

Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 3, numéro 1, 2002

La construction d'un regard anthropologique

Sous la direction de Lynda Bouthillier et André Campeau

Altérités

Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 3, numéro 1, 2002

La construction d'un regard anthropologique

Sous la direction de Lynda Bouthillier et André Campeau

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018

éditions@anthro - @Altérités 2002

Montréal

ISSN 1205-8009

Sommaire

Présentation : La construction d'un regard anthropologique

Lynda Bouthillier et André Campeau

La micro-entreprise : une technique d'assujettissement des femmes dans le dispositif de développement

Anne Vézina

Lettre à un ami informateur

Nathalie Ouellette

Notes de lecture

Sept thèses sur le sens commun

Valentina Gueorguieva

Passage à la citoyenneté

André Campeau



Présentation du numéro

La construction d'un regard anthropologique

Par *Lynda Bouthillier* et *André Campeau*

Les articles et notes de lecture de ce troisième numéro d'Altérités font valoir que la construction d'un regard fait partie du questionnement actuel en anthropologie. Les deux articles exposent des données de terrain à la lumière d'une perspective foucauldienne et produisent une réflexion à propos de situations de pouvoir. Les contributions sont issues du séminaire de doctorat en anthropologie donné à l'Université Laval par Marie-Andrée Couillard. À ce propos, voici ce que Nathalie Ouellette écrit:

« Ce séminaire visait à approfondir deux problématiques qui font l'objet de débats tant dans la discipline que dans les sciences sociales en général, soit celle du rapport savoir/pouvoir et celle du genre. La première partie du séminaire était consacrée à la thématique savoir/pouvoir à partir des travaux de Michel Foucault. [...]

De façon plus générale, ce séminaire avait pour but de permettre aux candidats et aux candidates de doctorat de situer leurs intérêts de recherche dans le cadre des préoccupations et des débats actuels de la discipline. [...] le défi lancé à chacun des participants était d'aborder son sujet d'étude en adoptant une perspective foucauldienne pour en dégager des pistes inexplorées. »

Dans sa « Lettre à un ami informateur », Nathalie Ouellette propose l'analyse d'un sujet inuk. L'auteure ne s'exclut pas des jeux de savoir dans lesquels elle fait ressortir le sujet. À travers plusieurs champs de relations de pouvoir, elle montre un sujet non pas unitaire mais plutôt démultiplié. La finesse de son analyse donne à voir qu'il y a navigation et, par conséquent, possibilité de manœuvre.

Pour sa part, Annie Vézina s'est intéressée au développement économique. Dans la foulée des travaux d'Arturo Escobar et de Colette St-Hilaire, elle fait la critique des discours portant sur le développement et expose le dispositif. Sa mise en lumière d'un cas en République Dominicaine rend perceptibles les effets de programmes qui bricolent ces discours et les introduisent dans les pratiques sociales.

Également dans ce numéro, une nouvelle rubrique fait son apparition : les Notes de lecture. La formule proposée vise à encourager les étudiants et les étudiantes à l'écriture

sans qu'il soit nécessaire de produire de nouveaux résultats de recherche. Les deux notes privilégient la construction du regard anthropologique en relation avec un objet. Fort différentes dans leur format et dans leur approche, elles montrent les formes que peuvent prendre les contributions, laissant aux auteurs une grande latitude créative.

Valentina Georguieva propose une réflexion épistémologique en rapport avec la notion de communauté. En jouant sur les perspectives possibles (les thèses), et en introduisant la notion d'épochè, exemplaire de ce jeu qu'elle privilégie, elle fait valoir la distance et le questionnement.

À partir d'une biographie, André Campeau explore une possibilité de repérer la citoyenneté en contexte de modernité. Il ne s'agit pas tant de rechercher une figure toute faite, mais plutôt l'émergence de celle-ci dans l'écriture et la société.

Dans ce troisième numéro, la construction du regard anthropologique se fait dans le jeu entre la perspective théorique et le sujet (dans le cas des Articles) ou l'objet (dans le cas des Notes de lecture).

Bonne lecture!

Comité de lecture

Véronique Béguet, Université Laval
vbeguet@hotmail.com

André Campeau, Département d'anthropologie, Université Laval
campeau@mediom.qc.ca

Charles Mukeshimana, ACCÉSSS (Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux)
charlesm50@hotmail.com

Articles

La micro-entreprise : une technique d'assujettissement des femmes dans le dispositif de développement

Annie VÉZINA <anitavez@hotmail.com>, *Département d'anthropologie, Université de Montréal*

Cet article utilise les travaux de Foucault, particulièrement ceux qui portent sur la «gouvernementalité» et le «dispositif de sexualité» de même que sur ses notions de pouvoir et de résistance, pour porter un regard particulier sur les techniques de développement utilisées par les institutions internationales et les

gouvernements occidentaux. L'auteure suggère d'aborder la micro-entreprise comme une technique actuellement primée par les institutions de développement, qui contribue à soutenir les politiques néolibérales en constituant les individus, en particulier les femmes, comme objets et «sujets adaptés au développement». Pour appuyer ses propos, elle utilise des données ethnographiques issues d'une enquête menée par deux chercheurs (Grasmuck et Espinal, 2000) auprès de femmes de la République Dominicaine «chefs de micro-entreprises».

Lettre à un ami informateur

Nathalie OUELLETTE <nathalieouellett@hotmail.com>, *Département d'anthropologie, Université Laval*

Ce texte explore l'ensemble complexe de relations de pouvoir dans lesquelles un jeune Inuk, dont la quête personnelle est de connaître les traditions chamaniques ou spirituelles de ses ancêtres inuit et de ses contemporains, semble être inséré. Cet individu semble naviguer dans trois réseaux de relations de pouvoir qui l'amènent à se positionner différemment dans ses relations. Celles-ci sont avec des aînés inuit, avec des chercheurs universitaires et avec une institution qui participe à la gestion de la population. Un examen de certaines de ces relations permet de saisir quelques-unes de leurs dimensions.

Notes de lecture

Sept thèses sur le sens commun

Valentina GUEORGIEVA <vgeorgieva@hotmail.com>, *Département de sociologie, Université Laval*

Passage à la citoyenneté

André CAMPEAU <campeau@mediom.qc.ca>, *Département d'anthropologie, Université Laval*



La micro-entreprise : une technique d'assujettissement des femmes dans le dispositif de développement

Annie Vézina
Étudiante au doctorat
Département d'anthropologie
Université Laval
anitavez@hotmail.com

Résumé

Cet article utilise les travaux de Foucault, particulièrement ceux qui portent sur la «gouvernementalité» et le «dispositif de sexualité» de même que sur ses notions de pouvoir et de résistance, pour porter un regard particulier sur les techniques de développement utilisées par les institutions internationales et les gouvernements occidentaux. L'auteure suggère d'aborder la micro-entreprise comme une technique actuellement primée par les institutions de développement [1], qui contribue à soutenir les politiques néo-libérales en constituant les individus, en particulier les femmes, comme objets et «sujets adaptés au développement» [2]. Pour appuyer ses propos, elle utilise des données ethnographiques issues d'une enquête menée par deux chercheurs (Grasmuck et Espinal, 2000) auprès de femmes de la République Dominicaine «chefs de micro-entreprises».

Introduction

Depuis les années 1950, les discours, les études et les recherches scientifiques qui visent à développer les pays du tiers-monde se sont multipliés. En dépit des différentes théories et des nombreuses thèses existantes, les institutions internationales de développement, telles la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI), continuent de s'inspirer de l'école de la modernisation pour formuler leurs politiques. Cette école utilise les principes de l'évolutionnisme social [3] pour expliquer le retard des pays qualifiés de sous-développés par les occidentaux. Selon les institutions de développement, ce retard peut être comblé au moyen d'interventions et de pratiques s'adressant aux populations «pauvres».

Après plusieurs années de politiques d'aide au développement et de multiples interventions destinées à moderniser les habitants du tiers-monde, plusieurs chercheurs (Latouche, 1988 ; Gustavo, 1992 ; Escobar, 1995) affirment que le développement est une illusion, voire un mythe [4]. Il est donc étonnant de constater qu'en dépit du vide des réalisations du développement, les institutions et les gouvernements occidentaux s'appliquent à poursuivre dans cette voie. Les travaux de Michel Foucault peuvent nous éclairer à ce sujet. Dans un premier temps, je me référerai à sa notion de «gouvernementalité» pour montrer comment le contrôle des populations devient la préoccupation centrale du gouvernement à partir du XVIII^e siècle. Deuxièmement, en me basant sur les études menées par Colette St-Hilaire (1993 ; 1996), je tenterai de démontrer que le concept de dispositif, élaboré par Foucault dans son étude sur la sexualité, s'applique tout à fait au processus de développement. Dans la troisième partie, j'examinerai la possibilité de considérer la micro-entreprise comme une technique disciplinaire. Finalement, j'utiliserai l'exemple de femmes «chefs de micro-entreprises» en République Dominicaine pour illustrer ce que l'on entend par «objectivation des individus» et «production de subjectivité», la double fonction que Foucault attribue au dispositif de pouvoir.

La population comme instrument et fin en soi

Ce qui est intéressant d'explorer dans le développement, ce ne sont pas tant ses échecs que ce qu'il a réussi à créer (St-Hilaire, 1995 : 27). Depuis la fin de la Deuxième guerre mondiale, les gouvernements occidentaux ainsi que les institutions internationales de développement, sont parvenus à produire, d'une part, toute une série de savoirs sur les populations du tiers-monde, et d'autre part, un ensemble d'appareils de gouvernement (tactiques, techniques, etc.) qui leur permettent d'exercer un pouvoir politique et économique sur des populations [5] en dehors de leur territoire. Arturo Escobar décrit bien ce phénomène :

L'analyse du déploiement du développement [...] nous amène à la conclusion que le développement a été un succès dans la mesure où il a été capable de pénétrer, d'intégrer, de gérer et de contrôler les pays et les populations de manière incroyablement détaillée et englobante. S'il a échoué dans la résolution des problèmes de sous-développement, on peut aussi dire, peut-être avec encore plus de pertinence, qu'il a réussi à créer un type de sous-développement qui, jusqu'à présent a été en majeure partie, politiquement et économiquement administrable (traduction libre, Escobar, 1987 : 388).

Afin de mieux comprendre comment cette réalité a été rendue possible, je ferai appel à la notion de «gouvernementalité» utilisée par Foucault. L'emploi de ce terme nécessite toutefois un bref retour historique pour illustrer le passage d'un art de gouverner à la science du gouvernement dont l'instrument et la finalité est la population.

Jusqu'au XVI^e siècle, le gouvernement d'un État était assuré par un Prince, qui devait constamment protéger sa principauté face à ses sujets. Cette principauté lui venait de

l'extérieur, il la recevait soit par héritage, soit par acquisition, soit par conquête ; d'une façon ou d'une autre, il s'agissait d'un lien purement synthétique et le Prince devait faire preuve d'habileté pour la conserver (Foucault, 1978 : 638). Dans «La «gouvernementalité»», Foucault rappelle qu'à cette époque (vers le XVI et le XVIIe siècle), le mot «économie» se référait non pas à la gestion de l'État, mais à l'administration d'un petit ensemble constitué par la famille et la maisonnée. Il désignait, par exemple, le père de famille qui gouverne la maisonnée pour le bien commun de tous ses membres. Or, au XVIIIe siècle, avec la remise en question du modèle de la souveraineté, l'introduction de l'économie à l'intérieur de l'exercice politique devient l'enjeu essentiel du gouvernement (Foucault, 1978 : 641-642) :

Gouverner un État sera donc mettre en œuvre l'économie, une économie au niveau de l'État tout entier, c'est-à-dire avoir à l'égard des habitants, des richesses, de la conduite de tous et de chacun une forme de surveillance, de contrôle non moins attentive que celle du père de famille sur la maisonnée et ses biens (Foucault, 1978 : 642).

Selon Foucault, l'expansion démographique du XVIIIe est au cœur du recentrage de l'économie liée à la famille vers un autre type d'économie, l'«économie politique», qui se préoccupe des problèmes spécifiques de la population. L'économie politique marque le passage d'un art de gouverner à la constitution d'une science politique, où la statistique va constituer un facteur technique primordial :

[...] Cette même statistique découvre et montre peu à peu que la population a ses régularités propres ; son nombre de morts, son nombre de maladies, ses régularités d'accidents [...] La statistique montre également que, par ses déplacements, par ses manières de faire, par son activité, la population a des effets économiques spécifiques (Foucault, 1978 : 651).

À partir du moment où le gouvernement parvient à constituer un savoir autour de la population, il ne cherchera plus simplement à gouverner, mais bien à améliorer le sort des individus, augmenter leurs richesses, leur état de santé, etc. «La population va apparaître comme sujet de besoins, d'aspirations, mais aussi comme objet entre les mains du gouvernement, consciente en face du gouvernement de ce qu'elle veut, inconsciente, aussi, de ce qu'on lui fait faire» (Foucault, 1978 : 652). Le gouvernement peut ainsi mettre en place de nouvelles techniques et tactiques qui agissent sur la population.

La «gouvernementalité», au sens où Foucault l'entend, s'appuie essentiellement sur la population et les moyens utilisés pour la contrôler. L'État n'est donc plus essentiellement défini par son territoire, qui ne serait en quelque sorte qu'une composante, mais bien par la masse de sa population, son volume, sa densité. La nouvelle préoccupation de l'État pour la population, à partir du XVIIIe siècle, se reflète à notre époque dans les discours des gouvernements occidentaux qui, à la suite de la Deuxième guerre mondiale, ont manifesté le désir de «prendre en charge» les populations «pauvres» à travers le monde, faisant fi des limites territoriales des États. Harry Truman, Président des États-Unis, s'exprimait ainsi en 1949 :

Plus de la moitié des individus dans le monde vivent dans des conditions qui se rapprochent de la misère. Leur nourriture est inadéquate, ils sont victimes de maladies. Leur vie économique est primitive et stagnante. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace à la fois pour eux-mêmes et pour les espaces plus prospères [...] Je crois que nous devrions rendre disponibles les bénéfices de notre savoir technique pour ces personnes pacifiques, en vue de les aider à réaliser leurs aspirations pour une vie meilleure [...] Ce que nous envisageons, c'est un programme de développement basé sur des ententes justes et démocratiques [...] Une croissance dans la production est la clé pour la paix et la prospérité. La clé pour une meilleure production est une application vigoureuse et à grande échelle du savoir moderne scientifique et technique (traduction libre, Truman [1949] 1964).

Cette citation du Président des États-Unis, de même que les nombreux discours qui ont abondé dans le même sens, ont eu de profondes conséquences sur les populations identifiées comme «les pauvres habitant le tiers-monde». Dans les sociétés de marché, les «pauvres» sont définis comme manquant de quelque chose, comparativement aux riches qui, pour leur part, ont des possessions monétaires et matérielles. Les pays en viennent ainsi à être définis selon les standards de richesse des nations économiquement avantagées (Escobar, 1995 : 23). Ils sont placés sur une échelle comparative qui utilise des valeurs statistiques (produit national brut (PNB), revenu par habitant, etc.) pour déterminer les niveaux de pauvreté.

Selon cette logique, l'amélioration des conditions de vie des «pauvres» passe par l'industrialisation et le transfert de savoir technique, autrement dit, par la transformation des sujets et de leurs comportements, de manière à ce qu'ils répondent aux rationalités des modes modernes (l'économie). L'«homme moderne» est ainsi envisagé non seulement comme un sujet objectif et efficient (l'Homo oeconomicus), mais aussi comme un sujet «discipliné» et «normalisé» par des interventions (Escobar, 1992 : 67). La notion de dispositif élaborée par Foucault permet d'examiner comment les sujets finissent par s'inscrire dans la dynamique de gestion qu'implique l'atteinte des objectifs économiques de développement.

Le dispositif de développement

Le terme de dispositif est utilisé par Foucault dans son œuvre portant sur la sexualité. Il décrit le dispositif comme étant d'abord un ensemble hétérogène, comportant des discours, des institutions, des lois, des énoncés scientifiques, des mesures administratives, en bref : du dit, aussi bien que du non-dit [...] «Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments» (Foucault, 1977 : 63). Foucault explique que les discours, de même que toutes les formes d'intervention qui parviennent à en gérer la diffusion participent à un jeu complexe de pouvoir. Des rapports de forces s'établissent entre les divers éléments du dispositif, participant ainsi à sa transformation :

Le dispositif de sexualité a pour raison d'être non de se reproduire, mais de proliférer, d'innover, d'annexer, d'inventer, de pénétrer les corps [6] de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale (Foucault, 1976 : 141).

Ce contrôle des populations ne se fait toutefois pas sans résistance. Les sujets n'ont pas à se conformer totalement aux interventions qui leur sont destinées. À titre d'exemple, St-Hilaire mentionne que même si dans tout programme ou toute structure de développement les sujets doivent se soumettre à des procédures de contrôle, ils n'en sont pas pour autant la simple reproduction (St-Hilaire, 1995 : 35). Rien ne dit qu'une fois engagés dans une structure, ils s'y absorberont entièrement, en tout temps. Elle ajoute que «c'est précisément la caractéristique d'un dispositif que de créer des sujets qui éventuellement le fissureront et lui échapperont» (St-Hilaire, 1995 : 35).

Une autre caractéristique importante du dispositif, tel que décrit par Foucault, est sa double fonction qui consiste à produire à la fois des objets et des sujets. En effet, pour pénétrer les corps et les contrôler, le dispositif doit constituer les individus en objets. Il doit aussi produire des subjectivités, c'est-à-dire, faire en sorte que les individus en viennent eux-mêmes à se concevoir dans les termes du dispositif, afin qu'ils se comportent de manière administrable. Foucault considère la technologie de l'aveu [7], qui implique que le sujet parle de lui-même, comme l'une des composantes essentielles pour contrôler et discipliner les populations. En réunissant les éléments, qui caractérisent le dispositif de la sexualité élaboré par Foucault, St-Hilaire a établi sa propre définition du dispositif de développement :

L'ensemble de discours, d'institutions, de pratiques et de procédures à partir desquels les individus sont constitués, d'une part en objets sur lesquels il est possible d'intervenir et, d'autre part, en sujets pouvant éventuellement se gérer eux-même selon les termes du développement (St-Hilaire, 1996 : 82).

Une analyse du dispositif de développement suppose donc de repérer les différents discours (le dit) et les interventions (le non-dit) qui ont participé à sa conception. Le discours qui a eu le plus d'influence sur le développement est celui de la modernisation, inspiré par la pensée de Walt Whitman Rostow. Au cours des années 1960-70, Rostow reprend les principes de l'évolutionnisme social pour les appliquer au développement des économies. Selon lui, il existerait une succession linéaire d'étapes (la tradition, la transition, le décollage, la maturité) que les sociétés doivent franchir pour atteindre un degré de développement économique toujours plus élevé, jusqu'à l'ère de la consommation de masse. Dans cette optique, les sociétés connaissent une croissance naturelle vers le développement.

Dans les années 1970, une certaine résistance, issue du tiers-monde, est apparue face à l'école de pensée sur la base de laquelle la notion de développement s'est construite. André Gunder Frank (1972), et les autres tenants des théories de la dépendance, soutiennent que le sous-développement est engendré par un processus d'exploitation par lequel les pays du Nord (le noyau) utilisent les ressources des pays du Sud (la

périphérie) pour se développer. C'est ainsi que les économies des pays du Sud, qui reposent sur l'exportation de matières premières et autres produits vers le Nord, deviennent dépendantes des marchés étrangers. La théorie de la dépendance, de même que la thèse sur les besoins essentiels qui suivra dans les années 1970 [8], ne parviennent toutefois pas à déloger le dispositif de développement qui s'est installé graduellement à travers la création d'institutions internationales.

Avec les années 1980, les graves crises financières dans les pays du tiers-monde donnent lieu à des stratégies d'ajustements structurels [9] mises de l'avant par la Banque mondiale et le FMI. Ces institutions sont en charge d'offrir des prêts sous des conditions spécifiques aux pays «pauvres» et de percevoir les remboursements au nom des créanciers. De par leurs activités, ces institutions font la promotion de la croissance économique, telle que décrite dans le paradigme de l'évolutionnisme social. Elles défendent l'idée que lorsque des politiques de développement sont adoptées au niveau macro-économique, l'effet trickle down fait en sorte que les populations «pauvres» et marginales finissent par en retirer des bénéfices.

Dans les années 90, on assiste à un sorte d'homogénéisation des discours. La diminution des conflits entre les différentes institutions du «marché du développement» ont amené à faire croire que «les politiques de développement mises en oeuvre ou préconisées sont désormais rodées et considérées comme «bonnes»» (Guichaoua, 1997 : 498) [10]. Pourtant dans les faits, «l'objectif final est resté inchangé et les moyens (la diffusion des techniques, l'industrialisation, l'exploitation de la nature) n'ont pas varié» (Rist, 1996 : 170). La foi en l'extension au monde tout entier de l'ère de la consommation de masse, un avenir à la fois prometteur et rassurant pour les pays occidentaux qui ont des produits à exporter, continue à dominer [11] et prend même une ampleur jamais vu avec le phénomène de la mondialisation. [12]

La micro-entreprise : une technique disciplinaire

Pour Foucault, le pouvoir disciplinaire est incontestablement lié à la montée du capitalisme. En effet, si les individus n'avaient pas été au préalable disciplinés et réglés, les exigences du capitalisme n'auraient jamais pu être satisfaites. Parallèlement, le capitalisme n'aurait pas été possible sans «la fixation, le contrôle et la répartition rationnelle des populations à grande échelle» (Dreyfuss et Rabinow, 1992 : 198). Se référant à ces processus parallèles, Foucault donne l'explication suivante :

De fait les deux processus, accumulation des hommes et accumulation du capital, ne peuvent pas être séparés ; il n'aurait pas été possible de résoudre le problème de l'accumulation des hommes sans la croissance d'un appareil de production capable à la fois de les entretenir et de les utiliser ; inversement les techniques qui rendent utile la multiplicité cumulative des hommes accélèrent le mouvement d'accumulation du capital (Foucault, 1975 : 257).

La discipline ne «fabrique» pas les individus en les écrasant ou en les sermonnant, mais en instaurant d'«humbles» procédures de dressage et de cloisonnement» (Dreyfuss et Rabinow, 1992 : 226). Foucault parle de la discipline comme de la technique spécifique d'un pouvoir «qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice» (Foucault, 1975 : 200). Il précise que le pouvoir qui en découle est plutôt diffus :

Ce n'est pas un pouvoir triomphant qui à partir de son propre excès peut se fier à sa superpuissance ; c'est un pouvoir modeste, soupçonneux, qui fonctionne sur le mode d'une économie calculée, mais permanente. Humbles modalités, procédés mineurs, si on les compare aux rituels majestueux de la souveraineté ou aux grands appareils de l'État (Foucault, 1975 : 200-201).

Dans *Surveiller et Punir* (1975), Foucault utilise la métaphore du Panoptique de Bentham [13] pour illustrer comment le pouvoir, bien que modeste, n'en est pas moins constant, immédiat et total. Le Panopticon ne doit pas être compris dans sa forme première (l'édifice onirique de la prison) mais comme «un modèle généralisable de fonctionnement ; une manière de définir les rapports du pouvoir avec la vie quotidienne des hommes» (Foucault, 1975 : 239) :

C'est un type d'implantation des corps dans l'espace, de distribution des individus les uns par rapport aux autres, d'organisation hiérarchique, de disposition des centres et des canaux de pouvoir, de définition de ses instruments et de ses modes d'intervention, qu'on peut mettre en œuvre dans les hôpitaux, les ateliers, les écoles, les prisons (Foucault, 1975 : 240).

Foucault va plus loin en expliquant comment les disciplines, au XVIIIe siècle, vont se libérer de leur position «marginale aux confins de la société» - où elles représentaient des formes d'exclusion, de retraite, d'expiation et d'enfermement - pour s'implanter dans des secteurs plus importants, plus centraux et plus productifs de la société (Foucault, 1975 : 246). De là, la tendance à multiplier le nombre des institutions de discipline et à discipliner les appareils déjà existants (Foucault, 1975 : 246).

Le dispositif de développement, qui s'est constitué depuis les années 1950, se rapproche étrangement du dispositif du Panopticon, tel que dépeint par Foucault. Les institutions de développement international se sont multipliées à grande vitesse, couvrent une surface toujours plus large, et leurs mécanismes ont tendance à se désinstitutionnaliser. De plus en plus, les grandes agences de développement vont discipliner les organisations non gouvernementales (ONGs), occidentales et locales, pour qu'elles effectuent les interventions «sur le terrain», dans le cadre de paramètres de surveillance spécifiques : la signature d'accords entre les partis, l'obligation de faire des missions-terrain, l'emploi d'un mode d'évaluation particulier, la production de rapports, etc.

De même, le rôle du dispositif de développement est tout à fait comparable à celui du Panopticon. Il participe à l'objectivation des individus, non tant pour s'attirer davantage de pouvoir que pour exercer un plus grand contrôle sur la gestion sociale des personnes:

Le Panopticon [...] a un rôle d'amplification ; s'il aménage le pouvoir, s'il veut le rendre plus efficace, ce n'est pas pour le pouvoir même, ni pour le salut immédiat d'une société menacée ; il s'agit de rendre plus fortes les forces sociales – augmenter la production, développer l'économie, répandre l'instruction, élever le niveau de la morale publique ; faire croître et multiplier (Foucault, 1975 : 242).

Je suggère que l'une des techniques disciplinaires du dispositif de développement utilisée pour «rendre plus fortes les forces sociales» précédemment énoncées est la micro-entreprise. Maria Ortiz, une chercheuse qui réalise des études auprès d'entrepreneurs de la République Dominicaine pour l'institut FondoMicro, mentionne à quel point cette technique est devenue le mot d'ordre à tous les niveaux des institutions du développement :

Aujourd'hui, les micro-entreprises constituent le thème à la mode des rapports économiques, des programmes politiques, des politiques d'emploi, des programmes de coopération internationale et l'objet de différentes organisations non gouvernementales (ONGs) qui développent des programmes d'appui contre la pauvreté et le manque d'emploi (traduction libre, Ortiz, 2000a).

Bien que les projets de micro-entreprises dans les pays du tiers-monde aient donné des résultats peu concluants, particulièrement en ce qui concerne les femmes [14], les États occidentaux ont commencé à s'en inspirer. Bachrach Ehlers et Main indiquent que récemment, le gouvernement des États-Unis a importé du tiers-monde le modèle de développement basé sur la promotion des micro-entreprises (Bachrach Ehlers et Main, 1998) [15]. Dans l'article *Women and the false Promise of Microentreprise*, elles démontrent que le développement des micro-entreprises pour les femmes est plus problématique que ce que les analystes laissent entendre. Afin de mieux comprendre ce qui amène les institutions à mettre en application des projets de soutien aux micro-entreprises, il importe de s'intéresser aux transformations qui ont eu lieu sur le plan de l'économie mondiale, au cours des deux dernières décennies.

De la survie à l'auto-responsabilisation

Depuis le début des années 1980, la gestion de l'économie mondiale est prise en charge par des gouvernements et des institutions qui s'inspirent largement de l'idéologie du marché autorégulateur (Aubry, 1998 : 98). Les discours de la Banque mondiale et du FMI insistent sur la nécessité, pour les économies et les gouvernements nationaux, de s'adapter aux forces du marché. St-Hilaire cite des propos de la Banque mondiale, qui défendent ce néo-libéralisme [16]:

Plus simplement, cela veut dire qu'il faut que les gouvernements en fassent moins là où le marché fait, ou peut faire, relativement bien les choses. Beaucoup de pays seraient bien avisés de privatiser un grand nombre des entreprises d'État. Il faut que les gouvernements laissent la concurrence intérieure et internationale jouer librement tout en intervenant dans les domaines où l'on ne saurait s'en remettre aux seuls mécanismes du marché (Banque mondiale, citée dans St-Hilaire, 1993 : 15).

En plus de préconiser des mesures libérales, les institutions internationales ont adopté un discours qui concerne la «responsabilisation des pauvres», c'est-à-dire faire en sorte que les «pauvres» eux-mêmes, à travers leur auto-organisation, se sortent de la pauvreté. Cette logique est devenue, depuis 1993, la pierre angulaire des programmes de la Banque mondiale (Lautier, 1994). Selon cette perspective, le développement est appréhendé sous le seul angle économique, autrement dit, les individus sont considérés en fonction de leur contribution productive à la société. Que se soit sur le plan international, national, ou régional, l'intégration des individus sur le marché du travail, dans des emplois souvent précaires, est valorisé dans les discours. Cette conception de la réalité marque une rupture avec celles des années 1970 [17]. Alors qu'avant les investissements sociaux étaient considérés comme important pour répondre aux besoins essentiels des populations, on insiste maintenant sur le rôle du secteur privé dans la lutte contre la pauvreté.

Avec les nouveaux discours, le rôle de la micro-entreprise change. Dans les années 1970, elle était vue comme un moyen de survie des populations. Les interventions des institutions de développement consistaient principalement à dynamiser une fraction des micro-entreprises, les plus prometteuses, de façon à ce qu'elles puissent fonctionner dans un cadre légal, créer des emplois et payer des impôts (Lautier, 1994 : 18). De nos jours, la micro-entreprise se présente plutôt comme un lieu de résolution des problèmes sociaux. Son rôle principal consiste à faire travailler les gens et à leur fournir un revenu, bien que souvent très faible et non fiscalisé. Les femmes «pauvres» du tiers-monde sont particulièrement appelées à participer aux projets de démarrage et de consolidation des micro-entreprises [18]. Cette réalité mérite que nous nous arrêtions sur certains événements qui ont rendu visible le travail de ces femmes et par le fait même, attiré l'attention du dispositif de développement sur leurs activités.

C'est vers 1973 que les femmes sont découvertes par les chercheuses féministes comme oubliées par les interventions «développementistes». Suite à la publication de l'ouvrage *Women's Role in Economic Development* d'Ester Boserup (1970), on voit apparaître un discours officiel faisant la promotion de l'intégration des femmes au développement. Deux perspectives féministes se dégagent de ce discours : d'abord l'approche d'«intégration des femmes au développement» (IFD), puis plus récemment l'approche «genre et développement» (GeD) [19].

Parallèlement à la naissance de ces politiques, plusieurs études, effectuées dans les années 1980, ont démontré que les programmes d'ajustements structurels ont été particulièrement néfastes pour les femmes. En se référant aux femmes caribéennes, Rathgeber note que durant cette période, elles sont nombreuses à avoir intégré le marché du travail et qu'elles ont surtout été employées à des postes faiblement rémunérés ou au sein du secteur informel [20] (Rathgeber, 1994b : 19). La combinaison de ces savoirs avec les politiques de développement axées sur les femmes ont participé à

la transformation du dispositif. On a commencé à concevoir des interventions s'adressant spécifiquement aux femmes.

En 1987, L'Agence canadienne de développement international (ACDI) était l'hôte d'un séminaire international sur les femmes et le développement des micro et des petites entreprises. À cette occasion, la présidente de l'ACDI, Margaret Catley-Carlson, faisait la déclaration suivante :

Comment les femmes et les petites entreprises s'inscrivent dans les plan d'assistance au développement du Canada? Je pense qu'elles s'y inscrivent très bien et qu'il y a de belles perspectives d'avenir. Le Canada va bientôt se doter d'une stratégie nouvellement mise à jour pour guider ses efforts pour la fin des années 1980 et les années 1990. Les priorités majeures du Canada incluent : intégrer les femmes au développement ; donner une attention particulière au rôle du secteur privé, inclure l'entreprise privée et soulager la pauvreté. Tous ces points sont directement liés au problème du rôle des femmes dans les micro-entreprises (traduction libre, Margaret Catley-Carlson citée dans Dignart et Havet, 1989 : 9).

Les institutions de développement organisent des séminaires, commandent des recherches savantes menées par des universitaires et échangent de l'information, afin de constituer un nouveau savoir sur les femmes et les micro-entreprises. Ce savoir participe à l'objectivation des femmes qui, une fois analysées scientifiquement, peuvent être assujetties aux politiques de développement. Les effets de ce savoir ne se limitent pas à l'objectivation, ils donnent également lieu à la production d'une subjectivité en mesure de s'inscrire dans ces nouveaux paramètres. En prenant le cas des femmes micro-entrepreneures en République Dominicaine, nous allons voir comment la constitution d'un domaine savoir/pouvoir contribue d'une part à concevoir les femmes en objets et d'autre part à produire des sujets femmes adaptés au dispositif de développement.

Les femmes dominicaines «chef de micro-entreprises»

Au début des années 1980, la République Dominicaine a été fortement affectée par les stratégies d'ajustements structurels imposés par la Banque mondiale et le FMI [21]. En ce qui concerne l'emploi, l'une des transformations les plus significatives qui a suivi la crise de la dette est liée à l'«informalisation» de l'économie (Faxas Vargas, 1996). Dans les années 1990, des études sur la micro-entreprise ont permis de faire ressortir l'importance accrue des activités de ce secteur. Elles ont montré que plus de 330 000 micro et petites entreprises, intégrées dans l'économie dominicaine, génèrent 23% du produit intérieur brut ainsi qu'une grande quantité d'emplois. Plus d'un million de dominicains-es, soit environ 26% de la population économiquement active sont intégrés-es dans le marché du travail à travers ces unités économiques (Cabal cité dans Grasmuck et Espinal, 2000).

Les femmes sont significativement représentées parmi les propriétaires de micro-entreprises, constituant environ 38% de tous les propriétaires entre 1992 et 1995 (Cely,

1996 : 47). Ces entreprises, dirigées par des femmes dominicaines, présentent des caractéristiques particulières (Grasmuck et Espinal, 2000 ; Cely, 1993) :

Les femmes qui ont des entreprises sont plus jeunes, elles créent moins d'emplois (un ou deux par entreprises) et utilisent plus de travailleurs-euses non salariés-es. Elles emploient plus de femmes et leurs entreprises sont concentrées dans un étroit champ d'affaire impliquant des activités traditionnellement féminines (travail de manufacture, commerce) qui sont plus susceptibles de se faire à la maison. Les entreprises gérées par des femmes ont un niveau plus bas des ventes, reçoivent moins de crédit, sont moins susceptibles d'évoluer vers une plus grande firme et disparaissent plus vite et plus fréquemment que les commerces dont les propriétaires sont des hommes (traduction libre, Grasmuck et Espinal 2000 : 3).

En mettant à jour des données générales sur les micro-entreprises qui ont pour chef une femme, ces études fournissent aux institutions de développement une précieuse information pour l'élaboration de politiques. Le dispositif de développement dans lequel s'insèrent ces recherches et ces interventions participent à l'objectivation des femmes en ce sens qu'il conduit à mettre en place une dynamique de gestion qui s'établit uniquement à partir d'une partie de leur réalité. Par exemple, étant donné que les études scientifiques démontrent que les femmes micro-entrepreneures sont moins susceptibles de créer des emplois, réalisent moins de ventes et possèdent moins de capital que les hommes propriétaires de ce type de commerce, les interventions de développement leur étant adressées ont pour but de les amener à améliorer leurs performances sur le plan économique. En ce sens, différentes tactiques sont élaborées: accès au micro-crédit, séances de formation en administration et autres pour répondre à ce qui est désormais considéré comme «leurs besoins».

Or, dans la réalité, les femmes entretiennent des rapports familiaux et communautaires complexes qui les amènent à se définir comme des sujets qui débordent largement du cadre de la micro-entreprise. Elles peuvent se sentir responsables de l'amélioration de leur habitat ou de la consommation alimentaire de leur famille, sans nécessairement viser l'extension de la taille de leur entreprise. Pour ces femmes, leur position dans les rapports familiaux peut primer sur la logique de la croissance de la micro-entreprise, ou même de la maximisation des bénéfices (Lautier, 1994 : 69). Lorsque les femmes parlent de ce qu'elles vivent [22], il devient possible de voir dans quelle mesure les rapports familiaux peuvent, dans certains cas, entrer en conflit avec les projets de soutien aux micro-entreprises. Lors d'une entrevue en profondeur, réalisée dans le cadre des travaux de Grasmuck et Espinal (2000), Angela, une dominicaine de 38 ans, propriétaire d'un petit atelier de couture, mentionne avoir dû diminuer le nombre de ses employés, de huit à deux personnes, pour des raisons familiales :

Oui, j'avais beaucoup d'employés. Mais cette façon de faire représentait trop de travail. Il fallait que je sois dans la cuisine, au téléphone, en train de les surveiller. Parfois, ça ne vaut pas les sacrifices... Bon Dieu, je ne pouvais pas le faire et l'aide pour les travaux domestiques n'apparaît pas toujours, aussi mon mari n'aime pas ce que tout le monde cuisine. Je devais arrêter de travailler à 11 heures et cuisiner pour lui... Quelquefois mon mari arrive à midi pour le dîner alors que je suis en train de coudre. Et lorsqu'il rentre le soir, je fais encore de la

couture. Je me suis rendue compte que nous n'avions même pas le temps de nous voir. Juste dormir ensemble, ce n'est pas échanger. Ou bien, lorsqu'il vient manger, j'ai déjà terminé. Nous ne partagions même pas la même table, le lieu où il est possible d'échanger avec les enfants... Quand une personne travaille, elle a peu de temps à consacrer à ses enfants... Les miens sont adolescents maintenant et ont besoin de moi. Ils ont besoin d'être subordonnés, autrement, ils s'embarquent dans des histoires (traduction libre, Angela citée dans Grasmuck et Espinal, 2000 : 7).

Suite à cette déclaration, les chercheurs ont demandé à Angela quels sont les conseils qu'elle donnerait aux femmes qui désirent démarrer une nouvelle entreprise. Sa réponse démontre qu'elle croit que son choix de devenir micro-entrepreneure l'a empêché d'être une «bonne» mère de famille :

Les femmes doivent être motivées à travailler parce qu'elles ont le droit de travailler et de se libérer à travers le travail ; elles apprennent ainsi à tirer avantage de leur travail et de cette manière, font leur bonne fortune... Il est toujours bon de prendre en compte les conseils, mais les femmes ne devraient peut-être pas considérer les miens. Parce que je sens que mes enfants ont grandi par eux-mêmes... et ces jours-ci, c'est dangereux (traduction libre, Angela citée dans Grasmuck et Espinal, 2000 : 7).

Un autre effet du dispositif est que les femmes finissent par se définir elles-mêmes dans les termes du développement : elles se conçoivent comme des micro-entrepreneures qui, par leur travail, peuvent se «libérer» en tant que femmes [23]. Or, nous venons de voir qu'en s'investissant dans le développement de leur entreprise, les femmes dominicaines peuvent se sentir coupables de ne pas consacrer assez de temps à leur famille. L'essor de leur entreprise peut également faire en sorte de doubler et parfois même tripler leur charge quotidienne de travail. On remarque que les interventions et les discours féministes (IFD et GeD), qui véhiculent l'idée que pour se libérer, les femmes doivent s'intégrer au développement en participant à des activités économiques, peuvent entrer en conflit avec les rôles qui sont traditionnellement dévolus aux femmes dominicaines et qui les confinent à exécuter des tâches servant à assurer la reproduction de leur famille.

En République Dominicaine, il arrive assez fréquemment qu'une femme accepte de céder à son mari la micro-entreprise qu'elle a mise sur pied. L'homme étant généralement considéré comme le principal pourvoyeur de la maisonnée, elle préfère laisser son époux prendre le contrôle du commerce, plutôt que de le voir sans emploi ou dans une position inférieure à la sienne. L'exemple de Rafael et sa femme, cité dans l'enquête de Grasmuck et Espinal (2000), illustre cette réalité. Après avoir perdu son emploi d'ingénieur à Santo Domingo, puis celui d'administrateur dans une fabrique de blocs de ciment à Santiago, Rafael s'est joint aux activités de la micro-entreprise de sa femme pour donner un coup de main. Celle-ci avait mis sur pied un petit commerce de confection de poupées colorées qui fonctionnait depuis quelques années. Comme la demande augmentait, elle avait obtenu l'aide d'un de ses neveux avant que son mari ne commence à s'impliquer dans les activités de l'entreprise. Ce dernier a par la suite décidé de prendre le contrôle de la micro-entreprise :

Ce que je retirais comme revenus dans sa petite entreprise était à peu près la même chose que ce que je gagnais à l'extérieur. Donc, ce travail à l'extérieur ne devenait plus aussi important. Je n'avais pas non plus de contrat ici à Santiago pour occuper un autre emploi. Je me suis donc intégré tranquillement dans ce genre de travail. Voici où j'en suis maintenant. Ces entrées d'argent étant suffisantes pour fournir de la nourriture à mes enfants et les envoyer à l'école, j'ai donc décidé de rester jusqu'à ce qu'il devienne nécessaire de trouver un autre emploi. Mais, jusqu'à maintenant [deux ans plus tard], ça n'a pas été nécessaire (traduction libre, Grasmuck et Espinal, 2000 : 8).

Pour un revenu d'affaires mensuel de 1506 \$US, Rafael, maintenant propriétaire de l'entreprise, se dégage un salaire de 845 \$US par mois, alors qu'il attribue 270 \$US à sa femme qui travaille, tout comme lui, 40 heures par semaine [24]. La balance du montant est réinvestie dans l'entreprise. Selon Maria Ortiz, «une des caractéristiques du Dominicain est sa grande capacité à s'adapter aux situations et, en plus, à chercher des alternatives face à ses limitations et à l'adversité» (traduction libre, Ortiz, 2000b). Dans l'exemple qui précède, Rafael se serait donc comporter en «bon» dominicain. La femme de Rafael a pour sa part réagit positivement, dans les paramètres culturels de la société dominicaine, en cédant le contrôle de la micro-entreprise à son époux.

Dans les termes du développement, le passage de cette micro-entreprise, des mains d'une femme à celles de son mari, est cependant considéré comme un échec, puisque cela sous-tend que le dispositif, composé de pratiques, d'études scientifiques, de discours et de politiques féministes, n'a pas réussi à appliquer ses principes de contrôle sur les individus de même que sur l'économie de la famille [25]. La conception du pouvoir et de la résistance proposée par Foucault permet d'analyser le geste de la femme de Rafael comme un point de résistance face aux exigences du développement. Les notions de pouvoir et de résistance élaborées par Foucault [26] nous amènent à raffiner notre analyse du dispositif de développement en regardant «non seulement du côté des figures connues du pouvoir et de la résistance, mais à ouvrir l'œil pour en saisir les nouvelles formes : dans le rapport familial [...] dans les petites décisions de la vie quotidienne» (St-Hilaire, 1993 : 27).

Conclusion

Les travaux de Foucault permettent de porter un regard particulier sur les techniques qui visent à moderniser les «pauvres» du tiers-monde. Sa notion de «gouvernementalité» nous amène à constater que les institutions de développement cherchent à étendre leur contrôle sur les populations, non tant pour s'attirer plus de pouvoir que pour s'assurer d'une gestion du social à plus grande échelle. D'autre part, le terme «dispositif» nous éclaire sur le renforcement du développement à travers les décennies, notamment par la mise sur pied d'institutions, l'élaboration de discours, la réalisation de recherches scientifiques ainsi que par l'application d'interventions sur les individus. Le dispositif est donc formé d'un enchevêtrement de rapports de pouvoir solidement établis, ne cédant pas aisément leur place.

Nous avons également vu que le dispositif s'adapte aux situations qui se présentent dans le temps et dans l'espace et qui nécessitent de nouvelles formes de contrôle. Au cours des années 1980, l'application des ajustement structurels, qui a suivi les crises économiques survenues dans plusieurs pays du tiers-monde, dont la République Dominicaine, a fait en sorte que le dispositif de développement a commencé à élaborer de nouvelles techniques, accompagnées de procédures de surveillance, pour soutenir les discours et les interventions émanant des institutions. La micro-entreprise représente l'une de ces techniques. En effet, elle constitue une pratique de développement qui vient appuyer les discours sur la «responsabilisation des pauvres», tout en participant à la consolidation du secteur privé.

Les études scientifiques sur les femmes, de même que les politiques d'intégration des femmes au développement qui en ont découlé, font en sorte que les interventions soutenant le démarrage et la consolidation de micro-entreprise s'adressent plus spécifiquement aux femmes du tiers-monde. Ces dernières sont constituées en objets, de façon à permettre au dispositif d'élaborer des procédures de contrôle leur étant destinées. Des femmes deviennent également des sujets adaptés au développement, en se définissant elles-mêmes comme des micro-entrepreneures, alors qu'en réalité, elles s'inscrivent dans des rapports qui dépassent largement le cadre de la micro-entreprise. Ce ne sont toutefois pas tous les sujets «femmes» que le dispositif de développement réussit à assujettir à son mode de fonctionnement. Certains s'en échappent et peuvent éventuellement fissurer les rapports de pouvoir qui se sont constitués au fil du temps.

Bibliographie

AUBRY, François

1998 «Le plein emploi, mythe ou réalité?»; dans D-G. Tremblay (dir.), Objectif Plein emploi. Le marché, la social-démocratie ou l'économie sociale, Études d'économie politique. Québec : Presses de l'Université du Québec : 86-102.

BACHRACH EHLERS, Tracy et MAIN, Karen

1998 «Women and the False Promise of Microenterprise». *Gender & Society*, vol. 12, no.4, August : 424-440.

BOSERUP, Ester

1970 *Women's Role in Economic Development*. New York : St. Martin's Press.

CASTELLS, Manuel

2000 «La mondialisation, l'automate et le navigateur». *La Presse*, Samedi, 27 mai.

CELY, Patricia

1993 *Microempresas y pequeñas empresas de mujeres en la República Dominicana. Resultados de una encuesta nacional*. Santo Domingo : Fondomicro.

1996 *Dinámica de las microempresas y pequeñas empresas de mujeres en la República Dominicana : 1992-1995*. Santo Domingo : Fondomicro.

DIGNART, Louise et José HAVET

1989 *Women in Micro- and Small-Scale Enterprise Development, Proceedings of the International Seminar on Women in Micro- and Small-Scale Enterprise Development*. Ottawa, October 26 to 28, 1987, Canadian International Development Agency.

DREYFUSS, Hubert et Paul RABINOW

1992 *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris : Gallimard.

ESCOBAR, Arturo

1987 *Power and Visibility : The invention and management of Development in the Third World*, thèse de doctorat. Berkeley, University of California.

1992 «Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research»; dans Escobar et Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, Series in Political Economy and Economic Development in Latin America. Boulder, Colorado : Westview Press : 62-85.

1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

ESTEVA, Gustavo

1992 «Development»; dans S. Wolfgang (ed.), *The Development Dictionary a Guide to Knowledge as Power*. London : Atlantic Highlands, New Jersey : Zed Books.

FAXAS VARGAS, Laura

1996 *Système politique et mouvement populaire en République Dominicaine (1961-1990)*, thèse de doctorat. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

FOUCAULT, Michel

1982 «Le sujet et le pouvoir»; dans D.Defert et F. Ewald (dirs.), *Dits et écrits 1954-1988* volume IV 1980-1988. Paris : Gallimard 1994 : 222-243.

1978 «La gouvernementalité»; dans D.Defert et F. Ewald (dirs.), *Dits et écrits 1954-1988* volume III 1976-1979. Paris : Gallimard 1994 : 635-657.

1977 «Le jeu de Michel Foucault». *Ornicar?*, no. 10, juillet : 62-93.

1976 *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

FRANK, André Gunder

1972 *Le développement du sous-développement : l'Amérique latine*. Paris : François Maspero (1969) : 19-32.

GÉLINAS B., Jacques

2000 *La globalisation du monde, laisser faire ou faire?* Montréal : Écosociété.

GRASMUCK, Sherri et Rosario Espinal

2000 «Market Success or femal autonomy? : Income, Ideology and Empowerment among Microentrepreneurs in the Dominican Republic». *Gender & Society*, vol.14, no.2, April : 231-255.

GUICHAOUA, André

1997 «L'évolution du 'marché du développement' et la restructuration des organismes de coopération». *Revue Tiers Monde*, 1997, XXXVIII (151) : 491-517.

LATOUCHE, Serge

1988 «Contribution à l'histoire du développement»; dans C. Coquery-Vidrovitch, D. Nemery et J.Piel (dirs.), *Pour une histoire du développement. États, sociétés, développement*. Paris : L'Harmattan : 41-60.

LAUTIER, Bruno

1994 *L'économie informelle dans le Tiers Monde*. Paris : Éditions La Découverte.

ORTIZ, Maria

2000a «Las Micro y Pequeñas Empresas», *El Caribe*, 25 de Abril de 2000. Site de FondoMicro [en ligne] <http://www.fondomicro.com/index.shtml> (page consultée le 24 mars 2001).

2000b «Actividades Microempresariales», *El Caribe*, 9 de Mayo de 2000. Site de FondoMicro [en ligne] <http://www.fondomicro.com/index.shtml> (page consultée le 24 mars 2001).

RATHGEBER, Eva, M.

1994a «WID, WAD, GAD. Tendances de la recherche et de la pratique dans le champ du développement» : 77-95; dans H. Dagenais et D. Piché (dirs.) *Femmes, féminisme et développement*. Montréal et Kingston : Mc-Gill-Queen's University Press : 77-95.

1994b «L'intégration du genre dans le développement. Les agendas de recherche et d'action pour les années 1990»; dans M.F. Labrecque (dir.), *L'égalité devant soi. Sexes, rapports sociaux et développement international*. Ottawa, Centre de Recherche pour le Développement International.

RIST, Gilbert

1996 «La modernisation entre histoire et prophétie»; dans G. Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de la fondation nationale de sciences politiques : 153-199.

ROSTOW, Walt Whitman

1970 *Les étapes de la croissance économique*. Paris : Éditions du Seuil (1963) : 13-32.

ST-HILAIRE, Colette

1996 «La production d'un sujet-femme adapté au développement. Le cas de la recherche féministe aux Philippines». *Anthropologie et Sociétés* 20 (1) : 81-102.

1994 *Les Femmes et le Développement : Sommes-nous devenues les gestionnaires du féminin?* Québec, Université Laval, Centre Sahel (série Conférences) no.39, février.

1995 «L'intégration des femmes au développement : la mise en place d'un dispositif savoir/pouvoir»; dans D. Côté, M. des Rivières, N. Thivierge et M. Tremblay, *Du local au planétaire. Réflexions et pratiques de femmes en développement régional*. Montréal : Remue-ménage : 19-39.

1993 *L'intégration des femmes au développement aux Philippines : une nouvelle gestion sociale des femmes*, thèse de doctorat. Montréal, Université du Québec à Montréal.

TRUMAN, Harry

1964 [1949] *Public Papers of the Presidents of the United States : Harry S. Truman*. Washington, D.C. U.S ; Government Printing Office.

Notes

[1] Sous le terme «institutions de développement», sont regroupés : les États, les agences de développement international et les autres institutions politiques.

[2] Expression empruntée à Colette St-Hilaire (1996).

[3] La logique de l'évolutionnisme social renvoie à une origine et à une histoire unique des humains : il existerait une ligne d'évolution aboutissant au monde civilisé. Dans le texte de Rostow, intitulé les étapes de la croissance économique (1970), on retrouve cette idée d'étapes à franchir sur une ligne continue et selon laquelle, tous les peuples devraient suivre le même parcours pour aboutir au stade final, soit l'ère de la consommation de masse.

[4] Escobar parle du développement comme d'un rêve qui a tourné au cauchemar : au lieu de l'abondance promise par les théoriciens et les politiciens dans les années 1950, les discours et les stratégies de développement ont produit le contraire : sous-développement, appauvrissement, exploitation et oppression. (Escobar, 1995 : 4).

[5] Le pouvoir est utilisé dans le sens où Foucault l'entend. Il ne s'agit pas de quelque chose qui se gagne, se perd ou s'échange. Autrement dit, le pouvoir n'appartient à personne et il n'y a pas un point donné duquel le pouvoir émanerait. Il s'agit plutôt d'un «faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins

coordonné, de relations» (Foucault, 1977 : 66). Donc le pouvoir ne s'exerce pas seulement dans un sens : «le pouvoir s'exerce sur la classe dominante elle-même, et non pas sur ceux qu'elle domine seulement» (St-Hilaire, 1993 : 23).

[6]Foucault fait souvent référence aux corps dociles qu'on manipule, qu'on mesure, qu'on dresse, qui obéissent et qui répondent. Dans *Surveiller et Punir* (1975), les corps dociles font l'objet du premier chapitre de la section III.

[7]Voir *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir* (1976) : 71-98.

[8]La paternité des discours sur les besoins essentiels est généralement accordée à Robert McNamara, alors président de la Banque mondiale. Selon cette thèse, «le développement ne réside pas dans la simple hausse du produit national brut. La première tâche consiste à satisfaire les besoins essentiels en matière d'alimentation, de logement, de vêtements et de services essentiels tels l'eau potable, les installations sanitaires, la santé, l'éducation, le transport et l'emploi» (St-Hilaire, 1993 : 13).

[9]Les programmes d'ajustements structurels sont un ensemble de mesures auxquelles les États endettés doivent se conformer. Elles reposent essentiellement sur la primauté de l'économie, la réduction du rôle de l'État par la libéralisation des échanges, la déréglementation et les privatisations.

[10]Toutes les institutions de développement (la Banque mondiale, le PNUD, les ONGs) acceptent désormais «les principales idées forces des ajustements reformulées dans un habillage valorisé: «développement durable», «auto-entretenu», «écologiquement rationnel» «bonne gouvernance», etc.» (Guichaoua, 1997 : 498).

[11]Escobar mentionne toutefois que l'objectif des pratiques de développement destinées à moderniser les «pauvres», ne se limite pas à créer de nouveaux consommateurs. Selon lui, ces pratiques visent également à transformer la société en constituant les «pauvres» comme objets de connaissance administrables (Escobar, 1995 : 23). Il indique que la montée du libre marché à l'échelle planétaire n'a été rendue possible que par la transformation des individus en corps dociles et par la régulation des populations de façon concordante avec les mouvements de capitaux (Escobar, 1995 : 60).

[12]La mondialisation est un processus d'expansion à l'échelle mondiale du système capitaliste, sous sa forme la plus libérale. Bien que le système de production capitaliste date de la fin du XVIIIe siècle, la mondialisation, sous sa forme actuelle, représente un fait historique sans précédent, car c'est la révolution technologique de l'information et de la communication qui en constitue le support indispensable (Castells, 2000). Une autre spécificité de la mondialisation est qu'elle consiste à intégrer «tous les pays de la planète dans un modèle unique et homogénéisé de développement et d'échanges» (Gélinas, 2000 : 59).

[13]Le Panopticon de Bentham est une prison de forme octogonale au centre de laquelle se trouve une tour percée de larges fenêtres. De la tour, le surveillant peut voir sans arrêts les silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Le Panopticon fait l'objet du chapitre 3 (section III) de *Surveiller et Punir* (1975).

[14]Rathgeber mentionne qu'une évaluation de l'Agence américaine pour le développement (USAID), effectuée en 1987, démontre que les projets générateurs de revenus pour les femmes (en général, des micro-entreprises) «parvenaient rarement à améliorer la situation économique des participantes» (Rathgeber, 1994a : 90).

[15]Aux États-Unis, les micro-entreprises sont présentées comme l'une des meilleures stratégies pour combattre la pauvreté. Or, en réalité, les micro-entreprises dirigées par des femmes ne conduisent pas nécessairement à l'amélioration des conditions de vie : elles ont tendance à être petites (une seule personne), basées à la maison, ont un faible niveau de capitalisation, exigent beaucoup de travail, ont un niveau de vente modeste et une clientèle qui se limite au voisinage (Bachrach Ehlers et Main, 1998).

[16]Ces propos sont issus du *Rapport sur le développement dans le monde* de la Banque mondiale (1991).

[17]Avec les années 1980, les ajustements structurels imposés par la Banque mondiale et le FMI entraînent en conflit avec les investissements sociaux importants et les emprunts qu'exigent une politique axée sur la satisfaction des besoins (voir thèse des besoins essentiels, note de fin de document no.8).

[18]En République Dominicaine, les fonds destinés aux femmes micro-entrepreneures ont été fortement encouragés depuis la fin des années 1980. À titre d'exemple, en 1990, le pourcentage de prêts destinés aux femmes micro-entrepreneures dominicaines par l'Agence américaine pour le développement international (USAID) atteignait 67% (Grasmuck et Espinal, 2000).

[19]Le discours de l'IFD porte sur la reconnaissance de la contribution économique des femmes à la société et sur la nécessité de leur donner plein accès aux bénéfices du développement, il milite également en faveur d'une reconnaissance de l'égalité des hommes et des femmes dans toutes les sphères de la vie sociale (St-Hilaire, 1994 : 3), mais, dans les faits, cette approche a tendance à se concentrer sur les aspects productifs des femmes. L'approche GeD a vu le jour dans les années 1990, suite à de nombreuses critiques dénonçant le fait que l'IFD ne remette pas en question les rapports sociaux de genre. Dans les discours, l'approche GeD va plus loin que celle de l'IFD ; elle commande un réexamen fondamental des structures et des institutions sociales afin de comprendre pourquoi les femmes sont systématiquement reléguées à des rôles inférieurs ou secondaires. Dans la réalité, il est toutefois pratiquement impossible de trouver des

exemples de projets totalement fondés sur l'approche GeD (Rathgeber, 1994a : 85). Les pratiques de développement continuent de se rapprocher davantage de l'approche IFD.

[20]Le secteur informel est défini par le Bureau International du Travail (BIT) comme un regroupement d'unités de production - les micro-entreprises - repérables à partir de certaines caractéristiques techniques (utilisation de ressources locales, propriété familiale de l'entreprise, échelle d'activité réduite, etc.) ainsi que par un faible niveau de réglementation (voir Lautier, 1994 : 13).

[21]Le gouvernement dominicain, se retrouvant dans l'impossibilité de faire face aux échéances vis-à-vis les créanciers, s'est vu imposé, par la Banque mondiale et le FMI, l'application de mesures libérales, tels : l'abandon des subventions à l'alimentation, des compressions budgétaires et la privatisation d'entreprises d'État. Les effets de ces ajustements structurels se sont fait rapidement sentir : chômage, pauvreté, concentration des revenus et fugue des capitaux. La crise qui a suivi a donné lieu au soulèvement de la population dominicaine, dont l'événement culminant a été «La révolte de la faim» d'avril 1984.

[22]Se réfère à la notion de «technologie de l'aveu» brièvement soulignée précédemment.

[23]Pour Foucault, les «sujets libres» sont «des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilités ou plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place» (Foucault, 1982 : 237). Selon cette conception toutefois, la liberté ne peut être séparée du pouvoir : liberté et pouvoir s'inscrivent dans «un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; [il s'agit] moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente» (Foucault, 1982 : 238).

[24]Lorsqu'interrogé sur l'inégale répartition des revenus, Rafael émet le commentaire suivant : «Bien, avant l'établissement de ce commerce, elle [ma femme] ne travaillait pas. Elle travaille seulement maintenant ici à plein temps [depuis les cinq dernières années]... Ce n'est pas qu'elle ne travaillait pas à la maison avant, elle travaillait. Mais, elle ne travaillait pas à l'extérieur, pour de l'argent, donc sa profession était «femme à la maison». Parce qu'elle n'a pas étudié, elle n'a pas de profession... Mais, ces chiffres à propos de qui gagne quoi, je dois dire que je suis contre le fait de dire : «je gagne ceci et elle gagne cela»... Mais peut-être que c'est comme ça [l'inégalité dans les salaires] parce qu'elle ne fait seulement que coudre, un travail beaucoup plus physique que le mien. Je fais davantage de travail administratif, plus de ventes... Mais ces chiffres sont vraiment des choses à propos desquels nous étions en train de discuter. Pourquoi? Est-ce que vous pensez qu'il y a une injustice là-dedans? (traduction libre, Rafael cité dans Grasmuck et Espinal, 2000 : 8).

[25]La notion de «gouvernementalité» proposée par Foucault implique que l'économie n'est plus un domaine propre à la famille, elle devient une science du gouvernement. La famille se transforme ainsi en instrument pour l'application des politiques du gouvernement. Or, dans cet exemple, le dispositif ne parvient pas à s'infiltrer dans l'économie de la famille qui demeure l'affaire du père.

[26]Les notions de pouvoir et de résistance sont abordées entre autres dans Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir (1976) : 121-126.

Comment citer ce texte:

Vézina, Annie. «La micro-entreprise : une technique d'assujettissement des femmes dans le dispositif de développement». *Altérités* [En ligne]. No 3 (janvier 2002).

(Source : Basé sur : [«Comment citer un document électronique?»](#), bibliothèque de l'Université Laval.)



Lettre à un ami informateur

Nathalie Ouellette
Étudiante au doctorat
Département d'anthropologie et
GETIC (Groupe d'études inuit et circumpolaires)
Université Laval, Ste-Foy (Québec) G1K 7P4
nathalie.ouellette.1@agora.ulaval.ca

Les êtres humains sont en relation les uns avec les autres
[...] sous une certaine forme qui leur permet d'agir les
uns sur les autres [...]. Michel Foucault 1984 : 751

Résumé

Ce texte explore l'ensemble complexe de relations de pouvoir dans lesquelles un jeune Inuk, dont la quête personnelle est de connaître les traditions chamaniques ou spirituelles de ses ancêtres inuit et de ses contemporains, semble être inséré. Cet individu semble naviguer dans trois réseaux de relations de pouvoir qui l'amènent à se positionner différemment dans ses relations. Celles-ci sont avec des aînés inuit, avec des chercheurs universitaires et avec une institution qui participe à la gestion de la population. Un examen de certaines de ces relations permet de saisir quelques-unes de leurs dimensions.

Québec, avril 2001

Cher Alakkariallak,

Je termine un séminaire de doctorat[1] au cours duquel j'ai été introduite à la pensée et aux analyses de Michel Foucault, un philosophe français. Ce dernier a voulu montrer comment les individus, les discours et les institutions sont perpétuellement entrelacés dans le jeu mobile du pouvoir. Pour ce faire, il s'est intéressé à l'histoire des mécanismes de pouvoir et à la façon dont ils se sont enclenchés à travers les époques (1977).

À partir de la réflexion suscitée par le séminaire sur les travaux de Foucault, je me suis mise à penser à tes expériences personnelles et aux moyens que tu as choisis afin de faire avancer ta quête d'une connaissance de type chamanique au sein de ta culture inuit. Suivre la ligne de pensée de Foucault pour réfléchir à ta situation est intéressant en ce que cela me permet de considérer ta quête en tant qu'une insertion dans un ensemble complexe de relations de pouvoir.

L'analyse que je propose de faire n'est pas foucauldienne dans tous les sens du mot puisqu'elle porte sur le présent. Certes, les études effectuées par Foucault ont apporté un nouvel éclairage sur les relations de pouvoir dans la société contemporaine, mais ses analyses en tant que telles ont porté plus spécifiquement sur les relations de pouvoir dans, et à travers, leur constitution historique. Je crois tout de même que mon propos se situe dans une perspective foucauldienne. Mon objectif est de traiter de conduites et de positionnements à l'intérieur de relations de pouvoir telles qu'elles s'inscrivent, pour la majeure partie, dans le pouvoir pastoral et dans une moindre mesure, dans le bio-pouvoir et ayant la gouvernementalité comme arrière-fond.

Je débiterai par expliciter brièvement certains éléments de la pensée de Michel Foucault. Je m'attarderai ensuite au positionnement que tu sembles adopter au sein de relations de pouvoir.

Le pouvoir chez Foucault

Depuis son *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (1976) Michel Foucault s'est éloigné de la conception juridique et négative du pouvoir. Il ne cherchait pas à dire d'où celui-ci provient, ou même ce qu'il est, comme ce fut le cas dans le cadre de plusieurs recherches faites par d'autres avant lui. Trop souvent, pense Foucault, on attribue au pouvoir le rôle « [...] de dire non, d'interdire, d'empêcher, de tracer une limite [...] » (1978c : 568). Le pouvoir auquel s'intéresse Michel Foucault n'est pas celui au sens de l'État ou du gouvernement. Ce qui l'intéresse, c'est plutôt le pouvoir « qui met en jeu des relations entre individus (ou entre groupes) [...] qui désigne des relations entre 'partenaires' [et], un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes les autres » (Foucault 1982 : 232). En gros, ce qu'il cherche à savoir c'est : « [p]ar où passe [le pouvoir] [...], quelles sont toutes les relations de pouvoir, comment est-ce qu'on peut décrire certaines des principales relations de pouvoir qui s'exercent dans notre société ? » (Foucault 1978c : 567)

En somme, pour Michel Foucault, « le pouvoir ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : *c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée* » (1976 : 123, je souligne). Le but de la réflexion foucauldienne était principalement de « décrire les relations et les rapports réciproques » entre des éléments qui appartiennent à un système de pouvoir. En fait, l'objet d'analyse de Foucault ce n'est pas tant le pouvoir

que *les relations de pouvoir*. Ces dernières passent entre tous les individus et en plusieurs lieux, dont l'université, l'hôpital, l'école, les personnes, la famille, etc., nous dit-il. Exercer du pouvoir au sein de relations consiste à agir sur d'autres en structurant leur champ d'action, en « agissant sur l'action les uns des autres » ou encore en « condui [sant] les conduites » (Foucault 1982 : 239). Enracinées dans l'ensemble du réseau social, les relations de pouvoir viennent de partout et se dirigent dans toutes les directions ; elles peuvent même se superposer et s'entrecroiser. Ainsi, nous subissons les effets des relations de pouvoir en même temps que nous en faisons subir à d'autres, c'est-à-dire que nous agissons sur l'action des autres par le biais de relations de pouvoir tout comme les autres cherchent à conduire nos conduites par le même procédé. Nous nous gouvernons, dit Foucault, « à travers toute une série de tactiques » (1984 : 751).

Cette idée de la conduite des conduites ou de l'action sur l'action des autres, proposée par Michel Foucault, n'est pas apparue subitement. Le philosophe, par son travail de généalogiste, a retracé le développement historique de cette composante essentielle de la technologie politique contemporaine. Traditionnellement, la réflexion politique s'intéressait au bien-être des citoyens et à la justice. Elle était principalement éclairée d'une compréhension métaphysique du cosmos. À la Renaissance, un second modèle de rationalité politique prendra forme, soit celui d'un État administratif. Ce modèle, ayant pour « objectif suprême [...] l'accroissement et la solidité du pouvoir du prince, et non la liberté ou la vertu des citoyens, ni même leur paix ou leur tranquillité », rejette les considérations métaphysiques (Dreyfus et Rabinow 1992 : 199). Les questions stratégiques seront alors de premier ordre et le savoir accumulé par l'État sera de type pratique et technique. La pensée politique est ensuite passée par une troisième étape où l'intérêt premier du gouvernement s'est mis à reposer sur l'État en tant que finalité en soi. La rationalité politique voudra alors « élargir le champ du pouvoir pour lui-même », ce qui veut dire que son objectif principal sera la puissance de l'État (Dreyfus et Rabinow 1992 : 200). Afin d'être en mesure d'agir de manière efficace pour assurer sa force, l'appareil administratif de l'État devra posséder un savoir précis et mesurable sur tout ce qui le concerne, particulièrement sur ceux qui le composent. L'intérêt du gouvernement commencera de plus en plus à se centrer autour de sa population car le bien-être des individus servira alors « des objectifs de force » (Dreyfus et Rabinow 1992). Si la population se porte bien, l'État n'en sera que fortifié, pensait-on.

Ainsi, à partir du XVI^e siècle, la façon de gouverner sera liée à un ensemble d'analyses et de savoirs, c'est-à-dire à une « connaissance de l'État dans ses différentes données, dans ses différentes dimensions, dans les différents facteurs de sa puissance » (Foucault 1978b : 647-648). Toute une série de méthodes d'investigation empirique sera perfectionnée afin de remplir la nouvelle demande de savoir concernant la population. C'est ainsi que les sciences humaines, des sciences qui s'intéressent aux humains dans toutes leurs dimensions, verront le jour. Tous les domaines de la vie seront potentiellement un sujet d'investigation scientifique et, par le fait même, « potentiellement pris dans les réseaux du savoir » (Dreyfus et Rabinow 1992 : 169). Les

maladies de toutes sortes, les taux de mortalité infantile, les nombres de naissances, le lieu de résidence des individus et leurs déplacements, leurs activités quotidiennes, etc. seront des domaines étudiés en profondeur. C'est à ce moment que la statistique devient une science de l'État. L'individu moderne deviendra « objet de préoccupation politique et scientifique » ce qui aura des ramifications sérieuses au plan de la vie sociale (Dreyfus et Rabinow 1992 : 203).

Tel que mentionné auparavant, ce nouvel intérêt de l'État pour la population est apparu au XVI^e siècle. À cette époque, la littérature sur le gouvernement ne se présentera plus sous la forme de « Conseils au Prince » mais plutôt comme « arts de gouverner ». On voudra alors trouver la façon d'exercer le pouvoir selon le modèle de l'économie au sens du terme qui renvoie à

la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses comme on peut le faire à l'intérieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent [...] (Foucault 1978b : 641-642).

Par conséquent, l'enjeu essentiel du gouvernement (entre le XVI^e et le XVIII^e siècle environ) sera de savoir « comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l'intérieur de la gestion de l'État » (Foucault 1978b : 641-642). Petit à petit, la notion d'économie sera redirigée sur la population plutôt que sur la famille. L'objet et la cible du gouvernement deviendront graduellement et spécifiquement le territoire et la population. Le gouvernement sera défini comme « manière droite de disposer des choses [‘choses’ entendues comme le territoire et la population] pour les conduire [...] à une fin convenable » (Foucault 1978b : 646). Ce sera grâce à des tactiques (dites par Foucault ‘tactiques de gouvernement’) que la fin envisagée devrait pouvoir être atteinte. Au XVIII^e siècle, l'administration politique a finalement saisi l'existence et l'importance d'un « réseau continu et multiple de rapports entre la population, le territoire [et] la richesse » (Foucault 1978b : 653).

Selon Foucault, les transformations dont l'État a fait l'objet à partir du Moyen Âge, et dont je viens de présenter les grandes lignes, ont fait de l'État un état gouvernementalisé. Ce terme désigne tout « ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autres part, le développement de toute une série de savoirs » (Foucault 1978b : 655).

L'État gouvernementalisé est constitué

[...] par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité (Foucault 1978b : 655).

L'État gouvernementalisé, tel que Foucault l'a décrit et dans lequel nous vivons toujours, s'est également constitué avec l'adoption de divers mécanismes de pouvoir, qui exercent une grande influence sur les relations et les rapports établis à l'intérieur d'un système de pouvoir.

Les relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes imbriquées, et que nous produisons sans cesse, sont de types variés. Deux des grandes formes de pouvoir dont traite abondamment Foucault, soit le pouvoir pastoral et le bio-pouvoir, opèrent de façon marquée dans nos vies, et ce, sans que nous nous apercevions nécessairement de la manière dont elles parviennent à agir sur nos actions. À l'intérieur de ces formes particulières de pouvoir, la conduite des conduites sera facilitée par des techniques comme l'aveu et la discipline. Par l'aveu, le pouvoir pastoral[2] et le bio-pouvoir agissent sur la manière dont nous nous pensons : c'est en ce sens que Foucault dit d'eux qu'ils sont assujettissants, tandis que le second aspect du bio-pouvoir, celui qui agit sur les corps, est également disciplinaire.

Les relations à l'intérieur du pouvoir pastoral

On retrouve, au sein de la société occidentale, un type de pouvoir dont la fonction principale est de « faire du bien à ceux sur qui il veille » (Foucault 1978c : 561). Les origines de ce mécanisme de pouvoir, rapporte Foucault, proviennent du christianisme, et sa première pénétration dans l'administration publique remonte à l'Antiquité gréco-romaine.[3]

Dans la société chrétienne, un individu que l'on appelait le pasteur occupait le rôle de berger par rapport aux autres individus du groupe. Ces derniers étaient, en quelque sorte, les brebis membres d'un troupeau sur lequel devait veiller le berger. Le bon pasteur avait pour fonction principale de guider ses brebis vers le salut éternel ainsi que de veiller sur chacune d'entre elles, individuellement. En tant que « guide » vers le salut, le pasteur avait l'autorité pour diriger les actions de chacune de ses brebis. Le salut étant obligatoirement requis de chaque chrétien, ces derniers acceptaient volontiers de suivre les commandements qui leur étaient prescrits et ainsi d'être entièrement sous l'autorité d'une autre personne. Certes, afin de guider adéquatement ses brebis, le pasteur devait connaître toutes leurs actions. Cependant, son autorité ne s'arrêtait pas là. Afin de diriger la conscience des individus il devait posséder une connaissance de leurs secrets les plus profonds. Par conséquent, le chrétien devait sans cesse avouer au pasteur « tout ce qui se pass[ait] dans le secret de son âme » (Foucault 1978c : 564). Le pasteur était alors dans une position pour exercer un contrôle et une surveillance sur ses brebis, desquelles, on exigeait une obéissance absolue. Cette dernière lui était accordée puisqu'elle constituait une des vertus chrétiennes les plus importantes. Il était donc question, pour le pouvoir pastoral, que chaque individu développe une connaissance de lui-même, qu'il la partage avec une personne désignée pour la recevoir et habilitée à diriger la conscience et dicter une conduite jugée acceptable par la religion chrétienne.

Les individus étaient ainsi amenés à se penser selon des termes choisis par l'Église. Ceux qui ne cadraient pas avec la norme établie par l'institution ecclésiastique seraient graduellement, lentement et à long terme conduit sur la voie jugée « adéquate » par l'Église et ce, grâce aux directives du pasteur.

En ce sens, les relations établies dans le cadre du pouvoir pastoral, grâce à la technique de l'aveu, sont assujettissantes. Cet assujettissement transforme les humains en sujets. Foucault propose deux sens au mot sujet soit : « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi » (Foucault 1982 : 227). Dans les deux cas présentés ici il est question d'assujettissement. Les individus tiennent un discours sur leur personne « intérieure » mais, ne nous laissons pas duper, cette idée qu'ils ont d'eux-mêmes leur a été soufflée à l'oreille et elle sera constamment modelée par les directives du pasteur.

Transposé de l'intérieur de l'institution ecclésiastique à la sphère politique, le pouvoir pastoral, va graduellement et profondément transformer l'administration de l'État. Rappelons-nous, c'est une nouvelle structure politique qui s'est développée de manière continue à partir du XVI^e siècle et qui s'est étendue à l'ensemble du corps social en trouvant appui sur un grand nombre d'institutions. À ce sujet, Foucault précise,

[qu']aux vieilles structures juridiques que toutes les sociétés, depuis très longtemps connaiss[ai]ent – à savoir qu'il y a un certain nombre de lois communes dont les infractions sont punies – [est venu] s'ajouter une autre forme d'analyse du comportement, une autre forme de culpabilisation, un autre type de condamnation, beaucoup plus fin, beaucoup plus serré, beaucoup plus tenu [...] (1978c : 563).

Le pouvoir politique traditionnel portait essentiellement sur le territoire. En adoptant, entre autres, le pouvoir pastoral, le pouvoir politique s'est mis à concentrer de plus en plus son attention sur la population en général mais plus particulièrement sur chacun des individus qui la composent. Aux manifestations principales du pouvoir traditionnel comme la protection du territoire par la guerre, la victoire et la conquête (*manifestations d'un pouvoir triomphant*), sont venues s'ajouter des dispositions visant à assurer « en même temps la subsistance des individus et [celle] du groupe » (*manifestations d'un pouvoir bienfaisant*) (Foucault 1978c : 561). Cette différence est importante puisque auparavant, le pouvoir exercé était un pouvoir global sur la totalité de l'état. Dès lors, il est devenu important pour les institutions étatiques d'assurer le salut des individus, ici-bas, en s'occupant entre autres de leur santé, protection, bien-être et sécurité. Rappelons-le, le pouvoir pastoral ne peut s'exercer sans connaître les individus en profondeur. C'est une forme de pouvoir qui « implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger » (Foucault 1982 : 229). C'est ce que des institutions diverses s'attarderont à faire. Au fil des ans, le pouvoir pastoral sera donc exercé par diverses institutions (tant privées que publiques). Il y aura une multiplication des objectifs et des agents du pouvoir. Dans ce nouveau type de pouvoir pastoral, le rôle de pasteur sera occupé par ceux et celles qui seront considérés aptes à recueillir les aveux et à diriger les

déviant. Ce rôle sera occupé, entre autres, par les psychanalystes, les médecins, les travailleurs sociaux, les anthropologues, etc. Une fois de plus, nous voyons que « la connaissance est liée aux formes institutionnelles, aux formes sociales et politiques » (Foucault 1974 : 660).

Nous sommes donc pénétrés par l'État qui veut nous amener à nous penser de la manière dont il désire que nous nous pensions. Prenons l'exemple de la santé. Des campagnes de sensibilisation de toutes sortes ont été mises sur pied afin d'enseigner à la population comment 'bien manger pour être en santé' suivant les directives du Guide alimentaire canadien. Cette chose que l'on a appelée 'être en santé' fait maintenant tellement partie de notre vie qu'elle semble avoir toujours existé. Cependant, si nous nous arrêtons pour y penser, nous nous apercevons que la conception que l'on a de ce qu'est 'être en santé' n'est pas une conception qui a toujours existé telle qu'on l'a connaît aujourd'hui. Nous n'avons qu'à penser au temps de nos grands-parents, ou même de nos parents, où les dangers et méfaits de la cigarette et de la mauvaise alimentation ne faisaient pas partie des préoccupations quotidiennes. C'est la gouvernementalité qui a établi ces normes afin d'assurer sa propre force. En effet, pour être forte, la gouvernementalité a besoin d'une population qui possède les meilleurs atouts possibles. Dans le cas contraire, il faudra « conduire les conduites ».

Différentes formes de subjectivités peuvent coexister chez une même personne c'est-à-dire que l'on peut simultanément être plusieurs sujets. Prenons moi par exemple : je pourrais être, entre autres, femme, étudiante, non-fumeuse. Chacune de ces différenciations m'a été soufflée à l'oreille ainsi qu'à l'oreille de tous ceux et celles avec qui je les partage. Si je n'étais pas assujettie, je serais considérée comme déviante, parce que hors norme. J'aurais alors des difficultés à fonctionner à l'intérieur du cadre établi pour le reste de la société. Ce serait alors le rôle d'une psychiatre ou d'une travailleuse sociale de tenter de me faire entrer dans la norme d'abord, en me faisant parler de ma déviance, puis en dirigeant mes actions en fonction de la norme établie pour tous.

Les techniques importées par le christianisme ont imposé de nouveaux mécanismes de pouvoir et un nouveau type de domination au sein de la société civile. L'introduction du pouvoir pastoral a ainsi entraîné des transformations déterminantes dans l'ensemble des relations de pouvoir par « [...] la mise en place d'un mécanisme de pouvoir et de contrôle, qui était, en même temps, un mécanisme de savoir, de savoir des individus, de savoir sur les individus, mais aussi de savoir des individus sur eux-mêmes et quant à eux-mêmes » (Foucault 1978c : 566). L'État occidental moderne contemporain a su intégrer, sous une nouvelle forme, cette vieille technique de pouvoir qui est née des institutions chrétiennes (Foucault 1982).

Une autre forme de pouvoir, qui combine aussi le savoir et le pouvoir, et qui s'appuie donc sur le savoir, est apparue comme technologie politique au XVIIe siècle. Ce volet du pouvoir, que Foucault a nommé bio-pouvoir, m'intéresse particulièrement à cause de sa

dimension disciplinaire. J'aimerais, Alakkariallak, t'en présenter les grandes lignes avant de discuter des relations de pouvoir telles que je les perçois dans ta situation.

Les relations à l'intérieur du bio-pouvoir

Le bio-pouvoir combine, lui aussi, savoir et pouvoir et est considéré par Michel Foucault comme « un agent de transformation de la vie humaine » (1976 : 188). Au début de l'âge classique, le bio-pouvoir s'est constitué en deux pôles distincts (qui se réuniront au XIXe siècle) pour former des technologies de pouvoir particulières (Dreyfus et Rabinow 1992).

Foucault montre qu'avec l'avènement du capitalisme, le pouvoir politique a eu besoin de connaître tous les individus afin que ceux-ci puissent devenir les plus efficaces possibles. Avec les nouvelles rationalités politiques qui se sont développées et les formes de gouvernements qui ont graduellement été repensées, l'administration politique a commencé à s'intéresser aux catégories scientifiques plutôt que juridiques. Elle a voulu connaître davantage les processus biologiques de l'être humain et contrôler ses processus vitaux (Dreyfus et Rabinow 1992 : 197). C'est alors que le pouvoir a commencé à investir les corps afin qu'ils soient les plus productifs et utiles possibles. Au début, (XVIIIe et au début du XXe siècle) le pouvoir a investi le corps de façon « lourd[e], pesant[e], constant[e] et méticuleus[e] » (Foucault 1975a : 756). Le corps sera conçu comme un objet à manipuler afin de créer un « corps docile ». Au XIXe siècle le pouvoir déploiera donc de grands efforts de disciplinarisation et de normalisation.

Pour que le capitalisme réussisse, il a fallu introduire des individus disciplinés et réglés dans l'appareil de production. La surveillance est alors devenue un outil indispensable à une connaissance individualisante de la population. Il fallait savoir qui était capable de faire quoi, qui était en santé, qui était malade, etc. Cette surveillance pouvait également permettre au pouvoir politique de contrer les mouvements populaires de résistance ou de révolte. Avec cette surveillance est venu tout un phénomène de disciplinarisation. Cette dernière est passée par « mille canaux différents », dont l'Église catholique, l'éducation, l'armée et le système de santé (Foucault 1977 : 375).

De plus, les rapports sociaux ont commencé à passer par la « pensée médicale », cette nouvelle façon de « percevoir les choses qui s'organise autour de la norme, [...] qui essaie de partager ce qui est normal de ce qui est anormal [...] » (Foucault 1977 : 374). Cette médicalisation ou normalisation va permettre de placer les individus dans des catégories hiérarchiques précises qui identifieront les « individus capables ou moins capables, celui qui obéit à une certaine norme, celui qui dévie, celui qu'on peut corriger, celui qu'on ne peut pas corriger [...] », et ainsi de suite (Foucault 1977 : 374). Voilà donc qu'avec cette médicalisation générale de l'existence naît un des instruments de pouvoir les plus puissants, soit la « prise en considération des individus en fonction de leur normalité » (Foucault 1977 : 375).

Dès le XVIII^e siècle, des techniques d'individuation seront aussi utilisées pour discipliner la population : hiérarchisation dans les écoles, registre de changement d'adresse, contrôle, par le contremaître, du déroulement des opérations dans une usine, etc. Ce sont là des instruments de contrôle qui agissent sur le corps.

Dans *Surveiller et punir : naissance de la prison* (1975b) Foucault explique que « [l]es rapports de pouvoir opèrent une 'prise immédiate' sur le corps : ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes » (30). Foucault a conceptualisé la manière dont, dans la société moderne, le corps est devenu « une des composantes essentielles des rapports de pouvoir » (Dreyfus et Rabinow 1992 : 166).

Michel Foucault propose de comprendre le développement des forces de production par un repérage des types de pouvoir qui sont à l'oeuvre dans les forces de production. Le corps humain est une force de production qui existe à l'intérieur et à travers un système politique. Il est investi par des forces productives qui donnent un certain espace à l'individu : « un espace où se comporter, où adopter une posture particulière, où s'asseoir d'une certaine manière, où travailler continûment » (1978a : 470). Selon cette interprétation, le corps travaille parce qu'il est obligé de travailler, parce qu'il est « pris dans des mécanismes de pouvoir » (1978a : 470). Le pouvoir peut donc avoir pour but de provoquer une meilleure production, une meilleure performance. Foucault utilise l'exemple de la formation, aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les ateliers, d'une nouvelle forme de discipline. Lorsque les petits ateliers ont été remplacés par de grands ateliers, il fallait que les gestes des employés soient surveillés et coordonnés. L'école est aussi un bon exemple qui sert à illustrer cette disciplinarisation et ce travail qui est fait sur le corps de chaque individu.

Prenons un exemple, cher Alakkariallak, qui se rapporte à quelque chose que tu connais. L'institution éducative pour laquelle tu travailles est, elle-même, une institution de gestion de la population qui exerce une discipline et une surveillance par des méthodes variées. Des règles administratives exigent sans aucun doute de chaque étudiant, qui désire s'inscrire à une activité ou à un cours quelconque, qu'il fournisse date de naissance, numéro de téléphone, adresse postale, historique des études complétées et non complétées, relevés de notes, etc. À première vue, ce type de renseignements peut paraître insignifiant et sans conséquence. Toutefois, le fait de posséder des données personnelles sur les individus qui la fréquentent, permet à l'institution de mieux connaître sa clientèle et de répondre plus adéquatement aux besoins et aux attentes de celle-ci en créant des programmes faits sur mesure pour elle. D'autre part, certaines des tâches des responsables d'activités consistent à garder un registre des présences, à noter la participation des étudiants, à évaluer les travaux de ces derniers et à les classer selon le taux de réussite et d'échec, à rédiger des rapports sur les progrès et les difficultés de chacun, etc. De plus, il est entendu que, pour la bonne marche du programme, les participants doivent se présenter à des heures fixes et à des endroits déterminés à

l'avance par les organisateurs. Évidemment, ces tâches font partie de l'encadrement habituel qui est fourni par un responsable d'activité et de telles obligations sont celles de tout étudiant responsable. Elles contribuent à la réussite du projet. Par contre, aux yeux de Michel Foucault, ces outils de gestion supposent discipline et surveillance : les corps dociles se soumettent aux règles en se présentant à l'heure et à l'endroit convenus, les responsables des activités sont des surveillants qui évaluent les participants et recueillent des informations à leur sujet. Voilà en quelques lignes certaines des façons par lesquelles l'institution dont tu fais partie participe à la production de savoir sur la population. Et toi, comme tout autre responsable de l'activité, tu participes au dispositif de pouvoir tant dans son action subjectivante (amener les personnes à se penser d'une certaine façon) que dans son action objectivante (par la discipline des corps).

Toi-même, comme tous ceux et celles qui doivent se rendre au travail suivant un horaire fixe, tu es traversé par le pouvoir. Ton corps est discipliné : il se présente à des heures fixes, dans un espace réservé pour lui afin d'accomplir un certain travail suivant un horaire et des objectifs prédéterminés. Ces 'bonnes habitudes' qui sont si utiles (ou indispensables) aux travailleurs ne nous sont-elles pas inculquées dès notre enfance lorsque nous fréquentons l'école, première véritable institution de surveillance et de discipline à laquelle nous sommes introduits ? L'institution pour laquelle tu travailles détient également des renseignements personnels à ton sujet : âge, numéros de téléphone et adresse, numéro d'assurance sociale, état civil, éducation, emplois antérieurs, évaluation de compétences, niveau d'expertise, expériences diverses, etc. Ces informations font parties du savoir constitué sur tous les employés et pourraient, par exemple, servir dans la rédaction de nouvelles politiques organisationnelles basées sur des données puisées à même les banques de renseignements personnels.

En somme, ce que Foucault a voulu souligner par ses analyses, c'est que nous sommes tous imbriqués dans des relations de pouvoir et que nous sommes tous le produit d'un État gouvernementalisé qui veut nous amener à nous penser d'une certaine manière. C'est en ce sens que les relations de pouvoir sont assujettissantes et disciplinaires. La production d'un savoir spécifiquement centré sur la population a été un levier d'action pour le pouvoir en lui permettant d'agir sur les aspects les plus intimes de la vie des individus. Je tiens à souligner ici que les relations de pouvoir se trouvent partout et en tout temps et qu'elles ne se dirigent pas uniquement du haut vers le bas (de l'État vers la population). Le rhizome que forme l'ensemble complexe de relations de pouvoir s'étend dans toutes les directions comme il en provient.

Ton insertion dans des relations de pouvoir

Tel que je te l'ai brièvement expliqué au début de cette lettre, j'aimerais illustrer le type de relations de pouvoir dans lequel tu es inscrit et en dégager la complexité. Grâce à cet exercice, j'espère comprendre davantage le contexte dans lequel tu sembles être inséré, et faire valoir ta compétence à manoeuvrer au sein de relations de pouvoir complexes et

multiples. Les différents choix que tu fais m'apparaissent comme autant de tactiques qui te permettent de manoeuvrer au sein des pouvoirs qui s'imposent à toi et des mécanismes de contrôle qui s'exercent sur tous les individus. Ce que Foucault appelle des tactiques sont, en fait, les choix conscients, réfléchis qui permettent une certaine action. Il importe de souligner que pour cet auteur, les tactiques ne sont pas individuelles. Par contre, pour les fins du présent exercice, j'ai choisi de les considérer comme étant individuelles.

D'après les conversations que nous avons eues lors de nos premières rencontres en 1997, un des objectifs de ta quête personnelle était de connaître le plus possible les traditions chamaniques ou spirituelles de tes ancêtres inuit et de tes contemporains. Cet objectif semble être toujours le même aujourd'hui. Pour arriver à cette fin, tu prends conseil auprès d'aînés inuit en espérant qu'ils seront porteurs d'un savoir coutumier qui pourrait t'être utile. Tu recueilles, dans ce cas, du savoir de ta population. Pour augmenter tes chances d'amasser le plus d'information possible tu t'associes à des inuitologues et tu t'intéresses à leurs travaux passés et présents. Voilà que tu fais une utilisation d'un savoir qui a été recueilli sur ta population. Et enfin, l'emploi que tu occupes au sein d'une institution scolaire te permet à la fois de produire un savoir sur ta population et de le partager avec celle-ci.

Il me semble donc qu'il soit possible de déceler, au sein des relations de pouvoir dans lesquelles tu t'inscris, du savoir-pouvoir à trois différents plans. Autrement dit, tu sembles naviguer dans trois réseaux de relations de pouvoir qui t'amènent à te positionner différemment dans ces relations. Celles-ci sont avec des aînés inuit, avec des chercheurs universitaires et finalement, avec une institution qui participe à la gestion de la population. Examinons certaines de ces relations afin de saisir quelques-unes de leurs multiples dimensions.

Création de sujets inuit

Si j'ai bien compris, une des fonctions principales de ton travail actuel est la coordination d'un programme axé sur les jeunes décrocheurs inuit et leur réintégration communautaire. Une des activités du programme consiste à amener ces jeunes dans des camps, loin du village, où ils font la rencontre d'aînés qui y sont présents expressément dans le but de discuter et de partager avec eux des bribes de savoir coutumier duquel ils sont porteurs. En coordonnant cette activité, tu sers donc d'intermédiaire entre des générations qui s'éloignent de plus en plus l'une de l'autre.

Cette activité qui a comme objectif de sortir les jeunes du village pour leur donner une chance de renouer avec les anciens, avec leur environnement et de se familiariser avec les valeurs coutumières me rappelle une de nos conversations au cours de laquelle tu m'avais dit vouloir devenir en quelque sorte un « vrai Inuk ». Une telle personne serait pour toi quelqu'un qui n'a pas été assimilée aux idées des étrangers et qui connaît ses

ancêtres, leur mode de vie et leur philosophie (Ouellette 2000 : 155). Pour toi, au moment où on se parlait, un vrai Inuk c'était un mélange de l'ancien et du contemporain (Ouellette 2000 : 155). Je me suis alors remémorée un texte de l'anthropologue Louis-Jacques Dorais (1997) dans lequel il mentionnait que, pour les habitants de Quaqtaq et du Nunavik en général, l'expression *inuituinnait* ('vrais Inuit') revêtait une importance particulière. Les *inuituinnait* étaient ceux qui savaient survivre sans le concours de la technologie moderne et incarnaient la forme authentique d'Inuit. Ainsi, pendant la période des 'vrais Inuit', le mode de vie des *Qallunaat* (les non-Inuit) n'avait pas encore imprégné toute l'existence des Inuit. Cette période est très importante, nous dit Dorais, puisqu'elle « constitue un moment crucial dans la définition de l'identité des habitants de l'Arctique canadien » (Ouellette 2000 : 155). C'est lorsqu'ils sont au loin (*maqainniq*) que les Inuit perçoivent l'expression la plus complète de leur identité (Dorais 1997). Dorais explique que dans la région de Quaqtaq (Nunavik), le terme *maqainniq* est utilisé spécifiquement pour désigner le fait d'être au camp, et de pratiquer les activités de chasse, de pêche et de collecte, plutôt qu'être au village. Par conséquent, c'est en étant 'au loin', en pratiquant des activités de subsistances semblables à celles de leurs ancêtres que les Inuit contemporains pensent pouvoir avoir la meilleure chance de devenir ou de demeurer de 'vrais Inuit' (Dorais 1997 dans Ouellette 2000).

Foucault dirait peut-être que l'activité de camping organisée pour les décrocheurs contribuerait à constituer des sujets inuit. Je l'ai expliqué plus haut, faire des sujets consiste à amener des individus à se penser selon des termes particuliers ; c'est façonner la personne de manière inconsciente et créer un moule dans lequel elle se fond.

Dans le cas qui m'intéresse, l'activité de camping pourrait être un des facteurs qui contribue à constituer de 'vrais Inuit' qui se pensent selon des critères qui semblent être partagés par la majorité de la population, en ce qui a trait aux valeurs véhiculées par la vie au camp versus la vie au village. Les participants à l'activité que tu coordonnes sont peut-être amenés à se penser dans des termes particuliers comme Inuit, distincts et porteurs d'une tradition particulière. Selon Dorais (1997) la combinaison *inuituinnait* ('vrais Inuit') et *maqainniq* ('le fait d'être au loin') semble être une idée (ou une forme d'assujettissement) qui est véhiculée depuis quelque temps et qui est adoptée par un bon nombre d'Inuit. Grâce, entre autres, à l'activité organisée à leur intention, les décrocheurs pourraient en venir à se penser comme de 'vrais Inuit' et la population les concevrait comme tel. Cette constitution particulière de sujets inuit, cette pratique assujettissante dirait Foucault, pourrait avoir des incidences sur les pratiques sociales, dont une des expressions pourrait être une meilleure intégration des décrocheurs dans la société inuit contemporaine. N'est-ce pas là un des objectifs du programme ? Peut-être ne se penseraient-ils plus comme décrocheurs mais plutôt comme de 'vrais Inuit' ou encore, en plus de se penser décrocheurs, ils se penseraient 'vrais Inuit'.

Il est très important de noter que cet assujettissement dont je propose une manifestation possible par l'activité organisée pour les décrocheurs ne se concrétisera pas d'un seul

coup. Le processus d'assujettissement est long et lent. Ce que je veux surtout souligner c'est la présence du processus d'assujettissement et une de ses manifestations.

De la conception de 'vrais Inuit' peut découler une foule d'autres activités communautaires ou de programmes institutionnels visant à mousser un type particulier de différenciation. Je pense à des programmes scolaires dans lesquels on enseignerait aux enfants certaines coutumes de leurs ancêtres, qu'on aurait choisies en fonction d'objectifs précis. Prenons comme exemple les cours de 'culture' offerts dans plusieurs écoles primaires et secondaires du Nunavik dans lesquelles les jeunes filles apprennent à confectionner des vêtements en peaux d'animaux, tandis que les garçons confectionnent un traîneau ou sont initiés à la sculpture.

Des institutions administratives inuit comme la Commission scolaire *Kativik*, la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik et l'Institut culturel *Avataq* contribuent tous à leur façon à créer des sujets inuit. Afin d'exercer leurs pratiques assujettissantes, ces institutions puisent leur matériel simultanément à plusieurs sources. Les caractéristiques qui seront mises en valeur et qui feront partie de ce qui est véhiculé comme image du sujet à créer peuvent provenir de catégories fabriquées dans le cadre de recherches scientifiques et des conclusions émises dans ces dernières. Ces conclusions peuvent aussi avoir été en partie ou en totalité inspirées par les contextes social et culturel local. La contribution du chercheur dans la constitution de sujets, comme celle du contexte local, ne sont donc pas minimes. Je reviendrai sur le rôle des scientifiques plus loin.

En somme, de nombreux mécanismes de pouvoir amènent les sujets à participer à certains événements de certaines manières. Des formes et des relations de pouvoir sont en mouvement, s'interinfluencent et s'enchevêtrent de façon très complexe et diverse. C'était, je crois, un des objectifs de Foucault que d'exposer cette réalité au grand jour et de souligner que les mécanismes de pouvoir qui nous traversent ne sont pas nécessairement négatifs et unidimensionnels.

Incorporation d'un mode de vie

Michel Foucault s'est longuement attardé à l'importance du corps dans les relations de pouvoir. Par la tenue de l'activité destinée aux décrocheurs, il me semble qu'un travail d'incorporation d'un mode de vie est mis en branle, c'est-à-dire que les participants semblent apprendre à être Inuit par l'entremise de leur corps. L'incorporation du mode de vie tel que je le perçois ici peut avoir un lien avec l'analyse foucauldienne dans la mesure où Michel Foucault voyait le corps comme étant totalement traversé par le pouvoir. Je crois que, comme l'école ou l'usine travaille le corps à l'aide de techniques de surveillance et de discipline, la présence sur le territoire et les activités qui y sont menées pourraient exercer une grande influence sur le corps des participants. Par conséquent, l'activité rendrait possible une certaine incorporation de pratiques

nouvelles et un rapport nouveau au corps (du moins pour la durée du camp). C'est une façon d'être, dans ce cas-ci une façon d'être Inuit, qui pourrait être incorporée à cause du contexte.

Dans les camps, le corps est soumis à une façon d'être qui est très différente de celle du village. Les activités du programme offert aux jeunes décrocheurs débutent leur travail sur le corps en déplaçant celui-ci du village vers l'intérieur des terres, où les repères ne sont plus les mêmes, sans rues ni maisons pour s'orienter. Ce sont surtout les marques du territoire qui servent de guide et quiconque veut pouvoir les lire doit en posséder une connaissance approfondie. L'espace à l'intérieur de l'igloo ou de la tente est quadrillé différemment de celui d'une maison. D'un logis qui est constitué de pièces distinctes qui ont chacune une fonction particulière, le corps passe à un endroit disposé en une seule pièce multifonctionnelle. Cela implique, entre autres, un partage d'un espace restreint avec tous les individus habitant sous le même toit. Le corps doit également se soumettre à une façon différente de se mouvoir. Pour aller à la chasse, les chasseurs peuvent avoir à parcourir à pied ou en bateau de longues distances tandis que, quand ils sont au village, ils se déplacent souvent en véhicule motorisé. Voilà quelques exemples de ce que pourrait comporter une certaine forme d'apprentissage d'une manière d'être Inuit qui passe par le corps plutôt que par la parole et l'aveu. Tu pourrais certainement en identifier plus que je ne peux le faire maintenant. Cela étant dit, il serait intéressant d'explorer plus à fond ce thème de l'incorporation d'un mode de vie en se basant sur une étude approfondie de la catégorie « corps » chez les Inuit contemporains. Il serait peut-être possible alors d'identifier plus justement les éléments pertinents à l'approche foucauldienne et de démontrer si l'activité mentionnée favorise réellement, et de façon significative, l'incorporation de pratiques nouvelles.

Des relations avec les aînés inuit

À ton avis, plusieurs aînés inuit ont vécu des expériences hors du commun avec l'univers invisible et pourraient posséder des connaissances sur le chamanisme inuit qui seraient utiles à ton cheminement (Ouellette 2000). Afin d'accéder à ce savoir coutumier sur ta culture, tu rends visite, le plus souvent possible, à des aînés de ton village et des villages avoisinants. La question du chamanisme n'est pas toujours la bienvenue dans les conversations puisque la plupart de ceux et celles qui sont considérés comme des aînés aujourd'hui ont grandi avec la conviction que le chamane, ainsi que plusieurs des traditions de leurs ancêtres, étaient diaboliques. Ne l'oublions pas, ces aînés, comme toute autre personne, sont aussi insérés dans des relations de pouvoir assujettissantes. Ils ont été constitués, depuis longtemps, en sujets 'Inuit chrétiens' (entre autres). Cette forme d'assujettissement implique la transformation des pratiques de type spirituel et rejette la validité du chamanisme en tant que tel. Les aînés ont aussi à composer avec le savoir médical moderne qui propose une conception du corps et de la guérison de maladies qui ressemble très peu à la conception transmise du temps de leurs ancêtres. Cela ne veut pas dire, par contre, qu'ils ne se considèrent pas aussi comme des sujets

'vrais Inuit'. Étant donné la complexité du contexte, il te faut agir prudemment afin d'établir une relation de confiance avec ces aînés, qui pourraient accepter de te transmettre un savoir qui ne cadre pas du tout avec certaines des formes d'assujettissements qu'ils ont intégrées au fil des ans.

Malgré tout, tu disais en 1997 avoir eu de bons interlocuteurs Inuit avec qui discuter du chamanisme. Deux rencontres t'avaient, à l'époque, particulièrement marqué puisque les propos tenus par les aînés se sont avérés très instructifs. Le fait que ces deux personnes aient accepté de discuter avec toi de thèmes entourant l'*angakkuq* (le chamane inuit) était particulièrement significatif, m'as-tu dit, vu la réticence de plusieurs inuit à participer à toute discussion risquant de compromettre leur conception, surtout négative, du chamane et du chamanisme. Ces deux aînés ont interprété tes expériences personnelles comme pouvant être des expériences de type chamanique. Le fait qu'ils aient affirmé une telle chose pourrait t'être bénéfique dans la mesure où cela pourrait te valoir une certaine reconnaissance parmi les membres de ta communauté, incluant parmi des aînés qui accepteraient alors de te transmettre leur savoir.

Je veux relater ici les propos d'un des aînés parce qu'ils offrent une image du corps qui est tout autre que celle qui est nécessaire au savoir médical pour fabriquer des corps dociles. Cet aîné, donc, a reconnu en toi un interlocuteur digne du savoir sur les chamanes. C'est pourquoi il t'a transmis une information de grande qualité concernant un rituel qui « correspond à l'attitude que les candidats chamanes doivent avoir pour acquérir des esprits protecteurs » (Ouellette 2000). Comme tu le sais, le rituel en question est intimement lié à la chasse et nécessite une communion avec un animal qui aurait préalablement fait un signe au futur chamane. Tout au long du rituel,

il doit y avoir une véritable symbiose entre l'animal et l'être humain. Le chasseur doit d'abord percevoir et comprendre les signes envoyés par l'animal qui s'offre à lui. Ensuite, pendant qu'il démembré l'animal, l'homme visualise son propre corps car le démemberment s'effectue à la fois dans le corps de l'animal et dans celui de l'homme. Ainsi, le chasseur travaille sur son propre corps en même temps qu'il travaille sur celui de l'animal (Ouellette 2000 : 146).

Cette expérience du corps est différente de celle qui est instituée par la religion anglicane, la science médicale ou l'école qui voient toutes le corps comme un objet manipulable séparé de l'esprit, un contenant pour un contenu d'organes vitaux. Les manières de voir le monde qui donnent vie au chamanisme impliquent que l'individu en question possède une connaissance tellement approfondie de son propre corps qu'il puisse en visualiser toutes les constituantes. Ainsi, le corps est travaillé d'une façon bien particulière.

Tes relations avec les aînés ne cadrent pas tout à fait à l'intérieur du pouvoir pastoral. Bien que les propos tenus par les aînés aient un potentiel assujettissant, il n'est pas exactement question de l'assujettissement dans le sens foucauldien du terme puisque le

savoir coutumier que tu recueilles ne t'est pas transmis par l'aveu. Les aînés n'avouent pas, ils parlent. Cependant, par leurs paroles, s'effectue un travail sur la personne et un apprentissage par les jeunes inuit par rapport à ce qu'ils sont. Dans le cas des aînés, il est question d'une manière de faire qui est différente de celle qui est utilisée dans le pouvoir pastoral, mais cette manière de faire comporte autant de potentiel d'assujettissement. La façon qu'ils ont de guider, telle qu'elle est donnée par la coutume, est beaucoup moins directe mais elle a des effets tout aussi assujettissants.

Des relations avec le milieu académique

En ce qui a trait aux relations que tu entretiens avec le savoir scientifique, ton positionnement me paraît être tout aussi complexe que celui que tu as adopté dans les niveaux de relations dont il était question précédemment. Même si ta source principale d'information semble demeurer le savoir coutumier, le territoire, les animaux, tes expériences personnelles et celles d'autres chamanes, tu ne sembles pas hésiter à utiliser le savoir savant produit sur les Inuit afin de connaître ce qu'était un chamane (Ouellette 2000). Ta quête t'amène donc à t'approprier des savoirs qui ont été créés sur ta population dans le cadre de recherches scientifiques. Ce choix de ta part est un autre sujet auquel il est très intéressant de réfléchir en adoptant une approche de type foucauldienne.

Le milieu académique, ses membres et leurs analyses, participent tous au pouvoir en étant imbriqués dans des mécanismes complexes de pouvoir. Tu as choisi d'entretenir des relations avec ce milieu d'abord en t'appropriant des savoirs savants qui sont créés sur ta population, puis en collaborant à des travaux de recherche scientifique. Quoique tu n'aies pas exprimé l'intention de lire toutes les monographies écrites sur les Inuit de ta région, ton intérêt pour la littérature savante m'a semblé manifeste. Cette mobilisation du savoir pourrait sans doute te permettre une certaine action. Michel Foucault verrait peut-être dans tes intentions un moyen de connaître les formes d'assujettissement qui pourraient avoir été déployées au fil des ans.

J'en ai parlé brièvement plus tôt, les conséquences de la recherche scientifique et le rôle des chercheurs dans les mécanismes de pouvoir comptent parmi les préoccupations principales de Michel Foucault. Celui-ci perçoit la création et l'utilisation du savoir savant comme un autre type d'assujettissement et de discipline. La recherche produit un savoir sur des objets qui sont pensés à travers la littérature savante et n'ont pas d'existence essentielle en dehors d'un espace théorique et paradigmatique. En outre, les chercheurs objectivent les personnes sur lesquelles portent leurs analyses. Ceux qui sont observés deviennent ainsi des objets desquels le scientifique prend un cliché qu'il figera dans le temps et dans l'espace d'une construction savante. C'est à partir de ce type de représentation fixe que le chercheur formulera des énoncés au sujet des 'Inuit du Nunavik', par exemple. Cette grande catégorie plutôt générale désigne un objet à connaître par la science qui pourrait, à son tour, être redivisé plusieurs fois en sous-

catégories qui, elles aussi, pourraient être organisées de différentes façons selon le contexte. Les politiques qui seront instituées suite à une étude scientifique reprendront le vocabulaire savant et ses catégories objectivantes. Après avoir passé à travers un long processus de validation, les catégories savantes pourraient être utilisées dans les techniques de gestion du social (par la formulation de politiques ou dans l'élaboration de programmes) et ainsi devenir génératrices de sujets. Les objets-sujets des études scientifiques intégreront aussi les catégories et le discours utilisés pour les décrire. Comme tout savoir, celui qui est produit sur ta population ne présente que des parties incomplètes, imparfaites et synthétiques de certains aspects de ce qu'est la réalité inuit. Néanmoins, il peut servir de base à la gestion de la population.

Le fait d'avoir complété des études post-secondaires t'a placé dans une situation qui te permet de poser certaines actions au sein des mécanismes de pouvoir. Les informations que tu recueilles du milieu académique sont présentées sous une forme théorique qui n'est pas à la portée de tous. Le savoir savant t'amène donc à naviguer dans différentes langues et à jongler avec différents concepts. De plus, pour participer à la création de ce savoir savant ou simplement pour le comprendre tel qu'il a été créé, tu dois t'objectiver et objectiver ton peuple puisque c'est de cette façon que la science opère. Les phénomènes chamaniques deviennent alors une chose cernable, identifiable, qui peut se mettre dans une petite boîte et être observés, plutôt que quelque chose qui se vit, qui vient de l'intérieur des personnes qui le vivent. Si, par le passé, les expériences chamaniques étaient vécues individuellement et de façon différente par chaque chamane, la science a d'abord cherché à trouver en quoi elles pouvaient se rapporter à un phénomène universel. Dans tes rapports avec les chercheurs tu dois évidemment procéder différemment de lorsque tu discutes avec des aînés inuit. Le raisonnement n'est pas le même, le protocole tout autre et l'agenda est différent.

Ton association avec des chercheurs qui prennent pour vrais tes expériences et tes propos peut produire des effets qui auront des répercussions sur ta communauté, par exemple, ou encore au sein de la communauté scientifique. C'est sans aucun doute parce que tes expériences et tes propos sont considérés comme intéressants et valides que des chercheurs t'invitent à participer à leurs projets. La crédibilité que les chercheurs confèrent à tes expériences peut te valoir des invitations à des conférences scientifiques ou à des colloques, par exemple. L'expérience que tu auras acquise suite à ces contacts (directs et indirects) avec le milieu académique contribuera à te positionner dans de futures relations de pouvoir.

Les réseaux de relations de pouvoir créent de la subjectivité et de l'incorporation en carburant à la vérité. Celle-ci est produite en plusieurs lieux et de plusieurs façons, dont par l'entremise du savoir savant. Cependant, ce n'est qu'après avoir été soumis à la controverse qu'un savoir savant pourra s'imposer comme effet de vérité. Il ne suffit donc pas de le produire pour qu'il acquiert ce statut. Le savoir doit donc d'abord être sujet de débats dans des revues spécialisées, dans des colloques, etc. Ensuite, selon le

succès avec lequel il s'inscrira dans les réseaux de relations de pouvoir, il arrivera à prendre le dessus sur d'autres savoirs et produira des effets de vérité. Ce savoir vrai aura alors des incidences dans la vie de ceux sur qui il porte en les encadrant pour qu'ils deviennent sujets.

Le pendant inuit de ce savoir qui produit des 'effets de vérité', c'est celui des aînés. Il n'est cependant pas possible de parler du savoir des aînés directement dans les termes de Foucault parce qu'il ne passe pas par le même processus de fabrication de la science (via la controverse et les débats).

Conclusion

À l'aide de ses analyses et de ses réflexions sur le pouvoir, Michel Foucault nous encourage à prendre conscience de la façon que nous sommes constitués par les multiples relations de pouvoir qui nous traversent. Vue à travers les « lunettes » de Foucault, ta conduite pourrait, entre autres, être considérée comme une résultante du pouvoir pastoral. Celui-ci aurait atteint son objectif lorsqu'il parviendrait à conduire ta conduite en t'amenant par exemple à te penser selon des termes dictés par la gouvernementalité. Ta conduite est également la résultante d'une disciplinarisation qui est passée par l'école, le système de santé, ton milieu de travail, etc. Cependant, le choix de la voie à emprunter demeure toujours le tien puisque tu es libre de tes gestes et de tes actions.

En établissant des relations au sein de ta communauté et dans le milieu universitaire, tu agis à l'intérieur de contraintes et tu mobilises des savoirs. Ces derniers, ainsi que ton positionnement dans diverses relations, te permettent une certaine action. Tu sembles adopter des tactiques précises qui te permettent de manœuvrer dans ta communauté tout en faisant avancer ton projet personnel. Ces tactiques te permettent de demeurer membre à part entière du groupe tout en explorant des aspects plus inconnus de la tradition inuit. Tu connais ton milieu et tu sais comment manœuvrer dans chacune de ses multiples dimensions. Chacun des milieux dans lesquels tu évolues semble avoir accepté de t'y inclure.

Cher Alakkariallak, j'ai décidé de consacrer le précédent exercice à ton insertion dans de multiples et complexes relations de pouvoir. Ce choix de sujet ne signifie pas pour autant que, moi-même, je sois exclue de toutes relations de pouvoir. Au contraire, comme toi, je suis insérée dans de multiples relations au sein desquelles je dois constamment manœuvrer. De plus, en tant que chercheure universitaire, je crée et j'utilise du savoir qui a le potentiel d'assujettir et de discipliner. Par exemple, le présent texte pourrait éventuellement être utilisé à ces fins. L'analyse que j'ai tenté de faire au sujet des relations de pouvoir dans lesquelles tu sembles être inséré m'a surtout permis de réfléchir à ma propre insertion dans des réseaux de pouvoir.

Je te remercie, cher ami, et j'espère bientôt te revoir,

Nathalie

Bibliographie

DORAIS, Louis-Jacques

1997 *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto : Toronto University Press.

DREYFUS, Hubert et Paul RABINOW

1992 *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris : Gallimard, 151-364.

FOUCAULT, Michel

1984 « L'intellectuel et le pouvoir » : 747-752, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume IV 1980-1988, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1982 « Le sujet et le pouvoir » : 222-242, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume IV 1980-1988, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1978a « Dialogue sur le pouvoir » : 464-477, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume III 1976-1979, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1978b « La gouvernementalité » : 635-657, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume III 1976-1979, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1978c « Sexualité et pouvoir » : 552-570, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume III 1976-1979, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1977 « Le pouvoir, une bête magnifique » : 368-382, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume III 1976-1979, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1976 *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel

1975c « Pouvoir et corps » : 754-760, dans D. Defert et F. Ewald (dirs), *Dits et écrits 1954-1988* volume II 1970-1975, Paris : Gallimard 1994.

FOUCAULT, Michel

1975b *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Gallimard.

OUELLETTE, Nathalie

2000 *Tuurngait et chamanes inuit dans le Nunavik occidental contemporain*, Thèse de maîtrise, Université Laval.

Notes

[1] Je désire remercier Marie-Andrée Couillard, professeure au département d'anthropologie de l'Université Laval, pour ses suggestions et son aide. Merci également à Alakkariallak d'avoir collaborer à mes recherches de maîtrise. Enfin, merci aux lecteurs anonymes pour leurs commentaires et suggestions.

[2] Le pouvoir pastoral a été introduit par le christianisme dans le monde romain. Il vise essentiellement à guider les individus tout au long de leur vie. Nous verrons que son introduction aura des incidences importantes sur tous les aspects de la vie des individus composant la population d'un État.

[3] Le pouvoir pastoral a pénétré la société romaine lorsque le christianisme est devenu une « force d'organisation politique et sociale » au sein de l'Empire (Foucault 1978c : 562). Par contre, ce pouvoir, nous dit Foucault, on le retrouvait déjà à la même époque dans plusieurs sociétés de la Méditerranée orientale (en Égypte, en Mésopotamie, en Assyrie).

Comment citer ce texte:

Ouellette, Nathalie. «Lettre à un ami informateur». *Altérités* [En ligne]. No 3 (janvier 2002).

(Source : Basé sur : «[Comment citer un document électronique?](#)», bibliothèque de l'Université Laval.)



Note de lecture

Sept thèses sur le sens commun

Le projet d'étudier le sens commun est, à la source, un projet cartésien : Descartes inaugure son *Discours de la méthode* avec une définition du bon sens [1] et procède à l'examen de cette capacité intellectuelle, présente chez tous les hommes, à l'aide de la méthode réflexive. Prenant comme sien ce projet cartésien de l'investigation du sens commun en tant que capacité de « distinguer le vrai d'avec le faux » qui est innée dans tous les hommes, je me propose de mener cette entreprise dans le domaine des sciences de l'homme et de la société.

Il existe plusieurs perspectives pour le déploiement d'une telle investigation et on trouve des conceptualisations de sens commun dans différentes disciplines, différents domaines d'étude et registres d'analyse qui varient entre l'étude empirique des manifestations du sens commun dans l'action, et l'étude purement logique de son caractère prescriptible dans le cadre d'une épistémologie normative de la « connaissance du sens commun » par opposition au savoir scientifique. Différentes définitions de ce terme s'articulent à travers ces multiples approches, sa signification change avec la perspective de la recherche. Ainsi, le concept de sens commun est construit à travers son étude. Les différentes thèses sur la possibilité d'étudier le sens commun peuvent varier du scepticisme radical (« Il est impossible de connaître le sens commun. ») à l'optimisme d'un projet fondationniste (« L'étude du sens commun est au fond de tout projet pour les sciences de l'homme et de la société. »), d'une multiplicité innombrable de significations de ce concept à une lacune de signification, à un manque absolu de contenu. Dans ce qui suit, je vais exposer sept thèses sur l'étude du sens commun, qui sont en même temps sept définitions de ce concept ou sept approches possibles à son étude.

Première thèse : relativiste

Une première thèse, définissant le sens commun, une thèse relativiste, est avancée dans l'anthropologie culturelle. Elle affirme que le sens commun a autant de significations que de cultures et de sociétés dans l'histoire de l'humanité. Une telle thèse est profondément sceptique : elle arrive à démontrer l'impossibilité de connaître cette

capacité intellectuelle. Elle repose sur le présupposé que le « sens commun » est un savoir intuitif et immédiat sur ce qui est raisonnable de faire, un savoir qui est **culturellement acquis** au cours de l'éducation ou de la pratique quotidienne. Dans ce cas, il est impossible de définir « le sens commun » de telle manière que cette définition soit valable pour toutes les sociétés, **il est impossible de définir un sens commun universel**, car chaque culture en propose une signification particulière et spécifique. La notion de « sens commun » comme ensemble de prescriptions pour la conduite au quotidien prend un contenu différent pour toutes les cultures.

Cette conception est développée par le grand théoricien de l'anthropologie interprétative, Clifford Geertz (1983 : 72-96). Il s'est intéressé au phénomène des variations culturelles de sens commun, qui a été défini dans la philosophie occidentale comme capacité cognitive universellement partagée. Par opposition à cette définition, Geertz affirme que **le sens commun est un système culturel** et donne de multiples exemples de ce qui est considéré être « du sens commun » chez les Zande, les Pokot et d'autres cultures, et qui ne l'est pas pour la nôtre.

Ainsi, en tant que système culturel, le contenu de cet ensemble de présupposés de la pratique qu'on nomme « le sens commun » varie avec l'espace et le temps, d'une culture à l'autre, d'un type de société à l'autre. Ce qui est pour l'anthropologue ridicule, pour le membre de la culture Azande est une explication raisonnable. La définition du sens commun comme système culturel mène au questionnement du contenu de ce système des présuppositions qui est différent pour chaque culture. L'étude du sens commun est ainsi une tâche infinie d'étude empirique anthropologique.

Geertz reconnaît qu'il existe des caractéristiques universelles de ce qui est comme contenu, culturellement relatif : le sens commun est, d'après Geertz, naturel, pratique, il manque d'épaisseur, il est non-méthodique, accessible. Cette entreprise situe la réflexion sur le sens commun dans la tension entre le particulier et l'universel, entre les caractéristiques contingentes et universellement partagées d'une capacité culturellement déterminée. Le projet anthropologique pour l'étude du sens commun est possible comme une enquête sur terrain qui vise à la définition des significations particulières que toute société se forme sur « le sens commun », dans l'objectif d'une éventuelle généralisation ; une entreprise irréalisable puisque trop étendue, qui n'a pas d'autre principe d'organisation que la recherche de l'universel dans le particulier.

Deuxième thèse : dualiste

Une deuxième thèse est avancée en épistémologie qui affirme que **le sens commun est un concept vide**. À la lumière d'une analyse purement formelle sur les modes d'acquisition de connaissance et d'une analyse historique de la croissance du savoir scientifique, le sens commun apparaît comme la pure négation de la science, la non-science. Il est défini par négation de la science et, par conséquent, il ne peut pas avoir

une signification substantielle, puisqu'il n'a pas sa raison en soi. C'est un concept opérationnel qui englobe l'ensemble de tout ce qui n'est pas la science.

Cette conception normative qui met toujours la connaissance du sens commun en rapport d'opposition avec le savoir scientifique est déployée dans plusieurs études épistémologiques et sous différentes perspectives. Le plus souvent, elle est référée sous le titre de *problème de démarcation*, dans l'épistémologie formelle (Popper 1959), ou dans la problématique de la *coupure épistémologique*, dans l'épistémologie historique dans l'École française de la philosophie de la science (Bachelard, Canguilhem, Althusser, Foucault). Les deux approches visent à tracer une ligne de partage claire entre la science et le sens commun, introduisant ainsi un dualisme épistémologique.

Dans le cadre de l'introduction de la problématique de la coupure dans les sciences sociales, et plus particulièrement dans l'ouvrage programmatique de Bourdieu, Chamboredon et Passeron (*Le métier de sociologue*, 1968), cette disjonction est poussée encore plus loin pour définir un impératif de vigilance épistémologique, une posture qui a pour objectif la surveillance de la limite pour ne pas permettre l'assimilation des conceptions du sens commun dans la théorie sociale.

Au contraire, au lieu d'introduire un tel ensemble de procédures visant à la protection du système de la science sociale de la pénétration des conceptions populaires sur son objet, naturellement lui préexistant, d'autres auteurs proposent de supprimer la ligne de démarcation. Ils reconnaissent le statut cognitif des explications non-scientifiques, en remplaçant le problème de la démarcation avec un autre problème, celui de déterminer un ensemble de critères pour savoir si et pourquoi une croyance particulière est justifiée et féconde dans un système de savoir ainsi élargi. Mais même dans un tel système ouvert, et précisément pour la raison qu'il est ouvert, la concurrence entre la science et les explications populaires provoque l'émergence d'une problématique de la justification de l'autorité cognitive ou de la prétention à la validité du savoir, soit de la part de la science, soit de la non-science qui vient à la remplacer au cours des changements historiques radicaux, soient-ils désignés par le terme bachelardien « rupture épistémologique » ou le terme kuhnien « changement de paradigme ». Or, il s'agit encore une fois d'un exercice rhétorique qui se situe « à la frontière », ainsi dite *boundary work*, qui n'est rien d'autre qu'une stratégie de justification de l'autorité cognitive du système dominant.

Autrement dit, l'intention de l'introduction de la ligne de démarcation ou de l'exigence épistémologique liée à sa surveillance, ainsi que du *boundary work*, est un exemple de ce qu'on appelle un discours de légitimation, le discours qui doit justifier au niveau conceptuel ou maintenir l'existence d'un quelconque système, dans ce cas, le système de la science sociale.

Outre ses faiblesses, le dualisme épistémologique, définissant le sens commun comme concept opérationnel vidé de sens, ouvre la voie sur une perspective prometteuse pour l'étude de sens commun. Par le fait que dans l'épistémologie, ce concept ne possède pas de signification en soi, il est possible, en adoptant la posture méthodologique de l'épistémologie, de faire une histoire de ce concept, dans laquelle les différentes significations qu'il prend dans les divers courants des sciences sociales seront mises en évidence. Et cette histoire du concept de sens commun sera en même temps une histoire de ces mouvements. Puisque dans la confrontation avec la connaissance préalable et non-problématique du sens commun, les différentes interprétations scientifiques de la réalité sociale forment l'argumentation de leur raison d'être, du caractère indubitable du savoir scientifique. Il s'agit, dans ce discours, d'exposer les stratégies de légitimation ou, en d'autres termes, les modes de constitution de la théorie sociale. Ainsi, la recherche sur la réception des explications quotidiennes du monde social dans le discours scientifique se déploie comme une étude beaucoup plus large, ouverte et ambitieuse : l'étude sur la constitution du savoir scientifique de l'homme et de la société. L'histoire de la réception du sens commun dans les sciences sociales ouvre la possibilité d'une histoire de la formation de la théorie sociale dans le cadre d'une épistémologie historique des sciences sociales.

Troisième thèse : phénoménologique

Il existe une troisième possibilité, qui propose une définition assez générale pour être acceptée par toutes les théories sociales. Cette définition du sens commun prend en considération la problématique de la démarcation et est en même temps assez précise pour déterminer les propriétés et un contenu concret du concept de sens commun. **En termes phénoménologiques, le sens commun est défini comme un mode de thématization du monde social qui adopte le présupposé fondamental de l'attitude naturelle, le présupposé sur l'existence du monde comme allant de soi, qui est connu encore comme la thèse générale, la thèse sur « la réalité objective » des faits sociaux.**

Comme toutes les théories du monde social, cette définition exclut le sens commun comme mode de constitution de connaissance de la science, une sphère restreinte en phénoménologie par une attitude scientifique, opposée à l'attitude naturelle et déterminée par la réduction de la thèse générale [2]. En même temps, le présupposé ontologique de l'attitude naturelle donne un contenu concret à l'expérience cognitive commune. La force de cette définition est que, dans la perspective phénoménologique, **le sens commun constitue une ontologie sociale.**

Cette thèse connaît des variations, qui se sont développées au cours de la croissance du courant phénoménologique en sociologie. J'exposerai ici les trois grandes lignes de définition du sens commun qui découlent de la thèse englobante citée plus haut.

Quatrième thèse : empiriciste

Une quatrième thèse peut être articulée à partir des études ethnométhodologiques sur ce qu'on a accepté d'appeler l'horizon de sens commun ou le contexte inaperçu de l'action sociale. Dans ses travaux empiriques, Garfinkel (1967) démontre un intérêt considérable pour ce qu'il appelle les «arrière-plans qui passent inaperçus des activités quotidiennes» (« *the seen but unnoticed backgrounds of everyday activities* »). Pour l'interprétation qu'on a adoptée de la théorie phénoménologique de l'horizon, ceci est une définition du sens commun : **le fond de l'action sociale qui est d'une certaine manière toujours présent et évident, mais qui passe inaperçu au cours de la pratique quotidienne.**

C'est à travers l'étude des activités pratiques, des circonstances pratiques et du raisonnement sociologique pratique que l'ethnométhodologie se propose d'arriver à la compréhension de la structure et du fonctionnement de la réalité sociale. À travers ces activités pratiques les membres de la société construisent une première organisation, une première composition (*setting*) des affaires au quotidien et du monde social. Ce type d'accomplissement continu, de construction en train de se faire de la réalité sociale dans l'action, est possible grâce au fait que les procédures des membres pour la production de cette première composition de la vie sociale sont à la fois *accountable*, « observables-et-rapportables », c'est-à-dire qu'elles sont en même temps des premières conceptualisations sur la composition de la réalité. D'un seul coup, les structures du monde social sont produites et rapportées. Dans les analyses de *members' accounts* (« *les rapports des membres* »), Garfinkel arrive à dégager une caractéristique essentielle de ces rapports : leur réflexivité. C'est dans cette réflexivité essentielle des rapports, que les deux procédures, la composition et la conceptualisation de l'activité sociale, deviennent identiques. Ainsi, l'ontologie sociale de l'ethnométhodologie prend forme : le monde social n'est pas une constance immanente de normes, de règles, de fonctions ou de structures, mais un ensemble d'accomplissements continus, d'accomplissements pratiques des acteurs dans leurs actions.

Cinquième thèse : comparativiste

Sous une autre perspective, l'interprétation ethnométhodologique du sens commun accentue non plus son statut ontologique fondamental, c'est-à-dire, en tant qu'horizon non thématisé de l'activité sociale, mais son statut épistémique, comme une capacité de conceptualiser cette même activité. **Le sens commun est synonyme du raisonnement sociologique pratique** dans lequel l'expérience et l'action deviennent *accountable*. Il s'agit d'une première théorie sociale engendrée dans la pratique quotidienne par les acteurs pour leurs affaires au quotidien. Ainsi le sens commun, en tant que première conceptualisation de la vie sociale, entre en concurrence avec la science sociale. Les différentes caractéristiques de ces deux types de connaissance sur le monde de la vie quotidienne sont scrupuleusement examinées dans la sociologie phénoménologique (Pollner 1987).

Dans la perspective comparativiste, les différences entre les deux modes de constitution de savoir sont examinées. La solution phénoménologique traditionnelle du problème de la transition de la connaissance commune à une posture scientifique, est la réduction. Pour Schütz, il existe deux grands types de réduction. Dans l'attitude scientifique, le chercheur « met entre parenthèses » l'anxiété fondamentale et tout ce qui est lié à son existence en tant qu'inséré dans le monde. Dans l'attitude naturelle, l'homme du quotidien n'est pas obligé de se questionner sur le problème de l'existence. Schütz va appeler l'époque de l'attitude naturelle l'*époque du doute*, à l'opposé du doute radical cartésien (Schütz 1962 : 150-154).

La problématique de la transition entre les deux types d'attitude est développée aussi dans l'ethnométhodologie. Des auteurs tels que Pollner et Zimmerman (1971) définissent une réduction ethnométhodologique, une procédure adoptée en ethnométhodologie, au modèle de la réduction phénoménologique de Husserl, initialement pour mettre sous une autre perspective et rendre problématique les phénomènes banals de la vie quotidienne. Dans l'ethnométhodologie, ce qui est mis entre parenthèses, est la croyance dans l'existence de la société comme « réalité objective », qui revient, d'un côté, à l'ontologie sociale durkheimienne et, de l'autre, à la thèse générale de l'attitude naturelle. Les ethnométhodologues apportent une précision à cette procédure phénoménologique : la croyance des membres en l'existence objective des faits n'est pas suspendue.

Ainsi la réduction ethnométhodologique introduit une nouvelle posture, l'attitude ethnométhodologique. Dans la perspective de l'attitude ethnométhodologique, toutes les méthodes des membres à travers lesquelles ils actualisent, thématisent, enquêtent et analysent la réalité sociale deviennent des phénomènes, sujets à l'étude. Ces procédures sont à la disposition du raisonnement sociologique pratique, mais aussi bien elles sont utilisées par la sociologie professionnelle. Les pratiques des chercheurs peuvent donc être conçues dans la même perspective. L'attitude ethnométhodologique propose des ressources pour l'étude de toute pratique de constitution du savoir : au quotidien par le raisonnement de sens commun ou dans l'investigation scientifique. Ce qui intéresse les ethnométhodologues, ce sont les méthodes d'acquisition de connaissance, peu importe s'il s'agit des méthodes des membres ou des méthodes des chercheurs en sciences sociales.

Sixième thèse : pessimiste

Ma sixième thèse est une conséquence de l'interprétation ethnométhodologique du sens commun : de l'interprétation ontologique fondamentale (comme arrière-plan inaperçu de l'activité quotidienne) et de l'interprétation épistémique (comme raisonnement sociologique pratique). L'antithèse, avancée ici, est immanente au développement du concept central dans l'ethnométhodologie. Elle affirme qu'**il est impossible d'étudier le sens commun** dans le cadre d'une théorie scientifique conçue sur le modèle de

l'ethnométhodologie. Cette conclusion sceptique s'ensuit, premièrement, des études empiriques de Garfinkel. Il constate que ses *breaching experiments*, les expériences qu'il entreprend avec ses étudiants en tentant de déstabiliser le fond routinier des activités du quotidien dans l'objectif d'accéder à cet arrière-plan qui détermine les activités quotidiennes, ces *breaching experiments* n'ont pas eu de succès, et il cherche la raison dans le fait que **l'ordre social est normativement établi**. Pour les membres de la société, le monde de la vie quotidienne est constant, stable, connu dans une communauté avec les autres et pris comme allant de soi en tant que tel. Puisque, comme l'affirme Schütz, la vie commune dans un monde commun est possible seulement grâce à une confiance mutuelle.

Malgré cette détermination normative du monde quotidien, Garfinkel essaie de le déstabiliser, de le rendre problématique pour avoir accès à ses modes de fonctionnement. Les résultats des *breaching experiments* montrent qu'une telle rupture dans la marche des interactions par transgression de ce que présuppose l'attitude naturelle, telle la réciprocité des perspectives prend souvent le sens d'une « catastrophe existentielle » (Cefaï 1998 : 235). La rupture avec l'attitude naturelle est vécue comme offense de l'ordre social, elle provoque des sentiments d'irritation car elle va contre les conventions de la vie ordinaire. Le comportement des étudiants qui la pratiquent est qualifié parfois de déraisonnable par les membres de leurs familles, leurs amis, la société.

Ainsi, le programme d'étude empirique du sens commun comme fond de l'action sociale arrive à une impasse : les fondements de la vie commune, en tant que tenue pour allant de soi, ne peuvent pas être problématisés pour devenir sujet d'étude scientifique. Les présupposés fondamentaux de l'attitude naturelle, telle la réciprocité des perspectives, la confiance mutuelle des interlocuteurs, assurent le fonctionnement normal du monde du travail et de la communication et sont, en tant que tels, normativement protégés. **Le sens commun est toujours présent dans les interactions et les interlocutions comme une dimension fondamentale, comme condition de possibilité de l'interaction, mais exactement dans sa capacité d'arrière-plan il passera toujours inaperçu et son étude empirique sous forme scientifique rencontrera la résistance éthique des membres de la société.**

Septième thèse : fondationniste

Une dernière thèse optimiste peut être formulée à partir d'une possibilité implicite dans le projet schützien d'analyse constitutive de l'expérience et de l'action. Cette possibilité pour la recherche est fondée sur la reprise de la définition sémiologique du sens commun : **Le sens commun est l'horizon de sens partagé par tous les participants dans le mode du travail et de la communication.** Cette formulation implique le postulat de réciprocité des perspectives et de la confiance mutuelle. Le sens commun est ainsi au fond de l'activité sociale dans sa forme élémentaire du rapport à autrui. Dans la théorie

phénoménologique de l'intersubjectivité, ce contexte des sens partagés, le sens commun, est condition de possibilité du lien social.

Ainsi, la théorie phénoménologique du lien social réaffirme l'ontologie de l'attitude naturelle. L'analyse des processus de constitution de la société se fonde sur la thèse générale et n'a pas besoin de réduction. Au contraire, Schütz va élaborer son *epochè du doute* pour exprimer l'assertion de la thèse générale de l'existence d'autrui et la réciprocité des perspectives. Ainsi, progressivement, il va renoncer à une perspective transcendante (qui transcende les limites du monde de la vie) et transcendantale (qui se fixe sur les structures de la perception de l'Égo transcendantal, i.e. qui est dans la sphère restreinte par la réduction transcendantale) pour aller vers une anthropologie philosophique, qui n'exige plus de réduction.

Cette formulation du concept de sens commun a une double valeur fondationniste. D'un côté, comme fondement du lien social, le sens commun est au fond de toute théorie sociale. Mais il est aussi le contexte commun des synthèses de sens, de toute activité significative qui peut être décrite comme texte (mythe, récit, idéologie). La synthèse du sens et la communication de ce sens s'effectuent au fond du contexte partagé des présupposés communs, implicites ou explicites, qu'on a défini comme horizon de sens commun. Ainsi, non seulement les sciences sociales, mais aussi les sciences humaines, définies comme la pratique de l'interprétation des textes (la définition herméneutique), ont leur commencement dans ce contexte partagé des présupposés qui passe inaperçu.

Conclusion

Pour conclure, j'aimerais évoquer un dernier problème, concernant la possibilité d'étudier ce fond partagé des significations qui est le sens commun. Il existe une question qui reste toujours ouverte et c'est la question sur la détermination normative du monde quotidien. Serait-il possible d'étudier le sens commun ou il restera toujours normativement protégé comme pour les étudiants de Garfinkel ? Est-ce que l'étude de ce qui est au fond de la société et de la culture est possible ? Est-il possible et est-il permis de mettre en évidence les significations et les présupposés qui déterminent l'action, les récits, les interprétations, les idéologies ? N'est-ce encore une fois qu'un bouleversement de l'ordre social ? Et a-t-on raison d'être optimiste pour la possibilité d'étudier le sens commun ?

La possibilité d'étudier le sens commun, que je propose ici, est fondée sur le projet schützien d'une phénoménologie du monde social qui n'exige pas de réduction. Schütz introduit l'*epochè* du doute pour caractériser l'ordre normatif du monde du travail et de la communication. Le sens commun comme contexte partagé des sens et des présupposés de l'action peut être considéré dans une telle perspective non-réductionniste qui ne cherche pas les fondements de la connaissance dans l'analyse

transcendantale de la conscience, mais dans la pratique quotidienne des membres de la société.

Valentina Gueorguieva
Département de sociologie
Université Laval
vgeorgieva@hotmail.com

Bibliographie

ARCHER, Margaret
1998 «Théorie sociale et analyse de la société», *Sociologie et Sociétés*, vol.30, n.1, p.9-22.

BACHELARD, Gaston
1949 *Le rationalisme appliqué*. Paris, PUF.

BALIBAR, Etienne
1978 «From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'», *Economy and Society*, 7, p.207-237.

BARTHES, Roland
1957 *Mythologies*. Paris, Seuil.

BERTHELOT, Jean-Michel
1991 *La construction de la sociologie*, « Que sais-je ? », Paris, PUF.

BOURDIEU Pierre, Jean-Claude CHAMBOREDON, Jean-Claude PASSERON
1968 *Le métier de sociologue*, Paris, EHESS.

CEFAL, Daniel
1998 *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz : Naissance d'une anthropologie philosophique*, Librairie Droz, Paris, Genève.

DALLMAYR, Fred et Thomas MCCARTHY
1977 *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, London.

FREITAG, Michel
1986 *Dialectique et Société, vol. I: Introduction à une théorie générale du symbolique*, Saint-Martin, Montréal.

GARFINKEL, Harold et Harvey SACKS
1970 «On Formal Structures of Practical Actions» - *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, ed. by J.C. MCKINNEY and E.A. TIRYAKIAN, New York, Appleton-Century-Crofts, p.337-366.

GARFINKEL, Harold

1967 *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.

GEERTZ, Clifford

1983 «Common Sense as a Cultural System», *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books, p.72-96.

GURWITSCH, Aron

1974 *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, Northwestern University Press.

HABERMAS, Jürgen

1987a *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF.

1987b *Théorie de l'agir communicationnel*, vol.II, Paris, Fayard.

HAMEL, Jacques

1997 *Précis d'épistémologie de la sociologie*, L'Harmattan, Montréal.

POLLNER, Melvin et Don ZIMMERMANN

1971 «The Everyday World as a Phenomenon». In: DOUGLAS J. (ed.), *Understanding Everyday Life : Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, p.83-103.

POLLNER, Melvin

1987 *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge University Press.

POPPER, Karl

1959 *The Logic of Scientific Discovery*, Toronto, University of Toronto Press.

1972 *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press.

PSATHAS, George

1977 «Ethnomethodology as a Phenomenological Approach in the Social Sciences», R. ZANER et D. IHDE (eds.), *Interdisciplinary Phenomenology*, The Hague, Nijhoff, p.72-98.

SCHÜTZ, Alfred

1962, 1964, 1966, 1996 *Collected Papers*, 4 vol., The Hague, Martinus Nijhoff.

1967 *Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press.

ZACCAÏ-REYNERS, Natalie

1995, 1996 *Le monde de la vie*. (3 vols.)1. *Dilthey et Husserl* ; 2. *Schutz et Mead* ; 3. *Après le tournant sémiotique*, Paris, Cerf.

Notes

[1]«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée», René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio/Essays », 1991, p.75.

[2]Chez Husserl, le travail qui a pour but le dépassement de l'attitude naturelle, ou, en d'autres termes, le *boundary work* qui trace la ligne de partage entre l'attitude naturelle et l'attitude scientifique, s'effectue à travers une série de *réductions* : des opérations qui visent à rediriger l'attention de la problématique mondaine à la problématique de la conscience transcendante. Parmi les différents types de réduction (*eidétique*, *psychologique*, *transcendantale*), Husserl distingue l'*epochè*, un terme emprunté aux stoïciens pour dénommer la dimension ontologique de cette opération. L'*epochè* signifie la suspension, ou la mise entre parenthèse, de la thèse générale de l'attitude naturelle, cette dernière affirmant l'existence du monde empirique comme allant de soi. L'exercice de l'*epochè* ne signifie pas la négation ou la mise en doute de l'existence du monde, mais seulement le fait de s'abstenir du questionnement sur l'être comme allant de soi. On verra comment Schütz définira un sens différent de l'*epochè*. Renversant la perspective, Schütz introduit l'*epochè du doute* en l'existence du monde. Cette *epochè*, qui affirme la réalité du monde empirique, en mettant entre parenthèses le doute en son existence, caractérise, selon lui, le monde de la vie quotidienne où se déroule l'action sociale (voir aussi la cette section - NDR).

Comment citer ce texte:

Gueorguiva, Valentina. « Sept thèses sur le sens commun ». *Altérités* [En ligne]. No 3 (janvier 2002).

(Source : Basé sur : « [Comment citer un document électronique?](#) », bibliothèque de l'Université Laval.)



Note de lecture

Passage à la citoyenneté

Picq, Jean. *Vaclav Havel. La force des sans-pouvoir*. Paris : Éditions Michalon, Collection Le bien commun, 2000, 125 pages.

En retraçant l'itinéraire d'un citoyen, une biographie nous donne à penser les rapports entre le sujet et un régime juridico-politique. Cette biographie peut servir de prétexte à une réflexion anthropologique sur la citoyenneté. Dans la première partie de ce livre, il ressort qu'écrire est un acte politique pour surmonter l'*inappartenance* dont le sujet est traversé. L'écriture précède la lutte et fait voir l'installation singulière du sujet. Dans la deuxième partie, il est question de la direction du regard dissident et de la prise de parole. Le regard d'en bas dénonce le régime au travers de ses agents. En prenant la parole, le citoyen sort la critique de la sphère privée pour la porter sur la place publique. La troisième partie a trait aux tâches que la situation impose. La citoyenneté refuse de céder devant la menace et s'habitue à l'intolérable. Elle désigne un itinéraire suivi sans en maîtriser les contours.

D'entrée de jeu, le lecteur est saisi par ce paradoxe d'une figure citoyenne qui se déplace sur une ligne de risque où se jouent l'incertitude et la ténacité. L'écriture commence sur le seuil de ce que Havel nomme l'*inappartenance*, une exclusion de l'intérieur dont il ressent l'injustice et l'absurdité. Écrire précède le combat et institue un moyen de se battre en posant des questions, en mettant en lumière des situations où le sujet est décomposé (voire désubjectivé) par le régime.

L'écriture pour le théâtre a cette qualité de créer la communauté. Havel met en oeuvre cette écriture en jouant sur la dialectique de l'*en haut* et de l'*en bas*. Il décrit les contours d'une identité qui s'écroule sous l'effet des programmes de normalisation. Il ne dénonce pas le régime sur un horizon de lendemains qui chantent mais sur le seuil d'une attente où il prend l'initiative plutôt que de la laisser à un agent du régime (fonctionnaire ou juge). De son écriture émerge une silhouette de responsabilité. C'est-à-dire que, par l'écriture réitérée comme expérience de signification, s'inscrit dans le temps et se forge aux yeux des autres une silhouette dont le propos est de suivre une ligne de risque.

L'accès à cette figure floue suppose une modalité de révélation de la liberté. La responsabilité s'avère le cadre et la mesure des actes posés : « le sabre avec lequel nous découpons notre silhouette unique »[1]. En choisissant de ne pas s'en tenir à l'ordre normal des choses, en dégagant son identité des multiples champs d'exercice de la responsabilité sans se réduire à l'un d'eux, le sujet se met à l'épreuve de la liberté. La ligne de risque suppose de ne pas connaître sa mission et de l'accomplir. Or, la mission est politique. Ceci est exposé dans la deuxième partie de la biographie.

En choisissant de déplacer le principe civique en rapport au principe national, Havel opte pour l'institution. Il refuse toute idéologie dont le propos serait de fermer des frontières pour différencier les gens sur une base ethnique ou religieuse. Ce n'est pas par un territoire (son occupation, son exploitation) mais par une culture propre (une façon de se mettre au monde et de savoir) qu'un *petit peuple* s'affirme. Havel propose qu'une expérience partagée dans l'histoire constitue la collectivité et la personnalité. Dans cette optique, le citoyen n'est pas le serviteur de l'État mais un *porteur* de démocratie.

La prise de parole citoyenne suppose un jugement documenté par une observation minutieuse. L'analyse du régime proposée par Havel éclaire un aspect des discours étatiques : leur pensée évasive. Les éléments de cette pensée sont : 1) la ritualisation de la parole qui consiste à utiliser des mots pour qualifier des choses plutôt que de les nommer; 2) la fausse contextualisation qui établit des relations entre des faits qui n'ont rien à voir entre eux et 3) la dialectique fétichiste qui affirme une chose et son contraire. Dans un contexte où la société civile a été dissoute, cette *pensée évasive* s'exerce de façon à rejeter dans la vie privée ce qui devrait se manifester dans la vie publique.

À cette pensée du régime, dont il fait la critique parce qu'elle encourage chez les gens la peur, l'hypocrisie et l'étouffement de la culture, Vaclav Havel oppose une pensée conséquente et concrète. Il propose de contraindre le régime à respecter les droits du peuple et la dignité des gens. Il propose une voie de la *polémicité*, terme qui désigne la capacité à s'exposer au combat et susciter une offensive de la société civile contre ce qui est issu d'*en haut* (des bureaucrates et des experts). Cette voie suppose de sortir du retranchement pour prendre part à la conduite des affaires publiques.

Cette voie, celle de la subjectivité, est une démarche qui veut faire en sorte que le régime ne se situe pas en-dehors de la légitimité. L'acte civique consiste à forcer les juges et les fonctionnaires à respecter leurs propres règles, à exposer la maladresse de leurs rituels et le flou de leur pensée. La seule intrusion d'un discours différent dans la sphère publique suffirait pour susciter le doute chez les fonctionnaires qui servent le régime et initier le changement dans les rapports entre ce régime et le sujet.

Dans la troisième partie du livre, le biographe souligne que l'agir conséquent du citoyen est dynamisé par une vie dans la vérité qui ne peut pas ne pas menacer le régime. Or, ce régime est quelque chose qu'une société a commis contre elle-même. S'il est un triste

héritage, c'est par l'habitude que la société en a pris. L'émergence d'une inexpérience face aux experts, l'arrivée d'amateurs dans les affaires publiques et internationales serait déterminante d'une autre façon de faire. L'agir civique consiste à sortir de l'obéissance et de l'indifférence pour mettre en pratique une nouvelle éthique.

Le biographe conclut en communiquant, sous forme de paradoxe, deux préceptes du dissident devenu homme politique. Ces préceptes d'orientation politique sont 1) d'apprendre à attendre et 2) de ne pas attendre que l'autre commence. Sur le terrain de l'incertitude et de la ténacité, la ligne de risque produit autre chose quand un homme traverse dans la liberté. Le passage à une nouvelle forme d'intervention serait le fait d'un citoyen qui ne peut maîtriser ce qu'il commence à créer.

En terminant ce compte-rendu, je m'interroge à savoir ce que vaut cette matière pour l'anthropologue. Celui-ci ne se satisfait pas de contenus moraux. Il s'intéresse plutôt aux éléments permettant de dégager une figure, une relation et une trajectoire sur le terrain, pour en étudier l'émergence dans des mondes vécus. La figure dégagée ici n'est pas repérée dans une communauté, terrain habituel pour l'anthropologue. Là n'est pas le lieu de la saisie ethnographique. Ce qui a retenu mon attention est ce sujet repérable dans un habitat d'écriture. Depuis cet habitat, qui est aussi son mode de production, le sujet expose ce régime qui l'a décomposé en l'excluant dans la sphère privée. Si la figure citoyenne est porteuse de démocratie, c'est parce qu'elle entreprend de se déplacer de l'attente vers l'agir, du privé vers le public.

La lecture de ce livre place l'anthropologue sur un seuil, celui de l'institution de la démocratie. Ce propos justifie le sous-titre du livre : *la force des sans-pouvoir*. L'itinéraire du citoyen désigne une désidentification du régime puis une interpellation de ses agents. L'émergence de la citoyenneté relève d'une pratique de rupture entre un sujet et le régime juridico-politique dont il a hérité. Les pratiques de rupture se travaillent à travers l'écriture. La mise en oeuvre d'une écriture dont les marqueurs sont anthropo-éthiques constitue un *lieu* en dehors du régime. Le sujet voit autrement le régime et analyse la pensée évasive qui en est le produit. L'écriture institue ce *lieu* d'un sujet nomade qui passe de *l'inappartenance* vers la *polémicité* en suivant une ligne de risque politique. L'anthropologue du politique fait de l'émergence d'une citoyenneté son objet.

André Campeau

Département d'anthropologie

Université Laval

campeau@mediom.qc.ca

Notes

[1]Vaclav Havel cité par Picq, Jean (2000 : 36).

Comment citer ce texte:

Campeau, André. «Passage à la citoyenneté». *Altérités* [En ligne]. No 3 (janvier 2002

(Source: Basé sur: «[Comment citer un document électronique?](#)», bibliothèque de l'Université Laval.)