le nazisme et ses camps, occupent en effet dans ses écrits une place de premier plan » (2010 : 56).

En effet, le dernier ouvrage d'Elias publié de son vivant, *Studien über die Deutschen* (paru en 1989) – traduit en anglais sous le titre *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1996) –, prend pour objet la « catastrophe allemande ». Dans cette collection de cinq essais rédigés sur une période d'une trentaine d'années, l'auteur, cherchant à comprendre comment le nazisme et l'Holocauste ont été possibles, met l'emphase sur l'envers des processus de civilisation, soit les processus de *décivilisation* survenus en Allemagne. Entretenant une sorte de « psychanalyse de la société allemande » (Delmotte, 2010 : 57), Elias se penche sur l'habitus national des Allemands et Allemandes et les processus sociaux sur le long terme qui l'ont modelé et qui ont rendu possible la montée du nazisme, qu'il qualifie d'« effondrement de la civilisation »¹ (Elias, 1996).

Cet article traite des thèses avancées par Norbert Elias dans cet ouvrage peu connu dans le monde francophone. Nous procédons, dans un premier temps, à un bref rappel des grandes lignes de sa sociologie, qui a le mérite de dépasser l'opposition entre individu et société, et exposons les bases de la théorie du processus de civilisation. Dans un second temps, nous introduisons le concept de « *décivilisation* » pour enfin discuter des développements de l'habitus national des Allemands et Allemandes qui ont d'après l'auteur favorisé le recul du processus de civilisation sous l'Allemagne nazie.

1. La sociologie de Norbert Elias

1.1 Une sociologie configurationnelle : pour le dépassement de l'opposition entre individu et société

L'œuvre de Norbert Elias apporte un éclairage original sur le rapport entre individu et société. Influencé par Sigmund Freud, Elias s'intéresse aux processus d'intériorisation des contraintes par lesquels les individus développent des mécanismes d'autocontrôle, de maîtrise pulsionnelle². Or, sa théorie apporte un complément critique à celle de Freud en ce

¹ « *breakdown of civilization* » (Elias, 1996).

² Voir *Au-delà de Freud* (2010), recueil de textes inédits d'Elias en rapport avec la psychologie et la psychanalyse.

qu'elle sociologise et historicise le processus de formation du *Surmoi*, de structuration de la contrainte que l'être humain exerce sur lui-même (Elias, 2003). Là où le psychiatre viennois voyait des données universelles, des invariants de la nature humaine, Elias envisage les instances psychiques que constituent le *Ça*, le *Moi* et le *Surmoi* comme n'étant pas figées dans le temps mais comme étant soumises à des variations culturelles et historiques. Il affirme ainsi, au sujet des rapports entre les « couches fonctionnelles de l'autocontrôle psychique », que « ces rapports à l'intérieur de chaque être humain et avec eux la structure de son contrôle pulsionnel, de son *Moi* et de son *Surmoi*, évoluent conjointement au cours du processus de civilisation par suite de la *transformation spécifique interrelations humaines*, des relations sociales » (*ibid.* : 254-255). Pour Elias, les structures de la personnalité se transforment suivant les modifications des *configurations* sociales.

Comme le souligne Roger Chartier dans son avant-propos à *La société des individus*, le concept de configuration « permet de penser le monde social comme un tissu de relations » (Elias, 1991 : 12). Contestant l'opposition entre individu et société, qui pose le monde social comme étant extérieur à un *Moi* isolé et autonome, Norbert Elias développe une théorie sociologique de l'interdépendance, où les individus sont pensés comme s'insérant toujours dans des réseaux plus ou moins complexes de dépendances réciproques. La complexité de ces réseaux varie suivant le degré de la division du travail, de la différenciation des fonctions sociales. Critique du modèle de l'*homo clausus*, répandu dans la philosophie moderne depuis au moins Descartes, qui suppose l'existence d'une « dualité fondamentale entre le sujet et le monde », (*ibid.* : 19), entre intériorité et extériorité, Elias considère plutôt que « c'est l'inscription de l'individu dans un réseau de relations qui confère à l'homme sa nature spécifique – celle d'un "être social, un être qui a besoin de la société des autres hommes" » (*ibid.* : 28-29). Ce qu'on appelle la « société » ou les « structures » sociales, pour Elias, ne sont rien d'autre que les chaînes d'interdépendances réciproques qui lient les individus les uns et unes aux autres, ces derniers et dernières n'existant pas en-dehors de ces relations sociales. En effet, non seulement sont-ils-elles toujours prises dans un « équilibre de tensions » où la marge d'action de chacun et chacune est déterminée et délimitée par l'action des autres, mais aussi leur habitus³ psychique reflète-t-il les structures et l'histoire du monde social auquel ils-elles appartiennent (*ibid.* : 16). Telle est la « loi fondamentale sociogénétique » pour Elias : « L'histoire d'une société se reflète dans l'histoire interne de chaque individu : chaque individu doit parcourir pour son propre compte en abrégé le processus de civilisation que la société a parcouru dans son ensemble ; car l'enfant ne naît pas civilisé » (2002 : 366-367). La sociologie de Norbert Elias propose ainsi à la fois une théorie du lien social et une théorie du changement social.

³ Déjà utilisé par Marcel Mauss dans *Les techniques du corps* (1936) et popularisé par la sociologie de Pierre Bourdieu, le concept d'*habitus* ne revêt pas tout à fait la même signification pour Elias que pour ce dernier. Alors que pour Bourdieu l'*habitus* correspond aux dispositions subjectives (goûts, attitudes, jugements, pratiques culturelles, etc.) acquises de façon durable qui reflètent la position de l'individu dans la structure objective des positions sociales (Bourdieu, 1994), il correspond davantage pour Elias aux structures de la personnalité, qui « se modifient en fonction des configurations sociales » (Ledent, 2009 : 115). Or, l'*habitus*, pour les deux auteurs, est le produit d'un système *relationnel*.

1.2 L'antithèse « culture » - « civilisation »

L'analyse que fait Elias de la formation de l'antithèse « culture » - « civilisation » en Allemagne et en France dans la première partie de *La civilisation des mœurs* offre un exemple éclairant de la manière dont les contraintes structurelles président à la formation de la subjectivité. Dans cet important texte, Elias nous montre que cette antithèse, opposant une « culture » (*Kultur*) de la vertu et de l'authenticité à une « civilisation » (*Zivilisation*) de la superficialité et des apparences constitue le reflet d'antagonismes sociaux spécifiques. Elle traduit la tension entre l'intelligentsia bourgeoise allemande, élite intellectuelle issue de la classe moyenne montante, et une aristocratie de cour dominante calquant ses manières, ses goûts et son mode de vie sur le modèle absolutiste français. Les notions de « culture » et de « civilisation », qui en sont venues à exprimer les « structure[s] du sentiment national » (Elias, 2002 : 16) en Allemagne et en France, sont le produit d'un long processus historique où l'expérience vécue des groupes sociaux s'est sédimentée dans le langage. En effet, la conception *particulariste* de la culture propre à l'Allemagne et sa valorisation des réalisations intellectuelles et artistiques ainsi que de la formation individuelle (*Bildung*) est issue d'un contexte où la bourgeoisie, tenue à l'écart du pouvoir et n'entretenant pas de visées proprement politiques, va opposer à travers les arts et la littérature une forme de sensibilité spécifiquement allemande aux idéaux de l'aristocratie, qui tire sa fierté et son autosatisfaction de sa « civilité », c'est-à-dire de ses bonnes manières et de son respect des convenances. Comparant la situation de l'Allemagne à celle de la France, où les frontières entre les ordres sont beaucoup moins étanches, Elias souligne l'isolement plus marqué de la bourgeoisie allemande face à la noblesse, isolement dû à une situation économique chancelante poussant cette dernière à se replier sur elle-même ainsi qu'à la faible consolidation politique de l'Allemagne, alors divisée en de nombreuses principautés indépendantes. Ces facteurs propres à l'Allemagne auraient pour l'auteur entravé la transmission des valeurs et des manières d'être de la haute société vers le peuple, tandis que la bourgeoisie fut en France une courroie de transmission des modèles aristocratiques de cour vers les autres catégories sociales.

Ainsi, pour Elias, la notion de « culture » exprime la conscience de soi de la bourgeoisie allemande au XVIII^e siècle. L'importance qu'elle accorde aux choses de l'esprit et la manière dont elle se déleste des affaires économiques et politiques témoignent des « différences structurelles et existentielles » (*ibid.* : 50) qui la sépare de la classe dominante. Elias attribue ainsi à la position et à la situation sociales des individus un caractère déterminant sur la formation de la subjectivité individuelle, sur les dispositions affectives, sur les « manières d'être, de sentir » ainsi que sur les « aspirations et les concepts moraux » (*ibid.*), qui se rapportent toujours à des circonstances vécues particulières. Elias montre qu'avec la montée des classes moyennes, ce qui était au départ une opposition sociale va prendre les traits d'une opposition nationale. *L'ethos* bourgeois et les traits par lesquels se définissent les classes moyennes, telles que la « sincérité » et la « franchise » en viennent à se démarquer comme étant des « vertus allemandes » (*ibid.* : 67-68), qui se verront mobilisées en contraste avec le raffinement artificiel des Français-Françaises et des Anglais-Anglaises.

La notion de « civilisation », en revanche, revêt dès son origine une portée *universaliste*. D'abord apparue dans les milieux réformateurs de la bourgeoisie française et devenue « l'expression de la conscience occidentale », elle réfère pour les Français-Françaises et les Anglais-Anglaises à ce qui fait la singularité et la fierté de la société occidentale, c'est-à-dire le « progrès » qu'elle prétend incarner, l'« avance [qu'elle] croit avoir prise sur les siècles précédents et sur les sociétés contemporaines plus 'primitives' » (*ibid.* : 11-12). Impliquant l'idée d'une perfectibilité de l'esprit humain et comprise comme l'« aboutissement d'un processus » qu'il s'agit de promouvoir, elle tend à effacer « les différences entre les peuples » (*ibid.* : 12-15). En effet, fortes de la croyance en leur supériorité, les nations occidentales vont justifier leurs tendances expansionnistes et colonisatrices par la volonté de répandre les lumières de la « civilisation », la concevant dès lors comme « achevé[e] à l'intérieur de leur propre société » et oubliant son caractère processuel et dynamique (*ibid.* : 107-108). C'est ce *processus* de la civilisation qu'Elias s'attache à reconstruire dans son œuvre maîtresse.

1.3 Le processus de civilisation

Le processus de civilisation se rapporte, d'une part, à la sociogenèse de l'État et, d'autre part, à la transformation des comportements humains dans le sens d'un plus grand contrôle des émotions et des pulsions. Dans le sillage de Max Weber, qui définit l'État comme « une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime » (Weber, 1963 : 125), Elias s'intéresse au processus historique de formation de l'État moderne à partir de la constitution du monopole de la violence légitime et du monopole fiscal, qui, allant de pair, centralisent le pouvoir entre les mains du souverain (2003 : 25). Issu de la concurrence pour les « chances de puissance sociale » (*ibid.* : 27) et des luttes d'élimination entre des unités de domination plus petites, le mécanisme monopoliste est soutenu par une vaste administration au sein de laquelle une division du travail de plus en plus poussée accroît les liens d'interdépendance entre le détenteur ou la détentrice du monopole et la masse des dépendants et dépendantes, puis entre l'ensemble des membres de la société. Elias montre alors que les codes du comportement et de la sensibilité se modifient avec les dynamiques de pouvoir entre les groupes sociaux :

[...] la stabilité particulière des mécanismes d'autocontrainte psychique qui constitue le trait typique de l'habitus de l'homme 'civilisé' est étroitement liée à la monopolisation de la contrainte physique et à la stabilité croissante des organes sociaux centraux. C'est précisément la formation de monopoles qui permet la mise en place d'un mécanisme de 'conditionnement social' grâce auquel chaque individu est éduqué dans le sens d'un autocontrôle rigoureux. (*ibid.* : 188)

En effet, la différenciation progressive des fonctions sociales, qui rend de plus en plus de gens dépendants et dépendantes les uns-unes des autres, nécessite que le comportement de chaque individu isolé soit accordé et harmonisé avec celui des autres. La réorganisation des relations humaines survenue avec la formation de l'État absolutiste et l'égalitarisation progressive des conditions qui s'ensuit exige des individus une plus grande prévisibilité, une évaluation à long terme des causes et des conséquences de leurs actes, une maîtrise de soi dont la nécessité ne se faisait pas sentir lorsque la division du travail était moins poussée

(*ibid.*). En outre, la monopolisation de la violence, selon Elias, pacifie l'espace social, obligeant un refoulement des pulsions violentes et agressives : « la violence est reléguée au fond des casernes; elle n'en sort que dans des circonstances extrêmes » (*ibid.* : 193). Cette propension à l'autocontrôle conscient sous la pression de contraintes sociales nouvelles se mue en mécanisme inconscient :

La monopolisation de la violence crée dans les espaces pacifiés un autre type de maîtrise de soi ou d'autocontrainte. Au mécanisme de contrôle et de surveillance de la société correspond ici l'appareil de contrôle qui se forme dans l'économie psychique de l'individu. [...] En effet, l'individu est invité à transformer son économie psychique dans le sens d'une régulation continue et uniforme de sa vie pulsionnelle et de son comportement sur tous les plans. (*ibid.* : 195).

Elias montre en effet que la contrainte sociale se transforme en autocontrainte. L'individu est conditionné dès l'enfance en vue du contrôle des émotions et des affects qu'exigent les fonctions sociales de l'adulte (*ibid.*). L'autocontrôle devient quasi-automatique alors que « le champ de bataille [est] transposé dans le for intérieur de l'homme » et que les normes sociales impriment le psychisme de chacun et chacune, donnant lieu, devant la transgression des interdits, à des sentiments de gêne, d'angoisse ou de pudeur : « Il [l'homme-la femme] développe un mécanisme spécifique de l'habitude, un *Surmoi* qui s'applique à contrôler, à transformer ou à refouler ses émotions en fonction des structures sociales » (*ibid.* : 197).

Le processus de civilisation pour Elias est donc le résultat d'une évolution des structures sociales dans une direction bien déterminée, soit la « double rationalisation des structures sociales et des structures psychiques » (Martucelli, 1999 : 244). Si cette évolution dans le sens de la civilisation n'est pas le résultat d'un plan rationnel, elle n'en est pas moins structurée dans un sens bien précis. En effet, elle n'a pas été explicitement voulue par un ou des individus mais est le résultat de leurs plans et de leurs actions, qui, en tant qu'elles s'interpénètrent, mettent en branle des processus sociaux sur la longue durée :

Cette interpénétration fondamentale des plans et des actes humains peut susciter des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou créées. L'interdépendance entre les hommes donne naissance à un ordre spécifique, ordre plus impérieux et plus contraignant que la volonté et la raison des individus qui y président. C'est l'ordre de cette interdépendance qui détermine la marche de l'évolution historique; c'est lui aussi qui est à la base du processus de civilisation. (*ibid.* : 183).

La « marche de l'évolution historique » dont parle Elias n'est cependant pas linéaire. L'auteur est bien conscient qu'elle n'est pas irréversible et qu'elle ne va pas inexorablement dans le sens du progrès.

2. Les processus de dé-civilisation

Les deux guerres mondiales et l'Holocauste ont rendu caduque la foi dans le progrès qui était portée par le concept de « civilisation » (Fletcher, 1997). L'utilisation de ce concept par Elias

a fait l'objet d'âpres critiques et la thèse de la pacification de l'ordre social semble avoir été discréditée par l'histoire du XXe siècle. Comme le souligne Stephen Mennell, « Rien ne semble autant amoindrir la plausibilité de la thèse du processus de civilisation que la perception très répandue selon laquelle, qu'elle qu'ait été l'évolution en Europe, du Moyen-Âge au XIXe siècle, le siècle actuel a vu s'opérer un renversement de nombre de ces tendances » (1997 : 215). Auschwitz et Hiroshima, notamment, ont donné à voir que le meurtre de masse n'était pas étranger aux formes les plus développées d'organisation bureaucratique et de « progrès » technique.

Nous soutiendrons que les horreurs du XXe siècle n'entrent pas en contradiction avec la théorie du processus de civilisation. Cette dernière n'est pas une théorie du progrès inéluctable et continu. Le processus de civilisation n'a ni commencement ni fin et ne mène pas inmanquablement, pour Elias, à une pacification de la société, cette dernière étant à comprendre davantage comme un *idéal* (Ledent, 2009). Il ne s'effectue pas en ligne droite et peut connaître des régressions. Les processus de civilisation, comme toute grande tendance historique, peuvent en effet être soumis à des pressions contradictoires ou s'accompagner de « contre-tendances inverses » (Martucelli, 1999 : 249), soit de processus de décivilisation.

Bien que le concept de décivilisation ait été développé davantage par les disciples d'Elias que par Elias lui-même (Fletcher, 1997; Delmotte, 2010), on retrouve dès son ouvrage de 1939 des mises en garde contre une interprétation trop optimiste de la théorie du processus de civilisation. Ainsi, dans *La civilisation des mœurs*, il rappelle que « la cuirasse du comportement 'civilisé' éclaterait rapidement si, par une nouvelle transformation de la société, les conditions d'insécurité redevaient les mêmes que jadis, si les dangers échappaient de nouveau à toutes nos prévisions » (Elias, 2002 : 369). Par ailleurs, dans la conclusion de *La dynamique de l'Occident* (2003), Elias, échappant à la tendance nationaliste méthodologique qui prévalait dans les sciences sociales de son époque, insiste notamment sur les tensions subsistant à l'intérieur des États et sur le danger de guerre qui pèse toujours sur les relations *entre* États. Il souligne en outre le caractère toujours inachevé du processus de civilisation, qui ne serait accompli que dans l'éventualité où disparaîtraient « les tensions *entre* les hommes, les contradictions structurelles du réseau humain » (*ibid.* : 318). Le processus de civilisation, loin d'être une donnée transhistorique, revêt ainsi un caractère relationnel.

En quoi consisterait donc un processus de décivilisation? Si l'on suit Mennell, dans la mesure où les processus civilisateurs entraînent « un changement dans l'équilibre entre contraintes externes (*Fremdzwänge*, contraintes par les autres) et autocontraintes (*Selbstzwänge*), l'équilibre penchant du côté des dernières [...] [l]es processus décivilisateurs peuvent être définis comme un mouvement de l'équilibre en arrière en faveur des contraintes externes » (1997 : 222). Qu'est-ce qui est susceptible d'entraîner un tel renversement ? La réponse est à chercher du côté de l'abaissement de la calculabilité des risques sociaux, de l'accroissement des dangers, de la montée des incertitudes, qui peut survenir en période de crise sociale, par exemple lorsque décline le monopole de la violence par l'État, que se fragmentent les chaînes d'interdépendance et que s'amoindrit l'identification mutuelle entre les individus (Fletcher, 1997; Mennell, 1997). La montée du nazisme en Allemagne, analysée

par Elias dans *The Germans* (1996), est un exemple de situation historique où les tendances décivilisatrices ont pris le pas sur les tendances civilisatrices.

3. Le nazisme et l'Holocauste : l'habitus national allemand et l'« effondrement de la civilisation »

Le nazisme et l'Holocauste ont porté profondément atteinte à la conscience de soi de l'Occident. Dans les années suivant la Seconde Guerre mondiale, beaucoup de gens peinaient à croire qu'un événement comme l'extermination des juifs et juives d'Europe ait pu survenir au sein d'une société moderne et rationnelle, bref, au sein d'un monde se concevant comme « civilisé ». Devant le malaise, forte est la tentation de voir le nazisme comme une exception, comme un accident ou une aberration de l'Histoire et non comme une possibilité inhérente à la structure des sociétés modernes industrielles (Elias, 1996). Cette incrédulité repose selon Elias sur une conception erronée de la civilisation dans laquelle les standards du comportement « civilisé » seraient vus comme une caractéristique naturelle, intrinsèque aux sociétés européennes, faisant en quelque sorte partie de leur bagage génétique et étant accomplie une fois pour toutes (*ibid.*). Rappelons que le sociologue Zygmunt Bauman, qui considère la rationalité instrumentale et bureaucratique modernes comme une condition nécessaire de l'Holocauste, prend à parti la théorie du processus de civilisation d'Elias car celle-ci endosserait d'après lui une vision tronquée de la modernité : « Dans l'ensemble, le caractère général non-violent de la civilisation moderne est une illusion. Plus exactement, il fait partie intégrante de son auto-justification et de son apothéose auto-proclamée; bref, du mythe de sa légitimité » (Bauman, 2002 : 164). Or, la civilisation, pour Elias, n'est jamais achevée et est toujours susceptible de se trouver en danger. Elle dépend de conditions et de structures sociales spécifiques et n'est donc pas une donnée immuable ou un état permanent. La tâche des sociologues consiste à mettre au jour les conditions spécifiques ayant favorisé dans le passé ou pouvant favoriser à l'avenir la rechute dans la « barbarie », entendue ici comme une résurgence des pulsions agressives et de la violence manifeste dans les sociétés modernes.

Dans ses « études sur les Allemands », Norbert Elias s'intéresse aux développements de l'habitus national des Allemands et Allemandes qui ont rendus possible le recul du processus de civilisation à l'époque hitlérienne. Ces développements sont en rapport étroit pour l'auteur avec le processus de formation de l'État allemand sur la longue durée (Elias, 1996). Il nous rappelle en effet que les changements dans les codes de comportement sont indissociables des changements structurels survenant dans une société donnée (*ibid.*). Les spécificités de l'Histoire et du développement social de l'Allemagne, qui se sont sédimentées dans le « caractère national » ou la « personnalité sociale » des Allemands et Allemandes (*ibid.* : 19), permettent, dans la perspective d'Elias, d'éclairer la montée du nazisme. Bien que ne constituant pas un développement inéluctable, cette dernière entre en continuité avec la tradition culturelle et l'histoire sociale de l'Allemagne (*ibid.*), qui se distinguent à maints égards de celles des pays voisins. Elias voit son travail comme une sorte de « biographie d'une société étatique » et soutient que « tout comme dans le développement d'un individu,

les expériences passées continuent d'avoir, dans le développement d'une nation, des effets sur le présent⁴ » (*ibid.* : 178).

Sans faire un résumé systématique de l'ouvrage, nous rendrons compte ici des principales thèses qui le traversent en centrant notre attention sur les développements de l'habitus national allemand avant la Seconde Guerre mondiale et sur la manière dont ces développements ont favorisé la persistance du recours à la violence physique et le processus de décivilisation qui culminera sous le régime nazi. Bien que certains des textes d'Elias dans *The Germans* (1996) portent sur la République Fédérale allemande, nous ne les aborderons pas ici. Nous nous appuyerons surtout sur la partie 4 de l'ouvrage, « The Breakdown of Civilization » (Elias, 1996 : p. 301-401), écrite en 1961-1962 et inspirée par le procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem.

3.1 La formation de l'État en Allemagne

Dans l'introduction à l'ouvrage *The Germans* (1996), Elias s'attarde à quelques particularités structurelles (qui sont interreliées) de la formation de l'État allemand ayant eu une importance significative dans le développement de l'habitus national des Allemands et Allemandes. Il traite d'abord de la localisation géographique des peuples germaniques, pris pendant des centaines d'années entre les peuples latins et slaves, constamment en proie aux invasions en provenance des deux côtés et devant eux-mêmes exploiter toutes les chances d'expansion s'offrant à eux. Les trois groupes se sont ainsi livrés à une lutte incessante pour la définition de leurs frontières pendant près de mille ans (*ibid.*). Il insiste ensuite sur le fait que l'Allemagne n'ait pas connu, à partir du Moyen-Âge, de processus de centralisation étatique et de pacification sociale comme les autres sociétés européennes (du stade féodal à la monarchie absolue), mais au contraire une décomposition du pouvoir central et une fragmentation du territoire autrefois couvert par le Saint-Empire romain germanique au profit de multiples principautés régionales indépendantes et faiblement intégrées. L'unification tardive et la faiblesse structurelle de l'État allemand, le rendant plus vulnérable aux attaques extérieures, auraient concouru selon Elias au développement chez les Allemands et Allemandes d'une sensation d'insécurité, d'une faible estime de soi et d'un profond sentiment d'humiliation, alimenté entre autres par l'appauvrissement provoqué par la Guerre de Trente ans et la défaite de 1918. Ce sentiment d'humiliation, s'accompagnant de la nostalgie d'une grandeur perdue, ne fut pas sans susciter chez les Allemands et Allemandes un désir de revanche à l'endroit de leurs voisins et voisines de même qu'une valorisation des activités militaires et de la figure du guerrier (*ibid.*). La troisième particularité structurelle du processus de développement de l'État allemand mise de l'avant par Elias consiste en la série de ruptures et de discontinuités au sein de ce processus en comparaison avec la France, l'Angleterre ou encore les Pays-Bas, où les traditions nationales sont restées relativement stables en dépit de la transition de l'Ancien Régime à l'État moderne (*ibid.*). Enfin, Elias souligne que l'unification de l'Allemagne en 1871 suite à une guerre victorieuse contre la France sous l'égide de la Prusse de Bismarck, militariste et autoritaire, a amené une

⁴ Traduction libre: « ... just as in the development of an individual person the experiences of earlier times continue to have an effect in the present, so, too, do earlier experiences in the development of a nation » (Elias, 1996 : 178).

appropriation ou une incorporation de l'ethos militariste de la noblesse par de vastes couches des classes moyennes. Alors que l'unification tant souhaitée par la bourgeoisie libérale fut le fait de la noblesse et s'est finalement accomplie par les armes, la bourgeoisie a délaissé son idéalisme antipolitique caractéristique de l'époque classique pour adopter, souvent avec le « zèle du parvenu », les modèles et les normes de la classe dominante aristocratique du Second Empire. Ainsi, un changement d'habitus correspond ici à une phase spécifique du développement de l'État (*ibid.*).

3.2 La Satisfaktionsfähige Gesellschaft, ou le rite du duel

Parmi les institutions du Second Empire ayant participé de la propagation de modèles de violence formalisés et sanctionnés socialement hors des cercles aristocratiques se trouve la pratique du duel. Elle en est pour Elias un exemple paradigmatique (*ibid.*). Connue de toutes les sociétés européennes, cette pratique propre à la noblesse, qui a perdu de son importance ailleurs avec la montée des classes moyennes, a perduré en Allemagne jusqu'au début du XXe siècle. Avec l'adoption des modèles aristocratiques par les classes moyennes à partir de 1871, le duel est devenu une pratique courante en-dehors de l'aristocratie, en particulier au sein des associations ou confréries étudiantes. Il s'agissait d'un rite de passage imposé aux étudiants et aux officiers pour accéder à l'establishment et aux plus hautes fonctions au sein de l'État, autrement dit une marque d'appartenance à la « bonne société », qui comprenait la cour, l'armée et les universités (*ibid.* : 50). La capacité à se défendre par les armes et à demander « réparation » (*Satisfaktionsfähig*) devant une offense marquait l'aptitude d'un individu à occuper des charges administratives. Contournant le monopole de la violence par l'État, cette institution, reliquat d'une époque où les nobles s'affrontaient entre eux pour défendre leur prérogative à pacifier un territoire (*ibid.*), avait une fonction de distinction sociale et de standardisation des comportements au sein des couches supérieures, notamment en favorisant l'acquisition d'un code d'honneur très strict, et a contribué à l'incorporation d'un ethos guerrier par les classes moyennes. Elle a en ce sens favorisé l'intériorisation par les individus de modèles hiérarchiques très rigides et le développement de structures de la personnalité fortement dépendantes d'un système de contraintes externes. Elias souligne également que l'institution favorisait l'adoption d'une attitude impitoyable envers l'adversaire, tout signe de faiblesse étant fortement réprouvé par la confrérie (*ibid.*). Le code d'honneur promu au sein des associations étudiantes, bien que générant de la solidarité entre ses membres, tendait à supprimer toute forme d'empathie et d'identification mutuelle entre les individus (*ibid.*). Dépourvues de traditions politiques propres, les classes moyennes ont transformé le code d'honneur de la *Satisfaktionsfähige Gesellschaft* en doctrine nationale.

3.3 Le nationalisme en Allemagne

La forme spécifique prise par le nationalisme en Allemagne occupe une place importante dans le diagnostic d'« effondrement de la civilisation » opéré par Elias. Cette forme particulièrement virulente de nationalisme est indissociable du processus de formation de l'État abordé plus haut. L'unification tardive et la faiblesse de l'État allemand avant 1871 ont d'après Elias laissé des traces sur l'image que les Allemands et Allemandes avaient d'eux-mêmes et d'elles-mêmes. Sur le plan *intra-étatique*, la fragmentation du territoire occupé par les peuples germaniques et les luttes d'élimination menées par les petites unités territoriales

entre elles ont légué aux Allemands et Allemandes une aversion pour le conflit et un profond désir d'unité, d'une part, et d'autre part le désir de se soumettre à un leader fort qui serait capable d'apporter l'unité et le consensus tant recherchés (*ibid.*). Le sentiment d'impuissance des Allemands et Allemandes sur le plan *interétatique* s'est par ailleurs accompagné de la formation d'une image idéalisée de l'Allemagne et du mythe d'une grandeur nationale à rétablir : « Le sentiment hérité d'infériorité dans la hiérarchie des États européens et le ressentiment, le sentiment d'humiliation qui l'accompagnait souvent, avaient leur contrepartie dans l'exagération de leur propre grandeur et de leur propre pouvoir après 1871⁵ » (*ibid.* : 320).

Le sentiment national des Allemands et Allemandes⁶ était en effet imprégné, selon Elias, de la nostalgie d'une grandeur perdue, incarnée dans le Saint-Empire, et d'une impression de perpétuel déclin, dû à l'expérience de défaites successives (*ibid.*). Projetant dans le futur leur image idéalisée du passé, les Allemands et Allemandes avaient tendance, en temps de crise, à se mobiliser au nom de l'idéal national, d'où dérivait le sens et la valeur de leur existence individuelle et collective, inconditionnellement, sans égard à la réalité et indépendamment des conséquences (*ibid.*). Héritage d'une longue tradition autocratique, l'esprit de sacrifice dans l'intérêt de la nation était cultivé tel un devoir auquel nul ne pouvait échapper. Or, le caractère absolu de l'idéal national tranchait avec la situation politique réelle de l'Allemagne. Hautement fantasmatique, plus grand que nature, il était impossible à atteindre, ce qui nourrissait davantage la frustration et l'insatisfaction face à la réalité.

Les vicissitudes de la trajectoire nationale de l'Allemagne, soumise pendant des siècles à une gouverne autocratique, expliquent pour Elias la résistance des Allemands et Allemandes à la démocratie parlementaire (*ibid.*). Leur habitus national était inadapté à la transition vers la démocratie parlementaire lorsqu'elle a été implantée en 1918, suite au Traité de Versailles. Ils et elles étaient incapables de s'identifier à cette institution (*ibid.*). En effet, ils et elles n'auraient pas, d'après l'auteur, intériorisé la culture du compromis dans le débat politique et acquis les formes spécifiques d'autocontrainte nécessaires à son exercice. Il y avait ainsi selon Elias un important décalage entre l'habitus national allemand et le processus de démocratisation : « Alors que les institutions ont subi un changement notable dans le sens d'une plus grande démocratisation, les relations de pouvoir ont davantage conservé l'empreinte autoritaire qu'elles avaient acquise au cours des siècles de gouverne autocratique⁷ » (*ibid.* : 337). Dans un contexte où la majorité de la population n'avait pas eu accès, pendant longtemps, aux leviers du pouvoir, les Allemands et Allemandes n'ont pas développés le goût de la participation politique et se sont accommodées à être gouvernées d'en-haut : « ce schéma de contrôle externe avait été intériorisé. [...] La structure de la

⁵ Traduction libre: « The inherited feeling of inferiority in the hierarchy of the European states and the resentment, the feeling of humiliation which often accompanied it, had their counterpart in the exaggerated stress of their own greatness and power after 1871 » (Elias, 1996: 320).

⁶ Elias précise rarement à quelles catégories sociales il fait référence lorsqu'il parle du « sentiment national » des Allemands, mais son analyse traite principalement des transformations de l'habitus des classes moyennes.

⁷ Traduction libre: « While the institutions underwent a noticeable change in the sense of greater democratization, the power relationships retained much more the authoritarian imprint which they had acquired in the centuries of autocratic rule » (Elias, 1996 : 337).

personnalité, la formation de la conscience et les codes de comportement s'étaient adaptés à cette forme de régime⁸ » (*ibid.* : 338). Alors que la conscience nationale a émergé, en France et en Angleterre, parallèlement aux mouvements réformistes et révolutionnaires contre l'aristocratie et la monarchie absolue, la conscience nationale des Allemands et Allemandes, elle, est restée fortement associée à un pouvoir central autocratique (*ibid.*). Elias nous rappelle ainsi que la transition vers un régime non-autoritaire consiste en un processus graduel nécessitant l'apprentissage de formes spécifiques d'autocontrôle et que la tendance à revenir à l'autoritarisme en temps de crise n'est pas quelque chose de rare. En Allemagne, l'absence prolongée d'alternative démocratique a permis à la tradition autoritaire de s'incarner dans l'« idéal du Nous » (*we-ideal*) de la nation allemande, marqué par ce que l'auteur appelle une « identification avec l'opresseur » (*ibid.* : 341). Nous y reviendrons.

3. 4 Le déclin du monopole de la violence sous la République de Weimar

Norbert Elias ne cesse de rappeler, dans *The Germans* (1996), que le processus de civilisation n'est jamais complété et dépend de conditions spécifiques, dont l'exercice stable d'une auto-discipline chez l'individu. Cette auto-discipline est elle-même liée à des structures sociales spécifiques, dont la pacification interne de la société, qui dépend de la monopolisation de la violence par les représentants et représentantes de l'État. La pacification interne d'une société n'est jamais définitivement acquise et peut être menacée par des conflits sociaux. Le processus civilisateur est ainsi constamment traversé par une tension entre la pacification et le recours à la violence au sein de la vie sociale et ce sont les configurations de pouvoir qui font pencher la balance d'un côté ou de l'autre (*ibid.*). Parmi les conditions à court-terme ayant favorisé, d'après Elias, la montée du national-socialisme se trouvent l'exacerbation des antagonismes sociaux et des conflits de classes ainsi que le déclin du monopole étatique de la violence sous la République de Weimar.

La défaite de 1918 a été vécue en Allemagne comme un choc traumatique (*ibid.*). Pour l'*establishment* du Second Empire, ce fut une défaite tant sur le plan intérieur qu'extérieur, son pouvoir se voyant considérablement affaibli avec l'arrivée du parlementarisme au profit des entrepreneurs capitalistes et des classes ouvrières (*ibid.*). La réaction à cette perte de statut de la part des anciennes couches dirigeantes et de ceux qui les appuyaient fut violente. Des groupes paramilitaires opposés à la démocratie parlementaire, les corps-francs (*Freikorps*), menèrent des actions terroristes et des assassinats politiques dans le but de renverser le nouveau régime et de le remplacer par une dictature militaire (*ibid.* : 187). Les corps-francs étaient composés notamment d'anciens officiers démobilisés et d'anciens membres des confréries étudiantes issus de milieux bourgeois ayant vu leurs aspirations et leurs espoirs d'ascension sociale, d'où découlaient le sentiment du sens et de la valeur de leur existence, frustrées par la nouvelle donne politique. Leurs affrontements répétés avec les groupes de travailleurs organisés ont donné lieu à ce qu'Elias nomme un « processus de double-contrainte » (*double-bind process*) consistant en une escalade de la violence d'un côté comme de l'autre, chacun des groupes cherchant à atteindre ses objectifs politiques par la

⁸ Traduction libre: « ... this pattern of external control had been internalized. [...] The personality structure, conscience-formation and code of behaviour had all become attuned to this form of regime » (Elias, 1996 : 338).

force (*ibid.* : 188-189). Le spectre de la révolution bolchévique a, dans ce contexte, permis aux corps-francs de gagner l'appui de vastes couches des classes moyennes et de la noblesse opposées au communisme soviétique (*ibid.*). Pour Norbert Elias, il est clair que cette normalisation du recours à la force contre ses adversaires politiques⁹ et le processus d'escalade de la violence enclenché sous la République de Weimar ont pavé la voie à l'accession de Hitler au pouvoir (*ibid.*).

5. L'« effondrement de la civilisation »

Norbert Elias accorde une place importante au rôle de l'idéologie et de la croyance dans le soutien des masses au régime nazi et dans la mise en œuvre de la Solution finale. Décrivant le nazisme comme une forme de religion politique, il estime que la doctrine nationale-socialiste a eu un succès considérable car elle correspondait aux attentes et répondait à des besoins émotionnels immédiats chez ses adhérents et adhérentes¹⁰ (*ibid.*). Comme nous l'avons vu plus haut, les Allemands et Allemandes, nous dit Elias, avaient tendance, en raison de leur histoire sociale particulière, à se dévouer inconditionnellement à l'idéal national, qui devait être défendu envers et contre tous. Comparant les croyances nationales avec les croyances de type magique, Elias considère que les Nazis ont su tirer parti de l'« idéalisme noir » qui caractérisait le nationalisme allemand (*ibid.* : 330). Ce dernier prenait les traits d'une foi nationale procédant de l'exclusion de l'étranger et de l'étrangère et subordonnait les intérêts de l'individu à ceux de la collectivité. Pour Elias, rappelons-le, les normes et les règles de l'État (contraintes externes) trouvent leur contrepartie dans la conscience de chaque individu sous la forme de la contrainte qu'il exerce sur lui-même ou sur elle-même (autocontrainte). La conscience des Allemands et Allemandes était selon Elias empreinte d'une « identification avec l'opresseur-e », d'un désir de soumission à l'autorité, qui se voyait renforcé d'une part par le caractère intransigeant et inflexible de l'idéal national, qui empêchait les gens de revoir à la baisse leurs aspirations à l'hégémonie, et d'autre part par une dynamique de « renforcement mutuel » (*mutual reinforcement*) où la pression que les individus exerçaient les uns et les unes sur les autres intensifiait la force de leurs convictions et les empêchaient de percevoir la réalité (*ibid.* : 342-343). Ces tendances, conjuguées à la préférence des Allemands et Allemandes pour un pouvoir politique autoritaire, devaient s'accroître en temps de crise.

La dynamique d'amplification mutuelle à l'intérieur de l'État décrite ici par Elias trouve son pendant sur le plan interétatique : « Aux deux niveaux, de tels processus peuvent résulter en une dynamique d'escalade grandissante. Et lorsque cela se produit, la civilisation connaît un retour en arrière et s'approche de son effondrement¹¹ » (*ibid.* : 353). Devant la perte de

⁹ Pensons notamment à l'assassinat du libéral Walther Rathenau, des communistes Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht et à la répression sanglante de la révolution spartakiste de 1919.

¹⁰ Des enquêtes historiques plus récentes sur les bases sociales du nazisme suggèrent que le parti nazi peut être considéré comme un véritable « parti du peuple » (*Volkspartei*) qui a su articuler des idées séduisantes pour toutes les couches de la population, transcendant les divisions de classes. Les membres et les électeurs du Parti nazi provenaient, bien qu'en proportions inégales, de tous les segments de la société allemande (Mühlberger, 2003).

¹¹ Traduction libre : « At both levels, such processes can result in a dynamics of increasing escalation. And whenever that happens, civilization goes into reverse and approaches its breakdown. » (Elias, 1996: 353).

pouvoir ou de statut de leur nation face aux autres, les individus peuvent sentir que leur existence sociale, leur identité et les valeurs qu'ils défendent sont menacées. Considérant que l'appartenance nationale constitue pour les individus la principale ressource de sens et de définition de l'identité dans la modernité, Elias soutient que ces derniers, prêts à se défendre coûte que coûte, vont adopter face à la menace réelle ou fantasmée une posture agressive, ce qui va en retour renforcer la peur et l'agressivité chez l'adversaire. D'après Elias, c'est précisément ce qui s'est passé en Allemagne. Le sentiment de déclin et de perte de puissance de l'Allemagne, s'accompagnant d'un profond décalage entre l'image idéale de soi et la réalité, a mené, dans un contexte de montée des tensions interétatiques et de l'insécurité sociale, à l'effondrement des contraintes civilisatrices, à l'éclatement des garde-fous de la conduite civilisée :

[...] les standards de la conduite civilisée ne sont souvent significatifs pour les groupes dominants qu'aussi longtemps qu'ils demeurent des symboles et des instruments de leur pouvoir. Conséquemment, les élites au pouvoir, les classes dominantes ou les nations combattent souvent au nom de leur valeur et leur civilisation supérieures avec des moyens diamétralement opposés aux valeurs qu'elles prétendent défendre. Dos au mur, les défenseurs de la civilisation en deviennent les plus grands fossoyeurs. Ils tendent aisément à devenir des barbares.¹² (*ibid.* : 359)

La décivilisation qu'a connue l'Allemagne sous le régime nazi procédait selon Elias de la prise de conscience du fait que le pays ne recouvrerait jamais sa grandeur perdue. La guerre et ses atrocités furent, sur cette toile de fond, l'ultime tentative des Allemands et Allemandes de se hisser à la hauteur de leur idéal et de reconquérir leur statut de puissance mondiale (*ibid.*). Ils et elles étaient prêtes à atteindre ce but par tous les moyens considérés nécessaires, dont l'extermination des groupes jugés inférieurs ou hostiles : « Le degré de cruauté de barbarie auquel se sont alors rendus les leaders de la nation allemande était à la mesure des menaces qu'ils voyaient peser sur leurs espoirs et leurs aspirations pour l'Allemagne¹³ » (*ibid.* : 360). L'extermination des juifs et des juives, qui ne correspondait d'ailleurs à aucun objectif rationnel, découlait de cette dynamique. La menace que représentait le Juif et la Juive était, à la mesure de l'idéal exclusif du Nous de la nation allemande, purement fantasmatique : « Les Nazis se comportaient comme un homme qui, ne pouvant détruire ses véritables ennemis, déchargeait sa rage refoulée contre des ennemis qui représentaient principalement pour lui un danger imaginaire¹⁴ » (*ibid.* : 371). Mettant de l'avant la centralité

¹² Traduction libre : « [...] civilized standards of conduct are often only meaningful for ruling groups as long as they remain symbols of and instruments of their power. As a result, power elites, ruling classes or nations often fight in the name of their superior value, their superior civilisation, with means which are diametrically opposed to the values for which they claim to stand. With their backs against the wall, the champions easily become the greatest destroyers of civilization. They tend easily to become barbarians » (Elias, 1996 : 359).

¹³ Traduction libre : « The degree of ruthlessness and barbarism to which the leaders of the German nation went on this occasion corresponded to the strength of the threats which they saw closing in on their hopes and aspirations for Germany » (Elias, 1996: 360).

¹⁴ Traduction libre : « The Nazis acted like a man who, prevented from destroying his real enemies, discharged his pent-up rage against enemies who represented a predominantly imaginary danger for him » (Elias, 1996 : 371).

de l'idéologie raciale dans la doctrine nationale-socialiste, qui permettait au régime de rallier le soutien des masses en élargissant le credo « aristocratique » à tous les « Aryens », Elias soutient que les juifs et les juives étaient les boucs-émissaires tout désignés pour de nombreux Allemands et Allemandes habitués à s'« identifier à l'opresseur-e » (*ibid.*). En effet, le « désir de soumission » (*lust for submission*), en tant que disposition fréquente d'une majorité d'Allemands et d'Allemandes, qui étaient soumises à énormément de pression de la part des groupes au-dessus d'eux et d'elles, s'accompagnait d'un « désir d'attaquer » (*lust for attacking*) ou d'une propension à retourner sa frustration et sa haine contre les groupes jugés socialement « inférieurs » (*ibid.* : 380). Le comportement brutal des gardes SS envers les prisonniers et les prisonnières dans les camps de concentration y trouverait en partie son explication : « Si le comportement des gardes nazis était particulièrement cruel et barbare, c'était en raison de leur propre identification avec un maître particulièrement tyrannique et cruel¹⁵ » (*ibid.*: 381). Ainsi, si Hitler a pu s'imposer en Allemagne, c'est en raison selon Elias de la faible capacité d'autocontrainte des Allemands et Allemandes et de leur propension à s'en remettre à l'État en temps de crise et à déléguer toute responsabilité aux dirigeants (*ibid.*). L'analyse que fait Elias des changements structurels et des configurations spécifiques ayant marqué le développement social de l'Allemagne le conduisent au diagnostic d'un habitus marqué par identification totale à la « nation » et le désir des Allemands et Allemandes de se soumettre à un État fort.

Conclusion

Les critiques les plus fréquemment adressés à la théorie de Norbert Elias sont erronées. Celle-ci n'est pas une théorie naïve du progrès. Le processus de civilisation, par lequel la transformation des structures sociales dans le sens de la monopolisation de la violence physique par l'État entraîne une transformation de l'économie psychique de l'individu dans le sens d'une maîtrise accrue de ses pulsions et d'un autocontrôle plus rigoureux, est toujours fragile, contingent et précaire. Il peut connaître des reculs ou des régressions. En Allemagne, le processus de développement de l'État, plus cahoteux que dans les autres pays d'Europe occidentale, a favorisé le développement d'un habitus national au sein duquel l'équilibre fragile entre contraintes externes et autocontraintes a penché en faveur des contraintes externes, rendant les Allemands et Allemandes plus prompts à se soumettre à un leader autoritaire et à basculer dans la violence en situation de crise sociale et de montée des incertitudes.

L'analyse d'Elias retient quelque chose des analyses psychosociologiques du fascisme en termes de « personnalité autoritaire » (Adorno, 1950). L'auteur évite cependant le piège de voir dans l'antisémitisme la manifestation d'instincts irrationnels. Les structures de la personnalité, de même que les « fantasmes collectifs », les préjugés et l'idéal du Nous, l'image qu'un groupe a de lui-même et des autres, découlent toujours pour Elias des

¹⁵ Traduction libre : « If the behaviour of the Nazi guards was particularly cruel and barbaric, this was a characteristic of their own identification with a particularly tyrannical and cruel master » (Elias, 1996 : 381).

configurations de pouvoir et des rapports de force entre les groupes sociaux, du type de celles qu'il a analysées dans son étude sur les rapports établis-marginaux (Elias, 1997).

Norbert Elias appréhende l'épisode national-socialiste comme une « régression » vers la « barbarie », contrairement à Zygmunt Bauman pour qui il s'agit de l'aboutissement de la rationalité moderne. Bien qu'il y ait convergence entre les deux auteurs autour de l'idée selon laquelle l'Holocauste a été rendu possible par les moyens techniques de la modernité et que l'extermination des juifs et des juives a nécessité une avancée considérable de la rationalisation et de la bureaucratisation, Elias y diagnostique un « effondrement » de la civilisation et de l'identification de l'Homme à son prochain tandis que Bauman considère que c'est la civilisation moderne elle-même qui concourt à détruire les dispositions morales naturelles de l'être humain¹⁶. Par ailleurs, Bauman adopte une interprétation « fonctionnaliste » de l'Holocauste, mettant l'accent sur les structures impersonnelles ayant concouru à l'aboutissement de la Solution finale tandis qu'Elias adopte une posture plus « intentionnaliste », soutenant que l'extermination des juifs et des juives découlait directement de l'idéologie nazie et de la volonté de Hitler.

Bien que l'auteur ait été sévèrement critiqué pour n'avoir cité aucun historien ou historienne contemporaine (Herf, 1997), il existe une affinité entre les idées développées par Elias dans *The Germans* (1996) et la thèse du *Sonderweg* allemand, de l'« exception allemande ». La notion de *Sonderweg*, développée suite à la Seconde Guerre mondiale par des historiens et historiennes allemandes formées à la tradition historiciste (Solchany 1992), réfère à l'idée selon laquelle l'Histoire et la culture allemande, sur la longue durée, auraient quelque chose de particulier qui les distingue de celles des autres pays d'Europe occidentale. Sans que cela soit pour autant considéré comme un développement inéluctable, l'Allemagne aurait suivi une « voie spéciale » vers la modernité qui l'aurait rendue plus encline à devenir un État fasciste ou totalitaire ou qui aurait rendus les Allemands et Allemandes plus susceptibles d'adhérer au national-socialisme. Selon une variante de cette thèse, défendue entre autres par l'historien Hans-Ulrich Wehler (1985), la persistance de forces sociales traditionnelles, prémodernes ou pré-bourgeoises explique l'échec de l'Allemagne à développer des institutions libérales et démocratiques au XIXe siècle. Parmi les facteurs fréquemment mis de l'avant dans ce type d'explication, on retrouve une modernisation politique et une industrialisation tardives, rapides et forcées en Allemagne ainsi que l'absence d'une révolution bourgeoise correspondante comme celles que certaines théories libérales et marxistes associent à l'Angleterre et à la France. L'analyse d'Elias correspond pour une large part à une explication socio-culturelle du *Sonderweg*, fondée sur une théorie relationnelle du lien et du changement social.

La thèse du *Sonderweg* a ceci de problématique qu'elle suppose, pour pouvoir parler d'« exception » allemande, l'existence d'un développement « normal » suivi par les sociétés modernes occidentales, réduisant le cas de l'Allemagne à un cas déviant ou pathologique. L'hypothèse « d'un retard propre à l'Allemagne au regard du processus de civilisation en Occident » (Delmotte, 2010 : 64) nous oblige à envisager que la notion de civilisation chez

¹⁶ Pour la synthèse des approches d'Elias et de Bauman, voir Burkitt (1996) et de Swaan, (2001).

Elias, bien que non-évolutionniste, demeure ambivalente et pourrait ne pas être tout à fait exempté d'un contenu normatif.

Références

- ADORNO, Theodor W. (1950). *The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice*, New York: Harper & Row, 506p.
- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane (2010). « Norbert Elias et l'expérience oubliée de la Première Guerre mondiale », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no 106, pp. 105-114.
- BAUMAN, Zygmunt (2002). *Modernité et Holocauste*. Paris : La Fabrique, 288p.
- BOURDIEU, Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 256p.
- BURKITT, Ian (1996). « Civilization and Ambivalence », *The British Journal of Sociology*, vol. 47, no 1, pp. 135-150.
- DELMOTTE, Florence (2010). « Une théorie de la civilisation face à l'effondrement de la civilisation' », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no 106, pp. 54-70.
- DE SWAAN, Abram (2001). « Dyscivilization, Mass Extermination and the State », *Theory, Culture and Society*, vol. 18, no 2-3, pp. 265-276.
- ELIAS Norbert (2010). *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*, postface de Bernard Lahire, Paris : La Découverte, 216p.
- (2003). *La dynamique de l'Occident*. Paris : Calmann-Lévy, 320p.
 - (2002). *La civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy, 512p.
 - (1997). *Logiques de l'exclusion*, Paris : Fayard, 278p.
 - (1996). *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York: Columbia University Press, 512p.
 - (1991). *La société des individus*. Paris : Fayard, 308p.
- FLETCHER, Jonathan (1997). *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge: Polity Press, 232p.
- HERF, Jeffrey (1997). « The Uncivilizing Process », *The New Republic*, vol. 216, no 16, pp. 39-41.
- JOLY, Marc (2012). *Devenir Norbert Elias*. Paris : Fayard, 472p.
- LEDENT, David (2009). *Norbert Elias. Vie, œuvres, concepts*. Paris : Éditions Ellipse, 128p.
- LINHARDT, Dominique (2001). « Le procès fait au Procès de civilisation. A propos d'une récente controverse allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias », *Politix*, vol. 14, no 55, pp. 151-81.

- MARTUCELLI, Danilo (1999). *Sociologies de la modernité. Itinéraire du XX^e siècle*. Paris : Gallimard, 709p.
- MAUSS, Marcel (1936). « Les techniques du corps ». *Journal de psychologie*, vol. 32, no 3-4.
- MENNELL, Stephen (1997). « L'envers de la médaille : les processus de dé-civilisation » dans Alain Garrigou et Bernard Lacroix (dir.), *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris : La Découverte, pp. 213-236.
- MÜHLBERGER, Detlef (2003). *The Social Bases of Nazism 1919-1933*, New Studies in Economic and Social History, Cambridge: Cambridge University Press, 112p.
- SOLCHANY, Jean (1992). « Le nazisme : déviance allemande ou mal de la modernité ? La réflexion des historiens dans l'Allemagne des années zéro (1945-1949) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no 34, pp. 145-156.
- WEBER, Max (1963). *Le savant et le politique*, Paris : Plon, 224p.
- WEHLER, Hans Ulrich (1985). *The German Empire 1871-1918*. Oxford : Berg Publishers, 293p.

Le colonialisme juridique et les Autochtones du subarctique québécois

Émile Duchesne

Maitrise en anthropologie, Université de Montréal
emile.duchesne@umontreal.ca

Résumé

Cet article vise à exposer différentes dynamiques associées au colonialisme juridique chez les autochtones du subarctique québécois. Dans une première partie, j'essaierai de rendre compte de la rencontre de l'ordre juridique autochtone et de l'ordre juridique euro-canadien en m'attardant en fin de section à la question de l'idéologie de l'harmonie. La deuxième partie cherchera à décrire les dynamiques contemporaines du colonialisme juridique. Cette section analysera le droit comme vecteur de la dépossession des peuples Autochtones du subarctique québécois et s'attardera à saisir les limites de l'action juridique des Autochtones au sein d'une hégémonie juridique globale.

Mots-clés : colonialisme, autochtones, subarctique québécois, ordre juridique

Introduction

On a déjà défini le colonialisme comme le fait pour une société d'en subsumer une autre en son sein (Morantz, 2002). Pour ce faire, les puissances coloniales ont utilisées partout dans le monde des procédés juridiques pour rendre effective et naturaliser la réalité coloniale. C'est globalement ce qui s'est passé chez les Autochtones du Canada : l'État canadien, à travers la Loi sur les Indiens de 1876, a subsumé en son sein les peuples autochtones en les mettant en situation de tutelle (Dupuis, 1991). L'objectif de cet article sera de décrire et d'analyser - du point de vue des dynamiques juridiques, mais aussi en prenant compte les facteurs politiques et économiques – l'entreprise coloniale euro-canadienne chez les Autochtones du subarctique québécois. Par « Autochtones du subarctique québécois » j'entends les nations Innues, Cries, Anishnaabeg, Atikamekw et Naskapi. Une première partie de cet article cherchera donc à présenter ces cinq nations et plus particulièrement l'ordre juridique qu'ils ont historiquement porté. Cet ordre, en raison des dynamiques coloniales, s'est également transformé. J'essaierai de rendre compte de la complexité de ces changements. Dans une deuxième partie, je m'attarderai à décrire les dynamiques contemporaines du colonialisme juridique chez les Autochtones du subarctique québécois. Tour à tour, j'analyserai le droit comme vecteur de dépossession ainsi que les limites de l'action juridique au sein d'une hégémonie juridique globale. Les concepts d'ordre

hégémonique et d'action contre-hégémonique seront centraux à la conclusion de cette analyse.

1. L'ordre juridique algonquien et ses transformations

1.1 Problématisation : les Autochtones du subarctique québécois

Pourquoi avoir choisi les Autochtones du subarctique ? Il y a plusieurs raisons. Notamment, il s'agit d'un contexte écologique relativement homogène dans lequel se trouvaient historiquement des groupes de chasseurs-cueilleurs et de chasseuses-cueilleuses qui y ont développé des modes de production et des univers symboliques similaires en raison, justement, de ce contexte écologique particulier et d'une proximité linguistique non-négligeable. Commençons par l'idée de subarctique. Le subarctique québécois désigne cette zone écologique qui englobe la plus grande partie de la péninsule Québec-Labrador, soit les régions du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de la Côte-Nord, de la Haute-Mauricie, de l'Abitibi-Témiscamingue, du Nord-du-Québec ainsi que la province du Labrador. Cet ensemble écologique est dominé par la forêt boréale. Les hivers rigoureux et la qualité des sols (bouclier canadien, marécages, tourbières, etc.) rendent l'agriculture difficile, voire impossible, dans certaines régions. Les groupes autochtones qui habitent ce territoire ont été jusqu'à tout récemment des chasseurs-cueilleurs et chasseuses-cueilleuses nomades. Officiellement (selon les instances gouvernementales et les instances autochtones), cinq premières nations occupent actuellement ce territoire : les Atikamekw, les Anishnabe, les Cris, les Innus et les Naskapis. Plusieurs anthropologues, qu'on pourrait affubler du qualificatif « classiques », ont argumenté que ces nations (mais plus particulièrement les Cris, les Innus et les Naskapis) formaient un continuum culturel et linguistique (Speck, 1931 ; Lips, 1937 ; Mailhot, 1993). En effet, toutes les langues parlées par ces nations sont des dialectes de la famille des langues cries, faisant elle-même partie de la grande famille des langues algonquiennes (Drapeau, 2014). La seule nation ne faisant pas partie de la famille des langues cries sont les Anishnabe, leur langue fait néanmoins partie de la grande famille des langues algonquiennes.

Aujourd'hui, ces nations, bien que qu'évoluant dans des contextes souvent similaires, ont aussi pris des chemins différents quant à leurs stratégies respectives de revendication. Ces différentes situations peuvent être expliquées par leurs trajectoires historiques respectives. En effet, le moment de la sédentarisation et le narratif qui en a découlé sont des éléments-clés (même si ce ne sont pas les seuls) pour comprendre les réalités partagées entre ces nations, mais aussi pour comprendre ce qui les différencie. La grande majorité des communautés autochtones du subarctique ont amorcé un processus de sédentarisation entre 1950 et 1976¹, bien qu'il existe des exceptions où la sédentarisation a pu débuter beaucoup plus tôt, comme à Mashteuiatsh, où elle a débuté en 1856², bien que plusieurs familles continueront à nomadiser jusqu'aux années 1950 (Mailhot, 1993). Pour faire une allégorie

¹. Ces dates correspondent à la création des réserves dans le territoire subarctique québécois. Il est à noter qu'il s'agit bien d'un processus : la création d'une réserve n'implique pas automatiquement la sédentarisation et pour d'autres communautés, la sédentarisation a pu débuter bien avant la création d'une réserve, comme, par exemple, à Uashat (Mailhot, 1993).

². Voir : <http://www.mashteuiatsh.ca/membre-de-la-communaute/portrait-de-la-communaute.html>

avec la pensée de Benjamin (2000), la sédentarisation représente le « cristal de l'évènement total » pour les Autochtones du subarctique : la sédentarisation est utilisée comme un évènement rendant compte de la totalité de la réalité matérielle et politique qui se présente à eux et à elles. C'est à travers le narratif de la sédentarisation et les dynamiques de transmission du savoir à l'aide de la tradition orale que les Autochtones du subarctique s'expliquent leurs conditions matérielles. Pour poursuivre avec Benjamin, cette histoire est prise dans un « à-présent » (2000 : 439) où chaque moment singulier et présent est saturé du passé de cette sédentarisation forcée.

L'avancée des colons blancs dans le subarctique québécois s'est fait de façon progressive et linéaire. C'est pourquoi certains auteurs et certaines autrices parlent d'un « front de colonisation » (Mailhot, 1993). Aux premières avancées de l'emprise « blanche » sur le territoire, les Autochtones ont opposés une résistance passive caractérisée par la fuite et l'évitement. Le nomadisme leur permettait de poursuivre leur mode de vie au loin des nouveaux villages blancs. Cette période s'étend de 1830 jusqu'à la sédentarisation, ce qui concorde avec le début de l'usurpation de la souveraineté autochtone (Girard et Brisson, 2014). La sédentarisation s'est cristallisée à travers un grand stress sur la faune et la flore - induit par le nombre important de colons euro-canadiens-, mais surtout par la systématisation des pensionnats indiens dont le but avoué était de « sortir l'indien de l'enfant ». Les parents autochtones se sont vus dans l'obligation de confier leurs enfants aux prêtres des pensionnats sous peine de représailles juridiques qui pouvaient aller jusqu'à l'emprisonnement. Les pensionnats indiens étaient une entreprise d'avilissement des cultures autochtones érigé en système et induit par la mission civilisatrice de l'État canadien et québécois. Ils ont considérablement forcé la sédentarisation des collectivités nomades autochtones en retirant leurs enfants de la chaîne de transmission des savoirs reliés au territoire³. Avec des enfants qui n'ont pas reçu les enseignements de leurs aînés et qui ont été élevés dans un univers allochtone où les cultures autochtones étaient avilies, déconsidérées et rabaisées les adultes ont été contraints de s'installer dans les réserves qui leur étaient fournies par le gouvernement. Les réserves ont grandement favorisé la bureaucratisation de la vie des Autochtones et a ainsi permis d'affirmer le pouvoir du gouvernement fédéral sur ces derniers.

1.2 L'ordre juridique algonquien

L'ordre juridique⁴ des Autochtones du subarctique québécois sous-tend des normes et des valeurs associées à leur mode de production et à leur univers symbolique. Le mode de production chasseur-cueilleur est généralement associé à des pratiques très fortes de partage et de réciprocité. Ainsi, chez ces peuples, les normes de partage des fruits des activités de production étaient omniprésentes dans la vie quotidienne à l'époque du nomadisme, et

³. À ce sujet on peut consulter le film de Pierre Perrault « *Le goût de la farine* » (1977). Dans un extrait d'entrevue, une femme innue explique qu'elle avait abandonné la vie nomade parce que ses enfants avaient pris goût à la nourriture et aux activités des « blancs ».

⁴. Par ordre juridique, j'entends un ensemble de pratiques, de rituels et de symboles qui permettent de renforcer et de rendre opératoire les valeurs d'une société. Ces valeurs peuvent prendre la forme d'interdits et/ou de comportements à valoriser.

restent encore aujourd'hui une façon efficace de maintenir et de créer des liens sociaux (Mailhot 1993 ; Lacasse, 2004). Ces normes de partage sont également le corollaire de la vision algonquienne de la propriété privée. En effet, les fruits de la production étaient considérés comme bien commun et on ne pouvait refuser de donner de la nourriture à quelqu'un qui en faisait la demande. L'extrait suivant – une conversation entre un juriste innu et un aîné de Utshimassit – exprime bien cette conception de la justice distributive dans l'univers algonquien :

Q. : Qu'est-ce qu'on faisait à l'époque quand quelqu'un nous prenait sans notre consentement de la nourriture qu'on avait placée dans une cache ou entrepôt ?

T. : Que veux-tu qu'on fasse ? (Il répond en riant)

Q. : Mais il a volé cette nourriture ! On ne le punit pas ?

T. : Pourquoi ? Il a bien le droit de vivre lui aussi.

(Mckenzie, 1993 cité dans Lacasse, 2004: 78)

Plusieurs autres témoignages vont en ce sens : le partage de la nourriture était inconditionnel (Bouchard, 1977 ; Jauvin et Clément, 1993). Plus encore, la plupart des récits et des mythes de l'univers algonquien font état de l'importance du partage de la nourriture et des festins collectifs (Savard, 1971 ; Savard, 2004). Les festins collectifs – *makushan* en innu – sont aujourd'hui encore des grands événements qui assurent la cohésion sociale et favorisent les processus collectifs de guérison (Jérôme, 2010). Pour revenir sur la conception algonquienne de la propriété, s'il n'y avait pas de propriété privée sur la nourriture on pouvait par contre reconnaître la propriété d'un objet (un canot ou une tente, par exemple). Mais on ne peut pas nécessairement parler ici de propriété privée en tant que telle : l'objet pouvait toujours être emprunté sans un consentement préalable. (Lacasse, 2004). Cette conception de la propriété reste encore vivante aujourd'hui (Mailhot, 1993) malgré des changements induits par l'encastrement des sociétés algonquiennes au système capitaliste. L'idée d'accumulation ou d'épargne n'était pas non plus connue des populations autochtones du subarctique québécois avant, au moins, l'époque de la traite des fourrures (Lacasse, 2004).

La question de la propriété sur la terre a également été beaucoup étudiée, en raison des pressions induites par les tribunaux dans le cadre des revendications territoriales des Autochtones envers l'État canadien. Il n'est pas ici question de faire l'état de cette littérature abondante. Je tiens seulement ici à spécifier les grandes caractéristiques du lien à la terre chez les Autochtones du subarctique québécois. Les territoires de chaque bande étaient divisés entre les différents groupes de chasse familiaux. À la tête de chaque groupe familial, on retrouvait généralement un chasseur sénior à qui incombait la responsabilité du territoire de chasse. La transmission se faisait généralement du chasseur sénior vers le fils aîné, mais il ne s'agissait pas ici d'une norme rigide : si le fils aîné ne possédait pas les compétences et le savoir-faire nécessaire à une telle responsabilité on pouvait décider de transférer les responsabilités de la terre à un autre fils ou à un neveu. Aujourd'hui, on peut même trouver dans certaines communautés des femmes responsables d'un territoire de chasse, mais ces dernières relèvent plutôt de l'exception (Paul Wattez, communication personnelle). Par contre, on ne retrouvait pas ce système de territoire de chasse dans tous les groupes

autochtones. Certains avaient une tenure plus libre du territoire, mais celle-ci s'est estompée en raison des pressions bureaucratiques exercée par le système des conseils de bande (Jauvin et Jouveneau, 1988). Ainsi, comme nous le montre cette esquisse rapide, le lien à la terre se conçoit davantage comme une responsabilité que comme une propriété privée chez les populations algonquiennes du subarctique québécois.

Cette idée de responsabilité, qui a été largement étudiée dans de multiples contextes par l'anthropologie juridique⁵, est également centrale dans la pensée juridique algonquienne (Lacasse, 2004). Si c'est à travers le concept de responsabilité que les peuples algonquiens comprenaient leur relation entre eux et elles, c'est également sous ce prisme qu'ils conceptualisaient leur rapport avec la société blanche. En ce sens, dans un récit recueilli par Rémi Savard (1971 : 103) à Sheshashit, le personnage de Carcajou énonce les responsabilités des blancs envers les Autochtones : « Ces Indiens ne deviendront jamais riches, déclara-t-il aux Blancs, mais vous le deviendrez très bientôt. Vous fabriquerez votre nourriture, alors que les Indiens continueront à courir derrière elle. Lorsqu'il vous arrivera de les rencontrer et de les trouver affamés, donnez-leur à manger ! ». C'est d'ailleurs en des termes similaires que les Innus et Innues concevaient leurs rapports avec les maîtres des animaux : ces derniers avaient la responsabilité de donner des animaux à tuer aux Innus et Innues et les chasseurs avaient la responsabilité de se maintenir dans les bonnes grâces des maîtres des animaux en respectant diverses prescriptions rituelles associées à la chasse (Armitage, 1991). Ce parallèle entre responsabilité des maîtres des animaux et responsabilité du gouvernement canadien n'est pas anodin : c'est en analogie directe que les Innus et Innues conçoivent leur rapport avec le gouvernement. À ce titre, Laurent Jérôme a recueilli un témoignage assez éloquent d'un aîné de Pakuashipi : « Le prêtre lui a fait des menaces en voulant tout lui enlever, donc mon père lui a dit : "le gouvernement ne m'a pas donné à manger, il y a un autre gouvernement qui me donnera à manger", lui a-t-il dit (en parlant de Papakassik, celui qui s'occupe du caribou) » (2011 : 181).

Une autre facette importante de l'ordre juridique algonquien, selon la littérature, est la recherche de l'harmonie (Lacasse, 2004). Cette idée de recherche de l'harmonie, telle qu'elle est présentée en ce moment dans la littérature sur les Autochtones du subarctique québécois, semble comporter certains problèmes et devrait, dans tous les cas, faire l'objet d'une attention particulière. Je reviendrais sur cette question à la fin de cette première partie. Par recherche de l'harmonie, on entend généralement l'évitement du conflit. À cet évitement du conflit on associe toute sorte de comportements chez les Autochtones du subarctique : on évite la comparaison et les rivalités, on ne laisse pas voir ses sentiments, on privilégie la liberté individuelle en ne s'ingérant pas dans les affaires des autres, etc. Ces comportements d'évitement de pratiques potentiellement conflictuelles résonnent également avec les valeurs de respect des autres. En effet, chez les Autochtones du subarctique la non-ingérence dans les affaires d'autrui résonne avec le désir de ne pas mettre en péril sa propre autonomie (Henriksen, 1973).

⁵. Voir Conley et O'Barr, 1990

1.3 Les moyens de renforcement des normes algonquiennes et l'inhibition du leadership interne

Les Autochtones du subarctique québécois avaient plusieurs moyens à leur disposition pour faire respecter les normes et les valeurs associées à leur ordre juridique. À bien des égards, ces moyens sont encore utilisés aujourd'hui malgré plusieurs changements importants dans leur mode de vie. La méthode par excellence pour faire respecter cet ordre juridique est, comme chez la plupart des peuples chasseurs-cueilleurs, la rumeur et la raillerie (Lacasse, 2004). Ainsi, on pouvait calomnier publiquement quelqu'un pour lui reprocher de ne pas avoir partagé sa nourriture ou pour avoir refusé d'aider les autres dans les tâches domestiques. Encore aujourd'hui cette dimension reste très importante dans les communautés autochtones. Plus encore, on assiste à l'émergence de nouveaux canaux pour faire passer ce type de message : les radios communautaires et maintenant Facebook servent à calomnier publiquement certaines personnes qui ne se seraient pas conformées à l'ordre juridique algonquien (observation personnelle⁶). Il est à noter que ce moyen de renforcement de l'ordre juridique est généralement utilisé pour des offenses que l'on pourrait qualifier de mineures.

Pour des transgressions plus graves à l'ordre juridique algonquien, on faisait appel à la médiation de la part des figures d'autorités de la communauté. Ainsi, on faisait appel aux chasseurs seniors, aux chefs de bande et aux chamanes afin de résoudre des conflits qui la plupart du temps opposaient deux familles (Rogers, 1965). Il existait différentes solutions possibles selon la gravité de l'acte reproché. On pouvait imposer au fautif d'assurer la subsistance de la famille touchée, l'ostraciser temporairement, l'exclure du groupe de façon indéfinie ou encore l'exécuter (Lacasse, 2004). Ce qu'il faut retenir de ces processus de médiation est la flexibilité dans l'attribution de la peine. Le mode de production chasseur-cueilleur comporte des difficultés inhérentes qui font en sorte qu'il peut être impossible de se passer de la force de travail d'un individu qui aurait transgressé gravement l'ordre social algonquien. Dans de tels cas, où la mise à mort et l'ostracisme étaient impossibles, on favorisait une solution où le fautif – même si on préférerait son absence – restait avec le groupe et assurait la subsistance de la famille à qui il avait causé du tort. On voit ainsi disparaître le stéréotype selon lequel ces peuples ne pratiquaient pas ou peu la coercition: il y avait bel et bien certaines formes de coercition dans les sociétés algonquiennes du subarctique québécois même si celles-ci étaient utilisées de façon moins systématiques qu'en Occident.

L'importance du chamanisme dans la résolution des conflits est également attestée par plusieurs sources scientifiques (Rogers, 1965 ; Bousquet, 2009 ; Inksetter, 2015). Les chamanes étaient des individus qui étaient à la fois craints et respectés dans les communautés autochtones : ils et elles pouvaient à la fois protéger et guérir tout comme ils et elles pouvaient lancer de mauvais sorts. Ainsi, une famille pouvait faire appel à un ou

⁶ Il est pratique courante d'appeler à la radio communautaire pour se plaindre de situations particulières (par exemple que le chef de la communauté ait gagné à plusieurs reprises lors d'un tirage). Sur Facebook, il est très courant de voir les Autochtones parler du mauvais comportement – infidélité, égoïsme, manque de vaillance, etc. – d'une autre personne de la communauté (sans toujours la nommer).

une chamane pour jeter un sort à un individu qui leur aurait causé du tort. Généralement, l'appel à un ou une chamane produisait des représailles de la part de la famille opposée et faisait souvent en sorte d'accentuer les conflits, si bien que certaines familles sont encore aujourd'hui en conflit en raison d'appels – qui auraient eu lieu parfois il a plus de 100 ans - aux services d'un ou d'une chamane (Marie-Pierre Bousquet, communication personnelle). Néanmoins, la présence d'individus ayant les capacités de chamaniser restait très importante pour plusieurs raisons : leur capacité de divination, de guérir les malades, mais aussi de combattre les Atshen/Windigo/Kokotché (selon la langue). La figure de l'Atshen, entre créature fantastique (Savard, 2004) et être humain en situation de déviance (Clermont, 1978), représente l'être asocial par excellence dans la cosmologie algonquienne. Les Atshen dans leur forme « humaine » seraient des chasseurs qui auraient pris le goût de la chair humaine, vivant seuls dans la forêt à la recherche de victime potentielle. Cette créature mythique fait écho à des cas d'anthropophagie attestés au 18^{ième} et au 19^{ième} siècle (Clermont, 1978 ; Inksetter, 2015). Les chamanes avaient le pouvoir de sentir la présence et de combattre les Atshen.

L'arrivée des Européens en Amérique annonça de grands changements pour l'ordre juridique algonquien et plus particulièrement pour les figures d'autorité qui y sont associées. Les groupes de chasse et les bandes étaient généralement « tissées serrées » sur le plan matrimonial et, pour cette raison, on pouvait rarement trouver un médiateur ou une médiatrice qui n'avait aucun lien de parenté ou d'affinité avec les personnes en litige. C'est pourquoi les Européens – principalement les marchands, les missionnaires et plus tard les agents et agentes des affaires indiennes et les policiers et policières – furent rapidement appelés à agir à titre de médiateur et de médiatrice dans les conflits survenant à l'intérieur d'un groupe. Avec l'adoption du catholicisme, on voit également que les chamanes ont perdu une grande partie de leurs pouvoirs. Les missionnaires étaient vus comme étant moins ambivalents que les chamanes (on n'attribuait pas aux missionnaires la capacité de lancer de mauvais sorts) et ont été capables de vaincre une fois pour toutes les Atshen (Inksetter, 2015). Avec l'arrivée des missionnaires et la conversion au catholicisme, on voit les cas d'anthropophagie chuter dramatiquement pour finalement disparaître (Inksetter, 2015). Cet ensemble de situations entraîna un processus d'inhibition du leadership interne dans les communautés autochtones du subarctique québécois (Rogers, 1965). C'est dans ce contexte que s'est généralisé l'appel aux forces de l'ordre dans les communautés autochtones et que s'est produit un processus d'acculturation juridique (Rouland, 1983a ; Rouland, 1983b). Néanmoins, ces figures d'autorités traditionnelles n'ont jamais cessé d'être appelées à titre de médiateurs et de médiatrices dans le cadre de relations interpersonnelles (Bousquet, 2009 : 62). Plus encore, l'appel à des figures d'autorités externes a aussi fait l'objet de conflits et a profondément divisé certaines communautés. Ce phénomène, bien que n'étant pas nouveau, reste encore d'actualité dans plusieurs communautés, surtout quand on pense à l'accueil que certains policiers, certaines policières, agents et agentes du DPJ reçoivent lorsqu'ils-elles se rendent dans des communautés autochtones⁷.

⁷ La communauté de Lac-Simon érige un barrage routier pour empêcher le DPJ d'entrer dans la communauté : <http://ici.radio-canada.ca/regions/abitibi/2013/11/12/009-manifestations-lac-simon.shtml> Et

1.4 *Harmony Ideology* : un rôle des missionnaires à revoir

La recherche de l'harmonie associée à l'ordre juridique algonquien est un élément récurrent dans la littérature qui reste très peu questionné. Pourtant, plusieurs indices peuvent porter à croire que les sociétés autochtones du subarctique – à l'époque du contact – ne vivaient pas dans une situation totalement harmonieuse. Les guerres entre nations étaient fréquentes, tout comme les cas d'anthropophagie, et nous savons que l'ordre juridique algonquien avait certains moyens de coercition à sa disposition. C'est Laura Nader, dans le cas de peuples autochtones de l'État de Oaxaca au Mexique, qui a étudié le mieux cette question d'idéologie de l'harmonie. Pour elle, le *Harmony Ideology* est à lier avec le christianisme : « The culture of harmony, for example, is constructed as part of the development of Christianity as a messianic religion associated with particular political economies » (1990 : 291). D'autre part, Nader note une double fonction à cette idéologie de l'harmonie : elle peut être utilisée à des fins de résistance à un l'envahissement extérieure, mais peut aussi être utilisée par l'envahisseur ou l'envahisseuse comme moyen de pacification. Suivant ainsi l'intuition de Nader, on peut se demander si cette recherche de l'harmonie qu'on associe aux peuples autochtones algonquiens n'est pas née de l'influence des missionnaires comme chez les Autochtones de la région d'Oaxaca. Évidemment, la réalité n'est pas tranchée et il existe des raisons de croire qu'il existait une certaine idéologie de l'harmonie chez les Autochtones du subarctique avant l'arrivée des missionnaires. On peut voir un premier argument dans les contraintes structurelles associées au mode de production chasseur-cueilleur : il était parfois impossible de se départir d'un individu – et donc de sa force de travail - sans mettre en péril la survie du groupe. D'autre part, on peut voir dans certains moyens légers de coercition – rumeurs, railleries, etc. - une façon de maintenir une certaine harmonie sans utiliser de moyen de coercition impliquant de la violence physique. Néanmoins, une contrainte structurelle majeure, aussi associé au mode de production chasseur-cueilleur, faisait en sorte que cette idéologie de l'harmonie n'a pas pu se développer pleinement : il s'agit du fait que les moments communautaires où les groupes familiaux étaient appelés à interagir sur une base quotidienne étaient très courts. William-Mathieu Mark, un aîné d'Unamen Shipu aujourd'hui décédé, explique :

[Aujourd'hui dans la réserve] On a du mal à s'entendre avec les autres. Je crois que c'est dû à la vie sédentaire qui nous a rassemblés. Le changement s'est produit depuis que nous sommes regroupés, nous qui étions habitués à être éparpillés. Si nous étions éloignés les uns des autres, ce serait la grande joie lors de la rencontre, comme cela était jadis... C'est regrettable. Aujourd'hui, tout le monde met son nez dans les affaires des autres, et c'est pour cela que ça ne marche pas. (Jauvin et Clément, 1993: 111).

Dans une étude récente, Leila Inksetter (2015) s'est intéressée à la question de la recherche de l'harmonie chez les Anishinaabeg (ou Algonquins). Elle arrive à des conclusions similaires à Laura Nader : ce serait les missionnaires qui auraient introduit chez les Autochtones l'idéologie de l'harmonie telle qu'on la décrit aujourd'hui dans la littérature

une « émeute » peu de temps après l'arrivée de la Sûreté du Québec dans la communauté de Opitciwan : <http://www.lapresse.ca/le-nouvelliste/justice-et-faits-divers/201307/20/01-4672685-des-atikamekws-sen-prennent-a-la-sq.php>

anthropologique. Leila Inksetter note que : « L'adoption du catholicisme par les Algonquins semble avoir eu un effet paradoxal sur l'ordre social algonquin. Il a augmenté l'autorégulation de la part des Algonquins dans leur propre maintien d'une harmonie sociale. Ceci s'est manifesté par la diminution ou la fin complète de certains problèmes contre lesquels les Algonquins pouvaient difficilement se prémunir ou réguler auparavant, à savoir l'alcool, les mauvais sorts, les chamanes ayant des vellétés de contrôle et enfin, la possession par un mauvais esprit (Windigo) » (*ibid.* : 304). Néanmoins, contrairement à Nader, Inksetter n'a pas abordé la question de la pacification des Algonquins et Algonquines. On pourrait se baser sur une étude d'Hélène Bédard sur l'histoire de la communauté de Pessamit pour dire que cette pacification n'a jamais été totale – a-t-elle déjà été véritablement opérante ? - en prenant en compte l'émergence d'un leadership de contestation à la suite de l'affermissement du pouvoir missionnaire (1988 : 111).

2. Le colonialisme juridique contemporain

2.1 Le droit comme vecteur de dépossession

« Le Sorcier m'ayant entendu, se tourna vers ses gens, et leur dit ; voyez comme cette robe noire ment hardiment en notre présence ; je lui demandé pourquoi il se figurait que je mentais, pource, dit-il, qu'on ne voit point d'hommes au monde si bons comme tu dis, qui voudraient prendre la peine de nous secourir sans espoir de récompense, & d'employer tant d'hommes pour nous aider sans rien prendre de nous » Paul Lejeune (2009).

« C'est seulement quand l'argent exporté eut réussi à provoquer l'exportation du pouvoir qu'il put accomplir les desseins de ceux qui le détenaient. Seule l'accumulation illimitée du pouvoir était capable de susciter l'accumulation illimitée du capital » Hannah Arendt (2002).

À partir de l'importance d'analyser conjointement pouvoir économique et pouvoir politique – relevé par Hannah Arendt ci-haut en exergue - il m'apparaît primordial de poser la dépossession économique des Autochtones du subarctique québécois comme une finalité de leur processus de colonisation. Ainsi, comme nous le verrons dans ce cas-ci, le droit est un moyen au service de l'accumulation du capital. Mais il ne s'agit pas ici d'une accumulation de capital qui se fait uniquement sous un mode qu'on pourrait dire conventionnel (production industrielle, investissement, etc.) : on a affaire ici à ce que Marx (2009) appelait l'accumulation primitive. On pourrait détailler la pensée de Marx sur l'accumulation primitive par rapport aux enclosures en Angleterre et à l'entreprise coloniale, par exemple, mais il me semble plus pertinent de se tourner vers la réactualisation que David Harvey en a fait. C'est dans « *The New Imperialism* » (2003), que Harvey introduit pour la première fois le concept d'accumulation par dépossession. Le concept reste assez simple : l'accumulation du capital reste possible même sans croissance ou investissements si l'on dépouille certains groupes sociaux d'éléments productifs qui n'étaient pas (ou peu) intégrés à la sphère de production capitaliste : « Ce que fait l'accumulation par dépossession est de libérer un ensemble d'actifs (incluant la force de travail) pour un coût très bas (et

parfois même sans coût). Le capital sur-accumulé peut prendre prise sur ces actifs et les utiliser immédiatement pour créer du profit » (Harvey, 2003 : 149)⁸.

Harvey relève plusieurs modalités, elles-mêmes relevées par Marx dans le cas de l'accumulation primitive, servant l'accumulation par dépossession : la marchandisation et la privatisation de la terre, l'expropriation, la conversion de formes collectives de propriétés en propriété privée, la suppression des droits sur les communaux, la marchandisation de la force de travail, la suppression de modes de production non-capitaliste, appropriation des ressources naturelles, monétisation des échanges et taxation (2003 : 145). On peut observer plusieurs modalités de l'accumulation par dépossession mises en œuvre par l'État canadien chez les Autochtones du subarctique québécois. Les projets économiques iconiques de la dépossession des Autochtones sont entre autres les coupes forestières, les clubs privés de chasse et pêche, les projets miniers, les projets hydroélectriques et la prolétarianisation qui découle de ces projets. En effet, pour mettre en œuvre ces projets il aura fallu préalablement prendre possession du territoire des Autochtones ; prise de possession qui s'est cristallisée par la *Loi sur les Indiens*⁹. Ainsi, par rapport au territoire, l'État a converti des formes de propriétés collectives en propriété privée pour ainsi se saisir des ressources naturelles présentes sur le territoire des Autochtones. Les clubs privés de pêche et de chasse sont en quelque sorte le pendant, chez les Autochtones, de la suppression des droits aux communaux qu'ont vécue plusieurs communautés en Europe au Moyen-Âge (Federici, 2014). De cette dépossession du territoire et des ressources qui s'y trouvaient est né un autre processus tout aussi insidieux : les coupes forestières, la pollution associée aux mines et aux barrages et le retrait des droits de chasse et de pêche ont considérablement miné le potentiel économique des modes de productions des Autochtones du subarctique. Ainsi, devant la difficulté constamment grandissante de vivre d'un mode de vie plus ou moins chasseurs-cueilleurs, s'est amorcé un mouvement de prolétarianisation des Autochtones (Ouellette, 1977 ; Gélinas, 2008 ; Boutet, 2010) et donc de marchandisation de leur force de travail.

D'autre part, en se basant sur la proposition de Thomas Piketty dans *Le capital au XXI^{ème} siècle* (2013), il apparaît évident que les Autochtones du subarctique ont été, dès le départ, mis hors-jeu de l'accumulation capitaliste¹⁰. Piketty (2013) nous explique, avec sa formule $r > g$, que l'économie capitaliste favorise les possédants tant que le taux de rendement du capital (r) est plus grand que le taux de croissance économique (g), ce qui a été le cas pendant la plupart de l'histoire du capitalisme, sauf pendant les Trente glorieuses. Or, il s'avère que les Autochtones ont été très longtemps incapables d'épargner

⁸. Traduction libre : « What accumulation by dispossession does is to release a set of assets (including labour power) at very low (and in some instance zero) cost. Overaccumulated capital can seize hold of such assets and immediately turn them to profitable use » (Harvey, 2003 : 149).

⁹. Pour plus de détails sur la *Loi sur les Indiens* le lecteur est invité à lire l'ouvrage de Renée Dupuis *La question indienne au Canada*. Dans le cadre de cet article, il était impossible d'entrer dans le détail du contenu de cette loi.

¹⁰. On peut aussi se demander si les autochtones avaient réellement un désir de participer entièrement à des activités économiques de type marchande. J'ai argumenté ailleurs que les sociétés autochtones ont longtemps été des sociétés « contre le marché » : <http://revuelespritlibre.org/adam-smith-le-troc-et-le-nouveau-monde>

du capital – et donc d'en investir - pour plusieurs raisons structurelles : les traiteurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson ont longtemps payé les Autochtones sous forme de reconnaissance de dettes échangeable contre des marchandises du poste de traite (Tanner, 1979). Les Autochtones se sont longtemps fait refuser des prêts, entre autres parce qu'ils ne possédaient ni leur maison ni leur terrain (étant de propriété du gouvernement fédéral). Finalement, les premiers épargnants autochtones se sont parfois fait flouer par les missionnaires qui étaient responsables de placer leur argent à la banque comme ce fût le cas à Pessamit (Bédard, 1988). N'étant pas en mesure d'épargner et d'investir, les Autochtones se sont vus relégués à une position de classe subalterne dans l'univers capitaliste. On voit très clairement un double processus : d'abord, par des mesures coloniales, on s'assure la dépossession des Autochtones du subarctique afin de favoriser l'accumulation du capital et, de façon parallèle, on s'assure qu'ils ne puissent participer d'aucune façon (ou très marginalement) à l'activité économique générée par leur dépossession.

Ces deux processus possèdent une trame de fond commune qui les rend possibles : le cadre juridique émanant des États canadien et québécois. C'est en m'inspirant du chapitre *Plunder and the Rule of Law* du livre de Laura Nader et Ugo Mattei (2006) que je démontrerai que le droit – et plus particulièrement le *Rule of Law* – forme la superstructure hégémonique permettant les processus de dépossession et de marginalisation économique des Autochtones du subarctique québécois. D'abord, selon Nader et Mattei, c'est la notion juridique de *Terra Nullius* qui aura permis de justifier légalement la prise de possession des terres autochtones en Amérique. Néanmoins, il y a une nuance à faire ici. Avec la Déclaration Royale de 1763 et les traités numérotés, signés entre 1871 et 1929, la Couronne britannique puis les tribunaux canadiens ont reconnu l'existence de titres autochtones de propriété (Savard, 1981). Cependant, la reconnaissance de ce titre visait à mieux l'éteindre par la suite. Le droit agit ici tout de même comme l'élément permettant l'acquisition des territoires autochtones. Cependant, avec le rapatriement de la constitution de 1982 et la reconnaissance des droits ancestraux autochtones qui en a résulté, le gouvernement fédéral a établi une procédure pour entendre les revendications territoriales des peuples autochtones. À cela, Rémi Savard (1981) ajoute que l'entêtement du gouvernement fédéral à parler de revendications territoriales invisibilise les prétentions autochtones à l'autonomie gouvernementale. Notons qu'à ce jour seulement la nation Nisga'a de Colombie-Britannique a conclu une entente avec le gouvernement fédéral sans qu'il y ait extinction complète du titre autochtone¹¹. Les communautés innues représentées par le regroupement Petapan – Mashteuiatsh, Essipit et Nutashkuan - pourraient être les prochaines à signer une entente malgré certaines contestations internes¹².

D'autre part, Nader et Mattei ajoutent que « La construction même du prototype de la relation coloniale a suivi une stratégie par laquelle l'extraction brutale et violente devait être transformée en hégémonie juridique à travers une variété de pratiques discursives et

¹¹. Voir : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/N-23.3/page-1.html>

¹². Des trappeurs et des chasseurs de Mashteuiatsh au Lac-Saint-Jean ont bloqué une route forestière pour signifier leur opposition à la ratification d'un traité avec le gouvernement fédéral : <http://ici.radio-canada.ca/regions/saguenay-lac/2016/03/14/006-chasseurs-trappeurs-blocus-ashuapmushuan.shtml>

économiques visant à obtenir le "consentement" des communautés locales » (2006 : 22)¹³. On voit clairement se dessiner ici certains aspects du colonialisme juridique canadien. Premièrement, l'idée d'*indirect ruling* évoque clairement la mise en réserve des Autochtones. Cette mise en réserve est caractérisée par un assujettissement des institutions autochtones à l'ordre juridico-politique émanant de l'État canadien. Deuxièmement, l'idée d'obtention du consentement des communautés locales est en plein dans le paradigme colonial contemporain. Aujourd'hui, les compagnies voulant mettre sur pied des projets d'exploitation en territoire autochtone ont l'obligation légale de consulter les peuples autochtones à qui l'ont reconnu une occupation passée et/ou présente du territoire concerné. Cette obligation de consulter est formulée de façon très générale et ne prévoit pas d'obligations d'accommoder les peuples autochtones consultés (Thériault, 2010). À mon avis, il y a derrière ce processus ce que David Harvey a appelé une « dialectique consentement-coercition » (2003 : 183-212). La recherche du consentement masque toutes les tactiques qui cherchent à forcer ledit consentement : diviser les communautés en négociant séparément avec chacune d'elle, l'utilisation de la police anti-émeute pour déloger les blocus routiers, le refus de négocier de bonne foi et l'intimidation juridique, l'utilisation de sommes d'argent considérables pour faire pencher d'un côté les communautés, l'empressement d'en arriver à une entente à tout prix etc.

2.2 Les limites du droit : les Autochtones et l'hégémonie de l'ordre juridique occidental

À la base un concept développé par Antonio Gramsci dans ses *Cahiers de prison* (1996), l'hégémonie est définie de la façon suivante par Laura Nader : « Une culture hégémonique est construite à un point donné pour pénétrer l'universel ; c'est une culture construite par des groupes et des intérêts » (1990 : 291)¹⁴. Ainsi, l'hégémonie désigne une conception de l'ordre social qui se pose et est vécu, du moins en parti, comme naturel et implicite. Cette conception de l'ordre social renforce et répond à des intérêts de groupes sociaux qui sont, la plupart du temps, associés aux classes dominantes. Un ordre hégémonique n'est pas seulement immuable et naturalisé de par sa composante idéologique : des institutions concrètes et réelles peuvent entraver sa remise en cause et sa transformation. Par exemple, Ladner et Orsini – bien qu'ils ne parlent pas d'hégémonie à proprement dit - proposent le concept d'institutionnalisme historique pour comprendre l'immobilisme politique de l'État canadien quant aux questions autochtones. : « Notre approche combine des éléments de l'institutionnalisme historique dont nous retenons l'idée d'assujettissement des politiques nouvelles au parcours et à l'héritage de politiques déjà établies » (2004 : 60). En effet, Ladner et Orsini nous montrent comment les premiers objectifs de la *Loi sur les Indiens*, soit l'assimilation des Premières nations par la mise en réserve et la municipalisation, sont encore les objectifs poursuivis par l'État canadien. Ainsi, entre les Premières nations et leur

¹³. « The very construction of the prototypical colonial relationship followed a strategy by which the brutal and violent extraction was to be transformed into legal hegemony by a variety of discursive practices, and of economic embrace aimed at obtaining local "consent" » (Nader et Mattei, 2006: 22)

¹⁴. Traduction libre : « A hegemonic culture is constructed at a point and reaches out to permeate the whole ; it is a culture constructed by groups and interests » (1990 : 291)

émancipation, les institutions juridico-politiques de l'État canadien posent un mur hégémonique¹⁵ où est posé le dilemme de *l'infériorité négociée* ou de *l'inutilité de négocier*.

Néanmoins, toute hégémonie n'est pas totalement figée ; comme toutes choses, une hégémonie peut être changée ou substituée. Gramsci - nous dit Jean-Marc Piotte dans *La pensée politique de Gramsci* (1970) – voyait une potentialité contre-hégémonique dans le *sentir* et le *bon sens* des classes populaires. Ce *sentir* et ce *bon sens*, fondé sur l'observation directe de la réalité, étaient associés aux classes populaires par Gramsci, mais rien ne nous empêche de penser que n'importe quel autre groupe social ou culturel ait la même capacité, les Autochtones y compris. En effet, ces derniers ont su déployer des pratiques contre-hégémoniques tout au long de leur histoire avec le colonialisme euro-canadien. Une première pratique que l'on pourrait relevé est ce que j'appelle une *résistance par la fuite*, similaire à des processus décrits pour d'autres peuples par des anthropologues comme Leach (1972), Scott (2013) et Graeber (2014), où les Autochtones ont tout simplement continué à vivre selon leur mode de vie sur leur territoire, loin des établissements euro-canadiens. Cette idée de *résistance par la fuite* fait aussi écho à des pratiques contemporaines d'organisation des Autochtones dans les interstices de l'ordre juridico-politique canadien (Morissette, 2013) et de découpage spatial – suivant la dichotomie réserve/territoire - des pratiques culturelles réprouvées par l'ordre dominant (Bousquet, 2002). D'autre part, on retrouve des pratiques contre-hégémonique qui s'inscrivent dans la contestation de l'ordre établi à travers les mécanismes prévus à cet effet (plaintes devant les tribunaux, incursion dans la politique parlementaire etc.). Ces dernières pratiques peuvent tout de même avoir l'effet de renforcer l'ordre établi et son hégémonie tout comme elles peuvent favoriser un *empowerment* des communautés autochtones pour contester ce même ordre. On retrouve ici la même opposition – telle que notée par Nader (2005) - qu'avec l'idéologie de l'harmonie : pacification versus résistance à l'envahissement extérieur, que l'on peut ramener respectivement à une fonction hégémonique et une fonction contre-hégémonique. Aujourd'hui, de nouvelles variantes de l'idéologie de l'harmonie – sous la forme des *Alternative Dispute Resolution* - sont en train d'émerger partout dans le monde et les Autochtones du subarctique québécois n'y font pas exception (Nader, 2005). On voit ainsi arriver des programmes de mode alternatifs de résolution de conflits comme les cercles de sentences (Chartrand, 1995 ; Jaccoud, 1999) qui cherchent à répondre à des besoins réels des communautés autochtones, soit une prise en charge communautaire des processus de résolution de conflit. Toutefois, comme nous le montre Nader (2005), les modes alternatifs de résolution de conflit reproduisent l'opposition inhérente de l'idéologie de l'harmonie : la tension entre pacification et résistance à l'envahissement.

Avec l'avènement de la globalisation, les peuples autochtones du monde entier sont devenus des sujets de droit global – en potentialité tout du moins (Sylvain, 2002 ; Hébert, 2013). Cette entrée dans la sphère globale amène de nouveaux défis pour les Autochtones et leurs revendications. Certains voient dans cette nouvelle fenêtre une possibilité pour les

¹⁵. Par mur hégémonique j'entends ici un point à partir duquel l'hégémonie de l'ordre canadien domine. C'est un point à partir duquel il devient très difficile d'imaginer des possibles.

Autochtones de faire des gains politiques importants. De récents épisodes politiques nous prouvent d'ailleurs qu'il est possible pour les Autochtones de faire des gains en faisant valoir leurs revendications dans la sphère globale (l'exemple de l'opposition des Cris au projet Grande-Baleine est en ce sens emblématique d'une mobilisation réussie des acteurs globaux tout comme l'est l'exemple de la mobilisation des Innus et Innues du Labrador et de la Basse-Côte-Nord contre les vols militaires à basse altitude sur leurs territoires de chasse). Par contre, plusieurs observateurs pointent les limites de telles actions dans la sphère globale. On peut rapidement soulever la question des moyens pratiques et financiers – qui ne sont pas à la portée de toutes les nations autochtones – nécessaire au succès de telles démarches. Il faut aussi prendre en compte les contraintes structurelles de l'ordre global. En effet, Jean Rousseau nous dit que « l'importance accordée à la productivité et à la compétitivité apparaît peu compatible avec celle que l'on accorde aux différences culturelles et religieuses, à la protection des activités de subsistance ou à la préservation des territoires ancestraux » (2001 : 76). Les gains sont possibles, mais ceux-ci restent limités dans l'absolu. On voit apparaître encore une fois, au sein d'une même démarche, cette opposition entre fonction hégémonique et contre-hégémonique.

2.3 La confrontation des éthiques : relation global/local et travail salarié

L'idée d'opposition interne au sein d'une même démarche entre fonction hégémonique et contre-hégémonique résonne avec une autre opposition. Je parle ici de l'opposition entre éthique globale et éthique locale. Bernard Bernier nous explique ici comment se vivent ces deux éthiques :

L'importance accordée au lieu conduit inévitablement à se préoccuper de la survie des personnes qui y vivent et de l'environnement qui les entoure ; autrement dit, l'ancrage dans le lieu mène à une éthique, à la fois humaine et écologique. Ce qui est délocalisé ou plus précisément alocalisé, comme les flux financiers actuels, sort du monde concret, échappe à l'échelle humaine, et, peut-être, comme nous le montrent les crises financières répétées, également au contrôle des humains et à l'éthique (2010 : 59).

À mon avis, c'est cette opposition qui est l'obstacle structurel le plus imposant auquel les Autochtones ont à faire face pour faire valoir leurs revendications. Nous sommes ici en présence de la confrontation de deux éthiques englobantes et contenant à l'intérieur de chacune d'elles des visions du monde diamétralement opposées. Dans un article de 2001, Denys Delâge et Jean-Philippe Warren ont analysé la rencontre de l'éthique bourgeoise avec l'éthique autochtone. La conclusion d'un de leur questionnement – quelles accusations concrètes étaient portées contre les populations amérindiennes pour leur refuser l'accès à la citoyenneté ? - est que la question du travail structure la plupart des processus de marginalisation des Autochtones : « Le travail, plus encore le travail rationnel, est certainement un des éléments constitutifs majeurs de l'éthique moderne, et peut-être celui qui permet le mieux de discriminer pratiquement le moderne du sauvage » (Delâge et Warren, 2001 : 112). À voir l'intérêt pour la question du travail qu'ont les tenants et tenantes de l'éthique locale (mouvement altermondialiste, peuples autochtones etc.) et les tenants et tenantes de l'éthique globale (grandes corporations, élites politiques etc.), il se

pourrait fort bien que la synthèse de la dialectique entre éthique globale et éthique locale se trouve – entre autres – dans la question du travail.

C'est d'ailleurs sur la base de ces termes que sont disputé différents enjeux dans les communautés autochtones. Par exemple, dans le cas d'un projet hydroélectrique projeté, les débats que j'ai pu observer à Unamen Shipu s'établissaient comme suit : si d'un côté on souhaite la réalisation du projet pour les emplois qu'il pourra apporter dans la communauté, de l'autre on s'inquiète des inégalités que ces emplois pourraient créer. L'inquiétude réside entre autre du fait que les « gens dans les bureaux » risquent d'amasser les avantages alors que les « gens sur l'aide sociale » risquent de rester sur l'aide sociale : « C'est seulement quand l'argent exporté eut réussi à provoquer l'exportation du pouvoir qu'il put accomplir les desseins de ceux qui le détenaient » nous rappelle Hannah Arendt (2002 : 41). Les gens dans les communautés autochtones savent qu'aujourd'hui leur subsistance ne dépend plus totalement de la vie en forêt (même si celle-ci garde une très grande importance symbolique et matérielle). Les Autochtones sont bien conscients et conscientes que leur subsistance passe par le travail salarié et que cet état de fait implique de nombreux défis pour leur ordre juridique. Certaines pratiques ont déjà vu le jour pour concilier le travail salarié à l'ordre juridique algonquien : à Unamen Shipu, par exemple, on fait des tirages au sort pour les emplois non-qualifiés offerts par le conseil de bande dans le but d'éviter le favoritisme et les inégalités. Ainsi, on s'aperçoit que les Autochtones du subarctique québécois vivent un moment très particuliers dans leur histoire où ils doivent développer des pratiques dans le but de contrer les processus de marginalisation inhérents au travail salarié et aux pressions de l'ordre juridique canadien.

Conclusion

Le but de cet article était d'exposer les dynamiques juridiques du colonialisme chez les peuples autochtones du subarctique québécois. Après avoir présenté ces peuples et l'ordre juridique qu'ils portent, j'ai décrit les transformations que cet ordre a subi au contact de la société euro-canadienne. J'ai conclu cette première partie en examinant la question de la recherche de l'harmonie chez les peuples autochtones algonquiens à l'aide des travaux de Laura Nader et de Leila Inksetter en suggérant que le discours missionnaire a eu pour effet de renforcer l'idéologie de l'harmonie chez ces mêmes peuples. Dans la deuxième partie de ce texte, je me suis intéressé aux dynamiques juridiques contemporaines du contexte colonial canadien. En analysant conjointement le juridique, le politique et l'économique, j'ai démontré la marginalisation et la dépossession économique des peuples autochtones du subarctique. Ensuite, j'ai tourné mon attention vers les processus hégémoniques du droit et des réponses contre-hégémoniques qui pouvaient y être opposées. Les Autochtones, en tant que sujets de droit globaux, ont réussi à faire valoir leurs revendications malgré un mur hégémonique qui pose les limites structurelles du système de droit occidental. J'ai finalement examiné les grandes oppositions structurelles – entre éthique locale et éthique globale – qui forment les débats actuels dans la sphère globale.

Références

- ARENDDT, Hannah (2002). *L'impérialisme : Les origines du totalitarisme*. Paris: Fayard, 379p.
- ARMITAGE, Peter (1992). «Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques*, vol. 6, Montréal: UQAM, p.63-110.
- BÉDARD, Hélène (1988). *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 149p.
- BENJAMIN, Walter (2000). *Oeuvres III*. Paris : Gallimard, 480p.
- BERNIER, Bernard (2010). « Économie réelle et symbolique, flux financiers et relation global- local », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, no. 2, Québec: Université Laval, p.47-64.
- BOUCHARD, Serge (1977). *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan : Mathieu Mestokosho*. Québec : Ministère des affaires culturelles, 132p.
- BOUSQUET, Marie-Pierre (2009). « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie*, vol. 42, no. 2, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p.53-82.
- BOUSQUET, Marie-Pierre (2002). « *Quand nous vivions dans le bois* ». *Le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada*. (Thèse de Doctorat) Québec : Université Laval et Université Paris X, 601 p.
- BOUTET, Jean-Sébastien (2010). « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 40, no. 3, Montréal: Recherches amérindiennes au Québec, p.35-52.
- CHARTRAND, Larry (1995). « The Appropriateness of the Lawyer as Advocate in Contemporary Aboriginal Justice Initiatives », *Alberta Law Review*, vol. 33, no. 4, Calgary : University of Calgary, p.874-881.
- CLERMONT, Normand (1978). « Les kokotchés à Weymontachie », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 8, no. 2, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.139-146.
- CONLEY, John M. et O'BARR, William (1990). *Rules versus Relationships : The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, 236p.
- DELÂGE, Denys et WARREN, Jean-Philippe (2001). « La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone : Modernité, postmodernité et amérindianité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, no. 3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.83-115.
- DRAPEAU, Lynn (2014). *Grammaire de la langue innue*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 644p.
- DUPUIS, René (1991). *La question indienne au Canada*. Montréal : Éditions du Boréal, 128p.

- FEDERICI, Silvia (2014). *Caliban et la sorcière : Femmes, corps et accumulation primitive*. Paris : Entremonde, 464p.
- GÉLINAS, Claude (2008). « Les autochtones et le partenariat économique au Québec, 1867-1960 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, no. 1, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.29-38.
- GIRARD, Camil et BRISSON, Carl (2014). *Nistassinan – Notre terre : Alliance et souveraineté partagée du peuple innu au Québec. Des premiers contacts à nos jours*. Québec : Presses de l'Université Laval, 175p.
- GRAEBER, David (2014). *La démocratie aux marges*. Paris : Le bord de l'eau, 120p.
- GRAMSCI, Antonio (1996). *Cahiers de prison Tome I*. Paris : Gallimard, 720p.
- HARVEY, David (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 288p.
- HÉBERT, Martin (2013). « Les droits des peuples autochtones – Rapports avec l'État, mobilisation des instruments transnationaux de reconnaissance et nouvelles subjectivités politiques au Mexique et au Canada », p.61-80, dans SAILLANT, F. et TRUCHON, K, *Droits et cultures en mouvements*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- HENRIKSEN, Georg (1973). *Hunters in the Barrens : The Naskapi on the Edge of the White Man's World*. St-John: Memorial University Press, 130p.
- INKSETTER, Leila (2015). « *Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets* » : *Pouvoir, leadership, et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19ième siècle*. (Thèse de doctorat) Montréal : Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, 508p.
- JACCOUD, Mylène (1999). « Les cercles de guérison et les cercles de sentences autochtones au Canada ». *Criminologie*, vol. 32, no. 1, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p.79-105.
- JAUVIN, Serge et CLÉMENT, Daniel (1993). *Aitanu : la vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Montréal : Libre Expression, 128p.
- JAUVIN, Serge et JOUVENEAU, Alexis (1988). *Calendrier d'une famille montagnaise*. La Romaine : non-publié, 338p.
- JÉRÔME, Laurent (2011). « Ka Atanakaniht : la "déportation" des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, no. 2-3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, pp. 175-184.
- (2010). « Les rires du rituel : humour, jeux et guérison chez les Atikamekw », *Anthropologica*, vol. 52, no. 1, Toronto : Presses de l'Université de Toronto, p.89-101.
- LACASSE, Jean-Paul (2004). *Les Innus et le territoire : Innu Tipenitamun*. Sillery : Septentrion, 280p.
- LADNER, Kiera et ORSINI, Michael (2004). « De l'infériorité négociée à l'inutilité de négocier : la Loi sur la gouvernance des premières nations et le maintien de la politique

- coloniale », *Politique et Sociétés*, vol. 23, no. 1, Montréal : Université du Québec à Montréal, p.59-87.
- LEACH, Edmund (1972). *Les systèmes politiques des hautes-terres de Birmanie ; analyse des structures sociales Kachin*. Paris : Petite collection Maspero, 399p.
- LEJEUNE, Paul (2009). *Un Français au «Royaume des bestes sauvages»*. Montréal : Lux, 256p.
- LIPS, Julius (1937). « Public Opinion and Mutual Assistance Among the Montagnais-Naskapi », *American Anthropologist*, vol. 39, no. 2, Arlington : American Anthropological Association, p.222-228
- MAILHOT, Josée (1993). *Au pays des Innus : les gens de Sheshashit*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 184p.
- MARX, Karl (2014). *Le Capital tome 1*. Paris : Presses Universitaires de France, 1024p.
- McKENZIE, Armand (1993). *De la justice distributive chez les Nutshimiunnut*. Ottawa : étude non publiée.
- MORANTZ, Toby (2002). « L'histoire de l'est de la Baie-James au XXe siècle : À la recherche d'une interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, no. 2, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.63-70.
- MORISSETTE, Anny (2013). *Le leadership intersticiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : l'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec)*. (Thèse de Doctorat) Montréal : Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, 291p.
- NADER, Laura (2005). *The Life of Law: Anthropological Projects*. Oakland: University of California Press, 275p.
- (1990). *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press, 372p.
- NADER, Laura et MATTEI, Ugo (2006). *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. Oxford: Blackwell Publishing, 296p.
- OUELLETTE, Françoise-Romaine (1977). « Les Cris du Québec, des sous-prolétaires », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 6, no. 3-4, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.7-15.
- PERRAULT, Pierre (1977). *Le goût de la farine*. Montréal : Office National du Film, 108min.
- PIKETTY, Thomas (2013). *Le capital au XXIème siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 969p.
- PIOTTE, Jean-Marc (1970). *La pensée politique de Gramsci*. Montréal : Éditions Parti Pris, 302p.
- ROGERS, Edward S. (1965). « Leadership Among the Indians of Eastern Subarctic Canada », *Anthropologica*, vol. 7, no. 2, Toronto : Presses de l'Université de Toronto, p.263-284.

- ROULAND, Norbert (1983a). « L'acculturation judiciaire chez les Inuit du Canada (1ère partie) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.179-191
- (1983b). « L'acculturation judiciaire chez les Inuit du Canada (2ième partie) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 4, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.307-318.
- ROUSSEAU, Jean (2001). « Les nouveaux défis des Cris de la Baie-James à l'heure de la globalisation. Penser le politique au-delà du projet néolibéral », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, no. 3, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p.72-82.
- SAVARD, Rémi (2004). *La forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Éditions du Boréal, 220p.
- (1981). *Le sol américain : propriété privée ou terre-mère ? L'en-deça et l'au-delà des conflits territoriaux entre autochtones et blancs au Canada*. Montréal : Héxagone, 53p.
- (1971). *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi*. Québec : Ministère des affaires culturelles, 141p.
- SCOTT, James C. (2013). *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*. Paris: Seuil, 530p.
- SPECK, Frank (1931). « Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula », *American Anthropologist*, vol. 33, no. 4, Arlington : American Anthropological Association, p.557-600.
- SYLVAIN, Renée (2002). « 'Land, Water and Truth': San Identity and Global Indigenism », *American anthropologist*, vol. 104, no. 4, Arlington: American Anthropological Association, p.1074-1084.
- TANNER, Adrian (1979). *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. St-John: Memorial University of Newfoundland, 233p.
- THÉRIAULT, Sophie (2010). « Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones », *McGill International Journal of Sustainable Development Law*, vol. 6, no. 2, Montréal : McGill-Queen's University Press, p.217-245.

Nourriture et identité québécoise dans le discours journalistique sur la poutine

Ricardo Cariès

Baccalauréat en sociologie, Université de Montréal
ricardo.caries@umontreal.ca

Résumé

Le présent article est une analyse des discours journalistiques canadien et québécois sur la Poutine Week. Nous nous y penchons sur la représentation de la poutine comme étant un mets national québécois et canadien en observant les caractéristiques de la poutine qui sont mises de l'avant dans ces discours. Nous analyserons également comment la poutine est représentée comme étant à la fois le moyen et le signe d'une intégration réunie des immigrantes et immigrants dans le discours journalistique québécois.

Mots-clés : relations ethniques, plat totem, immigration, nourriture, identité ethnique

Introduction

Lancée en 2012, la *Poutine Week* est un festival culinaire ayant pour thème la poutine. Durant une semaine, restaurateurs et restauratrices sont invités-es à réinventer le repas et proposent ainsi à leurs clients-es une expérience culinaire inédite. Ayant débuté à Montréal, le concept a rapidement gagné en popularité : la *Poutine Week* se tient maintenant dans plusieurs villes québécoises et canadiennes et s'est vue répliquée à Brooklyn et en Australie, par exemple ("Poutine Recipes", 2014; Pelley, 2015; Patel, 2015; Patel, 2016; Richard, 2016). L'événement a également attiré l'attention des médias québécois et canadiens. Chaque année, ceux-ci se chargent de faire connaître à leurs lecteurs et lectrices la tenue de l'événement ainsi que le palmarès des meilleures poutines. Toutefois, l'édition 2016 a vu le discours journalistique québécois être critique envers l'événement. Notamment, certains-es journalistes ont dénoncé ce qu'ils considèrent être une appropriation de la poutine, mets national québécois, par le Canada (Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016). Tout cela n'est pas nouveau : la poutine a toujours été l'objet de revendications nationales plus ou moins explicites ou virulentes (Théorêt, 2007).

Ce seront ici les discours journalistiques canadiens et québécois des deux dernières années qui attireront notre attention, dans un contexte où la poutine fait fréquemment l'objet d'innovations, comme dans le cadre de festivals culinaires tels que la *Poutine Week*.

Le but du présent article n'est pas de trancher la question de la véritable identité, québécoise ou canadienne, de la poutine. Il s'agira plutôt de répondre à : comment les discours journalistiques québécois et canadiens présentent la poutine, la revendiquent comme mets national et y voient la cristallisation de leur identité respective ? L'accent sera mis sur le discours journalistique québécois francophone. Nous tracerons également le portrait du discours journalistique canadien sur la *Poutine Week* auquel nous comparerons son équivalent québécois. Pour répondre à notre question, nous analyserons comment différentes caractéristiques du même repas sont mobilisées pour en faire le symbole d'une nation. Le discours journalistique québécois fera ensuite l'objet d'une analyse distincte. Nous nous pencherons alors sur la façon dont les articles québécois considèrent la consommation de la poutine par les immigrants et immigrantes comme un symbole de leur intégration à la nation québécoise. Cette dimension nous permettra de nous pencher sur les façons dont l'alimentation peut être un enjeu identitaire dans un contexte multiculturel qui implique une redéfinition des frontières de la nation québécoise.

1. Cadre théorique

Intrinsèquement liée à l'identité ethnique, l'alimentation s'avère être un objet pertinent pour l'étude des processus de constructions des frontières ethniques et nationales (Calvo, 1982; Calvo, 1983; Calvo, 1997; Jamal, 1998; Locher, 2005; Sanchez, 2008; Girard et Sercia, 2009; Cavanaugh, 2014). Par alimentation, nous parlons non seulement du repas, mais également de toutes les activités qui s'y rapportent, que ce soit les manières de table, la préparation du repas ou les façons d'en faire la publicité dans un contexte commercial.

Inscrite dans un contexte social et historique, l'alimentation est à la fois le produit et l'expression d'un groupe social. C'est en tant qu'incarnation d'un bagage commun de pratiques et de représentations liées à la nourriture que l'alimentation fonde une identité alimentaire (Calvo, 1982). Elle est donc loin de se limiter à la satisfaction des besoins du corps : l'alimentation est toujours doublée d'une dimension symbolique, c'est-à-dire de représentations, de discours qui en sont indissociables et qui établissent certaines frontières entre groupes sociaux (Calvo, 1983; Cavanaugh, 2014). Incarnation de l'identité ethnique, elle est également au cœur des processus qui signifient la remise en question, l'ébranlement de cette identité, comme c'est le cas dans les contextes de migration ou de multiculturalisme (Calvo, 1982; Tibère, 2005; Sanchez, 2008; Girard et Sercia, 2009).

Au-delà de l'incarnation d'une frontière ethnique, l'alimentation peut aussi agir comme marqueur et frontière économique, sociale et statutaire (Sanchez, 2008; Girard et Sercia, 2009). Ces frontières ne fonctionnent pas indépendamment l'une de l'autre. Suivant de Rudder, nous les envisagerons comme interagissant ensemble et se supportant mutuellement (2000). Dans sa perspective, la construction de l'ethnicité mobilise des différences qui n'ont à première vue rien à voir avec l'ethnicité. Celles-ci peuvent par exemple être socio-économiques et culturelles et font partie intégrante de l'identité ethnique. Ainsi, la dimension ethnique du repas n'existe pas en vase clos : elle s'appuie sur ses dimensions culturelles, sociales, religieuses, géographiques ainsi que linguistiques.

Liée à l'identité, l'alimentation « renvoie à une représentation de « l'étranger » ou plus largement de « l'autre » (celui qui ne mange pas comme « nous ») et de ses habitudes alimentaires, non seulement par ce qu'il mange, mais aussi par la manière dont il mange et prépare sa nourriture. » (Girard et Sercia, 2009 : 76). L'alimentation est ainsi vecteur d'altérité alimentaire, c'est-à-dire de « sentiment de la différence (d'être un autre) dans la pratique alimentaire » (Calvo, 1982 : 425). Considérant la place de l'alimentation dans l'identité ethnique, cette altérité alimentaire implique aussi une forme d'altérité ethnique. La nourriture peut ainsi cristalliser et supporter une identité collective large au point de représenter symboliquement une nation. Incarnation d'une identité et de son histoire, un aliment consommé peut être un acte de communion, une façon de s'identifier à un groupe en ingérant « la culture (ou, si l'on veut, [l]es symboles et tout un système de significations) » (Girard et Sercia, 2009 : 76). Celui-ci fait alors office de plat-totem. On désigne ainsi un plat qui, à la suite de l'émigration d'un peuple, fait l'objet d'une revalorisation culturelle. Celle-ci en fait un repas en mesure de renforcer l'identité collective dans un « contexte d'intégration contraignant » d'une population qu'on tente d'assimiler (Sanchez, 2008 : 203) et le plat en question devient un repère en fonction duquel les groupes se définissent par rapport aux autres (Calvo, 1982).

Le fait que les frontières puissent s'incarner dans l'aliment et les pratiques qui l'entourent ne devrait pas nous mener à croire que ces frontières sont fixes et immuables. Les faits alimentaires ne sont pas statiques : liées à un contexte social, leurs transformations témoignent généralement de changements socio-économiques, politiques ou migratoires (Calvo, 1982; Sanchez, 2008; Girard et Sercia, 2009). Le fait social alimentaire est constamment en mutation. C'est particulièrement vrai dans les contextes migratoires et multiculturels qui donnent souvent naissance à des formes de syncrétisme culinaire (Tibère, 2005). Pourtant, ce n'est pas parce qu'un repas est adopté par un groupe auquel il était auparavant étranger, ni parce que s'y incorporent des ingrédients issus d'autres systèmes alimentaires que les frontières qui y sont incarnées disparaissent. Celles-ci, même si c'est sous des formes voilées, persistent, ne s'effacent pas. Plutôt, elles se reconstruisent, devenant, selon les circonstances, plus poreuses ou plus étanches, plus inclusives ou plus restreintes qu'auparavant (Calvo, 1982; Sanchez, 2008; Girard et Sercia, 2009).

2. Choix des articles de presse

Les articles choisis se rangent en deux catégories. Le premier groupe d'articles contient 11 articles portant eux aussi sur la *Poutine Week* (Folie-Boivin, 2015; Lavoie, 2015; Charlebois, 2016; Deschênes, 2016; Gagné, 2016, Lamoureux, 2016, Lévesque, 2016, Mailly-Pressor, 2016, Murphy, 2016, Parent, 2016, Richard, 2016). Ceux-ci sont parus entre 2014 et 2016 dans la presse québécoise francophone (Journal de Montréal, Huffington Post Québec, La Presse, Journal Métro, Radio-Canada, Le Devoir, L'actualité). Quatre d'entre eux adoptent un ton polémique et posent la question de la reconnaissance du caractère québécois de la poutine (Folie-Boivin, 2015; Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016). Les autres articles se contentent de faire la promotion de l'événement, sans débattre de l'identité du repas. Trois articles portent sur les expériences de Québécois et Québécoises issues de l'immigration avec la poutine. Tous portent sur l'édition montréalaise

de l'événement, à l'exception d'un seul qui concerne l'édition québécoise (Richard, 2016). C'est sur la base de la popularité du média que ces articles ont été choisis.

Le second groupe contient 7 articles publiés dans la presse canadienne anglophone (Henry, 2014; "Poutine Recipes", 2014; Greiner, 2015; Patel, 2015; Pelley, 2015; Patel, 2016; Youdan, 2014). Ceux-ci, parus entre 2014 et 2016, portent sur la poutine, toujours dans le contexte de La *Poutine Week*. Ils visent à faire connaître aux lecteurs et lectrices la tenue de l'événement et présentent certaines des poutines qui seront cuisinées pour l'occasion. Ces articles sont tirés des journaux et sites suivants : Le Huffington Post Canada, le Toronto Star, le Toronto Life ainsi que le Financial Post. Ces articles ont également été sélectionnés sur la base de l'achalandage des plateformes nommées. De plus, ils tirent une certaine homogénéité du fait qu'ils portent tous sur la tenue de la *Poutine Week* à Toronto qui est l'une des premières villes à l'extérieur du Québec à avoir accueilli l'événement. Tous ces articles sont écrits sur un ton léger : aucun n'a comme but de défendre l'identité canadienne de la poutine.

3. Discussion

Nous verrons tout d'abord comment les discours journalistiques canadiens et québécois présentent la poutine comme un mets national. Les façons dont la poutine est géographiquement, linguistiquement, socio-économiquement, émotionnellement et culturellement marquée dans les discours attireront ensuite notre attention. En effet, ces marquages sont indissociables du caractère national attribué au plat. Nous analyserons ensuite les façons dont la consommation de la poutine est présentée comme un symbole d'intégration des immigrants-es dans le discours journalistique québécois.

3.1 Poutine comme mets national

Tous les articles canadiens et québécois présentent la poutine comme étant le mets national du Canada dans le premier cas, du Québec dans l'autre. Que ce soit de façon implicite dans le discours canadien, ou de façon explicite dans certains articles québécois, le repas n'est pas envisagé comme pouvant être en même temps le mets national d'une autre entité nationale.

Les discours canadiens et québécois diffèrent sur un point important. Bien que le discours canadien fasse de la poutine un repas national, ce n'est que dans le discours québécois que celle-ci incarne un plat-totem. Le repas y est présenté comme un repère de l'identité québécoise et suscite un sentiment d'altérité alimentaire qui n'est pas présent dans le discours canadien. Notre analyse montrera que la construction de la poutine comme plat-totem ainsi que ce sentiment d'altérité alimentaire mobilisent des représentations de la poutine comme étant marquée géographiquement, linguistiquement, socialement et économiquement. C'est vers ces marqueurs que nous nous tournons, afin de voir comment ils sont mobilisés dans les discours canadiens et québécois pour faire de la poutine un mets national.

3.2 Poutine comme marqueur géographique

Les deux discours associent la poutine à des frontières géographiques particulières, effaçant ou minimisant sa possible appartenance à d'autres zones géographiques plus locales ou plus globales (Cavanaugh, 2014). Alors que tous les articles canadiens font de la poutine un mets canadien, seule la moitié en mentionne au passage les origines québécoises ("Poutine Recipes", 2014; Youdan, 2014). Dans tous les cas, le repas n'est pas perçu comme étant une particularité régionale québécoise. En tant que marqueur géographique, la poutine renvoie à l'ensemble du Canada, et pas spécifiquement ou de façon exclusive au territoire québécois. Celui-ci y est présenté comme étant contenu dans le territoire canadien. En d'autres mots, aucune distinction géographique n'est faite entre le Canada et le Québec. Surtout, le passage de la poutine du Québec au reste du Canada n'est pas présenté comme relevant d'une transgression d'une frontière géographique.

À l'opposé, c'est justement cette distinction géographique que les articles québécois cherchent à souligner. On y associe de façon très marquée la popularisation de la poutine à l'extérieur du Québec à une transgression d'une frontière géographique. On la dit, par exemple, « [a]ffranchie de la mère patrie » (Folie-Boivin, 2015), faisant son entrée sur la « scène internationale » (Richard, 2016), dans le « monde hors-Québec » (Charlebois, 2016; Parent, 2016). Ce discours met l'accent sur la poutine en tant que particularité régionale québécoise et mobilise le repas comme marqueur géographique.

3.3 La poutine et la langue

La poutine est également un repas marqué linguistiquement, c'est-à-dire qu'elle revêt dans le discours journalistique québécois une identité linguistique rattachée à une identité ethnique (Cavanaugh, 2014). Le discours journalistique canadien n'associe aucun marqueur linguistique à la poutine. Tout au plus, on désignera les Québécois de « French Canadians » ("Poutine Recipes", 2014; Youdan, 2014). À l'opposé, ces considérations linguistiques sont centrales dans le discours journalistique québécois où la poutine incarne un marqueur linguistique fréquemment mobilisé.

Au-delà du repas, les actes langagiers autour de la poutine servent de marqueurs linguistiques. Ceci se manifeste notamment dans les critiques adressées au nom bilingue du festival : « La *Poutine Week* ». On ne fait pas que dénoncer le bilinguisme du nom de l'événement (Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016), même l'accent avec lequel le mot « poutine » est prononcé peut servir de marqueur linguistique. La prononciation anglaise du mot sera associée à la *Canadian Broadcast Company* (Gagné, 2016) ou même au punjabi (Charlebois, 2016). D'autres articles souligneront l'altérité des interlocuteurs anglophones en laissant leurs propos en anglais (Gagné, 2016; Folie-Boivin, 2015; Charlebois, 2016).

On s'oppose aussi à ce qui est perçu comme une tentative de bilinguiser le repas lui-même, de « bilinguiser la poutine » (Gagné, 2016). On trouve par exemple ridicule de célébrer dans la langue de Shakespeare « un plat qui se goûte avec la langue de Tremblay » (Charlebois, 2016). Derrière le caractère bilingue du nom de l'événement, on suspecte une

tentative de « suggère[r] en réalité une filiation mensongère au fait canadien et [de] nie[r] de facto son identité typiquement québécoise ». (Gagné, 2016; Charlebois, 2016; Murphy, 2016). Dire que la poutine incarne un marqueur linguistique n'est donc pas une simple métaphore : la poutine est associée à la langue française et au Québec. Le mets n'est pas simplement québécois : il est aussi francophone.

3.4 Poutine en tant que marqueur socio-économique

Tout repas ou tout acte entourant celui-ci « est une expression du jeu des ressources et des contraintes caractéristiques de positions sociales, ainsi que des représentations qui sont rattachées à ces positions » (Régnier et al. 2006 : 8). En d'autres mots, l'alimentation peut agir comme une frontière économique entre riches et pauvres ainsi qu'en tant que frontière statutaire (Sanchez, 2008). En plus d'incarner des frontières économiques, un repas est également le produit de ressources et de contraintes financières, de processus économiques, tels que la gentrification alimentaire (Anguelovski, 2015). La gentrification alimentaire affecte des aliments jusque-là accessibles et fortement associés à des individus dans positions socio-économiques peu avantagées. Lorsque ceux-ci attirent l'intérêt de groupes mieux nantis, leur prix augmente et ils deviennent inaccessibles aux moins nantis, en plus de cesser de leur être associés dans les représentations. Chez les personnes touchées, cette désaffiliation est accompagnée du sentiment que sa culture alimentaire leur échappe (Anguelovski, 2015).

La poutine incarne dans le discours journalistique québécois un marqueur socio-économique qui distingue du même coup les Canadiens et les Québécois. On y soulignera fréquemment les origines socio-économiques modestes de la poutine (Charlebois, 2016; Parent, 2016) et on affichera sa surprise de voir le mets adopté dans des restaurants chics (Folie-Boivin, 2016). Sa genèse sera présentée de telle sorte qu'elle est associée à une classe ouvrière plutôt rustre. Ce discours mettra également l'accent sur la poutine considérée comme « traditionnelle », à savoir celle composée des ingrédients de bases que sont les frites, le fromage en grain et la sauce brune (Charlebois, 2016; Parent, 2016). C'est cette modeste origine qui sera rappelée par les journalistes pour souligner l'inauthenticité des versions gentrifiées de la poutine. Celles-ci sont caractérisées par la présence d'ingrédients associés à un statut socio-économique plus élevé tels que du fromage bleu ou du homard. Pour certains, l'authenticité de la poutine passe par son caractère nocif pour la santé et ses origines régionales, tous des éléments qui renvoient à un statut socio-économique peu favorisé (Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016). Ces mêmes éléments servent, nous le verrons un peu plus tard, à marquer le repas émotionnellement.

Cette revalorisation symbolique des origines modestes de la poutine s'incarne même dans les photos accompagnant les articles. Les articles désapprouvant la gentrification de la poutine sont illustrés de photos de poutines « traditionnelles », placées dans des assiettes jetables en aluminium (Charlebois, 2016; Murphy, 2016). Ceux qui saluent l'ajout d'aliments plus raffinés ou qui y sont indifférents ont des photos de poutines dont la présentation est visiblement soignée et dont les ingrédients raffinés sont mis en valeur (Lévesque, 2016; Richard, 2016). Dans le discours journalistique québécois, la poutine est

donc présentée comme étant issues de conditions socio-économiques peu favorisées. On n'y est pas seulement fier de la poutine : on l'est aussi du jeu de contraintes qui lui a donné naissance, en ce qu'il renvoie à un ensemble de représentations des caractéristiques socio-économiques associées aux Québécois et Québécoises. Certains articles revendicateurs se veulent une sorte de revalorisation de la poutine populaire en réaction à sa gentrification, qu'on associe au Canada.

Pour sa part, le discours journalistique canadien est très enthousiaste face aux changements apportés à la poutine « traditionnelle ». On saluera ainsi les innovations qui gentrifient la poutine en y intégrant des ingrédients plus recherchés, indicateurs d'un statut socio-économique avantageux, tels que le homard et la sauce aux champignons ou aux truffes (Youdan, 2014; Pelley, 2015; Patel, 2016). D'ailleurs, contrairement au discours québécois, les articles canadiens ne voient pas la gentrification de la poutine comme étant un phénomène proprement canadien, différent du développement de la poutine au Québec. Au contraire, on en verra même se désoler avec humour du fait que la palme de la créativité en matière de poutine aille à Montréal, et non à Toronto (Patel, 2016).

3.5 La poutine comme *comfort food* : un mets émotionnel

Dans le discours journalistique québécois, ce marquage socio-économique est presque indissociable de son marquage émotionnel. Alors qu'on impute aux Américains-es, aux Canadiens-nes et à certains-es Québécois-e une relation essentiellement commerciale avec la poutine (Folie-Boivin, 2015; Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016), on attribue aux Québécois et Québécoises un lien émotionnel fort : la poutine est y est représentée comme une forme de *comfort food*. Ce terme désigne les aliments dont la consommation suscite un bien-être psychologique, une forme de réconfort (Locher et al., 2005 : 274). Familiers, ces mets permettent généralement d'entretenir un sentiment d'identité familiale, culturelle ou personnelle, en particulier dans les contextes où l'on cherche à entretenir une identité ethnique (Calvo, 1982; Locher et al., 2005). Consommés en vue de leurs effets physiques et psychologiques réconfortants, ils permettent pour plusieurs de traverser des expériences difficiles. On pourra penser par exemple au lieu commun voulant que la crème glacée soit réconfortante durant une peine d'amour.

Dans le discours journalistique québécois, c'est cette connotation émotionnelle de la poutine qui est mobilisée pour l'opposer à la poutine canadienne. On fera remarquer par exemple qu'elle est un repas « inventé par un chef en état d'ébriété pour être servi à des clients dans le même état », une sorte de source de réconfort dans l'ivresse (Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Parent, 2016). On soulignera, comme pour l'opposer à sa version gentrifiée et raffinée, sa richesse en calories et en gras ainsi que sa nocivité comme on le fait souvent pour les aliments *comfort food* (Locher et al., 2005; Charlebois, 2016; Folie-Boivin, 2016; Lévesque, 2016; Mailly-Pressoir, 2016). On valorise ainsi un ethos alimentaire qui fait peu de cas de la santé ou du raffinement du mets (Girard et Sercia, 2009; Locher et al., 2005) et on tire une certaine fierté du fait que la poutine soit dédaignée des « *snoobs* de la papille » (Charlebois, 2016).

Ce discours journalistique cherche également à montrer la familiarité des journalistes avec le repas. On appellera ainsi fréquemment le fromage en grains « fromage squick-squick », expression qui permet d'accentuer la localité du mets et son inscription dans une culture qui exige « un certain degré d'initiation » pour être comprise (Calvo, 1982 : 420; Cavanaugh, 2014). Les journalistes se plairont aussi à décrire en détail la sensation physique du mets (Charlebois, 2016). Attachés à la poutine comme source de réconfort, comme aliment chargé émotionnellement, certains journalistes dénoncent une tentative canadienne d'en faire un plat gastronomique à la mode et commercial qui trahirait ses origines et son rôle premier de *comfort food* (Charlebois, 2016; Gagné, 2016).

Pourtant, contrairement à ce que laisse croire le discours journalistique québécois, ces aspects sont aussi présents dans le discours canadien. La poutine y est par exemple introduite comme un repas gras (Youdan, 2014), « remède » réconfortant contre les soirées arrosées ("Poutine Recipes", 2014) ou les rudes hivers canadiens (Patel, 2015; *Ibid.*, 2016). Il faut par contre souligner que cet aspect y est beaucoup moins important que dans les articles québécois. On n'y insiste pas sur la valeur calorique du repas ou son effet sur la santé, sauf à l'occasion de prévenir avec humour qu'il faudrait s'abstenir d'en manger cinq par semaine (Patel, 2015). De plus, le genre d'émotion que la poutine est sensée susciter diffère grandement. Alors qu'elle renvoie fréquemment au réconfort et à la nostalgie dans le discours journalistique québécois, la poutine attire l'intérêt par la surprise, la fascination et l'excitation que provoquent ses versions gentrifiées et toujours renouvelées ("Poutine Recipes", 2014; Youdan, 2014; Pelley, 2015; Patel, 2016).

Sujet d'excitation dans les articles canadiens, les innovations apportées à la poutine suscitent une certaine angoisse dans le discours québécois. Dans plusieurs articles, la malléabilité de la poutine, les transformations qui y sont apportées poussent les journalistes à se demander si le repas est encore québécois, encore authentique (Folie-Boivin, 2015; Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016). Les journalistes québécois-es ont tendance à imaginer que la poutine telle que cuisinée au Canada est fondamentalement différente de celle cuisinée au Québec, qu'elle serait devenue « ultra-canadianisé [...] pour en évacuer tout (sic) québécity » (Charlebois, 2016; Folie-Boivin, 2016; Gagné, 2016). Certaines craindront de voir le fromage en grain de la poutine échangé pour du fromage râpé (Folie-Boivin, 2016; Murphy, 2016).

Certes, le discours journalistique canadien reconnaît une forme de poutine traditionnelle constituée de frites, de sauce brune et de fromage en grains ("Poutine Recipes", 2014; Youdan, 2014; Pelley, 2015; Patel, 2016). Par contre, ce discours est toujours inscrit dans une quête de poutines non-conventionnelles et généralement gentrifiées, éloignées de sa version « traditionnelle » (Henry, 2014; "Poutine Recipes", 2014; Youdan, 2014; Pelley, 2015; Patel, 2016). Les journalistes mettront ainsi l'accent sur les poutines dites aux saveurs globales ou internationales¹ au détriment de la poutine « traditionnelle », dont on ira même jusqu'à prédire la disparition d'ici quelques années (Patel, 2016). On voit donc que le

¹ C'est ainsi qu'on désigne les poutines concoctées avec des ingrédients considérés comme exotiques et provenant de pays de culture non-européenne

discours journalistique canadien ne montre pas de signe particulier d'attachement à la poutine « traditionnelle », contrairement au discours journalistique québécois. Au mieux, on mentionne son existence pour faire justice aux origines du mets et ensuite mieux souligner la distance qu'entretiennent avec elle les poutines revisitées ("Poutine Recipes", 2014 ; Youdan, 2014; Patel, 2016). Ce discours est très favorable à la nouveauté, aux tentatives des restaurateurs et restauratrices d'ébranler la notion de poutine (Pelley, 2015)².

À cet égard, le discours journalistique canadien peut sembler empêtré dans un certain paradoxe : alors même que la poutine est considérée comme un mets national canadien, un symbole de l'identité du pays, ses transformations des dernières années sont aussi qualifiées de « trend », d'effet de mode (Youdan, 2014; Pelley, 2015). Son caractère traditionnel n'est pas mis en péril par son aspect en vogue, contrairement à ce qu'on peut voir dans le discours journalistique québécois. Pour Na'eem Adam, co-fondateur de la *Poutine Week*, cet effet de mode est loin de rendre la poutine triviale. Il serait même pour elle le moyen de devenir un aliment de base³ (Pelley, 2015). Ces deux notions peuvent coexister sans problèmes dans les articles canadiens, produisant ainsi un repas à la fois traditionnel, à la mode et instable. À l'opposé, elles sont présentées comme étant antithétiques dans certains articles québécois.

D'ailleurs le discours journalistique québécois n'évite pas ce paradoxe. En effet, la poutine est au Québec un produit principalement commercial « très rarement cuisiné à la maison » (Folie-Boivin, 2015). C'est d'ailleurs ce qui lui avait valu de ne pas être considéré comme plat national du Québec par *Le Devoir* en 2007. Au Québec, comme au Canada, la poutine, bien que trait culturel, est en même temps essentiellement commerciale. Cela ne l'empêche pas d'incarner une identité québécoise qu'on représente comme non-commerciale et comme profondément émotionnelle.

3. 6 La poutine comme trait culturel

Cette profondeur émotionnelle est liée à la façon dont le discours journalistique québécois fait de la poutine un trait culturel qui est partie intégrante du paysage culturel québécois. Elle évoque dans les représentations un ensemble d'éléments culturels dont elle fait exclusivement partie.

On en fera un trait culturel « aussi québécois qu'une chanson de Gilles Vigneault » (Charlebois, 2016) ou que Céline Dion (Folie-Boivin, 2015) qui trône « au panthéon de la québécity » (Charlebois, 2016). La poutine sera ainsi vue comme un trait qui perd de son sens lorsqu'on l'isole de la culture québécoise (Charlebois, 2016; Folie-Boivin, 2015; Gagné, 2016). Pour certains, ce n'est qu'à travers l'expérience de ce contexte culturel qu'on peut « comprendre le génie » du mets (Charlebois, 2016; Gagné, 2016) On cherchera également à souligner ses origines régionales rattachées symboliquement au terroir québécois (Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016; Parent, 2016). Tout ce discours

² Traduction libre: « Shaking the notion of poutine » (Pelley, 2015)

³ Traduction libre: « Food, when it goes through a trend cycle, it ends up becoming a staple » (Pelley, 2015)

visé à mettre l'accent sur les spécificités culturelles québécoises auxquelles la poutine est intrinsèquement liée, mais auxquelles la culture canadienne est étrangère. Par le fait même, ce discours souligne aussi le caractère étranger de la poutine par rapport à la culture canadienne.

L'idée d'un Québec porteur de culture face à un Canada qui en serait dénuée est très présente dans le discours journalistique québécois. On rappellera par exemple les médailles et l'hymne national que le Canada doit au Québec pour souligner le manque de culture du pays (Charlebois, 2016; Gagné, 2016). Une autre stratégie sera de caricaturer des traits culturels perçus comme typiquement canadiens pour en montrer le caractère fade (Charlebois, 2016; Gagné, 2016) : on présentera par exemple « le Canadien moderne comme ne se content[ant] plus d'aller au Tim Hortons pour écouter le veston de Don Cherry à la télé en buvant trop poliment une Molson Canadian : il le fait maintenant en mangeant de la poutine » (Charlebois, 2016). Le discours journalistique présente le Québec comme possédant une culture digne de ce nom capable de « créer des artefacts originaux » (Gagné, 2016). À l'opposé, la culture canadienne semble presque inexistante au-delà de quelques stéréotypes. Au mieux, elle est réduite à une forme d'imitation de la culture québécoise. Plus particulièrement, c'est sa pauvreté culinaire qui sera visée : on recommandera par exemple au Canada de se contenter de son « bacon canadien. Peu importe ce que c'est censée être » (Charlebois, 2016).

Le discours journalistique canadien fait également de la poutine un plat canadien. Malgré cela, au-delà de quelques références aux rudes hivers du pays (Patel, 2015; *Ibid.*, 2016), rien n'y indique en quoi le repas est canadien, en quoi il exprime une culture canadienne. Au mieux, on dit de la poutine qu'elle est la chose la plus canadienne du paysage alimentaire, sans qu'on ne sache jamais en quoi cela consiste ("Poutine Recipes", 2014).

3.7 Un repas politique

Nous avons vu que dans le discours québécois, la poutine était considérée comme un trait culturel qui prenait tout son sens en référence à un paysage culturel particulier. De la même façon, certains articles tenteront d'inscrire la poutine et l'intérêt du Canada pour celle-ci dans un contexte politique et historique. Les journalistes mettent essentiellement l'accent sur le projet indépendantiste québécois ainsi que sur la position historiquement marginalisée du Québec au sein du Canada. On associera par exemple l'appropriation de la poutine par le Canada à un projet assimilationniste canadien au sein duquel l'existence du Québec en tant que société distincte serait niée (Charlebois, 2016; Gagné, 2016; Murphy, 2016). L'intérêt canadien pour la poutine ne serait qu'un exemple de plus d'« une jolie mosaïque d'injustices bien réelles et bien pernicieuses » subies par le Québec aux mains du Canada (Gagné, 2016). On associera également la réticence des Québécois et Québécoises à être fières de la poutine à un complexe d'infériorité hérité de la colonisation anglaise (Folie-Boivin, 2015; Charlebois, 2016; Gagné, 2016). Dans ce discours, la poutine est au cœur d'enjeux politiques bien réels liés à une histoire de marginalisation. C'est en prenant cela en considération que l'émergence de la poutine comme plat-totem, c'est-à-dire comme

forme de résistance à un « contexte d'intégration contraignant », devient plus intelligible (Sanchez, 2008 : 203) : le discours journalistique québécois fait de la poutine un enjeu concernant une identité québécoise fragile.

3. 8 Altérité alimentaire par rapport au Canada

La revue des façons dont la poutine agit comme marqueur géographique, linguistique, culturel, socio-économique, émotionnel et politique nous permet de mieux comprendre comment la poutine fait office de plat-totem symbolisant la nation québécoise. Toutes ces différences, authentiques ou exagérées, mobilisées dans le discours québécois participent à la construction d'une altérité alimentaire très marquée. Quand le Canada est impliqué, le repas, la façon de le préparer, la façon d'en parler sont perçus comme très différents de leurs équivalents québécois. Agissant comme marqueur à la fois linguistique, géographique, socio-économique, culturel et émotionnel, la poutine en vient à y incarner une identité québécoise. Surtout elle devient le vecteur d'une altérité à la fois alimentaire et ethnique qui désigne les Canadiens et Canadiennes comme étant Autres.

À l'opposé, le discours canadien ne souligne pas de différences entre les façons dont la poutine est préparée ou consommée au Canada, au Québec ou à l'international. La revendication canadienne à la poutine en tant que mets national ne mobilise pas celle-ci comme un marqueur linguistique, géographique, socio-économique, émotionnel ou culturel. En d'autres mots, la poutine ne suscite pas le sentiment d'une altérité alimentaire par rapport aux Québécois et Québécoises. Les discours n'associent pas non plus la popularisation de la poutine à l'extérieur des frontières canadiennes à un risque que celle-ci soit transformée ou que son essence soit trahie. Tout au plus, on se targuera avec humour d'avoir créé et d'avoir embrassé la poutine avant le reste du monde ("Poutine Recipes", 2014; Patel, 2015; Pelley, 2015). Le discours journalistique canadien est en ce sens très différent de son équivalent québécois : mets national incarnant l'identité canadienne, la poutine n'est pourtant pas le vecteur d'une altérité alimentaire.

Nous n'insinuons pas par-là que la poutine telle que représentée au Canada n'a pas d'identité nationale, au contraire. Atténuant la différence alimentaire entre lieux géographiques, groupes linguistiques et classes sociales, entre Canadiens-nes et Québécoises, ces représentations contribuent à leur façon à la construction d'une identité alimentaire canadienne très inclusive qui ne souligne pas les dissemblances.

3.9 Altérité alimentaire par rapport aux Québécois et Québécoises sans personnalité nationale

La poutine n'inspire pas seulement un sentiment d'altérité alimentaire par rapport aux Canadiens et Canadiennes. Pour certains, la poutine est aussi vecteur de l'altérité alimentaire entre « vrais » Québécois et Québécoises, fidèles aux origines de la poutine, et « faux » Québécois et Québécoises, qui se sont laissés séduire par la gentrification canadienne de la poutine (Charlebois, 2016; Gagné, 2016). On critiquera fermement les individus formant des « hordes de consommateurs enthousiastes et sans personnalité nationale applaudissant triomphalement, le visage barbouillé de porc effiloché, ce qu'ils

considèrent comme de l'ouverture sur le tout-anglais » (Gagné, 2016). Bilingues et manquant d'orgueil, ils et elles seraient incapables aux yeux de l'auteur de défendre l'intégrité des traits distinctifs québécois (Gagné, 2016). C'est donc à des Québécois et Québécoises que le journaliste s'adresse. Par contre, ceux-ci et celles-ci sont altérés par les supposées différences culturelles (l'ouverture au tout-anglais et le rôle de consommateur-trice), la différence socio-économique (consommation de porc effiloché) et la différence linguistique (l'utilisation de l'anglais). Ensemble, ces différences font des consommateurs-trices québécois-es des individus « sans personnalité nationale » et « fermé[s] envers [les Québécois-es] » (Gagné, 2016). Ces différences, les mêmes que celles qui font des Canadiens et Canadiennes des étrangers alimentaires, transforment les « faux Québécois » et « les fausses Québécoises » en sortes d'hybrides plus près des Canadiens-nes anglais-es que des Québécois-es francophones.

La poutine fonctionne donc dans le discours journalistique québécois comme vecteur de deux altérités alimentaires : la poutine permet d'une part de distinguer les Québécois-es des Canadiens-nes. Mobilisée comme marqueur linguistique, socio-économique et culturel, elle permet d'autre part de distinguer les Québécois-es fidèles à leurs racines des autres, ouverts-es sur le Canada.

3. 10 La poutine comme vecteur d'intégration

En tant que vecteur d'identité alimentaire, la poutine ne sert pas qu'à marquer une différence avec autrui. Dans le discours journalistique québécois, elle incarne aussi un symbole de l'intégration des immigrantes et immigrants à la culture québécoise. Notre but ne sera pas de comparer le rapport entre le Québec et le Canada et celui entre les Québécois-es et les immigrants-es : leurs enjeux diffèrent. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir comment la poutine est mobilisée comme un symbole de l'identité québécoise dans un contexte multiculturel.

Le discours journalistique nous présente, un peu naïvement, les choses ainsi : à travers la consommation de poutine, il est possible pour l'immigrant-e de devenir Québécois-e (Charlebois, 2016, Lévesque, 2016). Un extrait tiré d'un article du corpus est particulièrement parlant à cet égard : « Il fallait habiter au Québec, vivre le Québec, pour apprécier la poutine. Oubliez le Québécois de souche : peu importe notre pays d'origine, quand on comprenait la poutine, on devenait un Québécois de sauce » (Charlebois, 2016). Nous ferons nôtre l'expression « Québécois de sauce » pour désigner à la fois les Québécois et les Québécoises de souche et ceux et celles issues de l'immigration qui comprennent la poutine ou, dans un sens plus large, partagent la culture alimentaire des Québécois-es de souche. C'est en mangeant comme des Québécois-es qu'on devient Québécois-es. Il est à noter que ce discours est caractérisé par un certain flou : l'immigration n'y a pas de provenance particulière et on ne sait jamais clairement qui est désigné par les termes « Québécois-es » ou « Québécois-es de souche » ou « immigrant-e ».

La poutine opère ici comme l'incarnation d'une histoire collective : la consommer représente symboliquement l'intégration de la culture québécoise (Girard et Sercia, 2009).

Deux articles du corpus exemplifient cette idée de l'intégration par l'alimentation. À l'occasion de la *Poutine Week* 2016, le discours journalistique québécois valorisait grandement l'immigrant et l'immigrante mangeant de la poutine. Il est en effet particulier qu'une femme d'origine congolaise affirmant « a[voir] découvert les joies de déguster [la poutine] en immigrant [au Québec] » ait été perçue comme méritant à la fois un article et la page couverture du quotidien 24 heures (Lévesque, 2016). Cette valorisation se manifeste aussi dans la façon dont le journal *Métro* met en scène pour la *Poutine Week* la quête pour la meilleure poutine de deux hommes dont les origines haïtiennes sont soulignées (Mailly-Pressoir, 2016). Ces cas nous montrent que l'idée d'ingérer, en même temps qu'un aliment, une identité ethnique n'est pas qu'une métaphore. Le discours journalistique fait de la consommation d'un repas le signe sans équivoque d'une revendication ethnique, de l'intégration dans un groupe ethnique ou national.

Conclusion

Bien que les discours journalistiques canadien et québécois font de la poutine un mets national, celle-ci et ses caractéristiques sont mobilisées très différemment. Le discours canadien traite la poutine comme un mets national, mais le repas n'y suscite jamais de sentiment d'altérité alimentaire par rapport au Québec. À cet effet, les différences alimentaires que pourraient incarner le Québec y sont minimisées. Le discours québécois cherche au contraire à souligner ces différences, quitte à les exagérer. La poutine, véritable plat-totem, y est mobilisée comme marqueur linguistique, géographique, socio-économique, émotionnel et culturel pour constituer une altérité alimentaire qui est en même temps ethnique. Incarnation de la spécificité et de la différence alimentaires du Québec par rapport au Canada, la poutine opère plutôt comme élément rassembleur dans le discours québécois. Elle y est représentée naïvement comme étant à la fois le moyen et le signe d'une intégration réussie des immigrants et immigrantes.

Dans le contexte multiculturel québécois, l'étude du rapport des immigrants et immigrantes à la poutine pourrait être une façon intéressante de s'intéresser à leurs processus d'intégration à la société québécoise. Certaines études se sont déjà penchées sur les effets de la migration sur les habitudes alimentaires des immigrants et immigrantes (Calvo, 1997; Jamal, 1998; Girard et Sercia, 2009). Il serait par contre pertinent de ne pas seulement s'intéresser aux impacts de la société d'accueil sur les habitudes alimentaires des populations immigrées et de se pencher sur les transformations apportées par les immigrants et immigrantes sur les pratiques alimentaires de la société d'accueil. La poutine en particulier semble offrir un observatoire intéressant de ce genre de dynamiques. En effet, chaque édition de la *Poutine Week* voit des restaurateurs et restauratrices haïtiennes, vietnamiennes ou mexicaines réinventer la poutine en y intégrant des aliments issus de traditions culinaires non-européennes. La notion de créolisation, qui désigne les « processus d'innovation culturelle qui découlent des contextes multiculturels » (Tibère, 2005 : 1), offre un potentiel intéressant pour analyser les nouvelles dynamiques alimentaires et identitaires auxquelles le syncrétisme alimentaire donne naissance.

Références

- ANGUELOVSKI, Isabelle (2015). « Healthy Food Stores, Greenlining and Food Gentrification: Contesting New Forms of Privilege, Displacement and Locally Unwanted Land Uses in Racially Mixed Neighborhoods », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 39, no 6, pp. 1209-1230.
- CALVO, Emmanuel (1997). « Toujours Africains et déjà Français : la socialisation des migrants vue à travers leur alimentation », *Politique africaine*, vol. 67, pp. 48-55.
- CALVO, Manuel (1982). « Migration et alimentation », *Social science information*, vol. 21, no 3, pp. 383-446.
- (1983). « Des pratiques alimentaires », *Économie rurale*, no 154, pp. 44-48.
- CAVANAUGH, Jillian (2014). « What Words Bring to the Table: The Linguistic Anthropological Toolkit as Applied to the Study of Food », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 1, pp. 84–97.
- CHARRON, Marc et Renée DESJARDINS (2011). « Introduction: Food, Language, and Identity », *Cuizine : The Journal of Canadian Food Cultures*, vol. 3, no 1.
- CHARLEBOIS, Mathieu (2016). La poutine, un plat pour les Québécois de sauce, *L'actualité*, [<http://www.lactualite.com/politique/la-poutine-un-plat-pour-les-quebecois-de-sauce/>], 15 décembre 2016.
- DE RUDDER, Véronique, Poiret Christian et François Vourc'h (2000). « Précisions conceptuelles et propositions théoriques », pp. 25-45, dans *L'inégalité raciste : l'universalité républicaine à l'épreuve*, France : PUF.
- DESCHÈNES, Amélie (2016). La poutine s'amène en ville, *Le Journal de Montréal*, [<http://www.journaldemontreal.com/2016/01/31/la-poutine-samene-en-ville>], 15 décembre 2016.
- FOLIE-BOIVIN, Émilie (2015). Vive la poutine libre !, *Le Devoir*, [<http://www.ledevoir.com/plaisirs/alimentation/448683/vive-la-poutine-libre>], 15 décembre 2016.
- GAGNÉ, Daniel (2016). Poutine Week : le nerf endormi de l'orgueil, *Le Huffington Post Québec*, [http://quebec.huffingtonpost.ca/daniel-gagne/poutine-week-le-nerf-endormi-de-orgueil_b_9131950.html], 15 décembre 2016.
- GIRARD, Alain et Pierre SERCIA (2009). « Du tajine à la poutine : le cas de l'alimentation de jeunes Maghrébins nés au Québec et de leurs parents », *Diversité urbaine*, vol. 9, no 2, pp. 73-98.
- GREINER, Lynn (2015). IBM'S Watson applies its know-how to Canadian comfort food, *Financial Post*, [<http://business.financialpost.com/fp-tech-desk/cio/ibms-watson-applies-its-know-how-to-canadian-comfort-food>], 15 décembre 2016.

- HENRY, Michele (2014). Toronto's first La Poutine Week : some squid ink with that?, *Toronto Star*, [https://www.thestar.com/life/food_wine/2014/01/28/torontos_first_la_poutine_week_some_squid_ink_with_that.html], 15 décembre 2016.
- JAMAL, Ahmad (1998). « Food Consumption Among Ethnic Minorities : the Case of British-Pakistanis in Bradford, UK », *British Food Journal*, vol. 100, no 5, pp. 221-227.
- LAMOUREUX, Mélodie (2016). 5 poutines qui vous mettront l'eau à la bouche durant la Poutine Week, *Le Journal de Montréal*, [http://www.journaldemontreal.com/2016/01/26/5-poutines-qui-vous-mettront-leau-a-la-bouche-durant-la-poutine-week], 15 décembre 2016.
- LAVOIE, Audrey (2015). Pleins feux sur la poutine, *Métro*, [http://journalmetro.com/plus/bouffe/715126/pleins-feux-sur-la-poutine/], 15 décembre 2016.
- LÉVESQUE, Caroline (2016). Deux poutines par jour, *Le journal de Montréal*, [http://www.journaldemontreal.com/2016/01/28/deux-poutines-par-jour], 15 décembre 2016.
- LOCHER, Julie et autres (2005). « Comfort Foods: An Exploratory Journey Into The Social and Emotional Significance of Food », *Food and Foodways*, vol. 13, no 4, pp. 273-297.
- MAILLY-PRESSOIR, Andy (2016). 7 poutines en 7 jours pour la Poutine Week !, *Métro*, [http://journalmetro.com/opinions/quest-ce-tandy/911656/7-poutines-en-7-jours-pour-la-poutine-week/], 15 décembre 2016.
- MURPHY, Caroline G. (2016). Le Canada anglais tente de nous voler la poutine, *Le journal de Montréal*, [http://www.journaldemontreal.com/2016/02/04/le-canada-anglais-tente-de-nous-voler-la-poutine], 15 décembre 2016.
- PARENT, Stéphanie. (2016). La semaine québécoise de la poutine se répand d'Australie au Brésil en passant par la France, *Radio-Canada International*, [http://www.rcinet.ca/fr/2016/02/01/la-semaine-de-la-poutine-se-repand-internationalement-daustralie-au-bresil-en-passant-par-la-france/], 15 décembre 2016.
- PATEL, Arti (2016). La Poutine Week 2016 : Restaurants in Montreal, Toronto Offer Up Over-the-Top Poutines. *Huffington Post Canada*. [http://www.huffingtonpost.ca/2016/01/27/la-poutine-week-2016_n_9081024.html], 15 décembre 2016.
- (2015). La Poutine Week 2015 : Over 100 Poutine Dishes in Montreal, Toronto, Quebec City and More. *Huffington Post Canada*. [https://www.thestar.com/life/food_wine/2015/02/01/la-poutine-week-bringing-international-flavour-to-a-canadian-classic.html], 15 décembre 2016.
- PELLEY, Lauren (2015). La Poutine Week : A New Whey to Eat Curds. *Toronto Star*. [https://www.thestar.com/life/food_wine/2015/02/01/la-poutine-week-bringing-international-flavour-to-a-canadian-classic.html], 15 décembre 2016.

- RÉGNIER, Faustine., Anne LHUISSIER et Séverine GOJARD (2006). *Sociologie de l'alimentation*. Paris : Éditions La Découverte. 128 p.
- RICHARD, Laurie (2016). La poutine s'éclate à Québec ! *La presse*, [<http://www.lapresse.ca/le-soleil/vivre-ici/alimentation/201601/27/01-4944453-la-poutine-seclate-a-quebec.php>], 15 décembre 2016.
- SANCHEZ, Sylvie (2008). « Frontières alimentaires et mets transfrontaliers : la pizza, questionnement d'un paradoxe », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, no 3, pp. 197-212.
- THE HUFFINGTON POST CANADA (2015). Poutine Recipes : 15 Meals Inspired By International Cuisines. *Huffington Post Canada*, [http://www.huffingtonpost.ca/2014/08/06/poutine-recipes_n_5654997.html], 15 décembre 2016.
- THÉORÊT, Charles-Alexandre (2007). Maudite poutine. L'histoire approximative d'un plat populaire. Hélotrope, 159 p.
- TIBÈRE, Laurence (2005). « Manger créole. L'alimentation dans les constructions identitaires à La Réunion ». XVIIème congrès de l'AISLF. Tours juillet 2004.
- YOU DAN, Caroline (2014). Next week is Toronto Poutine Week (no, really, it is!). *Toronto Life*, [<http://torontolife.com/food/toronto-poutine-week/>], 15 décembre 2016.

Réflexions autour de la moralisation du capitalisme

Rivet-Préfontaine, Louis
Maîtrise en sociologie, Université de Montréal
louis.rivet-prefontaine@umontreal.ca

Résumé

Je propose d'examiner dans le présent texte deux formes contemporaines de représentations morales et de pratiques économiques, chacune accompagnées de la pensée d'un auteur dont la pensée fût déterminante pour leurs développements respectifs. J'aborderai d'abord l'organisation capitaliste dite néolibérale et l'éthique d'entreprise, ainsi que les recoupements qu'il est possible de noter avec la pensée de Friedrich Hayek, avant d'enchaîner avec le projet politique de l'économie sociale et solidaire, inspiré par les écrits de Karl Polanyi. Ce deuxième volet vise également à faire ressortir certaines limites imposées par le cadre d'analyse polanyien à l'analyse sociologique des rapports de cette économie dite alternative.

Mots-clés : Moralisation du capitalisme, éthique d'entreprise, néolibéralisme, économie sociale et solidaire.

Introduction

L'évolution du capitalisme s'est accompagnée, depuis ses balbutiements, de discours et de pratiques critiques de son fonctionnement, tout autant que d'innovations et de représentations allant dans le sens de son développement et de sa légitimation. En ce sens, il peut être soutenu que l'économie capitaliste a toujours été l'objet d'une visée politique et morale (Hély et Moulévrier, 2013). Le présent texte a pour but premier d'apporter des éléments de réflexion quant à l'étude sociologique d'un de ces projets éthiques contemporains, soit celui promu par les tenants et les tenantes de l'économie sociale et solidaire. Mais étant donné l'évolution de celle-ci dans un espace qu'elle partage avec une économie capitaliste prédominante, il s'avère cependant nécessaire d'aborder dans un premier temps certains traits caractéristiques du capitalisme contemporain, dit néolibéral, et du projet éthique qui en émane, soit l'éthique d'entreprise. C'est suite à cette première étape que l'on pourra plus aisément envisager la façon l'économie sociale est située face à lui. J'appuierai de plus la présentation de chacun de ces deux projets éthiques par les travaux d'un penseur pouvant être reconnu comme un de leurs fondateurs respectifs, soit Friedrich Hayek et Karl Polanyi. À la lumière de la première section, la seconde sera simultanément l'occasion de faire ressortir certaines limites imposées par le cadre d'analyse

polanyien à l'analyse sociologique des rapports de cette économie alternative au système économique capitaliste dans lequel elle est insérée.

1. Le capitalisme néolibéral

1.1 La nouvelle organisation du travail : dissolution des collectifs et expansion des mécanismes de marché

Ce que l'on a appelé le « compromis fordiste » dans les sociétés industrialisées du 20^e siècle – soit le pacte entre l'État, les entreprises et les collectifs de travailleurs visant à assurer un certain partage des fruits de la faste période de croissance économique des « trente glorieuses » – implique une représentation morale particulière de l'entreprise capitaliste. En l'échange des gains de capitaux obtenus, grâce à l'accroissement de productivité que permet la mécanisation des procès de production, elle finance par le biais de l'impôt les diverses formes de prestations sociales développées par l'État. Simultanément, elle assure aux travailleurs et travailleuses l'accès à des biens de consommation et, de manière générale, à un niveau de vie élevé par le biais de politiques de hauts salaires pour compenser le caractère aliénant de leurs tâches. C'est ce qui sera qualifié, dès les années 20 aux États-Unis, de doctrine du « *social service* » (Salmon, 2009: 40), qui traduit l'idée d'une injonction morale par laquelle l'appât du gain de l'entreprise est alors modéré. Puis face à d'importantes difficultés économiques au tournant des années 80, le rapport des entreprises à l'État tout comme les modes d'organisation de la production ont subi des transformations en profondeur sous l'impulsion d'idées politiques et économiques maintenant nommées néolibérales. Friedrich Hayek fait partie des auteurs dont la pensée a contribué à façonner une portion significative de l'idéologie et des modalités contemporaines d'organisation de l'économie capitaliste et de ses rapports à l'État. Il m'apparaît donc intéressant, pour aborder la question de l'éthique d'entreprise contemporaine, d'exposer d'abord certains traits de la pensée de Hayek et de sa mise en pratique dans l'entreprise. Mais les écrits de Hayek ne s'intéressent pas directement à l'implantation de méthodes de gestion dans les entreprises, et encore moins à l'éthique d'entreprise telle qu'elle prend forme à l'époque contemporaine. C'est donc grâce aux travaux d'Anne Salmon, puis à ceux d'autres auteurs et autrices, que je souhaite faire le pont entre la pensée d'Hayek et l'objet d'étude de la première partie de mon texte.

La pensée libérale classique, souscrivant au principe de « l'intérêt bien entendu » selon lequel le bien-être collectif peut être atteint en laissant chacun et chacune poursuivre ses propres intérêts, permettrait une représentation des intérêts politiques et économiques des membres d'une société comme concordants. Progrès économique et démocratique y vont ainsi de pair. Au contraire, la particularité de la pensée de Hayek, selon Anne Salmon, sera entre autres de dissocier et de poser comme antagoniques les libéralismes économique et politique, le second étant alors conçu comme un frein à l'expansion souhaitable des principes du premier (Salmon, 2015). On retrouve, dans la proposition de limitation d'expression de la vie politique au profit de l'expansion des rapports marchands, l'aversion caractéristique de Hayek pour toute forme de représentation politique collective. D'un point de vue éthique, la prétendue mission de réalisation d'une justice sociale dont serait investi l'État n'est pour lui rien de plus qu'un jeu hypocrite d'intérêts corporatistes et sectoriels. Il

est nécessaire de renoncer à la croyance en une telle chose qu'une volonté collective, qui n'est qu'une entité fictive hypostasiée à laquelle on reconnaît à tort une légitimité morale, et qui ouvre la porte aux périls de tyrannies de la majorité. D'un point de vue épistémologique, de surcroît, l'État ne peut en aucun cas, selon lui, posséder la capacité d'amasser et maîtriser l'entièreté de l'information que nécessiterait la mise en place des politiques économiques qui sont exigées de lui. Il n'a donc pas non plus la légitimité de mener à bien de telles actions (Dostaler, 2001). En fait, la complexité des sociétés modernes est telle qu'elles en seraient ingouvernables en fonction de volontés collectives ou mêmes individuelles dirigées vers des finalités de justice sociale ou d'assouvissement de besoins. L'alternative prônée par Hayek sera de fonder une cohésion sociale sur des règles abstraites auxquelles doivent être soumis les individus pour guider leurs actions : la concurrence et le primat de l'intérêt individuel. Salmon prend cependant bien soin ici de distinguer la conception classique de l'intérêt individuel et celle reformulée par Hayek, celle-ci se comprenant davantage dans un sens négatif de réaction à des situations de contrainte par concurrence dans une perspective de survie, plutôt qu'en tant que quête ou en tant qu'exercice positif d'une volonté en vue d'assouvir un besoin (Salmon, 2015). En d'autres termes, la concurrence est avant tout un stimulus contraignant. Le principe phare d'organisation de la vie économique et sociale devrait donc plutôt être celui de l'ordre marchand spontané, libéré de toute entrave collective. Le projet politique néolibéral, inspiré de cette pensée, est ainsi à la fois de libérer l'État de tels groupes organisés et de dissoudre toute représentation collective d'intérêts – y compris sur les milieux de travail – au profit de l'instauration à plus grande échelle de mécanismes de marché et de concurrence.

On retrouve notamment des traces de ces principes dans la gouvernance contemporaine des entreprises, tout spécialement celle des grandes corporations. Tandis que dans ses formes antérieures, leur organisation était largement isolée de toute forme de logiques marchandes, les transformations contemporaines les embrassent. Dans une visée d'économie de coûts de main d'œuvre, de protection contre les aléas du marché et de maintien de la compétitivité en contexte de concurrence mondialisée, des corporations commencent progressivement à partir des années 80 et 90 à fragmenter en sous-organisations leurs différents secteurs d'activité. Les différentes étapes du processus de production et de mise en marché de biens et services sont de cette façon prises en charge par des sous-organisations autonomes. Celles-ci collaborent dès lors entre elles davantage selon un mode de relations contractuelles marchandes inter-entreprises que dans une logique de coopération entre collègues, malgré le fait que les employés et employées soient tout de même ultimement engagés par la même entreprise (Salmon, 2015). Dans d'autres cas, une telle fragmentation se traduit plutôt par le recours accru à la sous-traitance d'entreprises externes pour réaliser un nombre croissant des activités de l'entreprise-mère qui gagne de cette façon en flexibilité, phénomène que Jean-Pierre Durand qualifie de « centrifugation vers les marchés périphériques de l'emploi » (Durand, 2004). On leur transfère de ce fait un maximum des risques et du poids des fluctuations du marché, en leur offrant des contrats dont l'importance varie en fonction de l'ampleur des volumes de production demandés, selon la logique toyotiste de production « juste à temps ». En conformité avec les propositions de Hayek susmentionnées, les mécanismes de marché pénètrent ainsi l'organisation de la production, tant à l'échelle d'entreprises –

périphériques, en l'occurrence – que des rapports interpersonnels entre employés et employées. La production passant désormais par l'allocation de contrats temporaires aux sous-entreprises, ces dernières se retrouvent dans un rapport de concurrence entre elles pour l'offre des meilleures performances à l'entreprise cliente. Inévitablement, le poids de la concurrence en vient à être supporté par les employés et employées de la périphérie, qui sont les premiers et premières à subir à la fois l'augmentation des contraintes au travail causées par les impératifs de performance et de compétitivité ainsi que les mises à pied et les embauches à répétition. La plus grande précarité d'emploi qui résulte ainsi de la réorganisation centrifugée de la production induit par le fait même une exacerbation de la compétition entre employés-es. Cette compétition se manifeste d'abord par l'enjeu du maintien de leurs postes en période de ralentissement de la production, mais également par le fait que les directions de sociétés peuvent aussi offrir aux travailleurs et travailleuses de la périphérie les plus « méritants » et « méritantes » d'accéder aux conditions de travail plus avantageuses offertes dans les emplois du centre, ou du cœur du réseau (Durand, 2004).

Mais tandis que des relations entre salariés-es se maintenant sur le long terme rendaient possible le développement d'affinités et d'un sentiment de confiance qui permet de manière corollaire une certaine stabilisation des activités de l'entreprise, la concurrence – comme principe d'organisation entre sous-groupes et entre salariés-es – engendre certains problèmes fonctionnels. L'instabilité créée par la disparition d'une telle micro-éthique développée par socialisation et par construction de rapports de réciprocité au sein d'un groupe de travailleurs et travailleuses génère un besoin accru de mesures de contrôle et de surveillance du travail pour maintenir la régularité activités de l'entreprise (Zelizer, 2011). Si la dissolution de ces collectifs et de leurs règles plus ou moins formelles constitue une solution au problème du potentiel de contestation du pouvoir décisionnel unilatéral de l'employeur ou de l'employeuse, elle occasionne donc en contrepartie ce deuxième défi de gestion de la main d'œuvre (Salmon, 2009). À une première forme d'hétéronomie des activités des personnes salariées, déjà évidemment présente du seul fait que la nature de leur emploi soit déterminée par leurs employeurs et employeuses, se superpose de cette façon une deuxième forme déployée par divers outils de *management*. Par exemple, l'individualisation des salaires, en indexant ces derniers aux performances et aux compétences de chaque travailleur et travailleuse, incite fortement ces derniers et dernières à adopter des comportements définis comme performants par les gestionnaires. Dans le prolongement de cette idée, la pression à la performance se manifeste également plus largement par la méthode du *benchmarking*, qui consiste à mettre en comparaison les résultats obtenus et les approches de travail mobilisées par différents départements ou individus et à les évaluer à l'aune de critères de performances dont le niveau d'exigence peut être augmenté à la guise de ceux et celles à qui le droit est donné de les définir (Dardot et Laval, 2009). Par ces différentes réalités, les salariés et salariées se trouvent ainsi engagées dans une dynamique d'« implication contrainte » ou de « servitude volontaire » en devant, de leur propre chef (Durand, 2004), s'investir avec énergie dans la réalisation de leurs tâches sous la menace des mises à pied tout en étant exposées à des formes d'incitatifs à la performance fonctionnant selon un principe de concurrence.

Hayek l'assume parfaitement : la socialité concurrentielle embrasse l'instabilité des conditions d'existence et n'est d'aucune façon pensée avec un souci pour la satisfaction émotionnelle des acteurs et actrices y prenant part, ni pour la maximisation de quelque finalité que ce soit, en fait (Salmon, 2015). Comme expliqué plus tôt, c'est justement parce que la complexité des sociétés contemporaines empêche d'établir une telle chose qu'une finalité commune de maximisation du bien-être – et de définition de la nature de celui-ci – que la seule solution alternative est celle de gouvernance par les principes abstraits de l'intérêt individuel et de la concurrence. C'est en ce sens que si souci il y a, il est bien davantage formulé en termes négatifs de dissolution des collectifs de manière à empêcher toute forme de revendication ou de contestation au profit de l'expansion de ces principes. Or, la dé-collectivisation du rapport au travail et le resserrement des mesures de contrôle et de la discipline ne sont pas sans effet sur l'expérience vécue par les employés et employées. Rationaliser et structurer les rapports entre membres du personnel selon un mode de fonctionnement marchand signifie faire l'économie du plaisir mais aussi de la formation de ces micro-communautés morales qui offrent la possibilité de donner quelque chose comme un sens au travail. Comme l'avance Salmon en reprenant Durkheim, pourtant, on ne peut espérer que des individus donnent le même sens à des règles de nature technique, comme celles pour lesquelles plaide Hayek, qu'à des règles proprement morales (*ibid.*). C'est le désir d'intégration et de communion avec le groupe qui est l'incitatif prédominant à l'observation de ces dernières, plutôt que l'incitatif négatif de la peur de sanctions dans le cas du premier type de règles. Il existerait donc des limites aux capacités des règles techniques contraignantes à assurer une telle cohésion et à prémunir contre le sentiment de crise de sens du travail et contre les manifestations d'anomie aujourd'hui constatées dans les organisations et les secteurs socioéconomiques mettant en marche de telles transformations organisationnelles (Salmon, 2009 : 52-53).

1.2 L'entreprise éthique

L'« esprit du capitalisme » dont parlent Luc Boltanski et Ève Chiapello dans leur célèbre ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme*, soit l'appareil idéologique de justification morale de ce système socioéconomique, posséderait la capacité de se transformer dans le temps de manière à récupérer en son sein les critiques adressées à son endroit, en raison de ses effets délétères, et à épouser les mutations du système en tant que tel. La « critique artiste » évoquée par l'auteur et l'autrice s'attaquait principalement à l'organisation fordienne et taylorienne du travail qui a connu son plus grand succès au cours des trente glorieuses. Mais les transformations de l'organisation du travail dans les années 90 ont fait en sorte « d'éliminer en grande partie le modèle d'entreprise forgé à la période antérieure, d'une part en délégitimant la hiérarchie, la planification, l'autorité formelle, le taylorisme, le statut de cadre et les carrières à vie dans une même firme et, d'autre part, en réintroduisant des critères de personnalité et l'usage des relations personnelles qui en avaient été évacuées » (Boltanski et Chiapello, 1999 : 311). De cette façon, tout en gardant intactes les finalités capitalistes, la critique du caractère désenchantant, inauthentique et oppressif de la forme antérieure d'organisation de l'entreprise s'est trouvée désamorcée. L'esprit du capitalisme utiliserait donc la critique comme tremplin pour effectuer ses transformations. Dans le cas de la critique artiste, c'est ce qu'elle définissait comme un manque à gagner qui a

finalement été comblé – ou à tout le moins, qui a été présenté comme ayant été comblé – pour légitimer les transformations contemporaines du modèle d’entreprise. Mais une autre série de problèmes soulevés tels l’anomie et la démoralisation des salariés et salariées, une nouvelle crise de sens et le sentiment d’incapacité à se projeter dans l’avenir, les souffrances psychologiques, mais aussi des sentiments plus généralisés d’impasse et d’impuissance devant des enjeux sociétaux tels que ceux reliés à l’environnement ou à la morosité économique ont été davantage passés sous silence. Or, ce sont là des problèmes que l’on semble communément associer de près ou de loin aux activités des entreprises capitalistes. Il s’agit pour l’auteur et l’auteurice d’un second pan de critiques, nommé « critique sociale », dont les composantes se fédèrent davantage autour de l’importance de la sécurité, et dans lequel s’inscrivent les réflexions présentées jusqu’à maintenant (Boltanski et Chiapello, 1999 : 287). Les discours managériaux ne sont cependant pas muets pour autant face à cette deuxième série de problèmes, qui sont maintenant l’objet d’abondantes réflexions et tentatives de correction de la part de penseurs et penseuses du *management* et d’entreprises. À travers la mouvance de l’éthique d’entreprise, la présente section se propose de présenter certains traits des réponses proposées à la fois à la critique artiste et à la critique sociale.

Dès les années 1990 et au cours des années 2000, au moment où survenaient les transformations dans l’organisation des entreprises, ont aussi commencé à apparaître des études académiques de *management*, des chartes éthiques au sein des grandes entreprises et des opérations de relations publiques dans le but de confronter les différentes problématiques évoquées plus haut auxquelles elles faisaient plus ou moins directement face. Loin d’afficher une attitude de déni, ces discours éthiques d’entreprise s’appuient sur une série d’éléments pointant vers une « crise morale » ou une « défaillance de la société » pour se légitimer. Ils produisent de cette façon une représentation pessimiste, prenant la forme d’un manque ou de besoins éthiques à combler et face auxquels, dans un même mouvement, l’éthique d’entreprise peut être proposée comme solution.

La « mission » éthique ainsi proposée se développe en deux volets : externe et interne. Le volet externe, d’abord, renvoie au projet de production de représentations de l’organisation capitaliste en tant que nouvel acteur garant du « bien commun », notamment à travers le principe de responsabilité sociale de l’entreprise (RSE). Mais tandis qu’au temps des trente glorieuses, l’entreprise capitaliste trouvait sa sanction morale dans le pacte signé avec l’État et les collectifs de travail, la RSE contemporaine se déploierait en réponse aux problèmes sociétaux causés par la fragmentation et la flexibilisation du travail – transformations rendues nécessaires du fait des contraintes économiques d’une mondialisation présentée comme naturelle et inévitable. Face à l’État-providence, qui peine maintenant à remplir les missions sociales qui lui ont été confiées depuis la période du compromis fordiste, se dresserait maintenant un modèle concurrent de prestations sociales : l’entreprise-providence (Salmon, 2009). L’enjeu derrière la production d’une telle représentation est finalement de légitimer d’un point de vue moral l’économie capitaliste que ces sociétés incarnent, à l’image de la fonction que doit remplir « l’esprit du capitalisme », avec ceci de différent que la critique sur laquelle se fonde cette entreprise providence n’émane pas préalablement aussi clairement et avec exclusivité d’acteurs et

d'actrices extérieures à l'économie capitaliste, l'état de « crise » étant en partie annoncé par les discours managériaux eux-mêmes. Autrement dit, un tel discours ne se contente peut-être pas de reprendre à son compte des critiques exprimées par d'autres, mais participe lui-même activement à la définition des problèmes à régler.

Alors que le capitalisme fordiste tenait sa légitimité éthique dudit pacte social avec d'autres actrices et acteurs sociaux, celle de l'entreprise-providence semble davantage émaner de l'économie capitaliste elle-même. Et si l'État social rend minimalement possible le débat entre les différents acteurs et actrices de la société civile concernant les différentes modalités de redistribution des ressources à préconiser, on soumet plutôt ici la détermination desdites modalités aux acteurs et actrices de l'économie capitaliste eux-mêmes, sans nécessité de délibération collective. En ce sens, on retrouve dans une telle tendance une autre expression la prescription de Hayek de limitation du politique et d'expansion des logiques marchandes (Salmon, 2002). Plus encore, le fait de proposer de servir l'intérêt général par le biais d'entreprises privées implique que la potentielle redistribution de richesses qu'elles pourraient assurer nécessite préalablement qu'elles vendent des produits de manière à obtenir un revenu. Pour répondre à cette nécessité, les campagnes publicitaires et de relations publiques permettent de bonifier l'attrait que peut initialement représenter le produit vendu, d'une valeur éthique que l'on peut acquérir à travers lui. Le message véhiculé est ainsi que le bien commun peut être garanti par l'achat des produits d'entreprises mettant de l'avant leur aide apportée à une cause sociale donnée, parallèlement à leurs activités proprement capitalistes. On s'adresse de ce fait à des individus en tant que consommateurs d'une éthique représentée sous la forme d'une marchandise, ne reconnaissant ainsi une existence à l'intérêt général qu'à travers la satisfaction d'un besoin de consommation. Des suites logiques de ce rapport à l'éthique, en associant assouvissement de besoins individuel et devoir envers l'intérêt général, le contournement de la vie politique se trouverait encore une fois facilité (Salmon, 2002 : 89). En dernier lieu, l'idée d'apporter une solution aux problèmes sociétaux par le biais d'initiatives capitalistes, que ce soit par ce qu'on appelle « l'entrepreneuriat social » ou par la philanthropie de grandes entreprises, apporte un éclairage supplémentaire aux caractéristiques de l'éthique d'entreprise : il semble peu cohérent, d'un simple point de vue logique, de soutenir qu'un problème sociétal d'extrême pauvreté, par exemple, puisse être enrayé par une initiative qui, pour subsister, doit être en mesure de vendre une marchandise éthique dont l'existence même dépend de la persistance d'un problème de pauvreté à combattre. On peut en comprendre que l'entreprise-providence, en marchandisant un enjeu éthique, ne fait pas de lui une finalité de ses actions mais bien davantage un moyen de sa propre expansion. Ces différents éléments de réflexion permettent au final d'envisager le titre de la présente section de ce texte, « L'entreprise éthique » de deux manières distinctes : d'abord au sens d'un souci affiché de conduite moralement acceptable des activités de l'entreprise, mais aussi au sens de l'éthique en tant que nouveau terreau fertile de production de biens marchands dans lequel peut se spécialiser une entreprise.

Tout en s'incorporant partiellement au volet externe pour nourrir des représentations positives des entreprises capitalistes, le volet interne de leur mission éthique, pour sa part, concerne d'abord leurs propres employés et employées. Les chartes et les comités d'éthique

mis en place sont sensés fournir aux différentes catégories de personnel des normes d'action servant autant à prémunir les sociétés qui les emploient des différents « risques » éthiques – en termes d'image de marque – associés à certaines pratiques qu'à prévenir de possibles conflits internes, en créant une « culture déontologique » au sein de l'organisation (Salmon, 2009 : 48). Mais une telle culture ne recouvre qu'une partie de la signification de l'entreprise éthique interne. À l'image d'une institution sociale, la rationalité néolibérale produit les individus dont elle a besoin, production assurée par une deuxième forme de culture : l'idée de la « culture d'entreprise », ou d'un nouveau management dit « humaniste » comme dispositif de façonnement des subjectivités.

Par le pacte social du compromis fordiste, l'accumulation du capital se fondait sur le conflit d'intérêt entre syndicats et entreprises comme moteur de croissance économique (Dardot et Laval, 2009). Une des spécificités de l'organisation contemporaine du travail dans les grandes entreprises est plutôt de se défaire d'une telle nécessité et de prendre pour objectif la mobilisation des employés et employées derrière leurs finalités. La période antérieure se caractérisait par une organisation hiérarchique et des statuts fortement distingués au sein desquels la direction jouait un rôle autoritaire d'imposition de règles, ce qui permettait par le fait même la création d'une identité collective de travailleurs et travailleuses placée dans un rapport antagonique avec elle. À l'inverse, le vocable de la « famille » mis de l'avant par l'éthique du nouveau *management* s'adresse à tous les acteurs et actrices de l'entreprise de manière égale, et les manifestations de rapports de force asymétriques en son sein se trouvent ainsi masqués en proposant une vision réconciliée des rapports entre capital et travail. Plus encore, la représentation « familiale » de l'entreprise renforce cette réconciliation en substituant à l'idée de collectif celle d'agrégat d'individus. À l'encontre du postulat durkheimien de la préséance du « tout » sur les parties le constituant, d'une identité partagée par tous, les « valeurs familiales » exprimées sont ici plutôt le résultat de la mise en commun de subjectivités individuelles préservant chacune leurs particularités (Salmon, 2002 : 65-70). L'individu ne trouve pas son identité à travers son appartenance à un collectif, que celui-ci soit un corps de métier ou une classe sociale par exemple. Au contraire il doit voir la famille de l'entreprise – soit une représentation pacifiée des rapports de travail faisant fi des différenciations hiérarchiques correspondant aux diverses fonctions au sein d'un milieu de travail – comme le lieu de réalisation de son identité individuelle authentique.

La culture d'entreprise véhicule donc l'idée centrale de la réalisation de soi, à travers le succès commercial de son l'organisation, comme horizon de l'employé-e. La littérature des disciplines de la psychologie et de la psychanalyse, dans les années 1960, a contribué à populariser cette idée en l'associant à la santé, et de manière corollaire à faire de la non-réalisation de soi un échec ou une pathologie (Illouz, 2007). C'est également à la même époque que s'est développée, avec l'apport des réflexions produites par ces deux disciplines, l'idée de communication en tant que « compétence émotionnelle » mobilisable à la fois dans les relations interpersonnelles et comme outil de « gestion de soi » (*self-management*) (Illouz, 2007 : 19). Éventuellement transposée au sein des entreprises comme principe de *management*, la communication, remplaçant le modèle de la gestion autoritaire par des rapports plus horizontaux, allait elle aussi contribuer à générer la représentation de

la pacification des rapports capital-travail. Par extension, la communication comme compétence émotionnelle pourrait même être comprise en tant que forme de capital personnel, un atout d'employabilité mobilisable par les individus. Par exemple, on embauchera des salariés et salariées pour un travail de vendeur ou vendeuse en fonction de leurs compétences émotionnelles car elles leur assureront qu'ils-elles permettront de maximiser les ventes de l'entreprise, comme dans le cas de l'entreprise L'Oréal (Illouz, 2007).

Mais l'horizon de la réalisation de soi ne se poursuit pas qu'à travers l'acquisition de compétences émotionnelles. Le nouvel esprit du capitalisme dont parlent Boltanski et Chiapello prend la forme de ce qu'ils appellent la « cité par projets », soit un nouveau système de justification de l'ordre en transformation du système capitaliste, où le droit d'accès à un tel système et la valeur qui est accordée aux individus s'y inscrivant dépendent de leur capacité à « générer de l'activité » (Boltanski et Chiapello, 1999 : 165-167). Évoluer au sein de la cité par projets demande en ce sens, en termes de formes de capital humain, de faire preuve d'autocontrôle (ou de *self-management*), mais aussi de flexibilité, d'autonomie et d'innovation dans un univers social où l'individu s'inscrit dans un réseau de relations de plus ou moins longue durée de manière à cheminer professionnellement à son avantage. Si, comme il a été évoqué plus haut, la flexibilité, l'inscription dans un réseau d'entreprises sous-traitantes et la mise en compétition font partie des nouvelles caractéristiques des entreprises, il n'est pas anodin par ailleurs que l'on retrouve de telles caractéristiques dans la nouvelle conception de l'individu : ce dernier, par le biais de cette injonction à bonifier les différents aspects de son « capital humain », est effectivement lui-même incité à forger sa subjectivité en se concevant en tant que microentreprise en compétition avec autrui (Dardot et Laval, 2009). Comme le soulignent Dardot et Laval (*ibid.*), en connotant positivement le développement du capital humain et en incitant par le fait même l'individu à la poursuite d'un objectif de réalisation de soi et à l'excellence, le néomanagement produit une représentation réconciliant hédonisme et ascétisme. Et tandis que l'austère ascétisme puritain revêtait un caractère conservateur réfractaire au changement, la nouvelle ascèse néolibérale implique une constante ré-actualisation de soi, un travail permanent sur soi pour se perfectionner et ainsi maintenir sa place dans la cité par projets. Ces éléments de réflexion supplémentaires pointent vers une définition enrichie du phénomène d'implication contrainte évoqué dans la section précédente : il signifie également une implication subjective et émotionnelle de la personne salariée, qui mène plusieurs des auteurs et autrices cités jusqu'à maintenant à qualifier l'éthique néomanagériale « humaniste » de nouveau mode d'assujettissement ou de dressage social des employés et employées, qui passe par l'intériorisation de contraintes organisationnelles de manière à les faire désirer d'agir dans le sens des besoins de l'entreprise.

Quelle est donc, finalement, la nature du projet éthique porté par l'entreprise capitaliste? Peut-il maîtriser les effets délétères pour le lien social produits par les mécanismes de marché instaurés au sein de l'entreprise, tant dans les relations entre les groupes de travail que dans les relations interpersonnelles? Les réflexions présentées jusqu'à présent ont entre autres pu exposer l'aspect individualisant de l'éthique d'entreprise et sa tendance à se comprendre en termes marchands – que ce soit en termes de bien de consommation ou en

tant que subjectivation de l'individu comme microentreprise gérant son capital humain. Mais cette éthique vise-t-elle seulement même la compensation des effets causés par les transformations des modes d'organisation économique et à faire la promotion des prétendues avancées permises par celles-ci? L'exemple évoqué de la philanthropie d'entreprise permet certainement d'en douter, et le traitement des souffrances au travail, par exemple, peut parfois épouser la tendance néolibérale à la dé-collectivisation en privilégiant leur interprétation psychologique au détriment des facteurs sociaux les causant (Salmon, 2015). De surcroît, si Boltanski et Chiapello (1999) ont fourni une analyse de la façon dont on en a promu la légitimité avec leur concept d'esprit du capitalisme, on peut cependant leur reprocher, avec Dardot et Laval, d'avoir en même temps occulté le caractère proprement disciplinaire que peuvent revêtir à la fois ces transformations et le régime de représentations qui les accompagne (Dardot et Laval, 2009). Or si la discipline éthique à laquelle se sont astreints les individus à d'autres époques a pu les inscrire dans une collectivité à laquelle ils reconnaissaient une valeur transcendante, supérieure à leurs intérêts individuels, nous aurons compris que l'éthique néolibérale, en plus de dissoudre de tels collectifs, sert avant tout des acteurs corporatifs.

Il appert, à la lumière des réflexions exposées ici, que l'éthique d'entreprise pourrait donc très bien exprimer non pas une logique de contention mais bien d'accompagnement de l'évolution du capitalisme néolibéral. Elle s'inscrit dans la lignée de la pensée de Hayek en valorisant l'instabilité, l'expansion des mécanismes de marché et la contrainte de l'individu par la concurrence. Quant à l'aspect de ce projet éthique visant à prévenir les « errements moraux » des employés et employées nuisibles pour l'entreprise, il semble être plaqué avec un succès des plus mitigés par-dessus des activités réorganisées selon des principes incitant les individus à l'adoption de comportements qui y sont contraires (Salmon, 2009). Tel qu'évoqué plus tôt, on ne peut s'attendre à pouvoir remplacer avec succès une morale émanant des relations de réciprocité par un appareillage externe de règles dont les individus n'arrivent pas à faire sens. Qui plus est, ce contrôle peut tout à fait à son tour prendre des allures coercitives, méprisantes, voire humiliantes pour les personnes salariées (Salmon, 2015).

2. L'économie sociale et solidaire comme projet alternatif de moralisation du capitalisme et comme objet d'étude

En parallèle des philosophies éthiques et des innovations pratiques ayant justifié et nourri le capitalisme à différentes époques se sont notamment développées, depuis son expansion industrielle au 19^e siècle, des initiatives et des pensées économiques que l'on regroupe communément aujourd'hui – du moins, dans la francophonie occidentale – sous la bannière de l'économie sociale et solidaire (ÉSS). Au départ développées de manière spontanée par des rassemblements ouvriers cherchant à se protéger de la pauvreté et de l'exploitation alors subies (Hély et Moulévrier, 2013), ces pratiques se sont aujourd'hui largement institutionnalisées et fédérées. Les différents types d'organisations – associatives, mutuelles et coopératives principalement – que ce « mouvement » regroupe auraient aujourd'hui une importance économique insoupçonnée dans le monde, en termes d'emplois générés et de biens et services produits. Or, sa comparaison avec l'éthique d'entreprise est rendue

difficile, du fait de la différence de traitement subi, du point de vue de l'analyse sociologique et de la faible profondeur des critiques qui lui ont été adressées. Elle nécessite donc préalablement une critique de la façon dont elle est appréhendée par ceux et celles étudiant l'économie sociale, de manière à pouvoir saisir certaines qualités de ce projet éthique alternatif. De par l'originalité de sa perspective face à une approche dominante à l'étude de l'ÉSS amalgamant discours en faisant la promotion et discours savants à son sujet, le travail de M. Hély et P. Moulévrier s'avère être un point d'encrage important pour les réflexions exposées dans la présente section.

Si l'économie sociale existe depuis deux siècles au sein du système capitaliste, la forme contemporaine de l'entreprise éthique – aux deux sens du terme évoqués dans la section précédente – induit chez elle une nécessité de repositionnement, au moins symbolique. Car en effet, la dynamique « publicisation du privé » (Hély et Moulévrier, 2013), c'est-à-dire de prise en charge de problématiques d'intérêt public par l'entreprise-providence, se trouve par le fait même à faire entrer cette dernière en concurrence avec le mouvement de l'ÉSS. La menace de compromission de son contrôle du « marché de l'intérêt général » par ce nouvel acteur lui impose d'entrer dans un jeu constant de redéfinition de ses frontières avec le capitalisme. L'enjeu est ainsi pour les défenseurs et défenseuses de l'économie sociale de maintenir sa légitimité en tant que seul « vrai » projet de moralisation du capitalisme, le seul projet capable de répondre aux problèmes d'insécurité et de manque de solidarité soulevés par la critique sociale dont parlent Boltanski et Chiapello. La réponse en question passerait par le remplacement des mécanismes de marché destructeurs en expansion par des principes de coopération et de démocratie, soit l'exact opposé des prescriptions de Hayek (Hély et Moulévrier, 2013). Une telle menace peut s'incarner, par exemple, dans la récupération du principe de coopération dans les représentations véhiculées des transformations de l'organisation du travail décrites précédemment en tant que forme de démocratisation et de favorisation de la participation des employés et employées. Sharryn Kasmir décrit même un phénomène de récupération de l'image positive associée à célèbre l'entreprise coopérative Mondragon en tant que modèle importé au sein d'entreprises capitalistes soucieuses de « moraliser » leurs activités (Kasmir, 1996 : 8-9). Face à ces menaces de récupération sémantique, les défenseuses et défenseurs institutionnels du mouvement de l'économie sociale et solidaire, mais aussi de manière notable ses défenseurs et défenseuses provenant du milieu académique, s'affairent ainsi à produire et maintenir sa légitimité et son authenticité en générant une représentation faisant d'elle un « monde hors du monde », selon l'expression de Matthieu Hély et Pascale Moulévrier (2013), c'est-à-dire une entité évoluant en parallèle – ou au sein – du capitalisme de manière passablement autonome. Je propose dans la présente section d'exposer le rattachement de ce deuxième projet de moralisation du capitalisme à la pensée de Karl Polanyi. Et par la même occasion, je souhaite également amener des éléments de réflexion critique par rapport à l'analyse du positionnement de l'économie sociale face au capitalisme produite par les défenseuses et défenseurs académiques de cette dernière, et aux limites heuristiques qu'elle peut entraîner.

Pour approfondir cette idée de « monde hors du monde », attardons-nous d'abord à certains *a priori* théoriques polanyiens des analyses et des catégorisations académiques qui

accompagnent, confirment et renforcent ce qui peut être compris comme des représentations de – et des croyances en – « l'autrement » de l'économie sociale. Le retour à Polanyi est nécessaire du fait de l'importante influence de ses écrits pour les travaux académiques qui ont par la suite été réalisés dans le champ de l'économie sociale. Ce sera simultanément l'occasion de constater les limites inhérentes à sa pensée ainsi que certaines différences existant entre ses écrits originaux et l'interprétation ou l'usage qui en a par la suite été fait. 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 représentation polanyienne des modes de circulation et une façon largement partagée dans les milieux de l'économie sociale de se représenter la vie 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, 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 institutionnalisés comme les rapports de parenté, le politique, le religieux, etc. Elle est ainsi toujours *encastrée* dans diverses structures sociales. Cet encastrement, quant à lui, passe par trois modes possibles de circulation économique, évoqués dans la citation de D'Amours ci-haut, 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 de circulation. Ceux-ci 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, qui recoupent quant à elles ces trois modes.

Pour exposer des limites de cette conception de l'économie, commençons d'abord par aborder certaines idées développées dans son livre « La Grande Transformation » (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 désencastrée 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 1^{ère} 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 et actrices du monde académique recourant aux apports théoriques de Polanyi à considérer

cette période comme celle d'un ré-encastrement de l'économique dans le social¹. 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 équilibre².

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. 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 démontrant 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). 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.

Cependant, avant d'aborder de tels angles morts, il peut être pertinent de présenter une réponse partielle aux critiques adressées à Polanyi par le biais des réflexions de Ronan Le Velly (2007). Plutôt que de débattre à propos de la justesse analytique ou du caractère erroné du concept de désencastrement, cet auteur propose une interprétation alternative. Il va d'abord de soi, selon lui, que toute action sociale et économique ne peut qu'être pensée dans le contexte institutionnel au sein duquel elle se développe, qu'elle soit de nature marchande ou non. Bref, l'encastrement social de l'économique demeure une constante, et c'est bel et bien de cette façon que Polanyi l'aurait à son avis envisagé (*ibid.*). Mais en confirmant que l'on puisse comprendre l'encastrement économique comme une constante, le problème du terme de désencastrement continue forcément de se poser. En réponse à ce

¹ Par exemple : Vincent Gayon et Benjamin Lemoine, « Maintenir l'ordre économique. Politiques de désencastrement et de réencastrement de l'économie » (Congrès de l'AFEP « Économie politique et démocratie », Bagnaux, France, 2014).

² 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)

problème, l'originalité de la lecture proposée par Le Velly est de postuler l'existence de deux définitions complémentaires du concept d'encastrement. La première, qu'il nomme « encastrement-étayage » renvoie au caractère constant du support ou de l'encadrement institutionnel. La deuxième définition, soit celle d'« encastrement-insertion », renvoie plutôt à l'analyse de ce que l'on pourrait appeler différents niveaux d'intensité de l'encastrement ou de la subordination des relations marchandes en question, sans remettre en question l'existence du contexte institutionnel spécifique lui-même. C'est dans ce second registre d'analyse que l'idée de désencastrement peut alors prendre sens sans incohérence conceptuelle. Du même coup, selon l'auteur, cette deuxième définition permet d'enrichir l'analyse des rapports des institutions sociales aux relations marchandes. Car tandis que la sociologie économique a surtout mis l'accent sur la définition de l'encastrement comme étayage, permettant surtout de déconstruire l'aberration sociologique du postulat de la possibilité d'un marché parfaitement autorégulé, cette deuxième vision complémentaire permettrait à l'inverse de concevoir l'interrelation entre le marché et d'autres institutions sociales comme étant simultanément contraignante pour ces dernières également. C'est là un point important sur lequel je reviendrai plus bas à l'aide d'autres auteurs et autrices. Il importe cependant de garder à l'esprit que si le travail de Le Velly permet de tempérer les mauvaises interprétations du concept polanyien de désencastrement comme étant prétendument asocial, il n'aborde cependant pas tout à fait la question de la réification des modes de circulation critiquée par Homs.

Toujours est-il que nonobstant le fait que Polanyi ait pu être mal interprété ou non, la critique du désencastrement destructeur largement retenue a favorisé le développement de l'idée d'autonomisation du marché, avec pour conséquence de comprendre toute forme de circulation plus réciproque comme une alternative. Au contraire, les activités marchandes reposent toujours sur un ensemble d'institutions et de relations d'interdépendance. En ce sens, les considérations présentées dans les deux sections précédentes concernant les transformations du capitalisme néolibéral devraient être interprétées avant tout comme l'exposition de traits particuliers, ayant certes une existence empirique, mais n'épuisant pas la totalité de la réalité sociale dans laquelle ils se déploient. Simplement, l'on pourrait dire en reprenant Le Velly que l'encastrement-insertion des réalités abordées dans ces cas de figures est de faible intensité. Et en ce qui concerne l'ÉSS, comme le présentent Hély et Moulévrier :

Ce que montre l'analyse socio-historique des institutions d'économie sociale et solidaire, c'est qu'il n'y a pas " d'économie plurielle ", moins encore " d'économie alternative ", mais des " mentalités économiques " différentes au service, plus ou moins contraint, d'une organisation sociale postindustrielle ordonnée pour partie autour de la systématisation des échanges économiques capitalistes et de la structuration des marchés (Hély et Moulévrier, 2013 : 20).

L'idée est donc de ne pas perdre de vue, par exemple, la spécificité de l'articulation contemporaine de l'État à l'économie capitaliste. Le « désencastrement » néolibéral contemporain de l'économie ne se traduit pas uniquement par une dynamique de désengagement de l'État, mais bien plutôt par la modification de son rôle ou de ses

modalités d'intervention, ce dernier devenant un 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). La compréhension asociale du marché désencastré et la forme transhistorique du mode circulatoire de redistribution, dont l'incarnation contemporaine est l'État social, ont donc certaines limites. Et 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 combiné à cette même vision asociale du marché, occasionne le même type de problèmes. À l'image des liens que tissent Dardot et Laval entre capitalisme et État – liens que je n'approfondirai pas ici –, j'estime qu'il est souhaitable de pouvoir à tout le moins envisager ces activités économiques 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.

Hély et Moulévrier (2013) nous donnent 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*, l'auteur et l'autrice soulignent entre autres la pénétration de logiques d'action managériales issues du milieu privé au sein des politiques publiques, notamment celles ayant trait à l'économie sociale. 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 et chômeuses, 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 et elles s'étant le plus démarqués à l'aune de cet indice. (Hély et Moulévrier, 2013). 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 et chômeuses, 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).

L'éthique d'entreprise semble émaner de l'économie capitaliste elle-même en tant qu'instrument de légitimation, et peut être pensée comme arrimée aux pratiques sociales qu'elle accompagne. En comparaison, à la lumière des réflexions plus haut, il appert que les discours présentant l'économie sociale et solidaire comme un ensemble de valeurs et de principes pouvant moduler les activités marchande « de l'extérieur » doivent être tempérés. Tel qu'avancé plus tôt, un intérêt heuristique certain doit pouvoir être reconnu au fait de pouvoir considérer les initiatives dites d'économie sociale et solidaire comme un ensemble de pratiques différenciées et se positionnant toutes dans un continuum de rapprochement et de distanciation face au capitalisme. Il s'ensuit que l'appréhension de ce « mouvement » en tant que projet politique de moralisation du capitalisme doit au même moment prendre en compte les similarités de pratiques existant entre ces deux « mondes ». L'étude empirique d'une forme d'activité économique – et plus largement de n'importe quel objet d'étude sociologique – doit être pensée de manière à permettre d'envisager l'imbrication et l'influence de différentes formes de rapports sociaux et de différents schèmes collectifs de pensée.

Références

- BOLTANSKI, Luc et Eve CHIAPELLO (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard, 843p.
- D'AMOURS, Martine (2007). *L'économie sociale au Québec: cadre théorique, histoire, réalités et défis*, Montréal : Éditions Saint-Martin, 152p.
- DARDOT, Pierre et Christian LAVAL (2009). *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, Paris : La découverte, 498p.
- DOSTALER, Gilles (2001). *Le Libéralisme de Hayek*, Paris, La Découverte, coll. Repères, no 310, 128p.
- DURAND, Jean-Pierre (2004). *La chaîne invisible: travailler aujourd'hui : flux tendu et servitude volontaire*, Paris : Éditions du Seuil, 377p.
- HAYEK, Friedrich A. von (2005) [1949]. *La route de la servitude*. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 276p.
- HAYEK, Friedrich A. von, et Raoul AUDOUIN (1995). *Droit, législation et liberté: une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique. L'ordre politique d'un peuple libre*. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 960p.

- HAYEK, Friedrich A. von, Raoul AUDOUIN, et Guy MILLIÈRE (1993). *La présomption fatale: les erreurs du socialisme*. Paris: Presses universitaires de France, 237p.
- HÉLY, Matthieu et Pascale MOULÉVRIER (2013). *L'économie sociale et solidaire: de l'utopie aux pratiques*, Paris : La Dispute, 219p.
- HOMS, Clément. « Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi », *Sortir L'économie*, no 4, 2012, p. 140-94.
- ILLOUZ, Eva (2007). *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*, Cambridge, UK: Polity Press, 134p.
- KASMIR, Sharryn (1996). *The myth of Mondragón: cooperatives, politics, and working-class life in a Basque town*, Albany : State University of New York Press, 260p.
- LE VELLY, Ronan (2007). « Le problème du désencastrement », *Rev. Mauss*, vol. 29, no 1, p. 241-56.
- POLANYI, Karl (1974). « L'économie en tant que procès institutionnalisé », dans *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, coll. Série Anthropologie, Paris : Larousse université, p. 239-60.
- (2009) [1944]. *La Grande Transformation*, Paris : Gallimard, 476p.
- SALMON, Anne (2015). « Néolibéralisme, nouveau management et plaisir », *Connexions*, no 103, p. 21-38.
- (2009). « Éthique et intérêt: quels mobiles pour "l'entreprise providence" ? », *Rev. Fr. Socio-Économie Sci. Soc. Prat. Économiques*, vol. 4, no 2, p. 39-57.
- (2002). *Éthique et ordre économique : une entreprise de séduction*, Paris : CNRS, coll. CNRS sociologie, 203p.
- ZELIZER, Viviana A. Rotman (2011). *Economic lives : how culture shapes the economy*, Princeton : Princeton University Press, 496p.