



PHARES

Vol. XXV n° 2 Automne 2025

Revue philosophique étudiante

Revue Phares

Bureau 535

Pavillon Félix-Antoine-Savard

Université Laval, Québec

G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca

www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

Direction éditoriale :

Rose Bolduc

Ève-Marie Guay

Jacob Hamel-Mottiez

Élaboration du dossier :

Juliette Roussin

Infographie :

Jérôme Simon

Nous remercions nos partenaires :

La Faculté de philosophie de l'Université Laval; L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS); L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP); La Société de philosophie du Québec (SPQ); L'Association générale des étudiantes et étudiants pré-gradué(e)s en philosophie (AGEEPP).

Comme son nom l'indique, la revue Phares essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un dossier proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de Phares est disponible en version électronique dans la section *Parutions* de son site web ; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

Table des matières

Citoyenneté et exclusion

Dossier thématique élaboré par Juliette Roussin

- 9 Introduction
JULIETTE ROUSSIN
- 21 Sphère privée, sphère publique : le temps comme limite à l'implication politique des femmes
ÈVE-MARIE GUAY
- 47 La minorité politique des enfants : entre paternalisme et adultisme
ERIKA OLIVAUX MARMIGNON
- 73 Le refus de la citoyenneté comme moyen d'émancipation
CHARLINE DEYDIER
- 97 Le projet constitutionnel autochtone : assimilation ou autodétermination ?
ARIELLE NAVETTE

Citoyenneté et exclusion

Introduction

JULIETTE ROUSSIN, *Professeure agrégée à la Faculté de philosophie de l'Université Laval*

Les arrestations massives et spectaculaires de personnes migrantes par l'agence de l'immigration étatsunienne depuis le retour de Donald Trump au pouvoir en janvier 2025 jettent une lumière crue sur le double tranchant de l'appartenance civique. Depuis les immigrant·es vénézuélien·nes autorisé·es à travailler en attendant de régulariser leur statut jusqu'aux étudiant·es étranger·es ayant manifesté contre la guerre à Gaza sur le campus de leur université d'accueil, les non-citoyen·nes arrêté·es et expulsé·es ont fait l'épreuve de la précarité de leur situation face à un État dont iels ne sont pas membres, et qui les tolère à ce titre plus qu'il ne les protège. La citoyenneté apparaît ici à la fois comme le « droit d'avoir des droits », selon la formule d'Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme*¹, c'est-à-dire comme la condition nécessaire pour voir ses droits humains garantis, et comme la principale base pour justifier du traitement différencié des personnes à l'intérieur du territoire national. Toutefois, la politique de la nouvelle administration est aussi venue brouiller la frontière admise entre les droits et garanties associés à la citoyenneté, d'une part, et la vulnérabilité inhérente à la non-appartenance, d'autre part, en supervisant la détention, voire l'expulsion, de certain·es citoyen·nes étatsunien·nes, alléguant aussi bien leurs activités criminelles que l'impossibilité de les séparer de leur mère au vu de leur jeune âge. Que les personnes visées soient le plus souvent d'origine latino indique assez que la citoyenneté étatsunienne n'est en réalité pas faite d'un seul bloc², mais que l'origine, la « race » et la classe des différent·es citoyen·nes viennent déterminer, depuis l'intérieur de l'appartenance civique, le gradient de leurs droits et devoirs. Ce sont ces divers effets d'exclusion produits par la citoyenneté que propose d'explorer ce nouveau numéro de *Phares*.

Selon Dominique Leydet, la citoyenneté renvoie à la fois à un statut juridique, à un ensemble de pratiques participatives et à une culture ou

une identité collective distincte³. Ces différentes dimensions font signe vers autant d'interprétations historiques différentes de la citoyenneté, qui sont susceptibles d'entrer en tension. En tant que statut juridique, la citoyenneté se comprend d'abord comme un ensemble de droits (civils, sociaux, éventuellement politiques) et de devoirs. Le citoyen est alors avant tout sujet de droit, celui qui a le droit de « demander la protection de la loi⁴ » et qui est tenu de se conformer à cette dernière. Mais, depuis Aristote, la notion de citoyenneté est tout aussi fortement associée à la participation au gouvernement et à la fabrication commune de la loi⁵. Dans sa dimension participative, la citoyenneté se comprend essentiellement comme agentivité politique et contribution à une entreprise collective d'autogouvernement, par la participation à la délibération publique et aux décisions démocratiques. Enfin, parce qu'elle remplit une importante fonction d'« intégration sociale⁶ », on tend à attribuer à la citoyenneté une portée identitaire : la citoyenneté impliquerait ainsi non seulement des pratiques participatives, mais une certaine culture politique, voire une identité nationale, cristallisées autour de normes et d'attitudes communes développées au cours de l'histoire propre à chaque État.

Or il est remarquable que, dans ces trois dimensions, la citoyenneté s'accompagne de logiques et de pratiques d'exclusion. Premièrement, les garanties juridiques qu'elle confère ne sont pas uniformément reconnues à toutes les personnes résidant sur son territoire. À l'instar des « métèques » du temps d'Aristote⁷, les immigrant·es aujourd'hui vivent soumis aux lois d'un pays d'accueil auquel iels n'appartiennent pas et qui ne les reconnaît pas comme sujets ayant pleinement droit aux ressources, opportunités et protections qu'il accorde à ses ressortissant·es. (Pour, les 4,4 millions d'apatrides qui vivent actuellement dans le monde, de tels biens ne sont garantis nulle part.) Le critère d'inclusion – et symétriquement d'exclusion – civique et juridique est ici la nationalité, ou le fait d'être ressortissant du pays.

Quand c'est la participation active au processus démocratique qui est prise pour mesure et signe de la citoyenneté, deuxièmement, d'autres critères entrent en ligne de compte pour déterminer qui peut et doit être citoyen·ne. Si les révolutions démocratiques de la fin du

18^e siècle renouent avec la dimension politique et participative de la citoyenneté, en accordant des droits politiques égaux (liberté d'expression, d'association et de manifestation ; droit de vote ; éligibilité) à une part importante de la population, elles actent dans le même temps l'exclusion formelle de plusieurs catégories sociales hors de la citoyenneté. Ainsi des femmes, des domestiques, des esclaves, des affranchi·es, des créoles, des autochtones et des colonisé·es, dont les penseurs des Lumières allèguent tantôt l'incapacité intellectuelle ou morale, tantôt l'absence de contribution effective au corps social, si ce n'est tout bonnement la « race » jugée inférieure⁸, pour justifier de leur exclusion du corps politique actif. Si ces justifications apparaissent aujourd'hui inadmissibles et scandaleuses, il faut toutefois reconnaître que le critère de la capacité continue d'être invoqué pour dénier, de façon temporaire ou définitive, la jouissance des droits politiques à certaines personnes : c'est le cas des enfants ou, dans certaines démocraties, des prisonnier·es ou des personnes majeures placées sous tutelle. Sue Donaldson et Will Kymlicka montrent que ce critère fait dépendre la citoyenneté, non seulement de la participation à la vie sociale et de la réceptivité aux normes sociales, mais surtout de la capacité de « produire une analyse réflexive, une évaluation et une formulation rationnelles de propositions au sujet de ces normes⁹ ». Or un tel critère reflète, selon les deux philosophes, une conception contestable et fortement « excluante » de la citoyenneté, qui revient à justifier de priver de droits politiques les adultes vivant avec une déficience intellectuelle sévère, les mineur·es, ou encore les animaux domestiques, qui sont pourtant des membres à part entière de la société et qui doivent avoir, en tant que tels, le droit égal de contribuer au façonnement de ses normes.

Troisièmement, la citoyenneté en tant qu'identité collective occasionne elle aussi son lot d'exclusions. Selon que l'inclusion dans la communauté politique se conçoit comme une construction politique rationnelle ou comme un héritage national et affectif, le « droit d'exclure » pourra être revendiqué au nom de l'exigence d'adhésion à des principes politiques communs (comme la liberté égale ou l'égal respect dû aux personnes) ou, au contraire, dans les versions les plus

extrêmes, au nom de l'incompatibilité culturelle ou de la préférence ethno-nationale. La proposition de soumettre les immigrant·es à des « tests de citoyenneté » ou celle de déchoir de leur nationalité les citoyen·nes s'étant rendu coupables de terrorisme relèvent de la première approche¹⁰ ; le choix politique, fait par nombre de pays européens, de ne pas accéder aux demandes de naturalisation des immigrant·es des Suds pour les maintenir indéfiniment dans leur statut de travailleur·ses temporaires ou saisonnier·es, est une conséquence inavouée de la seconde.

À l'expulsion hors de la communauté juridique ou nationale, au bannissement de la pratique civique, font en outre écho, à l'intérieur même de la citoyenneté, des « formes internes d'exclusion¹¹ », pour reprendre le concept forgé par Iris Marion Young en vue de penser les inégalités et discriminations qui grèvent la participation à la communication démocratique. Quoique disposant en principe du titre de citoyen·ne égal·e, certain·es membres de la communauté politique voient dans les faits leurs droits moins bien protégés, leur accès à la sphère politique entravé par diverses embûches, leurs revendications moins prises au sérieux que celles de leurs concitoyen·nes. Quand elles sont systématiques, ces limites posées à la jouissance pleine et entière de la citoyenneté cantonnent *de facto* certain·es membres de la communauté politique au rang de citoyen·nes de seconde zone, comme les Noir·es étatsunien·nes sous les lois de ségrégation raciale ou, selon d'importantes voix de l'abolitionnisme contemporain, face aux violences policières et à la politique carcérale aujourd'hui¹². On touche là à un paradoxe fondamental : à vocation universelle, inclusive et égale, source de protection juridique et d'émancipation politique, la citoyenneté s'accommode pourtant de dynamiques sociales de hiérarchisation, de subordination, de stigmatisation et d'oppression qui aboutissent à la réduction de certain·es citoyen·nes à des « sous-personnes ». Ce concept élaboré par Charles Mills désigne le « statut moral différent et inférieur » des « non-Blancs », de ceux que le « contrat racial » implicitement à l'œuvre dans l'organisation coloniale du monde et dans les sociétés euro-américaines héritières de cet ordre identifie ou bien comme des « sauvages » étrangers à l'humanité ou bien comme des « citoyens

subordonnés », ayant dans tous les cas vocation à asseoir et renforcer le privilège des Blancs¹³. Comme le note l'historien Immanuel Wallerstein, ces dynamiques d'exclusion sont présentes dès les premières formulations modernes de l'idéal de la citoyenneté démocratique. Prenant l'exemple de la Révolution française, il souligne qu'à partir du moment où l'égalité s'impose comme norme politique, il devient crucial de réintroduire des distinctions de rang entre les nouveaux citoyens (qui ne sont alors que des hommes) : « The more equality was proclaimed as a moral principle, the more obstacles – juridical, political, economic, and cultural – were instituted to prevent its realization¹⁴ ». Le concept de citoyenneté préside à cet égard à la « cristallisation et la rigidification » d'une série d'oppositions binaires (femme/homme, adulte/mineur, Blanc/Noir, bourgeois/prolétaire, éduqué/ignorant, etc.) dont le seul objet est de maintenir une hiérarchie politique entre les égaux.

Ces différentes analyses suggèrent que les « exclusions internes » ne sont pas des accidents historiques auxquels les démocraties devraient remédier pour se montrer fidèles à leur idéal, mais plutôt un aspect essentiel de la citoyenneté démocratique. L'un des objectifs de ce numéro est précisément d'interroger la nature contingente, ou au contraire constitutive ou structurelle, des différentes formes d'exclusion civique. La citoyenneté a-t-elle pour horizon l'inclusion universelle, de sorte que les exclusions constatées historiquement seraient le résultat d'une application impropre des critères de la citoyenneté ? Selon cette interprétation, la longue exclusion des femmes du droit de cité, par exemple, pourrait se comprendre comme l'effet du préjugé tenace voulant qu'elles souffrent d'un défaut de raison. Ou bien la citoyenneté égale suppose-t-elle au contraire que soit institué face au Citoyen un Autre, qui ne jouisse pas pleinement des droits et prérogatives accordés au premier ? Si l'on adopte cette lecture, la privation de droits politiques subie par les femmes n'est pas une conséquence démocratique, mais une exigence de la citoyenneté comprise comme déploiement d'un droit à la détermination de soi-même et de ses conditions d'existence, y compris donc de l'ordre matériel privé et domestique auquel les femmes (tout comme d'ailleurs les enfants, les

domestiques et les esclaves) se trouvent rivées. L'article d'Ève-Marie Guay, par lequel s'ouvre ce numéro, prend précisément le cas de la participation des femmes en politique pour interroger ce dilemme : si le chronique manque de temps dont souffrent les femmes aujourd'hui peut se comprendre comme une forme interne d'exclusion civique, celui-ci est-il un obstacle malheureux à leur participation politique, ou une condition nécessaire du plein exercice de la citoyenneté par les hommes ? Si, comme nous l'avons vu, l'exclusion civique est la conséquence nécessaire des critères posés à la citoyenneté, alors il semble que, pour une part au moins, l'exclusion soit constitutive de la citoyenneté. L'appartenance à la société des égaux aurait ainsi pour pendant la constitution d'une altérité à laquelle sont déniés les avantages matériels et symboliques liés à l'appartenance. La citoyenneté ne pouvant se penser sans cette extériorité, elle semble par conséquent condamnée au paradoxe, assumé par Rousseau¹⁵, qui consiste à faire dépendre l'affirmation de l'égalité des un·es de sa négation pour les autres.

Face à un tel paradoxe, deux voies au moins s'ouvrent à nous. La première est sceptique, et consiste à faire remarquer qu'il y a une certaine part de rhétorique dans l'insistance sur le lien d'implication nécessaire entre citoyenneté et exclusion. Certaines formes internes d'exclusion semblent s'apparenter davantage à des échecs du projet démocratique qu'à des produits nécessaires de celui-ci. Pensons à la ghettoïsation des populations issues de l'immigration, aux obstacles mis au vote des Noir·es étatsunien·es, ou aux opportunités réduites pour les femmes de s'impliquer en politique : ne vaudrait-il pas mieux comprendre ces formes de relégation ou d'obstruction comme l'effet des injustices structurelles dont certains groupes sociaux sont victimes, injustices qui témoignent de la faillite de l'État démocratique à traiter l'ensemble de ses citoyen·es comme des égaux ? Toute la question, dès lors, étant de savoir quelle part d'intentionnalité peut se loger dans la structure d'une injustice, et comment une démocratie peut espérer agir sur celle-ci pour réparer les torts commis et instituer une citoyenneté véritablement inclusive et égale. La deuxième voie possible consiste à s'atteler à la recherche de critères acceptables ou appropriés de la ci-

toyenneté démocratique, au regard desquels les exclusions que ces critères produisent perdent de leur arbitraire. C'est la voie empruntée par Donaldson et Kymlicka quand iels proposent de substituer au critère capacitaire un critère de la citoyenneté fondé sur la compréhension de celle-ci comme appartenance sociale. L'article d'Erika Olivaux Marmignon dans ce numéro s'inscrit dans la même démarche : partant du constat que les enfants sont privés de droits politiques dans toutes les démocraties existantes, Erika Olivaux Marmignon s'interroge sur les raisons d'exclure les enfants de la participation à la vie politique et réfléchit, en creux, à la formulation de critères d'appartenance civique qui pourraient au contraire exiger leur inclusion.

Mais une troisième option est aussi envisageable. Radicale, elle consiste à acter l'inadéquation de la citoyenneté comme concept politique et à lui opposer par conséquent un refus pur et simple. C'est la voie qu'explorent, chacun à leur manière, les deux derniers articles de ce numéro. Charline Deydier se penche notamment sur le refus de citoyenneté qu'expriment les membres de nations autochtones lorsqu'iels se soustraient à l'ordre de présenter leur passeport canadien lors du contrôle aux frontières, pour montrer que la citoyenneté, quand elle est imposée, peut être une source non pas de droits et d'opportunités égaux, mais d'oppression culturelle au contraire. Arielle Navette s'intéresse à l'idée de citoyenneté au prisme du pluralisme juridique canadien, pour confronter deux conceptions antagonistes de la citoyenneté autochtone : l'une comme déformation et réduction au silence des cadres de pensée théoriques et éthiques autochtones, l'autre comme canal d'expression privilégié des revendications de souveraineté des premières nations du Canada.

Les quatre articles qui composent le numéro sont donc autant de fenêtres ouvertes sur la complexité des relations entre citoyenneté et exclusion. Les articles d'Erika Olivaux Marmignon et d'Ève-Marie Guay s'intéressent au versant participatif de la citoyenneté (c'est-à-dire à la participation aux institutions du débat et de la décision politique) et examinent deux cas d'exclusion interne, respectivement celui des enfants et celui des femmes. Si ces dernières sont formellement admises, puisqu'elles jouissent de droits politiques égaux en principe à ceux des

hommes, des obstacles demeurent néanmoins à leur pleine inclusion politique. C'est la ressource « temps » que choisit d'étudier Ève-Marie Guay, pour montrer que la division genrée du travail et la partition de la société en sphères publique et privée engendrent une inégalité politique « structurelle » entre hommes et femmes, telles que celles-ci demeurent exclues de l'exercice plein et entier de la citoyenneté, au moins dans sa dimension participative d'agentivité politique. Les enfants, de leur côté, sont bien des citoyen·nes disposant de droits et protégé·es par la loi, mais ils sont privés de droit politiques – notamment du droit de vote et du droit de se porter candidat·e à une élection. Erika Olivaux présente les différentes justifications apportées à l'exclusion civique des enfants pour se concentrer sur l'une des plus convaincantes, l'argument « paternaliste » suivant lequel il convient de protéger l'insouciance enfantine du sérieux et, parfois, de la violence de la politique. En réponse, elle défend la thèse selon laquelle les enfants forment un groupe social opprimé par le groupe majoritaire des adultes et qu'ils doivent par conséquent disposer de droits qui leur permettront de défendre leur perspective et leurs intérêts dans l'espace public et politique.

Les articles de Charline Deydier et d'Arielle Navette examinent quant à eux le concept de citoyenneté en tant que tel pour envisager sérieusement la possibilité que ce concept produise nécessairement, constitutivement, certaines exclusions. Combinés, ces deux textes permettent d'esquisser une cartographie des effets d'exclusion produits par la citoyenneté. Les membres de certains groupes sociaux dont la citoyenneté est formellement reconnue subissent des exclusions juridiques et sociales au moins partielles, sous la forme d'inégalités dans la protection des droits et dans l'accès aux ressources sociales. Mais d'autres groupes – de façon exemplaire, les peuples autochtones sous domination coloniale – peuvent également faire l'épreuve d'exclusions épistémiques et culturelles, lorsque la culture dominante – coloniale – impose à leurs modes d'existence et à leurs cadres de pensée des concepts et des normes inadaptés et incapables de rendre compte de leur spécificité. Le concept de citoyenneté dans ses dimensions juridique, participative et identitaire est une notion culturelle de ce genre. Comme l'écrit Charline Deydier, la citoyenneté, lorsqu'elle est « su-

bie », invisibilise en même temps qu'elle stigmatise. Son refus peut alors s'interpréter comme l'expression d'une émancipation à la fois épistémique et politique. L'hypothèse d'une reconduction d'un impérialisme culturel par le concept de citoyenneté est examinée à nouveaux frais par Arielle Navette, qui envisage la possibilité que le code de citoyenneté élaboré par la nation anichinabée de Fort William pour faire valoir sa souveraineté ne soit finalement que l'expression de la colonisation sous une autre forme, celle des savoirs et des esprits. Arielle Navette, dans cet article conclusif, fait droit à un usage stratégique du vocabulaire de la citoyenneté par les premières nations, visant à faire entendre leurs voix et avancer leurs revendications, y compris celles du pluralisme juridique et de la souveraineté territoriale, dans l'espace public de la démocratie canadienne.

-
1. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme : Eichmann à Jérusalem*, éd. par Pierre Bouretz, trad. par Micheline Pouteau et al. (Gallimard, 2002), 599.
 2. La citoyenneté n'est pas un « tout indifférencié », comme l'écrit Linda Bosniak dans *The Citizen and the Alien : Dilemmas of Contemporary Membership* (Princeton University Press, 2006).
 3. Dominique Leydet, « Citizenship », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023, éd. par Edward N. Zalta et Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/citizenship/.
 4. Leydet, « Citizenship ».
 5. Aristote, *Les Politiques*, III, 1, 1275b (édition et traduction de Pierre Pellegrin, Garnier-Flammarion, 1993, p.209) : « de celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire, nous disons qu'il est citoyen de la cité concernée ».
 6. Leydet, « Citizenship ».
 7. Aristote, *Les Politiques*, III, 1, 1274b (*ibid.*, p. 206) : « Le citoyen n'est pas citoyen par le fait d'habiter tel endroit, car des métèques et des esclaves partagent leur résidence <avec lui>. Ne sont pas non plus citoyens ceux qui participent <aux droits civiques> dans la <seule> mesure où ils peuvent aller en justice comme accusés et comme accusateurs (à ces droits, en effet, participent aussi ceux qui sont liés <à la cité> par des conventions commerciales (...)) ».

8. Pour ces différents critères d'exclusion, voir respectivement : Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, éd. par André Charrak (Flammarion, 2009), liv. V ; Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. II, Doctrine du droit Doctrine de la vertu*, trad. par Alain Renaut (Garnier-Flammarion, 1996), paragr. 46 D ; Emmanuel-Joseph Sieyès, « Préliminaire de la Constitution », dans *Écrits politiques* (Éditions des archives contemporaines, 1985), 139 ; Thomas Jefferson, *Observations sur l'État de Virginie*, trad. par François Specq (Éd. Rue d'Ulm, 2015).
9. Sue Donaldson et Will Kymlicka, « Rethinking Membership and Participation in an Inclusive Democracy : Cognitive Disability, Children, Animals », dans *Disability and Political Theory*, éd. par Barbara Arneil et Nancy J. Hirschmann (Cambridge University Press, 2016), 170.
10. Pour le débat philosophique entourant les tests de citoyenneté, voir, entre autres, Joseph Carens, *The Ethics of Immigration* (Oxford University Press, 2013), 55-62 ; Thom Brooks, « Testing Citizenship », *Philosophy Compass* 20, no 8 (2025) : 1-11. ; sur la déchéance de nationalité, voir Patti Tamara Lenard, « Democratic Citizenship and Denationalization », *The American Political Science Review* 112, no 1 (2018) : 99-194.
11. Iris Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford University Press, 2000), 53.
12. Voir Angela Davis, *Abolition : Politics, Practices, Promises. Volume I* (Haymarket Books, 2024).
13. Voir Charles W. Mills, *Le contrat racial*, trad. par Webster (Mémoire d'encier, 2023), 43-46. La notion de « race » chez Mills renvoie à un ensemble de traits phénotypiques, généalogiques et culturels isolés et identifiés comme signifiants par cette communauté historique particulière formée par l'Europe moderne et ses colons américains : la race est donc une construction sociale et non une réalité naturelle. Les « non-Blancs » désignent ainsi tous les humains exclus de la « Blanchité » comme « suprématie blanche », non de la blancheur comme couleur de peau (ibid., p.47).
14. Immanuel Wallerstein, « Citizens All ? Citizens Some ! The Making of the Citizen », *Comparative Studies in Society and History* 45, n° 4 (2003) : 652.
15. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, III, 15 (édition établie par Bruno Bernardi, Garnier-Flammarino, 2024, p. 131) : « Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où

l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave ».

Sphère privée, sphère publique : le temps comme limite à l'implication politique des femmes

ÈVE-MARIE GUAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, je tente de montrer comment l'implication politique des femmes est limitée par le manque de temps. Pour ce faire, je présente d'abord le temps comme un élément essentiel et inhérent aux processus politiques, en soulignant qu'en vue de leur bon fonctionnement, il convient de s'impliquer politiquement. Dans la deuxième partie, j'établis que le manque de temps des femmes pour s'impliquer provient de la distinction historique entre sphère publique et sphère privée qui a confiné les femmes à cette dernière. Finalement, je propose d'analyser comment le fardeau domestique, issu de la sphère privée, est dévoreur de temps, engendrant ainsi une inégalité structurelle et une diminution de la valeur épistémique des discours politiques.

Introduction

Nous pourrions penser que, depuis l'obtention du droit de vote des femmes et du plein statut de citoyennes, les femmes sont désormais pleinement incluses et considérées en politique. Cette perception amène à croire que l'acquisition de ces droits aurait marqué l'aboutissement de l'intégration des femmes dans la vie politique. Dans cette optique, la représentation politique serait aujourd'hui équitable et paritaire et les considérations concernant directement les problématiques touchant les femmes seraient considérées dans les processus d'élaboration et d'énonciation des lois. Or, pas plus tard que le 14 mars dernier, nous apprenions que monsieur Mark Carney, nouveau premier ministre du Canada, supprimait le poste de ministre des Femmes et de l'Égalité

des genres, affirmant la nécessité de former un gouvernement restreint pour mieux riposter à la menace de la hausse des droits de douane, proclamée par Donald Trump. L'abolition de ce poste envoie un message fort aux femmes, que nous semblons toujours considérer comme le deuxième sexe¹, notamment concernant la pertinence de l'enjeu d'égalité entre les genres dans les sociétés démocratiques. Ce geste indique que les enjeux économiques sont considérés comme étant plus importants que la défense de certains principes démocratiques au Canada, tels que l'égalité et la protection des droits des citoyen·nes. Comme le dit si bien le titre de l'article de Marianne Lafleur, publié sur TVA Nouvelles : « Encore une fois, les femmes attendront² ». En effet, l'égalité d'opportunité n'a pas encore été atteinte si l'on en croit les statistiques³. Il suffit d'imaginer qu'une réelle application de l'égalité dans la représentation politique, pour ne nommer que cet aspect, impliquerait nécessairement que les femmes occupent 50% des postes au niveau des prises de décisions législatives, tels que ceux de députée, mais comme en témoigne Luce Irigaray, il reste encore un long chemin à parcourir pour atteindre cet idéal⁴. Bien que ce constat ait été établi pas Irigaray il y a de cela plus d'un quart de siècle, celui-ci est toujours d'une grande actualité. Il convient néanmoins de souligner que les inégalités de genre en politique ne découlent pas uniquement de ce qui se joue dans la sphère publique ou des décisions institutionnelles, mais sont aussi profondément liées aux rapports de genre qui structurent la sphère privée et la vie quotidienne. En effet, une observation attentive permet de constater que certaines inégalités sévissant dans la sphère privée ont un impact sur l'inclusion des femmes en politique, notamment sur la possibilité même de s'impliquer politiquement.

Ainsi, nous tenterons de montrer en quoi le fardeau des responsabilités domestiques et familiales impose des limites à l'implication politique des femmes, notamment en contribuant à un cycle d'exclusion politique. Comme nous pourrons le voir dans ce qui suit, l'implication politique requiert du temps, que ce soit pour débattre, participer ou s'informer. Plus largement, les institutions fonctionnent elles-mêmes sur la base de délais, de durée de mandats et de calendrier électoral, faisant ainsi du temps un bien politique valorisé. Or, il ne s'agit pas d'un bien

que peuvent se permettre également tous·tes les citoyen·nes. Cette disparité du temps dont dispose chaque individu pour s'impliquer politiquement s'ancre, entre autres, dans la distinction entre la sphère privée et la sphère publique, dont on peut toujours reconnaître les effets aujourd'hui. Cela se manifeste par le fait que les femmes sont associées à la sphère privée, s'occupant ainsi des tâches ménagères, de l'éducation des enfants et du *care*. Pour leur part, les hommes sont associés à la sphère publique, pouvant ainsi participer activement aux délibérations, aux discours et à la représentativité politique s'ils le désirent. Or, comme nous pourrons le voir, cette conception de la division sexuée des responsabilités engendre un fardeau domestique qui repose majoritairement sur les femmes. La vie domestique et familiale prend un temps considérable à ces femmes, dont le travail effectué à la maison n'est pas reconnu. Ce temps consacré à la sphère privée vient monopoliser le temps disponible des femmes, limitant ainsi leur possibilité de s'impliquer activement en politique. Il est alors possible d'affirmer que les institutions démocratiques, qui peinent à reconnaître ce fardeau domestique et qui exigent le même temps de tous·tes ses citoyen·nes, engendrent une inégalité structurelle puisqu'elles ne reconnaissent pas les situations différenciées de ses sujets. Nous verrons que cette inégalité se nourrit d'elle-même puisque le degré du sentiment subjectif d'implication, que ressentent les femmes dépend en grande partie des connaissances, des compétences et de la représentation dont elles disposent. Ainsi, moins les femmes disposent de temps à consacrer à l'implication politique et plus l'écart de participation entre les femmes et les hommes se creuse⁵.

1. Le temps comme élément essentiel à l'implication politique

1.1. Le temps comme bien politique

Présent à chaque instant, le temps naturel semble être devenu invisible malgré le fait que celui-ci encadre nos vies au quotidien. Nous semblons cependant nous rappeler de son existence lorsque nous sommes confrontés à un rythme de vie effréné et que nous nous exclamons : « Je manque de temps ! ». Le temps est une ressource essentielle, à la fois pour la réalisation de nos objectifs personnels et

de nos objectifs communs, témoignant ainsi d'une réalité concrète à laquelle se heurtent toutes les sphères de notre vie. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on peut affirmer que le temps est un élément essentiel de l'organisation et de la réalisation de l'idéal démocratique. En effet, le temps est sous-jacent à la gestion même des États démocratiques dans la mesure où il encadre les processus politiques. Le temps possède, entre autres, une valeur instrumentale grâce au rôle nécessaire qu'il joue, notamment dans l'acquisition des qualités requises pour être un bon citoyen ou une bonne citoyenne. Par exemple, l'exigence selon laquelle une personne doit rester sur le territoire d'un État distinct pendant un certain temps avant de pouvoir obtenir la citoyenneté témoigne de ce rôle instrumental⁶. Dans ce cas-ci, le temps permet de quantifier l'acquisition des qualités nécessaires, mais intangibles, pour être considéré comme un membre à part entière de cet État. Parmi ces qualités, nous pouvons penser à la capacité de former un bon jugement, d'établir la vérité en matière de bien commun, de délibérer avec ses concitoyen·nes, de faire preuve de loyauté envers l'État, d'acquérir une éducation civique jugée suffisante, etc. En effet, le temps permet d'établir la mesure nécessaire pour former les individus aux qualités démocratiques, qui ne sont pas innées⁷. Autrement dit, le temps permet de quantifier des réalités ou des processus politiques généralement intangibles et de structurer la prise de décisions puisqu'il est commun à tous les sujets politiques. Il suffit de penser au temps que doit durer un mandat, au calendrier électoral ou encore, le temps de la peine que doit purger un criminel en prison pour comprendre que celui-ci est au cœur même de l'organisation de nos États démocratiques. En l'absence du temps comme unité de mesure, la punition du criminel serait certes symbolique, mais incommensurable aux autres punitions pour des gestes plus ou moins graves commis par d'autres criminels.

Dans son ouvrage *The Political Value of Time*, Elizabeth Cohen établit qu'il existe cinq caractéristiques du temps permettant de montrer en quoi le temps est un support pertinent pour arbitrer et ajuster les droits dans les États démocratiques. Ces caractéristiques sont les suivantes :

- (1) les idées sur le temps sont ancrées dans des circonstances et des histoires sociales contingentes qui sont particulièrement importantes pour la formation des communautés nationales ;
- (2) le temps peut être mesuré et quantifié scientifiquement ;
- (3) la quantification du temps lui confère un air d'objectivité et d'impartialité scientifiques ;
- (4) le lien entre l'impartialité supposée du temps et l'apparence de règles politiques équitables, voire égalitaires ;
- (5) le temps est capable d'être à la fois ancré et d'apparaître objectif, alors que la plupart des autres moyens d'évaluation sont soit l'un, soit l'autre⁸.

Un peu plus tôt, nous nous sommes attardés à la deuxième caractéristique sans la nommer. En effet, comme nous l'avons mentionné, le temps est mesurable et quantifiable à titre d'indicateur d'une certaine valeur pour tous les sujets politiques. Le temps en tant qu'outil de commensuration est important pour la gouvernance de l'État, mais aussi pour mesurer ce que ce dernier attend de ses membres. En ce sens, le temps permet d'organiser nos expériences individuelles en vue du bien commun⁹. Nous reviendrons également sur la première caractéristique un peu plus loin puisqu'elle sera importante pour traduire les expériences individuelles des femmes. Une autre caractéristique du temps pertinente dans le cadre de notre propos est la quatrième caractéristique. Effectivement, puisque le temps semble objectif et mesurable, tel qu'il est conçu par l'objectivité scientifique, et qu'il est universel en tant qu'il est partagé par tous les individus, le temps semble égalitaire. Cette apparence égalitaire provient notamment du fait que les journées sont calculées sur vingt-quatre heures pour tout le monde. Autrement dit, nous sommes tous et toutes à égalité devant le temps conçu comme phénomène naturel. Ainsi, nous pourrions affirmer que puisque tout le monde a du temps, il s'agit d'un bien politique valorisé et en apparence égalitaire¹⁰. Or, nous verrons plus loin que l'expérience du temps vécue par les acteurs politiques ne correspond pas à cette apparence égalitaire. Pour le moment, il est tout de même possible d'affirmer que le temps est inhérent aux processus gouvernementaux et à la vie citoyenne, en faisant ainsi un prérequis nécessaire à l'implication politique. Il convient

d'établir qu'il est nécessaire que les citoyen·nes consacrent du temps à leurs institutions et, de ce fait, qu'ils s'adaptent aux exigences temporelles fixées par l'État démocratique. Voyons donc comment le temps suppose et permet l'implication citoyenne.

1.2. L'implication politique requiert que l'on y accorde du temps

Ayant posé que le temps a une valeur politique, nous pourrions nous demander comment le temps s'inscrit concrètement dans l'implication politique citoyenne. Dans le cadre de cette analyse, nous entendons par « implication politique » toute forme d'engagement actif dont peuvent faire preuve les citoyen·nes d'un État démocratique donné, en ce qui concerne l'exercice du pouvoir de ce même État. Autrement dit, il s'agit de tous·tes citoyen·nes qui entreprend une action dans le but de contribuer au bien commun de la société, ou du moins qui y participe activement, soit conformément aux attentes de la société démocratique. Il s'agit d'une responsabilité allant de pair avec le statut de citoyen ou de citoyenne¹¹. En ce sens, l'implication ou la participation politique est nécessaire pour maintenir la relation de confiance indispensable entre les institutions démocratiques et ses citoyen·nes. Les institutions se doivent de rendre des comptes et de servir les intérêts des citoyen·nes, alors que ceux-ci ont la responsabilité de veiller au maintien et à la santé du gouvernement démocratique. Dans l'ouvrage *Prendre part*, David Robichaud et Patrick Turmel affirment que « la démocratie tire sa valeur de sa capacité à reconnaître et à promouvoir l'égalité politique des citoyens¹² ». Cela étant dit, nous pouvons établir que la démocratie suppose que les citoyens prennent part à l'État dans lequel ils vivent. Cette dernière responsabilité s'effectue via l'entremise même de l'implication politique, que ce soit au niveau municipal, provincial ou fédéral. L'implication politique peut s'opérer par divers moyens plus ou moins formels. Bien évidemment, l'implication politique s'appuie d'abord sur l'exercice des droits civiques et politiques dont disposent les citoyen·nes, tel que le droit de vote. De manière plus informelle, la participation politique repose aussi sur l'effort des citoyen·nes visant à s'informer, débattre, représenter ses concitoyens, faire campagne, protester, signer des pétitions, communiquer des positions, former des as-

sociations et plus encore¹³. À cet égard, l'exercice de la démocratie ne se limite pas à la période électorale et même, à l'inverse, l'exercice de la démocratie se joue en permanence. L'implication politique est indispensable afin de préserver les libertés que nous confère la démocratie, telle que la liberté d'expression, la liberté de presse et la liberté d'association. Conformément à la position défendue par Quentin Skinner, «[il] est indispensable pour le maintien d'un gouvernement libre que le corps des citoyens dans son ensemble soit imbu d'un sens de la vertu civique¹⁴ ». Les citoyen·nes doivent donc eux-mêmes veiller à préserver le bien de leur communauté de manière à se défendre contre de potentielles menaces extérieures, mais aussi contre la menace que pose leur propre gouvernement lorsque celui-ci est trop ambitieux¹⁵. Cela passe notamment par une surveillance constante du gouvernement en place. Selon ce but, il convient que chaque citoyen·ne soit en mesure de se former un bon jugement politique, ce qui est assez improbable si nous ne confrontons pas notre point de vue à ceux des autres. Autrement, la valeur épistémique du discours public s'en trouvera réduite comme nous le verrons un peu plus loin. Confronter notre point de vue à celui des autres permet de renforcer nos arguments tout en contribuant à mieux articuler nos positions politiques¹⁶. Ainsi, l'on peut facilement imaginer que réaliser l'ensemble des responsabilités accompagnant le statut de citoyen·ne requiert un temps considérable, un temps dont les sujets de l'État ne disposent pas tous équitablement. Pourtant, il est plus que nécessaire que tous les membres d'un État donné aient un temps politique égal. Comme Elizabeth Cohen le souligne, le temps politique entretient une relation étroite avec la justice sociale. De ce fait, il convient d'assurer une bonne répartition du bien politique qu'est le temps si l'on veut traiter les citoyen·nes de manière juste et égalitaire¹⁷. Nous tenterons donc de mettre en évidence dans ce qui suit l'un des facteurs réduisant le temps dont disposent les femmes pour s'impliquer politiquement.

2. Le fardeau domestique comme résultat de l'association des femmes à la sphère privée

2.1. La naturalisation du rôle féminin dans la sphère privée

Depuis plusieurs années, les théories féministes critiquent les systèmes démocratiques, notamment dans le but de révéler au grand jour les inégalités vécues par les femmes qui sont jusqu'à présent passées sous le radar. Plusieurs de ces inégalités, qu'elles soient de genres, sexuelles, de race ou de classe¹⁸, ont contribué à maintenir des stéréotypes qui cachent pourtant des constructions sociales inégalitaires, et ce, depuis l'Antiquité. Une de ces constructions sociales toujours admises aujourd'hui, du moins en partie, est la distinction entre sphère publique et sphère privée. En effet, des théories comme le libéralisme utilisent cette distinction, notamment dans le but d'appuyer l'idée selon laquelle l'État ne devrait pas intervenir dans les affaires privées de ses citoyens, de manière à préserver une plus grande liberté¹⁹. Voyons donc sur quelles bases se sont formées ces deux sphères distinctes. Pour ce faire, il est possible de revenir à Rousseau et à sa conception du contrat social. Pour lui, la première forme de vie sociale consistait en la famille patriarcale²⁰, c'est-à-dire régie par le père de famille. Peu à peu, il a été possible de constater l'attribution de caractéristiques propres à chacun des deux sexes, à la fois biologiques et morales, creusant tranquillement une distinction entre les deux sexes, reléguant chacun d'entre eux à une sphère précise. Ainsi, une fois la société du contrat social établie, nous pouvons rapidement constater que les hommes régissent toujours la vie sociale dans la sphère publique. En effet, Rousseau affirme que la vie publique semble plus naturelle chez les hommes qui sont forts et actifs²¹. Selon la critique féministe de Rousseau, ce modèle avait pour but de conserver un ordre politique stable et considérait que les femmes mettraient en danger cette stabilité si elles venaient à s'y impliquer, notamment dû à leurs désirs jugés illimités. En effet, puisque les désirs des femmes étaient jugés comme incontrôlables, celles-ci se virent être soumises aux jugements des hommes et reléguées à la sphère privée²². En ce sens, le contrat social sur lequel repose la fondation de nos sociétés modernes est, comme l'a conceptualisé Carole Pateman²³, un contrat sexuel, excluant de fait les femmes du domaine politique.

Dans l'*Émile*, Rousseau affirme que,

[L]a rigidité des devoirs relatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même. Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort ; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé, mais de la raison : c'est à celui des deux que la nature a chargé du dépôt des enfants d'en répondre à l'autre²⁴.

L'exclusion des femmes de la sphère publique s'appuie notamment sur une naturalisation des rôles genrés, c'est-à-dire le produit de constructions sociales par lequel nous affirmons que des comportements, des rôles ou des attitudes sont naturellement innés ou biologiquement déterminés chez certains individus. Même si Rousseau soutient que cette inégalité n'est pas le fruit d'une institution humaine, il semble erroné de le suivre sur ce point, car rien dans la nature ne justifie que les femmes ne puissent à la fois assurer la reproduction et s'impliquer politiquement. Sur la même base que Rousseau, les contractualistes classiques ont affirmé que ce qui manque aux femmes, « c'est une capacité spécifiquement *politique*, à savoir la capacité de créer et de maintenir le droit politique²⁵ », d'où le fait qu'on semble leur attribuer naturellement une attitude troublant l'ordre politique.

Toujours selon Rousseau, les hommes, quant à eux, se maîtrisent davantage naturellement, car ceux-ci peuvent user de leur raison pour contrôler leurs désirs et ainsi édifier des lois pour établir une bonne société civile²⁶. Ces lois seront les seules auxquelles ils obéiront, faute de quoi l'homme perdrait son statut de citoyen rationnel et autonome. En effet, le contrat social classique se fonde sur l'idée selon laquelle les hommes ont un intérêt commun à garantir leur liberté, elle-même basée sur l'oppression et la domination des femmes. Pour ce faire, les hommes doivent continuer à défendre les termes du contrat sexuel, notamment par la mise en place et le maintien des structures patriarcales modernes, qui, comme nous l'avons vu plus tôt, se jouent à la fois dans la sphère publique et dans la sphère privée²⁷. Afin de mieux comprendre comment cette exclusion des femmes s'est institutionnalisée, il convient de revenir à la manière dont les sphères privée et publique ont été historiquement définies et structurées.

2.2. Sphère privée et sphère publique

Bien que la distinction entre la sphère privée et la sphère publique semble parfois aller de soi, celle-ci renferme plusieurs ambiguïtés. Plusieurs de ces ambiguïtés sont notamment soulevées par Susan Moller Okin dans son article « Le genre, le public et le privé ». Celles-ci sont issues des nombreuses variations significatives de cette distinction. Okin soulève que la première ambiguïté réside dans la distinction entre les termes généralement associés à la sphère privée et à la sphère publique, à savoir la distinction entre l'État et la société et la distinction entre vie non domestique et vie domestique²⁸. La première est entendue sur le plan de la propriété, notamment en opposant les biens communs partagés au sein d'une société entre les concitoyens et les biens privés appartenant aux individus. Dans ce cas-ci, l'État représenterait le « public » et la société le « privé », en tant que cette dernière fait référence aux individus qui la composent. La deuxième dichotomie entre vie non domestique et vie domestique s'appuie, entre autres, sur la division du travail. En ce sens, la vie non domestique relèverait de l'État et des affaires ayant trait à la société civile, alors que la vie domestique correspondrait davantage à la vie intime, à la famille et ce qui relève du ménage d'un individu. Okin adopte et rebaptise cette dichotomie en utilisant les termes « public / domestique », notamment dans le but de soulever une deuxième ambiguïté²⁹.

Cette nouvelle ambiguïté se veut elle-même interne à la dichotomie « public / domestique ». Elle est notamment due aux conséquences que porte la division sexuée du travail sur laquelle elle se base. En effet, si l'on se réfère à la vision historiquement patriarcale de la société établie un peu plus tôt, la structuration de cette dichotomie implique alors des inégalités historiques. Les hommes sont alors toujours perçus comme les responsables de l'économie et de la politique, alors que les femmes sont toujours associées à la famille, à la domesticité et à l'intimité. En ce sens, le sens même de cette dichotomie continue de propager l'idée selon laquelle les femmes n'ont pas une nature apte à s'occuper des affaires publiques et du politique. De ce fait, la promesse libérale selon laquelle l'État se préoccupe de préserver les droits des individus, surtout dans la sphère privée, permet d'alimenter le contrôle

que possèdent les hommes responsables de la sphère publique sur les femmes³⁰. Par exemple, les autorités gouvernementales ont longtemps ignoré les questions de violences conjugales au nom du respect de la vie privée prôné par le libéralisme. Nous pouvons alors remarquer que la division sexuée des tâches selon la sphère d'appartenance par « nature » permet de maintenir une construction sociale du genre, enfermant les femmes dans la vie domestique et protégeant moins leurs droits. C'est notamment pour cette raison que plusieurs théoriciennes féministes s'attaqueront à cette conception des sphères privée et publique.

Dans le cadre de ce texte, nous entendons par l'emploi de « sphère privée » toutes activités relevant de la vie à la maison, soient la famille, l'intimité, la reproduction, l'éducation des enfants, les tâches domestiques et toutes les charges et les responsabilités qui en découlent. Quant à l'usage de l'expression « sphère publique », nous entendons oui ce qui relève de l'État, mais aussi plus largement, l'espace public permettant aux citoyen·nes de discourir, d'exprimer des opinions, de délibérer d'enjeux communs ou visant le bien commun, autrement dit, l'espace nécessaire à une quelconque implication politique³¹. Ainsi, nous concevons les deux sphères comme étant des espaces où se rejoignent des tâches et des responsabilités de natures similaires, bien que non identiques. En effet, les tâches réalisées dans la sphère privée sont souvent les mêmes d'une famille à l'autre, mais exécutées isolément par chacune. Une fois ce constat établi, nous pouvons affirmer qu'il s'agit, à plus grande échelle, d'enjeux publics. De ce fait, nous rejetons que l'on puisse maintenir une distinction stricte et nette entre les deux sphères, puisqu'une telle conception s'appuie sur le présupposé selon lequel il existe une indépendance absolue entre les deux sphères. Or, c'est justement puisque la division du travail domestique est une construction sociale que nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'un sujet d'intérêt politique. En ce sens, c'est parce que l'État peut définir et influencer la vie domestique et la famille que nous pouvons établir qu'il y a une interdépendance entre la sphère privée et la sphère publique³². La distinction arbitraire entre sphère privée et sphère publique a eu comme conséquence directe de faire porter sur les femmes une charge de responsabilités domestiques disproportionnée. C'est ce

que nous nommons le « fardeau domestique », et que nous analyserons à présent.

2.3. Le fardeau domestique

Maintenant que nous avons montré que la séparation entre la sphère privée et la sphère publique trouve son fondement dans la naturalisation des rôles genrés, il convient d'examiner les répercussions concrètes de cette distinction sur la répartition du travail domestique. Les femmes sont maintenues dans leur assujettissement à la sphère privée et à l'entretien de la famille par l'entremise de deux présomptions : les femmes sont les premières responsables de l'éducation des jeunes enfants et les hommes n'ont pas cette responsabilité ou n'en ont, du moins, qu'une faible partie, du fait qu'ils participent à la force de travail³³. Nous verrons plus loin que, bien que les femmes d'aujourd'hui participent également à la force de travail, nous oublions souvent que le travail domestique ne disparaît pas pour autant. Au contraire, le travail à l'extérieur de la maison s'ajoute au travail domestique effectué par les femmes. Cette première présomption s'inscrit comme un fait socialement observable, dans la mesure où le champ d'attribution des responsabilités peut être étendu au-delà de la sphère éducative, pour inclure l'ensemble des tâches domestiques et familiales. Malgré tout, la question de l'éducation est intéressante puisqu'elle contribue à transmettre cette vision socialement construite des rôles genrés aux enfants, permettant ainsi de faire perdurer les rapports d'inégalités qui sévissent entre les sexes³⁴. En ce qui concerne la deuxième présomption, selon laquelle les hommes sont exemptés de l'éducation des enfants par ce qu'ils contribuent à la force de travail en dehors de la maison, celle-ci manifeste l'invisibilité du travail domestique effectué par les femmes, alors qu'il n'est pas considéré comme un « vrai travail ». Or, le travail ne se définit pas par un facteur de rémunération. Il s'agit plutôt de ce que nous pourrions définir comme l'exercice d'une activité d'entretien et de création et de réparation de notre monde, si l'on y inclut le *care* comme le conçoit Joan Tronto³⁵. Plus encore, la présomption selon laquelle les hommes sont exemptés de l'éducation puisqu'ils produisent la force de travail témoigne d'une non-reconnaissance du statut de la

femme moderne, qui occupe généralement un emploi rémunéré en plus d'effectuer le travail domestique.

Pour mieux situer en quoi consiste le travail domestique, nous pourrions parler du « care » ou de la sollicitude, une catégorie regroupant la majorité des responsabilités domestiques accomplies par les femmes. Joan Tronto et Berenice Fischer définissent le *care* comme étant « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible³⁶ ». À partir de cette définition, nous pouvons comprendre que le *care* comporte beaucoup plus que les interactions entre les humains, mais c'est sur ce point précis sur lequel nous allons nous concentrer ici. Tel que souligné plus haut, le travail du *care* est largement dévalorisé, entre autres, parce qu'il est associé à la sphère privée. En effet, puisque les femmes sont jugées comme étant plus émotives ou plus affectives, elles sont généralement attitrées aux tâches de soins, qui nécessitent une disposition à soigner, un investissement de soi et même une abnégation de soi. Le fait que les femmes soient considérées comme celles qui doivent prendre soin de leur famille témoigne de ce caractère privé de la pratique du *care*. Cette pratique, tant dans sa forme privée que dans sa forme publique, fait reposer une grande charge sur les épaules des dispensatrices³⁷. Effectivement, le fait de mettre au monde, d'éduquer, de nourrir, d'écouter, de soigner les enfants et les autres membres de leur famille nécessite une charge de travail énorme qui est assumée uniquement ou majoritairement par les femmes³⁸. Bien évidemment, il ne s'agit pas uniquement d'assumer une charge de travail matérielle ou physique, mais aussi une lourde charge mentale. Nous pourrions penser au soutien affectif et émotionnel qui accompagne le *care*, à l'anticipation des besoins de la famille et à l'omniprésence des responsabilités à la maison, qui pour l'autre sexe constitue un espace de détente et de réconfort à la suite de sa journée au travail. Ainsi, le travail domestique est invisible et souvent non reconnu puisqu'il est considéré comme étant « naturel » par plusieurs. Cette non-reconnaissance du travail domestique contribue à maintenir des inégalités au sein même de la famille, sur la base du présupposé de la distinction entre sphère

privée et sphère publique. Cette répartition inégalitaire des tâches domestiques et familiales, prise majoritairement en charge par un même groupe, celui des femmes, voilà ce que nous nommons le « fardeau domestique ».

Le fardeau domestique engendre aussi un manque de temps pour soi, autrement dit, un manque de temps libre. Or, comme le mentionne Julie L. Rose dans son ouvrage intitulé *Free Time*, le temps libre est un élément essentiel auquel devraient avoir accès toutes les citoyennes. Le fait de bénéficier de temps libre contribuerait même à permettre aux femmes de développer et de poursuivre leurs conceptions de la vie bonne; celles-ci constituant des éléments essentiels de toutes les sociétés libérales et démocratiques³⁹. Ce manque de temps libre est d'autant plus accentué aujourd'hui, alors que les femmes sont entrées sur le marché du travail, sans pour autant s'être vues déchargées des tâches domestiques, et donc sans disposer de davantage de temps dans la sphère privée⁴⁰.

De plus, ce fardeau est d'autant plus inégalitaire qu'il ne suppose pas uniquement d'assumer certaines responsabilités. En effet, répondre aux attentes que soulève ce stéréotype ancré dans la mentalité des sociétés démocratiques, nécessite qu'on y consacre du temps. De ce fait, le temps, compris comme une ressource limitée, n'est pas également réparti entre les genres. Le temps que les femmes passent à s'occuper des tâches domestiques et du *care* correspond à du temps dont elles ne disposent pas pour participer à d'autres activités comme profiter de loisirs ou s'impliquer politiquement. Okin décrit le travail domestique et familial comme étant pénible et dévoreur de temps⁴¹. L'inégale répartition des tâches domestiques se traduit donc en une inégale répartition du temps. Il devient alors essentiel de se questionner sur les conséquences de cette inégalité temporelle comme contrainte structurelle à l'implication politique des femmes. Voilà ce que nous proposons d'analyser dans ce qui suit.

3. Le fardeau domestique comme limitation structurelle de l'implication politique

Dans ce qui précède, nous avons établi que pour s'impliquer politiquement, il faut disposer d'une ressource essentielle et inhérente aux processus politiques, soit le temps. En effet, la vie des citoyen·nes est organisée selon la distribution de leur temps entre diverses activités. Cependant, il est important de se questionner sur la répartition inégale de ce bien, notamment auprès des femmes, qui disposent de moins de temps pour s'impliquer politiquement. Un des facteurs de ce déséquilibre, comme nous l'avons vu précédemment, est le fardeau domestique, soit un travail souvent invisible et non rémunéré majoritairement assumé par les femmes. Le manque de temps qui prend racines sur cette inégalité est toutefois contestable et témoigne même d'une inégalité structurelle. Autrement dit, l'exercice de la citoyenneté ne devrait pas dépendre du rôle occupé au sein du foyer ni du statut économique de ses membres. Les principales victimes en subissent les conséquences sur le plan personnel et politique, ce qui les désavantage en tant que citoyennes. Nous verrons comment le manque de temps impacte leur implication politique, tant au niveau des opportunités à y prendre part, mais aussi en tant que contributrices épistémiques. C'est ce que nous proposons d'explorer dans ce qui suit.

3.1. Invisibilité et dévalorisation du temps des femmes

Nous affirmions un peu plus tôt que le temps, notamment en politique, permettait de quantifier des caractéristiques ou des procédures intangibles. Plus largement, le temps n'est pas uniquement une ressource politique, mais également une ressource sociale. En effet, le temps permet d'organiser la vie en société dont le monde du travail. Les horaires de travail sont généralement établis sur une plage horaire fixe prédéterminée par un nombre d'heures données. En ce sens, le travail est généralement quantifié en temps, de manière à rémunérer un salarié à l'heure. Or, le travail domestique ou du *care*, qui s'effectue dans la sphère privée, est généralement invisible ou non reconnu publiquement, du fait qu'il s'effectue justement dans la sphère privée. Pourtant, ce travail n'est pas moindre parce qu'il est non rémunéré ; au

contraire, il peut même être plus difficile du fait qu'il est présupposé dans l'imaginaire commun des sociétés démocratiques comme un travail personnel, donc non-sujet à une rémunération. Cette conception contribue à ne pas reconnaître le travail domestique à sa juste valeur. L'invisibilité du travail domestique engendre donc une dévalorisation du temps des femmes qui s'y consacrent. Pourtant, ce travail est très similaire à des formes de *care* qui sont institutionnalisées, tel que l'école, les soins de santé, les garderies, etc. En effet, la démocratie vise le bien commun de ses citoyens et cela passe par l'offre de services publics de soins et d'éducation. Or, cette hypothèse repose aussi sur l'idée selon laquelle ses citoyens sont en mesure de participer à ces responsabilités et à leur attribution⁴². De ce fait, il semble assez contradictoire de nier l'engagement et le temps que ce type de responsabilités prennent dans la sphère privée. Cela étant dit, voyons maintenant comment cette dévalorisation du temps des femmes impacte concrètement leur implication politique.

3.2. Le temps : une exigence démocratique pour qui ?

Puisque le temps des citoyen·nes d'un État démocratique n'est pas valorisé de manière équitable, il convient de prendre en compte l'expérience située des citoyen·nes. L'État démocratique suppose cependant une disponibilité de temps égale entre tous ses sujets, puisqu'ils disposent tous de temps. Or, cette conception de la démocratie exige du temps de la part de ses citoyen·nes, sans reconnaître que ceux-ci ne disposent pas tous·tes de la même quantité ni de la même qualité. À ce sujet, nous avons mentionné plus tôt que nous reviendrions sur la première caractéristique du temps posée par Elizabeth Cohen, qui consiste à affirmer que le temps politique est situé⁴³. En effet, le temps des personnes situées différemment, comme les hommes et les femmes, ne peut pas être considéré comme si toutes ces personnes étaient dans la même situation, d'autant plus que la situation dans laquelle les genres sont situés provient d'une construction sociale historiquement inégalitaire. Ainsi, le temps ne peut pas être considéré comme une ressource dont disposent également tous·tes les citoyen·nes pour exercer leurs

droits⁴⁴. Malgré tout, les femmes sont encore trop peu reconnues à leur juste valeur en ce qui a trait à leur implication politique. D'ailleurs, plusieurs arguments mis de l'avant pour les discréditer ne tiennent pas compte de ce temps situé. Voyons donc comment le manque de temps peut limiter les opportunités d'engagement des femmes, et comment cela peut influencer la perception que nous avons de leur capacité à s'impliquer en politique.

Tout d'abord, les femmes ont moins de temps pour s'impliquer politiquement en raison du manque d'opportunités. En effet, plusieurs processus politiques et plusieurs opportunités d'exercer son devoir de citoyen supposent une disponibilité presque totale, ne tenant ainsi pas compte des réalités différenciées de ses sujets, créant de ce fait une inégalité structurelle. Par exemple, se forger une opinion politique ou s'informer sur ce qu'offrent les différents partis politiques nécessite plusieurs ressources telles que du temps et de l'énergie. Présupposer que tous·tes les citoyen·nes disposent du même temps pour s'impliquer politiquement pose une menace sur la démocratie. Nous avons posé que le temps que les femmes passent à assumer le fardeau domestique limite le temps dont elles disposent pour s'impliquer politiquement. Or, cette exclusion ou limitation des femmes à s'impliquer politiquement endommage la valeur épistémique des processus politiques puisqu'elle ne permet pas à un groupe, correspondant environ à la moitié de la société, de s'exprimer sur les enjeux qui le concerne⁴⁵. Aussi, le fait d'agir comme si tous·tes disposaient du même temps permet d'entretenir cette inégalité structurelle qui découle de la construction sociale du genre. La manière dont la répartition du temps est actuellement conçue entretient une forme de manipulation sur les individus moins informés politiquement, soit dans ce contexte-ci les femmes, surtout si celles-ci doivent prendre des décisions ou se forger une opinion rapidement. En effet, le manque de temps pour s'impliquer en politique peut aussi contribuer à entretenir la croyance selon laquelle les femmes ont moins de capacités pour s'entretenir dans la sphère publique. La combinaison entre le manque de temps et le manque d'information peut rapidement nuire au discours entre les citoyens et créer un manque d'intérêt pour le partage d'opinions, puisque les citoyennes sont alors forcées de for-

muler un discours dit rationnel, c'est-à-dire à la manière des hommes, avec peu de fondements ou de justifications. Le manque de fondements ou de justifications du discours politique citoyen provient directement du coût relié à la vulnérabilité des femmes qui disposent de moins de temps que les hommes, en dehors des horaires de travail ordinaire. Car, il ne suffit pas d'accumuler de l'information, il faut aussi disposer des outils et des habiletés nécessaires pour l'analyser, vérifier s'il s'agit d'une source légitime, vérifier ses prémisses, etc⁴⁶.. Pour développer ces outils et ces habiletés, il peut être bénéfique que notre environnement de tous les jours, tel que le travail, nous permette de les acquérir et de les mettre en pratique. À ce sujet, Thomas Christiano affirme :

Work is the most important commitment a person has after their families and takes up a great deal of time and energy. If one does not work under conditions that enhance one's information and informational abilities regarding politics, one may well not know what one is missing, especially if all the other persons one knows work under similar conditions⁴⁷.

Nous pouvons donc affirmer que puisque le travail domestique n'offre pas les conditions propices aux femmes pour développer des outils et des habiletés politiques ni pour s'informer et délibérer avec d'autres citoyens de leurs préférences, celui-ci limite considérablement leur implication politique. Bien que les femmes aient aujourd'hui en majorité accès à un autre lieu de travail pour développer ces ressources, il ne faut pas oublier que la charge mentale du fardeau domestique reste présente même en ces lieux, ce qui est nuisible au développement de ces aptitudes. En effet, le fait qu'elles ne puissent pas en bonne et due forme contribuer à forger l'idée du bien commun dont dispose la société démocratique dans laquelle elles se trouvent, parce qu'elles sont perçues comme ne possédant pas ces aptitudes informationnelles, fait en sorte que le principe d'égalité politique n'est pas respecté. Également, puisque la majorité des femmes se retrouvent dans les mêmes conditions et assument le fardeau domestique, elles deviennent un groupe perçu comme sous-qualifié sur le plan politique. En ce sens, une potentielle sous-qualification peut engendrer un désintérêt politique de la part de la majorité d'un groupe, ce qui représente un risque pour l'éga-

lité politique. En connaissance de ce risque, nous devons alors tout faire en notre pouvoir afin d'éviter sa perpétuation. À ce sujet, Joan Tronto affirme même que les femmes, principales responsables du *care*, sont davantage en mesure de former de meilleurs jugements quant au bien commun. Une des spécificités du *care* est de prendre en compte l'ensemble du contexte avant de procéder au *care*. Ainsi, nous pouvons penser que puisque les femmes sont en mesure d'identifier les injustices et les présupposés à leur sujet dans la sphère publique, elles sont à même de former de meilleurs jugements politiques entourant le bien commun⁴⁸. Il convient donc de faire confiance à la capacité des femmes de former de bons jugements politiques, bien que ceux-ci soient encore parfois considérés comme moins bien fondés.

3.3. Le cercle vicieux de l'exclusion

L'inégalité structurelle au sein des sociétés démocratiques peut également agir à titre de cycle d'exclusion sous forme de cercle vicieux. Par ses effets, celle-ci est en mesure de se maintenir en place, permettant aux hommes de garder une main mise sur la gouvernance et la prise de décision ainsi que le monopole d'influence provenant des discours tenus dans le public. Dû au fardeau domestique qui prend plus de temps aux femmes, ces dernières ont accumulé un retard sur le plan de l'implication politique : «[I]es études ont montré que cet écart va de pair avec un degré moindre de sentiment subjectif d'implication, de connaissance et de compétence du monde politique "extérieur" de la part des femmes⁴⁹ ». En effet, puisque les femmes ont déjà accumulé un certain retard sur le plan politique, alors elles auront l'impression de ne pas être à leur place ou, du moins, de ne pas se sentir aussi compétentes et reconnues que leurs collègues masculins. Autrement dit, ce retard ne se manifeste pas uniquement sur le plan des connaissances, mais aussi sur la perception des femmes envers elles-mêmes, en tant que citoyennes actives et légitimes. Le fardeau domestique, majoritairement assumé par les femmes, a permis aux hommes de gagner une bonne longueur d'avance au niveau des connaissances et des compétences nécessaires en politique, comparativement aux femmes. Également, puisque ce fardeau se

fait toujours sentir aujourd'hui et qu'il nous est toujours possible de constater un écart d'implication politique entre les hommes et les femmes, notamment au niveau de nos députés⁵⁰, il est possible d'affirmer que les institutions ont besoin de repenser leur mode de fonctionnement en vue de respecter le principe d'égalité politique. Il est crucial de repenser le fonctionnement des sociétés démocratiques pour y inclure l'expérience située des femmes. Pour le moment, la simple reconnaissance du problème d'inégalité temporelle ne suffit pas elle seule pour régler cette exclusion des femmes de la sphère publique en limitant leur potentiel d'implication politique. En effet, les femmes ne sont que trop peu perçues ou entendues dans la sphère publique et lorsqu'elles le sont, c'est souvent parce qu'elles tentent de ressembler aux hommes pour gagner en crédibilité, conformément au modèle traditionnel de l'électeur rationnel et autonome⁵¹. De plus, il convient de cesser de reproduire concrètement la division entre sphère privée et sphère publique telle que définie plus tôt. La transmission de cette construction sociale par l'entremise de l'éducation genrée des tâches contribue elle aussi à faire perpétuer ce cycle d'exclusion auquel nous devons mettre fin pour avoir des sociétés démocratiques saines. Pour ce faire, il faut arrêter de nier que la famille en elle-même constitue une institution politique, un lieu où se crée la répartition du travail, donc par le fait même la répartition du temps⁵².

Concrètement, un manque d'implication politique de la part des femmes peut conduire à plusieurs conséquences spécifiques pour elles, comme les empêcher de modifier les processus démocratiques contribuant à leur exclusion. Par exemple, si les rencontres du conseil municipal du village dans lequel Monique réside se déroulent toujours le soir et que celle-ci est responsable de faire à souper, donner le bain à ses deux enfants, préparer les lunchs pour le lendemain, etc., alors celle-ci ne pourra jamais assister à cette rencontre si les horaires de réunions ne changent pas. Par le fait même, elle ne pourra pas témoigner du fait que cet horaire est inadéquat, pour une femme mère de famille, aux personnes concernées. Plus largement, si les femmes ne peuvent pas délibérer dans la sphère publique avec leurs concitoyens par manque de temps, il y a de bonne chance que leurs préférences ne soient pas

prises en compte, ni représentées si aucune ou peu de femmes siègent aux instances décisionnelles. Également, c'est par l'entremise même de ces instances qu'il est possible d'alléger le fardeau domestique, notamment en adoptant des mesures de reconnaissance du travail domestique, de meilleurs services de garde pour les enfants, de meilleures conditions sur le plan des congés parentaux, etc. En résumé, les femmes sont affectées de manière négative sur le plan de la reconnaissance, de la représentation, du pouvoir et de l'autonomie et cela est dû à leur manque d'implication politique causé par le manque de temps. En somme, si la démocratie veut rester fidèle à ses promesses d'égalités et d'inclusion, celle-ci doit penser l'expérience située des femmes dans sa définition et ses pratiques⁵³. Le fardeau domestique n'est pas uniquement une limite à l'implication politique des femmes, mais également la manifestation d'une inégalité structurelle provenant des fondements mêmes de la société démocratique⁵⁴. Comme le rappelle Carole Pateman, le contrat social tel que pensé par les contractualistes classiques est avant tout un contrat sexuel où l'exercice des droits civils est basé sur le pouvoir qu'exerce les hommes sur les femmes. Or, puisque qu'un vrai contrat social doit se faire avec l'accord de tous ses membres, il convient d'aller chercher l'accord de la moitié manquante : les femmes⁵⁵. De ce fait, les rapports entre la sphère privée et la sphère publique doivent nécessairement être repensés.

Conclusion

Dans cette étude, nous avons tenté de montrer comment le fardeau domestique assumé en grande majorité par les femmes contribuait à leur exclusion politique. Pour ce faire, nous avons montré comment le temps est considéré comme une ressource politique essentielle et inhérente à son fonctionnement. Nous avons par la suite établi que les femmes consacrent une grande partie de leur temps au fardeau domestique, limitant ainsi le temps dont elles disposent pour s'impliquer politiquement. La division genrée des tâches, associant les femmes à la sphère privée et les hommes à la sphère publique, est une construction sociale perdurant depuis les fondements mêmes de la démocratie. Or, nous avons vu que cette construction ne limite pas seulement l'im-

plication politique des femmes, mais qu'elle constitue également une inégalité structurelle. Ce faisant, l'exclusion des femmes de la sphère publique se perpétue tel un cercle vicieux, qu'elles ne peuvent pas empêcher, dû à leur manque d'implication. Cela étant dit, il convient de repenser les rapports entre institutions, genres et citoyenneté afin d'éviter toute exclusion illégitime et allant à l'encontre même des principes défendus par les États démocratiques.

-
1. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976.
 2. Marianne Lafleur, « Encore une fois, les femmes attendront », *TVA Nouvelles*, 26 mars 2025, www.journaldemontreal.com/2025/03/26/encore-une-fois-les-femmes-attendent.
 3. Daniela Aranibar Zeballos, « L'emploi du temps de la population québécoise en 2022. Faits saillants », Institut de la statistique du Québec, 27 août 2025, statistique.quebec.ca/fr/document/emploi-du-temps/publication/emploi-du-temps-population-quebecoise-2022#1.
 4. Luce Irigaray, *Democracy Begins between Two* (New York : Routledge, 2001), 142, doi.org/10.4324/9780203724248.
 5. Thanh Huyên Ballmer-Cao, Véronique Mottier, et Lea Sgier, éd., *Genre et politique : débats et perspectives*, Folio 370 (Paris : Gallimard, 2000), p. 411.
 6. Elizabeth F. Cohen, *The Political Value of Time : Citizenship, Duration, and Democratic Justice*, 1re éd. (Cambridge University Press, 2018), p. 99-100, doi.org/10.1017/9781108304283.
 7. *Ibid.*, p. 100-101.
 8. *Ibid.*, p. 104 [Traduction DeepL].
 9. *Ibid.*, p. 108-10.
 10. *Ibid.*, p. 113-15.
 11. David Robichaud et Patrick Turmel, *Prendre part : considérations sur la démocratie et ses fins* (Atelier 10, 2020), p. 17.
 12. *Ibid.*, p. 16.
 13. « The Importance of Political Participation in Modern Democracy », *Inside Political Science*, 15 janvier 2025, insidepoliticalscience.com/importance-of-political-participation/.
 14. Quentin Skinner, « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté », dans André Berten (dir.), *Libéraux et communautariens*. [2e éd.]. Paris : Presses universitaires de France, 2002, p. 220.

15. *Ibid.*, p. 220-21.
16. David Robichaud et Patrick Turmel, *op. cit.*, p. 26-27.
17. Elizabeth Cohen, *op. cit.*, p. 4-5.
18. Bien que cet article cible les inégalités vécues généralement par les femmes, il ne faut pas oublier qu'une analyse intersectionnelle de la situation de différentes femmes permet de rendre compte des dynamiques inégalitaires variées vécues par chacune d'entre elles.
19. Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty » dans Isaiah Berlin, Henry Hardy, and Ian Harris, *Liberty*, Oxford (Oxford University Press, 2002), p. 169-78.
20. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract : Or, Principles of Political Law. Also, A Project for a Perpetual Peace.*, Legal Classics Library (Eckler, 1893), p. 10, WorldCat, books.google.com/books?id=GK1GAQAAMAAJ.
21. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, éd. par Michel Launay, GF (Flammarion, 1966), p. 466.
22. Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, trad. par Charlotte Nordmann, Textes à l'appui (Éd. la Découverte Institut Émilie du Châtelet, 2010), p. 142-46.
23. *Ibid.*, p. 5-12.
24. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 470.
25. Carole Pateman, *op. cit.*, p. 142.
26. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, *op.cit.*, p. 30.
27. Carole Pateman, *op.cit.*, p. 151.
28. Thanh Huyên Ballmer-Cao et al., *op. cit.*, p. 348.
29. *Ibid.*, p. 349.
30. *Ibid.*, p. 350-51.
31. Bien évidemment, je conçois que continuer d'utiliser une telle dichotomie peut susciter un certain lot de critiques, notamment de la part des théoriciennes féministes. Or, un des enjeux de ce travail est justement de critiquer une des conséquences des présomptions historiques associées à cette dichotomie. Ainsi, il me semble que le maintien de ce vocabulaire normatif va de soi dans le cadre de ce projet, bien que je reconnaisse les problèmes qui y sont associés.
32. Thanh Huyên Ballmer-Cao et al., *op.cit.*, p. 406.
33. Susan Moller Okin, *Justice, genre et famille*, trad. par Ludivine Thiaw-Po-Une, Champs (Flammarion, 2008), p. 26.
34. *Ibid.*, p. 224.

35. Joan C. Tronto, *Caring Democracy : Markets, Equality, and Justice* (New York University Press, 2013), p. 19.
36. Joan C. Tronto, « Du care », *Sociologie, Revue du MAUSS* 32, no 2 (2008) : p. 244, doi.org/10.3917/rdm.032.0243.
37. *Ibid.*, p. 254-57.
38. Je reconnais que certaines femmes qui sont dans une situation privilégiée ne subissent pas ce fardeau domestique. Cependant, même si certaines femmes ont la possibilité d'échapper à cette charge de responsabilités issues de la sphère privée, notamment en rémunérant quelqu'un d'autre pour le faire à leur place, le fardeau domestique est généralement réattribué à d'autres femmes. Autrement dit, ce sont des femmes plus marginalisées qui vont prendre sur leurs épaules plus de responsabilités domestiques.
39. Julie L. Rose, *Free Time* (Princeton University Press, 2016), p. 1.
40. Mélanie Guillemette, « Le ralentissement comme exigence écoféministe » (Université Laval, 2025), p. 47-48, WorldCat, hdl.handle.net/20.500.11794/164646.
41. Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 246.
42. Joan C. Tronto, *Caring Democracy*, *op. cit.*, p. 7.
43. Elizabeth F. Cohen, *op. cit.*, p. 104.
44. *Ibid.*, p. 104-7.
45. Thomas Christiano, « Algorithms, Manipulation, and Democracy », *Canadian Journal of Philosophy* 52, no 1 (2022) : p. 112, doi.org/10.1017/can.2021.29.
46. *Ibid.*, p. 116-19.
47. *Ibid.*, p. 122.
48. Joan C. Tronto, « Care as a Basis for Radical Political Judgements », *Hypatia*. 10, no. 2 (1995), p.142-144.
49. Thanh Huyền Ballmer-Cao et al., *op. cit.*, p. 411.
50. En 2022, on peut constater que ce sont 58 femmes qui ont été élues à l'Assemblée nationale du Québec pour 67 hommes élus. Bien que la disparité ait diminué par rapport aux années antérieures, celle-ci est toujours présente. Cf. Institut de la statistique du Québec, *Personnes élues à l'Assemblée nationale* (Institut de la statistique du Québec, 2024), statistique.quebec.ca/vitrine/egalite/dimensions-egalite/pouvoir/personnes-elues-assemblee-nationale?onglet=ensemble-de-la-population.
51. Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 286.
52. *Ibid.*, p. 284.

53. Nancy Fraser, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement : Extrait de *Habermas and the Public Sphere*, sous la direction de Craig Calhoun, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 109-142 », trad. par Muriel Valenta, *Hermès* n° 31, no 3 (2001) : p. 144-45, doi.org/10.4267/2042/14548.
54. Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 29.
55. Carole Pateman, *op.cit.*, p. 20-23.

La minorité politique des enfants : entre paternalisme et adultisme

ERIKA OLIVAUX MARMIGNON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article interroge la légitimité de l'exclusion des enfants de la participation politique. Nous y répondons à un argument paternaliste selon lequel quoique les enfants aient les capacités requises pour participer à l'exercice démocratique, il est dans leur meilleur intérêt d'en être exclus puisque cela leur permet d'avoir davantage de temps libre, de jouer, et de vivre de façon insouciante. Nous répondons d'abord à cet argument en montrant que dans notre monde non idéal, les droits et intérêts des enfants ne sont pas adéquatement protégés par les adultes. Nous défendons qu'ils forment un groupe social opprimé, et que leur inclusion politique est donc requise afin que leurs intérêts soient pris en compte dans les décisions politiques. Ensuite, nous défendons que même dans des circonstances idéales, l'exclusion politique des enfants ne serait pas justifiée. En effet, si les enfants sont capables d'exercer leur agentivité politique, alors ils sont capables de décider de participer ou non.

Les enfants sont des gens sérieux, il n'y a qu'à regarder un enfant qui joue, rien n'est plus sérieux qu'un jeu d'enfant, rien n'est plus grave, plus intense¹.

Édouard Durand (2024)

Introduction

Une démocratie ne saurait exclure arbitrairement certains groupes de citoyens de l'exercice des droits politiques. Cet idéal d'inclusion démocratique fait généralement consensus ; le problème est alors de déterminer quelles exclusions sont arbitraires et lesquelles sont justi-

fiées. Il y a encore moins d'un siècle, les féministes luttaien pour faire reconnaître le caractère arbitraire, injuste et oppressif de leur exclusion du suffrage dit universel ; aujourd'hui, peu osent remettre en question le bienfondé de l'exercice du droit de vote féminin. Toutefois, l'exclusion politique des mineurs, c'est-à-dire des citoyens de moins de 18 ans, ne soulève que peu d'opposition. Elle est jugée par beaucoup comme une exclusion légitime : il va de soi que les enfants, dit-on, ne peuvent pas participer à l'exercice démocratique. Bien loin d'être injuste, le système de minorité politique est là pour protéger les mineurs, encore trop dépendants et vulnérables pour se voir attribuer une citoyenneté active et entière. Il s'agirait donc d'un paternalisme justifié – c'est-à-dire une intervention d'autrui dans la vie d'une personne à l'encontre de ses volontés et au nom de son intérêt. C'est cette exclusion des mineurs de la vie démocratique que cet article entend interroger : on se demandera si le paternalisme est bel et bien justifié. Cette enquête peut emprunter différentes voies qui soulèvent plusieurs jeux de questions interreliés. Une première orientation possible est celle de la prétendue incapacité des enfants, souvent mobilisée pour justifier leur exclusion. Elle soulève des questions normatives (quelles sont les capacités requises pour l'exercice du droit de vote ?) et descriptives, voire empiriques (quelles sont les (in)capacités des enfants ?). De plus en plus de philosophes défendent que les enfants ont, dès un jeune âge, les capacités requises pour l'exercice du droit de vote, qui constitue un marqueur clair de l'inclusion politique². Faut-il alors abolir la minorité politique ? Ou d'autres considérations peuvent-elles justifier le paternalisme ? C'est cette piste que nous poursuivrons, en interrogeant l'hypothèse d'un paternalisme bienveillant justifié par une spécificité enfantine liée non pas aux capacités des enfants mais à leur bien-être. Il est possible de formuler ainsi la question directrice de cet article : est-il possible de justifier l'exclusion politique des enfants au nom de leur propre bien³ ?

La première section sera dédiée à la clarification conceptuelle. Puis, dans la deuxième section, nous reconstituerons un argument de Ludvig Beckman qui répond par l'affirmative à notre question : il défend que quoique les enfants soient capables de voter, il n'est pas souhaitable de leur accorder le droit de vote⁴. En effet, le droit de vote

s'accompagne de responsabilités qui sont incompatibles avec la pleine jouissance des biens spéciaux de l'enfance que sont l'insouciance, le jeu et le temps libre. Dans la troisième section, nous ferons état de considérations empiriques pour montrer que les adultes échouent à protéger adéquatement les droits des enfants, ce qui met à mal la position de Beckman. Nous soutenons dans la quatrième section que l'inclusion politique des enfants est un remède à cette situation, notamment parce qu'ils forment un groupe opprimé⁵. Enfin, nous verrons dans une quatrième section que cette réponse ne permet qu'en partie de rejeter la logique paternaliste : la participation politique des enfants est encore comprise comme un moindre mal, nécessaire pour contrebalancer les risques de domination dans des circonstances non idéales. Nous montrerons alors que même dans une perspective de théorie idéale, il n'est pas possible de justifier l'exclusion des enfants au nom de leur bien-être tout en reconnaissant leurs compétences politiques.

1. Clarification conceptuelle et positionnement théorique

Il convient d'abord de mieux définir un des principaux objets de cette enquête : l'enfance, ou les enfants. Or, la tâche est moins aisée qu'il n'y paraît ; elle n'est de surcroît pas purement philosophique puisqu'elle fait intervenir certaines considérations psychologiques, sociologiques et historiques. Puisqu'il faut toutefois s'y atteler, nous pouvons commencer par nous pencher sur la question de l'existence même de quelque chose comme *l'enfance*. Pour certains penseurs des années 1970 que l'on nomme libérationnistes ou abolitionnistes de l'enfance – on pense par exemple à Shulamith Firestone ou David Holt – l'enfance est une invention moderne ne correspondant à aucune réalité biologique. Pour eux, si les individus que l'on nomme enfants sont moins capables, moins autonomes, bref, s'ils sont différents des adultes, c'est une pure conséquence de leur statut politique. Il n'y a pas de spécificité enfantine qui ne soit pas le résultat de la situation de dépendance et d'oppression dans laquelle se trouvent les enfants⁶.

Comme l'écrit David Archard, si notre *conception* de l'enfance est bel et bien moderne, attribuable notamment à l'émergence des théories

du développement psychologique, cela ne signifie pas que *le concept* d'enfance, lui, soit nouveau⁷. Même si la conception de l'enfant comme humain immature, dépendant et n'ayant pas achevé son développement est récente, cela ne signifie pas nécessairement qu'elle est fausse ou sans mérite. La thèse abolitionniste se heurte ainsi au fait biologique de l'enfance et il est difficile de soutenir que cette dernière n'est *que* la construction sociale de la minorité, en particulier dans le cas des nourrissons et des très jeunes enfants⁸. Sans y adhérer complètement, on peut tirer des leçons de la thèse abolitionniste. On peut notamment lui accorder que les enfants sont davantage capables lorsqu'on leur permet de développer des compétences ; de fait, beaucoup d'enfants endossent des responsabilités importantes, comme le fait de s'occuper de leurs jeunes frères et sœurs ou de contribuer à un commerce familial. Cela peut nous amener à remettre en question l'âge de la majorité, et même à douter que l'approche par seuil unique soit la plus adéquate. On pourrait, par exemple, imaginer un système selon lequel les individus de tout âge peuvent choisir le moment où ils accèdent à la majorité – c'est ce que propose Holt⁹. À ce stade, la position abolitionniste nous fait prendre conscience que *l'enfance* n'est pas pure description d'un fait biologique, mais bien aussi une *catégorie sociale* sur laquelle il faut garder un regard critique ; son contenu ne va pas de soi. Comme toute catégorie sociale, elle est également normative, comme l'écrit Nicolas Brando : « *the concept exists because it allows us to distinguish a human collective that may require a social and political treatment different from the 'standard' treatment (if we did not consider that 'childhood' should be treated any differently from 'standard' social relations, the concept would have no purpose at all and would not exist)*¹⁰ ».

Dans cet article, nous considérerons que les enfants forment un groupe social, qui correspond à certaines réalités matérielles (au niveau biologique, politique, institutionnel). Le groupe des enfants est pour autant loin d'être homogène, tant sur le plan des capacités que des conditions de vie. Même des enfants du même âge différeront grandement, de sorte que nous résisterons au vocabulaire de « *l'enfant* » au singulier, qui efface cette diversité et qui risque d'essentialiser l'enfance. La façon la plus minimale de définir l'enfance consiste peut-être à référer

rer à sa temporalité : les enfants sont les humains qui existent depuis peu de temps. Il faut ensuite distinguer les questions empiriques sur les enfants (sur leurs capacités, leur cognition, leurs besoins spéciaux, etc.) des questions de philosophie morale et politique : lesquelles des « spécificités » des enfants sont moralement pertinentes ? Est-ce que leurs besoins spéciaux, leurs capacités et incapacités ou encore leurs vulnérabilités justifient un traitement différent ? Est-il légitime de les maintenir dans une position aussi radicalement différente de celles des adultes ?

Notre travail s'inscrit dans cette seconde approche, proprement philosophique. Il vise à interroger un aspect spécifique de la minorité des enfants : celui de l'exclusion politique. La minorité est un statut légal, défini par contraste avec la majorité, qui rend les individus non responsables et les place sous tutelle. Pour la sociologue Christine Delphy, la minorité est une privation de droits : le système juridique fabrique au travers de ce statut une sphère privée qui se caractérise par une suspension du droit commun¹¹. Les mineurs ne sont pas des citoyens à part entière. Il est ici utile de distinguer entre majorité et citoyenneté politique (quoique les deux concepts soient liés). L'individu majeur est autonome, il peut prendre des décisions pour administrer sa propre vie (par exemple conclure des contrats, choisir son lieu de vie et ses activités, porter plainte) ; au contraire, le mineur est dépendant. Les enfants sont emblématiques de cette minorité – de fait, ils sont aujourd'hui les seuls mineurs, quoique les « majeurs inaptes » soient soumis à certaines dispositions législatives semblables¹². De son côté, la citoyenneté relève de la participation politique : le citoyen est celui qui participe à l'élaboration des lois, notamment en exerçant le droit de vote. Les résidents temporaires sont majeurs, mais ne sont pas des citoyens de l'État dans lequel ils résident. En vertu de leur minorité, les enfants sont privés de cette citoyenneté active ou politique. Ils sont citoyens dans la mesure où ils font partie de la communauté politique, et leurs intérêts doivent être pris en compte dans l'élaboration du bien commun ; mais cela ne revient pas, comme le soulignent Kymlicka et Donaldson, à une citoyenneté active et participative dans un régime démocratique, c'est-à-dire à l'exercice de

l'agentivité politique démocratique¹³.

Historiquement, les statuts de majeur et celui de citoyen actif sont étroitement liés. C'est sur la base de son autonomie individuelle que le citoyen se voit accorder des droits politiques. Les dépendants (notamment, historiquement, les femmes et les domestiques) n'étant pas maîtres de leur propre vie, comment pourraient-ils faire preuve d'agentivité politique démocratique ? Il importe pourtant de séparer les catégories de majeur et de citoyen car, en particulier dans le cas des enfants, elles soulèvent des enjeux distincts. Il est ainsi possible de défendre l'inclusion des enfants dans la citoyenneté démocratique (notamment en leur attribuant le droit de vote) sans remettre en question leur minorité civique (typiquement, leur soumission à l'autorité parentale). Dans le cadre de ce travail, c'est l'exclusion *politique* des enfants, c'est-à-dire leur participation aux processus de prise de décision et d'élaboration des lois dans un régime démocratique, qui sera interrogée. Nous garderons toutefois en tête que leur minorité civique est une donnée politique qui ne va pas de soi, et que certains la contestent en tout ou en partie¹⁴.

2. « Les enfants doivent pouvoir être des enfants ! » Un argument paternaliste

Pourquoi les enfants sont-ils dépourvus de droits politiques ? Une première manière de répondre consiste à insister sur leurs capacités. Suivant la conception moderne de l'enfance qui prévaut dans la philosophie politique libérale, l'immaturation des enfants justifie leur minorité politique. Leurs facultés de raisonnement seraient encore en développement, leurs connaissances politiques insuffisantes, leurs préférences et personnalités seraient instables ; c'est pour cela qu'ils sont jugés incapables d'exercer des droits politiques. Pourtant, plusieurs philosophes critiquent cette posture et suggèrent d'accorder le droit de vote aux enfants. D'un côté, il semble que les enfants acquièrent dès un jeune âge les facultés nécessaires à l'exercice de ce droit. De l'autre, même si tous les enfants ne possèdent pas ces facultés, on peut douter que tous les adultes les possèdent, et il est difficile de penser à un argument qui justifierait l'exclusion des enfants, mais pas celle de certains adultes¹⁵.

Or, peu de philosophes admettent que les adultes puissent être privés du droit de vote en raison de leurs capacités – le risque de contrevenir au principe libéral d'égalité et de reproduire certaines oppressions (capabilistes ou classistes, par exemple, si on pense à la littéracie). Mais si les capacités des enfants ne diffèrent pas grandement de celles des adultes, et si on ne peut légitimement priver ces derniers du droit de vote – qu'est-ce qui justifie l'exclusion des enfants ?

Beckman partage cette interrogation et en conclut finalement que les enfants sont capables de voter. Rien ne laisse croire que le suffrage enfantin soit nuisible pour la démocratie. C'est ce qui le pousse à inverser les termes de la question : plutôt que d'affirmer que le suffrage enfantin soit mauvais pour la démocratie, il prétend que le suffrage enfantin est mauvais pour les enfants eux-mêmes.

S'appuyant sur des travaux de psychologie du développement, il soutient que l'enfance est un moment unique dans la vie d'un être humain, qui permet la jouissance spéciale de certains biens dont les adultes ne pourraient plus bénéficier. Ces biens sont : le jeu, crucial pour le développement moral et individuel ; le temps-libre non structuré ; et l'insouciance, nécessaire pour que les enfants puissent jouer. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la catégorie d'enfance ne correspond pas seulement à une réalité biologique, et la condition des enfants varie grandement selon les époques et les cultures. Cela, en soi, fragilise les assises de l'argument. Même en accordant que les enfants sont tels que Beckman le défend (ce qui est loin d'être évident), nous montrerons l'argument échoue à légitimer l'exclusion des enfants de l'exercice démocratique.

En quoi le droit de vote serait-il incompatible avec ces biens de l'enfance selon Beckman ? Tout d'abord, il y a la question du temps. Quoique l'acte de voter soit possiblement très rapide, exercer son droit de vote de façon consciencieuse nécessite de connaître l'histoire et le fonctionnement des institutions politiques, et les enjeux sociaux et politiques saillants. Former une opinion politique éclairée demande donc que l'on y consacre du temps. Or, il est spécifiquement dans l'intérêt des enfants d'avoir beaucoup de temps libre¹⁶, pour pouvoir jouer, exercer leur créativité, et se développer¹⁷. De plus, le suffrage vient

avec une responsabilité importante, qui se marie mal avec l'insouciance et le jeu. Or, si les enfants sont capables de s'acquitter de lourdes responsabilités, cela n'est pas pour autant toujours souhaitable pour eux. Il est vrai que certains enfants se voient attribuer dès un très jeune âge des responsabilités importantes – c'est le cas des aînés dans certains milieux, et des enfants proche-aidants¹⁸. Mais il s'agit là d'un lourd fardeau pour les enfants en question. D'autres enfants travaillent pour subvenir aux besoins de leur famille, mais est-ce pour autant une enfance souhaitable pour eux ? Cela nous amène à considérer que les responsabilités peuvent être un fardeau non désirable pour les enfants : *« responsibility is not always an attractive ingredient of childhood. The responsible child runs the risks of becoming a person with no time to play and whose playfulness is suppressed by the burdens of responsibility. Recognising the child's interest in play, consequently, provides a reason for minimising the child's responsibilities¹⁹ »*.

Il faut délimiter et circonscrire cet argument. Il ne s'agit pas de priver les enfants de toutes les responsabilités, en tout temps ; leurs intérêts peuvent parfois être mieux servis par l'exercice de leur autonomie que par la protection de leur insouciance. Les enfants peuvent avoir un intérêt à s'auto-déterminer quand vient le temps d'accorder la garde à un parent, ou de choisir une école, ou de consentir à des soins de santé : *« Participation in decisions such as these may be burdening and, yet, they are burdens the child should possibly assume in order to protect his or her interests. It would, therefore, be a mistake to assume that the best interests of the child are always secured by insulating children from the burdens of responsibility²⁰ »*. En abandonnant la présomption de l'idéal d'autonomie pour les enfants, on constate qu'il faut justifier la participation politique des enfants en regard de leur bien-être (dont font partie l'autonomie mais aussi le jeu et l'insouciance). Il y a aussi une différence entre les responsabilités d'autodétermination et celles de la participation politique en cela que les premières ne demandent pas autant de temps, de connaissances, et de formation que les secondes²¹. Ainsi, pour Beckman, il est très plausible qu'il soit préférable sur le plan prudentiel que les enfants n'aient pas le droit de vote, quoiqu'il reconnaisse que cet argument ne soit pas définitif (il pourrait être ré-

évalué, par exemple, à l'aune de nouvelles découvertes en psychologie du développement).

Cet argument comporte plusieurs faiblesses, que nous aurons l'occasion d'explorer dans cet article. Toutefois, nous souhaitons également en souligner les forces. Premièrement, il permet de prendre au sérieux l'hypothèse d'une *spécificité infantine* (quoique le contenu de celle-ci soit sujet à discussion). Cela aide à éviter l'écueil de l'*adultification* des enfants. Ce concept issu des sciences psychosociales renvoie au fait de traiter les enfants comme des adultes, ce qui a des conséquences délétères pour les jeunes personnes. S'il est exact que traiter les enfants seulement comme des êtres incapables et dépendants peut être injuste, comme l'affirment les abolitionnistes, il peut également être injuste de ne pas percevoir et traiter les enfants comme des enfants. Les enfants racisés sont particulièrement sujets à cette injustice : tant en Amérique du Nord dans le cas des enfants et adolescents noirs, perçus comme plus âgés et plus dangereux que leurs pairs blancs²² qu'en Europe avec la contestation du statut de *mineur non accompagné* pour bien des adolescents migrants²³. Toutefois, le présupposé d'une spécificité infantine ne s'accompagne pas, chez Beckman, d'une *naturalisation* de leur exclusion démocratique. Cette dernière est avant tout un fait politique, qui doit faire l'objet d'une justification solide. Autrement dit, les enfants sont différents des adultes, mais cela ne signifie pas que leur exclusion aille de soi.

Deuxièmement, l'argument de Beckman évite un écueil dans lequel tombent de nombreux philosophes, selon DeCesare²⁴ : celui de confondre, ou de réduire, l'intérêt d'un enfant à *ses intérêts futurs en tant qu'adulte*. Souvent, les arguments en faveur du suffrage enfantin le présentent comme une mesure instrumentale visant le développement d'une conscience démocratique chez les générations futures. Les jeunes sont donc avant tout de *futurs citoyens* et leur participation a avant tout une visée éducative. Comme DeCesare, nous pensons que les enfants en tant qu'enfants sont des sujets politiques et que leurs préférences et intérêts peuvent différer des préférences et intérêts qu'ils auront à l'âge adulte. De plus, en cas de tension ou de conflit, il ne va pas de soi que les seconds doivent primer sur les premiers. Quoique la position de Be-

ckman sur le suffrage enfantin soit aux antipodes de celle de DeCesare, il s'inscrit néanmoins dans la même démarche théorique qui interroge le statut politique des enfants en tant qu'enfants.

Grâce à ces deux présupposés théoriques, Beckman propose de centrer le débat sur le suffrage enfantin autour de la question du bien-être des enfants, et ce, que l'on s'oppose ou que l'on adhère à cette mesure. Ainsi, il écrit : « *an account of the children's best interests should form the backbone of any attempt to justify either the enfranchisement or disenfranchisement of children*²⁵ ». Quoique nous soyons ultimement en désaccord avec son argument contre le suffrage enfantin, nous adhérons à ce principe : c'est en vertu des intérêts des enfants – pas de ceux de la démocratie, ni des futurs adultes – que l'on doit penser leur inclusion ou leur exclusion démocratique.

Enfin, il importe de ne pas exagérer la portée de l'argument proposé par Beckman. La contribution de ce dernier s'inscrit dans une monographie qui traite des limites du droit de vote ; c'est donc la question du suffrage enfantin qui constitue le cœur de son argument. Notre investigation philosophique a une portée plus large : elle questionne la justification de l'exclusion démocratique des enfants, ou de leur minorité politique, telle que définie dans la section précédente, sans se limiter au droit de vote. Nous pensons qu'il est fructueux de mener cette enquête, et de voir si le bien-être des enfants peut justifier leur exclusion, quoique ce ne soit pas la position défendue par Beckman lui-même (qui admet que certaines formes de participation politique alternatives pourraient être appropriées pour les enfants).

3. La protection des enfants à l'épreuve du réel

Dans cette section, nous nous demandons donc dans quelle mesure l'exclusion politique des enfants permet effectivement de les protéger. Pour cela, nous nous appuyons d'abord sur une remarque d'Anca Gheaus en réponse à Beckman. Gheaus met en lumière que l'argument de ce dernier repose sur le présupposé que les adultes protègent les droits des enfants. Or, dans des circonstances non idéales, les raisons de protéger les enfants du fardeau de la participation politique peuvent être défaites. Gheaus formule ainsi cette idée :

Even if political activity leaves children less well off in one respect—namely, with respect to their enjoyment of the special goods of childhood—it can make them better off in other respects. It is possible that, when many adults fail to comply with the demands of justice, children’s political participation, including a right to vote, could be instrumental to protecting their own stakes in inheriting a more just society; in particular, it would force the political class to pay more attention to their interests²⁶.

Dans cette section et la suivante, nous reprenons et développons cet argument, notamment à la lumière de certaines préoccupations exprimées par des penseurs et militants dénonçant la domination adulte, ou l’oppression des enfants.

Quand bien même le jeu et l’insouciance seraient des biens essentiels des enfants, cela ne reviendrait pas à dire que la minorité politique soit, dans un monde non idéal et toute chose bien considérée, à l’avantage des enfants. Leur donner une voix politique pourrait s’avérer essentiel pour protéger leurs droits. Mais certains pourraient douter que nous vivions dans un tel monde; certes, la situation des enfants n’est pas parfaite, mais est-elle assez mauvaise pour que cela justifie de faire porter aux enfants le poids de la responsabilité politique? Le paternalisme bienveillant ne fonctionne-t-il pas, quoique de façon imparfaite?

Malheureusement, nous pensons, avec les militants contre l’adultisme et les violences faites aux enfants²⁷, que les droits de ces derniers sont régulièrement bafoués, tant au niveau institutionnel et structurel qu’au niveau individuel. Dans cette section, nous montrons que l’exclusion politique des enfants ne permet de protéger ni leurs droits humains, ni leurs biens spéciaux. Nous en faisons la démonstration en brossant le portrait des violences subies par les enfants – violences qui ne relèvent pas de l’exception mais qui sont symptomatique d’une société *adultiste*.

Si la dévalorisation et le sous-financement des secteurs où les travailleuses sont sur-représentées est certainement une injustice genrée, il est utile de décaler quelque peu le regard et de voir que ce sont souvent, dans le même temps, les services destinés aux enfants qui sont

ainsi négligés – en particulier l'éducation et les soins à la petite enfance. Au Québec par exemple, les systèmes d'aération dans de nombreuses écoles sont déplorables au point de poser des dangers pendant les canicules, les grands froids, les pandémies et épidémies : il est crucial de compléter la lecture féministe par une analyse sur les conditions de vie des enfants. Notons aussi qu'en France, beaucoup d'enfants migrants, notamment non accompagnés, dorment dans la rue. Les violences et injustices faites aux enfants s'articulent ainsi avec d'autres types d'oppression – raciste, sexiste, capabiliste, et classiste²⁸. Elles n'y sont pourtant pas réductibles. Par exemple, comme en attestent les travaux de l'anthropologue Dorothé Dussy, l'inceste n'a pas de classe ou de milieu social, et si la plupart des agresseurs sont des hommes, les petits garçons constituent une part importante des victimes²⁹. Le fait d'être un enfant, et non seulement le fait d'être une petite fille, constitue un facteur de vulnérabilité à la violence sexuelle, et le système judiciaire ne protège pas les victimes – c'est également ce qui ressort du rapport public de la Commission indépendante sur l'inceste et les violences sexuelles faites aux enfants³⁰. De surcroît, si l'on associe souvent les cas de maltraitance physique aux milieux défavorisés, c'est loin d'être toujours le cas – pensons par exemple aux dénonciations de violences physiques et sexuelles dans des lycées privés catholiques nantis (comme l'affaire Betharam en France), ou dans le milieu du sport de compétition (notamment l'affaire Nassar dans le monde de la gymnastique). Ainsi, nous nous trouvons donc bien dans des circonstances non idéales qui rendent nécessaire l'inclusion des enfants pour garantir leurs droits, tel que le suggère Gheaus.

4. L'inclusion démocratique des enfants est-elle nécessaire pour protéger leurs droits ?

Ces violations des droits des enfants, même si elles sont graves et répandues, suffisent-elles à justifier l'inclusion politique des enfants, au détriment de leurs intérêts spéciaux ? Quelqu'un qui résisterait à cette idée pourrait formuler l'objection suivante : c'est aux adultes que revient la tâche de lutter contre les violations des droits des enfants. Il ne va pas de soi que la façon la plus désirable et efficace de lutter contre

ces violations soit de donner le droit de vote aux enfants. De surcroît, plusieurs doutent du fait que les enfants voteraient principalement à partir de leur point de vue d'enfants, émettant l'hypothèse qu'ils s'aligneraient davantage sur les préférences et opinions politiques de leurs proches, en premier lieu leurs parents. Nous répondrons à cette possible objection en deux temps : en considérant d'abord les mouvements politiques auxquels les enfants ont participé, et en montrant qu'il est possible de les considérer comme un groupe social opprimé ensuite.

Il est faux d'affirmer que les enfants ne se battent pas eux-mêmes pour leurs droits. Si les enfants sont trop souvent absents des livres d'histoire, c'est surtout en raison d'un processus d'effacement ou d'invisibilisation. Tout d'abord, les enfants participent à des mouvements sociaux touchant également les adultes – ils les ont parfois même initiés. C'est le cas du mouvement des droits civiques aux États-Unis, dont une des étincelles a été la manifestation pacifique de la « Children's crusade » en Alabama. Les enfants ont ainsi joué un rôle majeur dans la lutte anti-raciste américaine, organisant des grèves, manifestations, boycotts, etc. Le politologue Francis Dupuis Déri a recensé plusieurs mouvements politiques d'enfants, en particulier des grèves scolaires, au Québec et ailleurs, visant à améliorer leurs conditions de vie et d'études³¹ ; on peut aussi penser à la lutte pour le climat et à sa jeune figure de proue Greta Thunberg. Yves Bonnardel consacre un chapitre de son ouvrage *La domination adulte* aux luttes des mineurs contre l'autorité scolaire et étatique jugées oppressives pour les enfants³². On y apprend entre autres que la fugue a également été pensée par les enfants et adolescents comme un acte politique, de résistance, et que des enfants fugueurs se sont rassemblés dans des communes politiques comme ce fut le cas du collectif « Mineurs en lutte » qui occupait en 1979 la faculté de Vincennes. Enfin, et a contrario d'une image misérabiliste et pathétique des enfants migrants seuls (dits *mineurs non accompagnés*), on observe à Paris que ces derniers s'organisent contre le racisme systémique et le manque d'hébergement, via la création du Collectif des jeunes du parc de Belleville et l'occupation durant plusieurs mois d'un théâtre abandonné (jusqu'à leur expulsion par les autorités françaises). En somme, les enfants font preuve d'agentivité politique, et ce, malgré

leur minorité ; et leurs protestations ont été cruciales pour l'avancée de leurs droits à différents moments de l'histoire. Il est donc tout à fait légitime de penser que les enfants, si on leur attribuait le droit de vote, l'exerceraient du moins en partie pour protéger leurs droits et intérêts.

Si le suffrage est un droit accordé aux individus, il trouve toute-fois sa pleine force dans sa dimension collective. En effet, il permet de donner une voix et un poids politique à des groupes sociaux opprimés ou négligés, qui peuvent grâce à lui forcer les représentants politiques à prendre en compte leur bien-être et leurs intérêts. Un tel argument pourrait-il être avancé en faveur du suffrage enfantin ? Les enfants forment-ils un groupe social opprimé³³ ? Nous répondons qu'il est opportun de refuser de réduire les violences et injustices subies par les enfants aux autres systèmes d'oppression, et donc de théoriser une oppression propre aux enfants. Nous esquisserons un argument en ce sens en mobilisant la théorie de l'oppression d'Iris Marion Young, pour qui l'oppression structurelle peut se manifester de cinq façons³⁴. Le but ici n'est pas d'offrir une caractérisation définitive de l'oppression des enfants, mais plutôt de montrer qu'il est de prime abord possible et pertinent de conceptualiser les enfants comme un groupe opprimé. Notons qu'il n'est pas nécessaire, pour Young, qu'un groupe subisse toutes les formes d'oppression identifiées pour qu'on puisse dire qu'il est opprimé.

Les trois premières « faces » de l'oppression sont l'exploitation (soit l'appropriation de la force de travail), l'impuissance ou la domination (le fait de ne pas avoir accès aux positions de pouvoir et d'être structurellement subordonné), et la marginalisation (le fait de ne pas avoir accès à la participation aux activités de production et donc de ne pas pouvoir subvenir à ses besoins soi-même). Les enfants sont généralement dominés : les adultes, à la maison, à l'école et ailleurs, prennent toutes les décisions qui les déterminent. Dans nos sociétés contemporaines, ils sont également marginalisés, puisque peu ont accès au travail et à l'indépendance que ce dernier procure ; il s'agit d'ailleurs d'une revendication de certains collectifs de mineurs. La question du travail salarié des enfants soulève de nombreux enjeux qui dépassent la portée de ce travail³⁵, mais même si on considère légitime d'empêcher les

enfants de travailler (pour les protéger de l'exploitation et de l'abus, et pour protéger leurs intérêts particuliers au jeu et au temps libre), cela n'exclut pas pour autant qu'ils subissent les effets de la marginalisation. Enfin, la question de l'exploitation est quelque peu moins évidente, mais ne doit pas être évacuée trop vite. Comme les femmes, les enfants contribuent au travail domestique sans reconnaissance en retour, et parfois à l'entreprise familiale. Par ailleurs, pendant longtemps, le salaire du travail des enfants était remis à leurs parents ou tuteurs. Enfin, pour certains penseurs, le *travail scolaire* est comme un travail à part entière, dont les bénéfices vont à la société puisque son objectif premier est la reproduction sociale, et qui occupe la majorité du temps des enfants. Pour Tal Piterbraut-Merx, le travail enfantin est *approprié* par les adultes (suivant la même logique que les rapports de classe et de genre)³⁶ :

Par appropriation temporelle, nous désignons ainsi le processus d'accaparement des activités intellectuelles et matérielles de la classe des enfants par le groupe des adultes, dont le travail gratuit exercé au sein de l'institution scolaire constitue un exemple paradigmatique, et dont la particularité est qu'il repose sur un acte de projection temporelle : est défini comme éducation et/ou instruction ce qui correspond à une incorporation forcée et non rémunérée des normes sociales et politiques capitalistes³⁷.

Suivant cette analyse, on peut donc affirmer que les enfants subissent l'oppression sous la forme de l'exploitation.

Alors que les trois premières facettes de l'oppression touchent au travail et à la production selon une analyse matérialiste, Young envisage ensuite les oppressions symboliques, culturelles et identitaires. D'abord, certaines cultures et identités sociales sont perçues comme déviantes par rapport à celles du groupe dominant qui est perçu comme la norme ou l'universel : c'est l'impérialisme culturel. Cela peut s'accompagner d'une dévalorisation de ces identités. Les enfants sont-ils des figures de « l'Autre » pour les adultes ? La difficulté ici est que l'enfance est peut-être l'expérience la plus universelle qui soit ; tous les adultes ont été des enfants. Mais les enfants sont néanmoins souvent définis par leur état d'incomplétude par rapport aux adultes – donc, par leur

différence face à la norme adulte. De plus, les cultures enfantines (qui désignent la culture soit *pour* les enfants, comme la littérature jeunesse, soit *par* les enfants, comme les comptines de cour d'école) ont un statut inférieur face à la « grande » culture, à l'instar des cultures populaires, non blanches, ou féminines. Il peut donc être fructueux d'envisager que les enfants vivent une forme d'impérialisme culturel.

C'est sans doute la cinquième face de l'oppression, la violence, qui permet le mieux de soutenir la thèse de la *domination adulte* (ou de l'oppression des enfants). Certains groupes sont structurellement vulnérables à la violence, et les individus qui en font partie vivent constamment sous la menace de subir cette violence. Il n'est pas nécessaire que tous les individus du groupe subissent cette violence. C'est plutôt que leurs vies à tous et toutes sont façonnées par la possibilité de cette violence. Nous avons déjà vu que les enfants en tant qu'enfants sont structurellement vulnérables à la violence sexuelle, ce qui a amené le développement récent du concept de *culture de l'inceste* en écho à celui de culture du viol³⁸. La violence domestique et les féminicides s'accompagnent souvent de violence envers les enfants, de sorte qu'on parle de plus en plus de violence intrafamiliale et d'infanticides. En outre, les enfants subissent ce que l'on appelle des violences éducatives ordinaires. Ces violences s'inscrivent dans la continuité de siècles au cours desquels les enfants étaient vus comme la propriété des parents, et particulièrement des pères qui pouvaient exercer leur « droit de correction ». Si des violences « extrêmes » étaient condamnables, en raison de leur cruauté évidente, elles relevaient néanmoins de la sphère privée et de la liberté individuelle du père. De nos jours, l'usage de la force envers les enfants, par les parents ou les tuteurs, est encore permis au Canada par l'article 43 du Code Criminel. En France, les « violences éducatives ordinaires » ne sont interdites que depuis 2019. Pourquoi est-il acceptable de faire preuve de violence envers les enfants, alors qu'on comprend si aisément, lorsqu'ils sont dirigés vers des adultes, la douleur et l'humiliation qui accompagnent les châtiments corporels ?

L'idée que les enfants constituent un groupe social opprimé est souvent accueillie avec scepticisme, voire par des protestations, notamment, comme le souligne Piterbraut-Merx, par des parents bienveillants

(surtout des mères), qui dédient leur temps et leur énergie au soin et à l'éducation de leurs enfants : ne dénature-t-on pas l'idée de l'oppression (ou de la domination) en caractérisant les relations adultes-enfants, qui sont avant tout des relations aimantes, comme oppressives³⁹ ? Cette inquiétude, légitime, repose entre autres sur l'idée que la violence envers les enfants constitue une exception ou une anomalie – quoique trop répandue – mais qui ne saurait s'appliquer à l'ensemble des enfants. Nous espérons avoir montré qu'il est au contraire plausible de voir l'oppression des enfants comme un phénomène structurel ou systémique : de façon analogue au sexisme, on peut parler d'adultisme⁴⁰. Cette théorisation nous permet de soutenir qu'il est important de donner au groupe des enfants un poids politique, en tant que groupe. Leur accorder le droit de vote, notamment, forcerait les décideurs politiques à prendre au sérieux l'impact de leurs propositions sur ce groupe. L'argument présenté dans cette section est donc le suivant : les droits et intérêts des enfants sont régulièrement négligés, voir violés, de sorte que la considération prudentielle liée à leurs biens spéciaux (jeu et insouciance) n'est, toute chose bien considérée, pas apte à justifier leur exclusion politique. De plus, ces violations ne sont pas des exceptions mais s'inscrivent de façon structurelle dans un système de domination adulte. Ainsi, l'inclusion des enfants en tant que groupe au suffrage (et à la vie politique active en général) pourrait être instrumentale (quoiqu'insuffisante) dans la mise au jour et la lutte contre les formes de domination qu'ils subissent.

5. La participation politique des enfants : un moindre mal ?

Dans la section précédente, nous avons montré qu'il n'est pas possible de justifier l'exclusion politique des enfants au nom de leur bien-être, dans la mesure où même dans les sociétés démocratiques libérales qui prônent un paternalisme bienveillant, nous échouons à protéger leurs droits et intérêts. Toutefois, cet argument ne remet pas fondamentalement en cause la logique paternaliste que nous interrogeons dans cet article. Il confronte cette logique au monde non idéal pour montrer son inefficacité – ce n'est pas à l'avantage des enfants d'être exclus de la participation politique. Mais cela ne nous permet pas de

dire que dans un monde idéal les enfants devraient être inclus. Dans un monde où la lutte contre l'adultisme a porté ses fruits, et où les droits et intérêts des enfants sont respectés, ceux-ci devraient-ils avoir le droit de vote et participer à la sphère politique ?

Dans la lignée des tenants de la théorie non idéale, nous avons trouvé pertinent d'ancrer nos arguments normatifs dans le monde qui est le nôtre, en analysant les injustices perpétrées par les institutions et formes d'organisation sociale et politique existantes⁴¹. Cela ne signifie pas pour autant que la théorisation idéale ne peut avoir de place dans notre investigation. Il est possible d'adopter une méthodologie mixte qui laisse sa place à un idéal régulateur, tout en s'assurant que ce dernier est informé par des considérations empiriques. C'est pourquoi nous nous demandons à présent si l'argument construit dans la section précédente ne concède pas trop à la thèse paternaliste en acceptant la prémisse que la participation politique des enfants n'est pas bonne pour eux a priori et que leur inclusion ne vise qu'à contrebalancer des torts encore plus délétères. La participation politique des enfants n'est-elle qu'un moindre mal ? Dans une perspective de théorisation idéale, la réponse à cette question entraînera des conséquences pour l'idéal de justice qu'il faudrait viser. Nous défendons qu'il ne serait pas légitime de priver les enfants d'agentivité politique au nom de leur bien-être et de la protection de leurs biens spéciaux, même si cela n'était plus nécessaire pour la protection de leurs droits et intérêts fondamentaux.

Continuons d'admettre que certains biens sont propres aux enfants, comme le jeu, l'insouciance et le temps libre qui sont incompatibles ou du moins qui entrent en tension avec l'exercice des droits politiques. Cela ne justifierait pas pour autant l'exclusion politique des enfants, si l'on accepte que les enfants ont les capacités nécessaires pour exercer leur jugement et raisonnablement savoir ce qui est bon pour eux. À vrai dire, il y a d'autres personnes ou groupes de personnes pour qui on peut raisonnablement penser que l'exercice du droit de vote est un fardeau, et dont on souhaiterait qu'elles puissent ne pas avoir à se préoccuper des affaires politiques. C'est le cas, par exemple, des personnes gravement malades, ou encore des jeunes parents, qui auraient également un intérêt à ne pas avoir de préoccupations externes, et à disposer de

beaucoup de temps. Ne serait-il pas préférable, pour ces personnes, de se concentrer sur les soins qu'ils reçoivent ou prodiguent, et de se retirer temporairement de la participation politique ? Pourtant, qui pourrait affirmer que leur exclusion politique serait pour autant légitime ? Assurément, ces personnes peuvent choisir de se retirer de la vie politique, sans que leur soit pour autant retiré leur droit de vote. Pourquoi en serait-il autrement pour les enfants ?

En fait, alors que l'argument paternaliste était censé justifier l'exclusion des enfants malgré la reconnaissance de leurs capacités, il continue de reposer sur un présupposé d'incapacité des enfants. C'est là le propre du paternalisme, défini comme l'interférence d'une personne ou de l'État dans la vie d'une personne, en dépit des volontés de cette dernière, au nom de son propre bien. Si la personne était jugée en mesure d'identifier et poursuivre ses intérêts, alors les mesures paternalistes ne seraient pas nécessaires⁴². Une étrange tension se dessine alors dans l'argument de Beckman : les enfants auraient les capacités pour voter et exercer leur agentivité politique, mais seraient incapables de choisir de le faire ou non de façon éclairée.

Avoir le droit de vote ne signifie pas avoir l'obligation de voter. Il est tout à fait envisageable que certains enfants choisissent de ne pas se préoccuper des enjeux politiques (comme beaucoup de citoyens, du reste – entre 2004 et 2025, le taux de participation aux élections fédérales canadiennes a oscillé entre 56 et 67%, ce qui signifie qu'au moins 30% des Canadiens ayant le droit de vote ne l'exercent pas.)⁴³. On ne peut justifier leur exclusion politique qu'en présumant que, contrairement aux personnes évoquées précédemment, ils ne seraient pas en mesure d'exercer suffisamment de jugement pour s'abstenir de s'impliquer politiquement même si cela va à l'encontre de leurs intérêts. Mais cela nous semble incompatible avec la prémisse, admise par Beckman, selon laquelle les enfants ont les capacités requises pour voter.

On pourrait répondre que les enfants sont plus vulnérables à la pression et à l'autorité exercées par les adultes, et qu'il pourrait leur être plus difficile de refuser la participation politique. Cet argument n'est pas très convaincant. Si les enfants sont peut-être moins susceptibles de refuser un ordre (quoique cela n'aille pas de soi), ils sont tout à fait capables

de comprendre la nature d'une *invitation*, qui leur laisse le choix. Plusieurs institutions, regroupements et partis militent contre l'abstention et pour encourager les citoyens à exercer leur droit de vote ; il serait tout à fait envisageable d'encadrer ces messages, lorsqu'ils sont adressés aux enfants, pour leur rappeler que le vote est un droit et non une obligation, et qu'ils n'ont pas à porter sur leurs épaules le fardeau de la prise de décision politique s'ils ne le souhaitent pas.

Finalement, l'implication politique est une des façons dont les enfants utilisent leur temps libre, apprennent, et grandissent : ils ne s'impliquent pas en politique seulement lorsque leurs droits, libertés et intérêts sont gravement menacés. Certes, plusieurs mouvements politiques enfantins ont émergé dans de tels contextes, mais certains enfants grandissant dans des circonstances beaucoup plus favorables manifestent néanmoins, dès un jeune âge, un appétit pour la politique, à différentes échelles. Ils s'impliquent par exemple dans leurs écoles, représentant leurs classes et siégeant aux conseils scolaires. On pourrait objecter que cette participation politique concerne les enjeux qui touchent déjà et directement les enfants – elle ne nécessite pas qu'ils s'éduquent et se soucient d'autre chose que leur quotidien, contrairement à une participation démocratique à l'échelle nationale, par exemple. Mais ce n'est pas toujours le cas : les simulations parlementaires comme celles des Nations Unies touchent à des enjeux dépassant largement les enjeux scolaires.

Une autre objection consisterait à dire que ces activités d'initiation à la participation politique n'engagent pas réellement la responsabilité des enfants, et donc ne nuisent pas à leur insouciance. En effet, comme le souligne Dupuis-Déri, ni les simulations politiques ni même les conseils scolaires ne permettent pas réellement d'exercer un pouvoir politique⁴⁴. Cependant, on peut douter du fait que ce caractère ludique soit attirant pour les jeunes qui s'y impliquent ; il semble que cela soit surtout source de déception. De plus, certaines écoles adhérant à des pédagogies alternatives et libertaires, notamment les Écoles Freinet, mettent en place des assemblées d'élèves qui permettent aux enfants de s'autogérer : leur responsabilité est donc engagée.

Ainsi, nous rejetons l'idéal d'un monde où les enfants sont privés

d'agentivité politique, même si leurs droits et intérêts sont reconnus. Il semble que la participation politique peut être un bien en soi pour les enfants, comme elle l'est pour les adultes, et être tout autant utile à leur développement que le jeu.

Conclusion

Beckman affirme que le bien-être des enfants doit être l'élément central pour tout argument en faveur ou en défaveur du suffrage enfantin. En prenant au sérieux ce défi philosophique, nous avons montré que les arguments pour l'exclusion des enfants au nom de leur bien-être ne sont pas concluants. En cela, nous avons apporté un nouvel éclairage au débat sur le suffrage et l'agentivité politique des enfants. Cet article reposait sur la prémisse que les enfants sont capables d'exercer une agentivité politique, et nous espérons avoir fourni suffisamment d'arguments empiriques pour la soutenir de façon convaincante. Mais les arguments présentés dans ce texte mettent en lumière l'importance de donner aux enfants la possibilité d'exercer un pouvoir politique, pour leur permettre de lutter contre les violations de leurs droits et l'adultisme. Cela nous amène à penser que la question des capacités est peut-être moins centrale qu'elle ne l'a parfois été envisagée. Même ceux qui continueront de penser que les enfants n'ont pas les capacités nécessaires pour voter de façon éclairée ne pourront en conclure directement qu'il est légitime de les exclure de la participation démocratique. Il sera alors fructueux d'explorer la piste envisagée par Donaldson et Kymlicka dans *Zoopolis*⁴⁵. Ils recommandent d'identifier d'abord *qui* doit faire partie de la communauté politique et a un intérêt légitime à y participer intégrante (pour eux les animaux ; pour nous, les enfants). Si nos institutions politiques ne sont pas adaptées à la participation de ces groupes, elles doivent être révisées ou complémentées de formes démocratiques alternatives. Cette lecture nous permet également de résoudre la tension qui pourrait subsister entre l'intérêt des enfants à avoir beaucoup de temps libre, et le temps et les efforts nécessaires à la participation politique. Si, comme l'affirme Beckman, les enfants ne peuvent participer à la vie démocratique sans sacrifier une part importante de leur bien-être, alors nous devons, collectivement, faire preuve de créati-

vité afin d'imaginer et de mettre en place des processus démocratiques adaptés aux enfants, en prenant en compte leurs droits et intérêts spéciaux.

-
1. Édouard Durand, *160 000 enfants. Violences sexuelles et déni social*, Paris, Gallimard, 2024, p. 18.
 2. Daniel Weinstock, « What's So Funny about Voting Rights for Children ? » dans *The Georgetown Journal of Law & Public Policy*, vol. 18, n° S (2020). Tony DeCesare, « The Future Is Now : Rethinking the Role for Children in Democracy » dans *Philosophy of Education*, vol. 78, n° 3, (2022).
 3. Notons déjà qu'alors que la plupart des philosophes s'interrogent précisément sur le suffrage enfantin, nous entendons élargir la portée des discussions et considérons donc que le vote n'est qu'un élément parmi d'autres de la vie politique et démocratique.
 4. Ludvig Beckman, *The frontiers of democracy : the right to vote and its limits*, Palgrave Macmillan, 2009.
 5. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, ed. révisée, Princeton University Press, 1990. Hélène Cixous, « Le sexe ou la tête ? » dans *Les Cahiers du GRIF*, vol. 13, n° 1 (1976), p. 6.
 6. Shulamith Firestone, *Pour l'abolition de l'enfance*, trad. Sylvia Gleadow. Tahin party, 2002 [publication originale 1970]. John Holt, *Escape From Childhood : The Needs and Rights of Children*, E. P. Dutton, 1974.
 7. Archard mobilise ici la distinction rawlsienne entre *concept* et *conception*. David Archard, *Children : rights and childhood*, Routledge, 1993, p. 22.
 8. On pourrait répondre à cela que la même critique vaut pour les théories constructivistes du genre : n'y-a-t-il pas une réalité biologique qui sous-tend cette catégorie, qui ne pourrait alors être *uniquement* un construit social ? Les théoriciennes du genre répondraient en deux points : d'une part, la biologie contemporaine réfute l'hypothèse d'une binarité des sexes. De l'autre, le fait que les individus présentent des caractéristiques et fonctions sexuelles variées n'a pas de pertinence politique, sociale ou normative. Il pourrait être intéressant de voir si et comment ces deux réponses peuvent être mobilisées dans le cas de l'enfance.
 9. John Holt cité dans Yves Bonnardel, *La domination adulte : l'oppression des mineurs*, Le Hêtre Myriadis, 2020.
 10. Nicolás Brando, *Childhood in Liberal Theory : Equality, Difference, and*

Children's Rights, Oxford University Press, 2024, p. 40.

11. Christine Delphy, « Minorité légale ou incapacité réelle? Le statut des enfants » dans *Les Cahiers du Genre*, n° 11 (1994).
12. Le Code Civil du Québec appelle « majeurs inaptes » les adultes qui, en raison de limitations cognitives de causes diverses, sont jugées inaptes à consentir (notamment aux soins de santé, ou aux recherches susceptibles de porter atteinte à leur intégrité physique). Ils sont donc, dans ces contextes, traités comme le sont les enfants de 14 ans ou moins. Un parent ou tuteur est responsable de *consentir* pour eux, qui ne peuvent qu'exprimer un *assentiment*.
13. Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, Alma éditeur, 2016.
14. Certains revendiquent par exemple l'*autodétermination des enfants*, comprise comme le droit de choisir à tout âge entre (1) vivre sous l'autorité de leurs parents, (2) vivre sous l'autorité d'un tuteur tiers de son choix et (3) vivre de façon autonome, en tant que majeur.
15. Daniel Weinstock, *op. cit.* Tony DeCesare, *op. cit.*
16. On peut se demander si l'institution scolaire n'entre pas elle aussi en conflit avec cet intérêt à disposer de temps libre.
17. En considérant que le temps libre des enfants est nécessaire à leur *développement*, on entrevoit un autre argument (que nous n'explorerons pas ici) : celui que l'exclusion politique des enfants serait bonne pour la société, car elle permettrait à tous et toutes de devenir des citoyens plus épanouis et mieux développés. Protéger l'enfance servirait donc non seulement (et peut-être même pas principalement) à protéger les enfants, mais aussi à protéger la société et son futur.
18. Alice Girard-Bossé, « Proches aidants... à 10 ans ». *La Presse*, 2023 [en ligne], www.lapresse.ca/actualites/sante/2023-12-26/proches-aidants-a-10-ans.php (page consultée le 30 avril 2025).
19. Ludvig Beckman, *op. cit.*, p. 117.
20. *Ibid.*
21. C'est du moins le cas si on se concentre sur une autodétermination ponctuelle qui concerne les grandes décisions de la vie de l'enfant (désigner son tuteur, choisir une école, etc.) : même lorsqu'ils n'en ont pas la responsabilité, les enfants réfléchissent déjà souvent aux différentes options et à leurs préférences. De plus, ces décisions reposent sur de l'information qui est déjà en grande partie familière pour les enfants. À l'inverse, les responsabilités politiques demandent de s'informer sur l'histoire et le

- contexte politique d'un État et sur des situations étrangères à eux.
22. Robyn Maynard, *NoirEs sous surveillance : esclavage, répression et violence d'État au Canada*, Mémoire d'encrier, 2018, p. 283.
 23. Ligue des droits de l'Homme, « Mineurs non accompagnés : La présomption de minorité en débat devant le tribunal administratif de Paris », 2023, [en ligne], www.ldh-france.org/mineurs-non-accompagnes-la-presomption-de-minorite-en-debat-devant-le-tribunal-administratif-de-paris/ (page consultée le 30 avril 2025).
 24. Tony DeCesare, *op. cit.*
 25. Ludvig Beckman, *op. cit.*, p. 117
 26. Anca Gheaus, « "Let them be children"? Age limits in voting and conceptions of childhood ». dans Greg Bogner et Axel Gosseries, *Ageing Without Ageism : Conceptual Puzzles and Policy Proposals*, Oxford University Press, 2023, p. 123.
 27. Voir notamment le travail du Collectif Enfantiste, en France.
 28. Les exemples mobilisés ici sont issus du Nord Global, en particulier le Québec et la France, car l'objectif est de montrer que même dans les démocraties libérales, on néglige et maltraite les enfants. Toutefois, il ne faut pas oublier les bébés et enfants assassinés à Gaza et ailleurs ; les enfants travailleurs dans des camps qui fabriquent des objets destinés au confort occidental, notamment les Ouïghours.
 29. Dorothée Dussy, *Le berceau des dominations : anthropologie de l'inceste*, édition revue et augmentée par l'auteure, Pocket, 2021.
 30. Commission Indépendante sur l'Inceste et les Violences Sexuelles Faites aux Enfants (CIIVISE), « Violences sexuelles faites aux enfants : on vous croit », 2023.
 31. Francis Dupuis Déri, « La « grève du chocolat », de 1947 : une mobilisation enfantine d'un océan à l'autre » dans Histoire Engagée, 2020 [en ligne] histoireengagee.ca/la-greve-du-chocolat-de-1947-une-mobilisation-enfantine-dun-ocean-a-lautre/ (consulté le 30 avril 2025).
Id. « Histoire des grèves d'élèves du secondaire au Québec : démocratie et conflictualité », dans Revue des sciences de l'éducation, vol. 46, n° 3 (2021).
Id. « Répertoire (partiel) des grèves d'élèves dans les écoles du monde : de la fin du XIXe siècle à 2023 » déposé dans Archipel, Université du Québec à Montréal, 2025 [en ligne] archipel.uqam.ca/id/eprint/18583 (consulté le 30 avril 2025).
 32. Yves Bonnardel, *op. cit.*

33. On peut également se demander si les enfants forment un *groupe social* (opprimé ou non). Une difficulté particulière se pose : c'est la temporalité de l'enfance. Peut-on parler de classe d'enfants, lorsque tous les enfants qui vivent deviendront des adultes et que tous les adultes ont été des enfants ? Comment théoriser un rapport de classe quand tous les membres du groupe dominant sont des transfuges ? Tal Piterbraut-Merx prend de front cette difficulté et propose une théorisation de la *classe enfantine* qui est en partie caractérisée par cette temporalité unique. Piterbraut-Merx, *op. cit.*
34. Iris Marion Young, *op. cit.*
35. À ce sujet, voir l'ouvrage de Brando, en particulier le chapitre 9 : « *What (if Anything) Is Wrong with Child Labour?* ». Nicolas Brando, *op. cit.*, p. 187-206.
36. Évidemment, les enfants reçoivent à l'école une éducation ; mais selon les abolitionnistes, l'institution scolaire telle qu'on la connaît n'est pas au service de l'apprentissage des enfants, tuant au contraire leur soif de savoir et de connaissances (Yves Bonnardel, *op. cit.*, p. 223-263). Pour ne pas être exploitation, l'éducation devrait notamment être caractérisée par davantage de liberté et d'autodétermination des enfants, ne pas chercher à conformer les élèves à la société capitaliste, et bien sûr être dépourvue de domination adulte.
37. Tal Piterbraut-Merx 2024, *op. cit.*, p. 190.
38. Iris Brey et Juliet Drouar, éd. *La culture de l'inceste*, Éditions du Seuil, 2022.
39. Tal Piterbraut-Merx, *op. cit.*, p. 217.
40. La terminologie varie selon les auteurs et militants. Dans cet article, nous utiliserons de façon interchangeable les termes de domination adulte, d'oppression des enfants, ou d'adultisme ; la lutte contre ce système d'oppression est l'enfantisme.
41. John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press Harvard University Press, 2005 (1971). Charles W Mills « "Ideal Theory" as Ideology », *Hypathia*, vol. 20, n° 3, (2005).
42. Gerald Dworkin, « Paternalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en ligne], plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/ (consulté le 27 août 2025).
43. Élections Canada, « Visualisation de la participation électorale – 2004 à ce jour », [en ligne] www.noovo.info/nouvelle/elections-canada-annonce-que-plus-de-19-2-millions-delecteurs-ont-vote-aux-elections-feder

- ales.html (consulté le 28 octobre 2025).
44. Francis Dupuis-Déri, « Les élections de Conseils d'élèves : méthode d'endoctrinement au libéralisme politique » dans *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 32, n° 3 (2007).
45. Sue Donaldson et Will Kymlicka, *op. cit.*

Le refus de la citoyenneté comme moyen d'émancipation

CHARLINE DEYDIER, *Sorbonne Université*

RÉSUMÉ : Alors que la citoyenneté garantit la protection des droits civils et politiques de l'individu qui en est titulaire, certains groupes sociaux refusent la citoyenneté qui leur a été imposée par un État colonial ou impérialiste. Dans ce contexte, comment le refus collectif de citoyenneté peut-il constituer un moyen d'émancipation ? Certes la citoyenneté permet de jouir de droits civils et politiques, mais lorsque son acquisition n'est pas consentie, elle devient une forme d'oppression – celle de l'impérialisme culturel. Octroyée sans consentement, la citoyenneté invisibilise en assimilant de force les nouveaux membres de la communauté politique. Ce processus, loin d'effacer leur altérité, la reconduit et la stigmatise. Ainsi, en refusant la citoyenneté qui leur a été imposée, ces groupes sociaux font valoir leurs revendications territoriales et identitaires, lesquelles pourraient être à l'origine d'une émancipation culturelle et d'une souveraineté économico-politique.

Introduction

Si l'obtention de la citoyenneté s'avère être un objectif pour nombre d'individus nouvellement arrivés sur un territoire, c'est parce qu'elle est avant tout synonyme de protections et droits plus conséquents que ceux octroyés en situation irrégulière. En ce sens, son acquisition, qu'elle prenne effet en vertu du droit du sol, du sang ou par naturalisation, confère un statut juridique qui accorde des droits civils, c'est-à-dire un droit à la protection de la personne, de la liberté ou encore de la propriété, ainsi que des droits politiques ou le droit d'influer sur les décisions publiques. De ce fait, se voir refuser la

citoyenneté constitue une privation de droits qui menace l'individu par le biais d'une exclusion de la communauté politique. Pourtant, il existe des cas de figure où la citoyenneté n'est pas désirée voire se trouve refusée par des groupes sociaux. Cette exclusion, cette fois-ci de nature volontaire, pourrait être envisagée comme un moyen de s'émanciper, c'est-à-dire de s'extraire de processus institutionnels systématiques qui entravent les compétences et l'expression de certains individus. Ce refus de citoyenneté qui sous-entend un non-consentement à reconnaître et à être reconnu-e par l'État advient notamment dans des contextes où un État colonial ou impérialiste s'est approprié un territoire puis a attribué la citoyenneté aux populations natives sans leur consentement.

Dès lors, comment le refus de citoyenneté peut-il être envisagé comme un moyen d'émancipation alors même que la citoyenneté paraît être la condition *sine qua non* de l'acquisition de droits civils et politiques ?

Le refus de citoyenneté doit être envisagé comme un acte collectif qui n'est pas purement négatif au sens où il ne résulte pas d'une ostracisation volontaire ou d'une apathie politique. Au contraire, il s'agit d'un geste collectif qui rappelle une expérience politique de pré-contact par l'intermédiaire de l'affirmation de différences culturelles et identitaires.

En effet, si la citoyenneté est ce qui, de prime abord, rend possible la jouissance de droits (1), lorsqu'elle est imposée, elle n'en reste pas moins une expression de l'oppression, celle de l'impérialisme culturel (2). Le refus collectif de citoyenneté se révèle alors comme une solution d'émancipation et revendique non seulement une identité propre, mais aussi la légitimité d'une souveraineté sur un territoire dont la gouvernance a été précédemment confisquée ou entravée (3).

1. La citoyenneté ou le « droit d'avoir des droits »

En premier lieu, la citoyenneté renvoie à une garantie de droits pour l'individu qui en est titulaire. Elle agit en tant que protection contre des actions répressives que pourraient mener l'État ou d'autres membres de la communauté politique envers le ou la citoyen-ne. Aussi circonscrit-

elle un espace d'intégrité de la personne. C'est ce qui amène Hannah Arendt à concevoir la citoyenneté comme « droit d'avoir des droits ».

Pour Arendt, la citoyenneté constitue le soubassement des droits humains. En effet, c'est le statut de citoyen, à la fois reconnu par l'État et par les membres de la communauté politique, qui rend possible l'égalité des humains et le respect de leurs droits fondamentaux. L'expression de la citoyenneté comme « droit d'avoir des droits » apparaît en 1951 dans *Les Origines du Totalitarisme* : « Nous avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actions et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits¹ ». Arendt écrit *Les Origines du Totalitarisme* après avoir été témoin lors de la Seconde Guerre mondiale de la dénaturalisation des Juif-ves en Allemagne. Elle en déduit que cette privation de citoyenneté a rendu possible leur persécution et leur extermination par les autorités nazies puisque « il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable² ». En d'autres termes, l'individu qui n'est pas inclus dans une communauté politique perd non seulement ses droits civils et politiques mais aussi sa qualité même d'être humain. Les personnes apatrides ne perdent pas leur humanité à proprement parler ; toutefois, la perte de la citoyenneté facilite les logiques de persécution. De ce fait, la déchéance de citoyenneté augmente le risque pour l'individu de subir des atteintes contre sa personne, qu'elles soient perpétrées par l'État ou par les membres de l'ancienne communauté politique à laquelle il appartenait. Comment la citoyenneté chez Arendt acquiert-elle ce caractère protecteur de la personne qui en est titulaire, face aux atteintes que peuvent lui infliger l'État ou les autres ?

Pour le comprendre, il faut s'attarder sur les deux occurrences du mot « droit » dans la formule « le droit d'avoir des droits ». Selon Seyla Benhabib, le premier emploi du mot « droit » a une portée éthique : il évoque l'existence d'un impératif moral, celui de « traite[r] tous les êtres humains comme des personnes appartenant à un certain groupe humain et ayant droit à la protection de ce groupe³ ». La première ap-

parition du mot « droit » renvoie à la possibilité morale de revendiquer l'appartenance à une communauté politique et du traitement qui découle de cette appartenance, c'est-à-dire, le respect des droits fondamentaux de la personne en tant que membre du groupe. Le second usage du terme « droit » fait allusion aux droits civils, politiques et potentiellement sociaux, c'est-à-dire ceux garantis aux citoyen·nes. Ils désignent ici la liberté de s'engager ou non dans une action en qualité de citoyen·ne reconnu·e comme tel·le par la communauté politique. Dès lors, la citoyenneté, pour garantir la jouissance de droits politiques et civils à la communauté, s'accompagne d'obligations réciproques entre ses membres, c'est-à-dire de devoirs de respect des droits d'autrui. D'une telle formulation des implications de la citoyenneté résulte « une relation triangulaire entre la personne qui est titulaire de droits, les autres sur qui cette obligation fait peser un devoir, et la protection de cette revendication de droits ainsi que son application par un organe juridique établi, le plus souvent l'État et son appareil⁴ ». Si tant est que la citoyenneté établisse un cadre de droits et de devoirs qui doivent être respectés par l'appareil étatique et par les personnes appartenant à la communauté politique, Arendt fait de la reconnaissance de l'égalité entre humains, le principe sous-jacent de la citoyenneté. En effet, l'égalité peut advenir uniquement dans un contexte politique puisqu'elle est le produit de l'appartenance à une communauté politique : « Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux⁵ ». La transition d'un état d'inégalité à celui d'être considéré comme un·e égal·e par autrui s'opère *via* le « masque de la personnalité légale et du statut politique accordé et garanti par la communauté politique⁶ » qui vient mettre sur un pied d'égalité tous les membres de la communauté politique. De cette égalité découle la possibilité pour les individus de reconnaître les droits d'autrui et d'agir politiquement. L'action politique dépend donc de l'obtention du statut de citoyen·ne, sans laquelle il est difficile pour un individu en situation irrégulière d'exercer une influence sur les décisions politiques d'un État qui ne reconnaît pas sa légitimité à appartenir à la communauté politique. Les conditions de possibilité du « droit d'avoir des droits » se

résumant à l'appartenance à « une communauté politique dans laquelle nous sommes jugés non pas sur les caractéristiques qui nous définissent à la naissance, mais sur nos actions et opinions, par ce que nous faisons, disons et pensons⁷ ». En somme, le statut de citoyen, parce qu'il inclut la personne qui l'obtient au sein d'une communauté politique, est à l'origine de la reconnaissance de l'égalité des individus et, par extension, de leurs droits.

L'exemple paradoxal de l'usage de la citoyenneté israélienne par certain·es Palestinien·nes pour défendre leurs droits illustre ce dernier point. Considérons les individus ayant été déplacés et ayant reçu le statut de « Déplacé·es internes » (*Internally Displaced Persons*) mais demeurant toujours en Israël après la guerre israélo-arabe de 1948⁸. Malgré la réticence de l'État israélien à reconnaître les droits des Palestinien·nes, certain·es se sont vu·es octroyer la citoyenneté israélienne à la suite de l'application de la loi sur la nationalité de 1952 qui accorde la citoyenneté israélienne aux résident·es si, « immédiatement avant l'établissement de l'État [ils ou elles] étai[en]t un·e⁹ citoyen·ne palestinien·ne [...] [ils ou elles] se trouvai[ent] en Israël, ou dans une région devenue territoire israélien après la création de l'État jusqu'au jour de l'entrée en vigueur de la présente loi, ou [sont] entré·e[s] légalement en Israël au cours de cette période¹⁰ ». L'obtention de la citoyenneté israélienne, outre le fait qu'elle s'ancrait dans un contexte de loi martiale où la spoliation des terres palestiniennes par l'État israélien s'amplifiait, a permis aux Palestinien·nes de rester sur le sol israélien sans craindre une expulsion. En effet, le statut de citoyen·ne israélien·ne leur garantissait la libre circulation, donc les protégeait contre les déplacements forcés. Par ailleurs, Areej Sabbagh-Khoury¹¹ recense plusieurs occurrences où la citoyenneté israélienne a été utilisée par des individus déplacés comme un outil de résistance et d'émancipation contre le pouvoir du régime israélien. Par exemple, des habitant·es des villages de Iqrit et Bir'im sont retourné·es sur des terres qui leur avaient été confisquées en usant de leur statut de citoyen·ne pour contester leur dépossession. Dans le cas d'Iqrit, en 1951, les Palestinien·nes ont mené et gagné plusieurs actions en justice qui ont finalement abouti à la reconnaissance de leur droit à la reconstruction de leurs propriétés et à

organiser des cérémonies religieuses sur place. Dans le cas de Bir'im, les habitant·es ont saisi la Cour Suprême israélienne en 1953 et ont mené des mouvements de protestation contre leur dépossession. « Les habitant·es de ces deux villages et d'autres villages déplacés ont depuis lors utilisé la citoyenneté pour pratiquer un retour symbolique [...] jusqu'à ce jour – [ils ou elles] organisent des célébrations et des activités sociales, religieuses et politiques dans les villages¹² ». L'emploi de la citoyenneté se révèle donc efficace comme levier d'action pour faire respecter les droits que l'État est tenu d'observer sitôt qu'il confère ce statut.

Ainsi, la citoyenneté peut s'avérer un moyen de protestation et d'émancipation du fait de sa dimension protectrice qui confère à la personne qui en est dotée des droits que l'État et la communauté politique doivent respecter. Néanmoins, quand l'acquisition de la citoyenneté s'inscrit dans un contexte colonial ou impérialiste, elle peut devenir une source d'oppression.

2. La citoyenneté imposée : une source d'oppression dans un contexte impérialiste ou colonial

Au regard de la formulation d'Arendt, la citoyenneté apparaît comme le garant de la jouissance des droits civils et politiques. Cependant, lorsqu'elle est imposée par un État colonial ou impérialiste, en sus de ne plus remplir cette fonction, elle peut aussi être une forme d'oppression : l'impérialisme culturel.

2.1. Droits et devoirs de la citoyenneté imposée : deux poids, deux mesures

Tout d'abord, considérons ce qu'implique le statut de citoyen pour l'individu qui le reçoit. Il permet notamment de jouir de droits en étant protégé·e des actions des membres de la communauté politique et de l'État. Cependant, ses retombées ne se limitent pas au « droit d'avoir des droits ». Selon la conception contributive de la citoyenneté, par exemple, c'est la contribution du ou de la citoyen·ne à la communauté politique détermine sa jouissance de droits civils et politiques. En ce cas, le respect de devoirs est essentiel à la définition de la citoyenneté.

Ainsi, est sujet de droit, l'individu qui répond aux exigences qui lui sont imposées, par exemple, en versant une contribution financière *via* l'impôt ou un service.

Néanmoins, dans un contexte colonialiste et impérialiste, la citoyenneté des membres individuels d'une communauté politique qui a été occupée ou annexée se révèle un fardeau pour certain·es citoyen·nes. En effet, elle peut être l'objet d'une instrumentalisation par l'État impérialiste ou colonisateur¹³ qui s'en sert pour soumettre les individus des territoires conquis à ses lois et marquer une différence de statut entre ancien·nes et nouveaux·elles citoyen·nes. De fait, la citoyenneté nouvellement acquise n'efface pas l'ancienne appartenance à une communauté politique et n'offre que des droits civils et politiques limités. Dans le cadre de l'occupation et de l'annexion de certaines régions de l'Ukraine par la Russie, l'assimilation forcée passe par l'imposition de la citoyenneté russe aux habitant·es des territoires en question. Depuis 2018 le nombre de naturalisations russes accordées à des Ukrainien·nes a fortement augmenté, ce qui témoigne d'une campagne russe de naturalisation forcée et de « passeportisation¹⁴ ». Dans les territoires annexés, elle est automatique, c'est-à-dire tous·tes les résident·es sont considéré·es comme citoyen·nes russes¹⁵. En revanche, dans les régions occupées, elle doit faire l'objet d'une demande de la part de l'individu, souvent obtenue sous la pression ou par coercition. Cette dernière se manifeste entre autres par la destruction de passeports ukrainiens obligeant à choisir entre la citoyenneté russe ou l'apatridie ou encore l'imposition de la citoyenneté russe aux nouveau-nés des territoires occupés ou annexés¹⁶. Pour autant, même si les Ukrainien·nes abandonnent leur citoyenneté d'origine pour une citoyenneté russe, cela ne leur donne pas accès aux mêmes droits que les citoyen·nes russes. Les Ukrainien·nes naturalisé·es sur demande se voient offrir une citoyenneté diminuée : le droit de vote aux élections russes n'est pas respecté faute de bureaux, les bulletins numériques pris en compte sont susceptibles d'être falsifiés¹⁷, les pensions d'aide russes et l'accès aux soins étaient encore restreints avant septembre 2022¹⁸. Un parallèle peut être tracé entre la situation ukrainienne et les différentes catégories de citoyenneté en vigueur dans l'empire colonial

français de la Troisième République qui a réintroduit une différenciation entre nationalité et citoyenneté pour les habitant·es des colonies¹⁹. Il existait deux catégories de nationalité qui donnaient accès à plus ou moins de droits : les citoyens Français bénéficiant des droits que leur garantit leur citoyenneté et les « indigènes » aussi appelés « sujets ». Ces derniers étaient soumis à la loi française sans pour autant avoir le droit d'exercer leur souveraineté. Nous retrouvons cette catégorisation dans l'exemple ukrainien où les individus naturalisés russes sont privés de droits civils et politiques. En outre, si les droits civils et politiques liés à la citoyenneté russe ne sont pas respectés, à l'inverse, les devoirs s'appliquant aux citoyen·nes russes comme l'impôt sur le revenu et la mobilisation des résidents masculins dans l'armée russe²⁰, doivent être remplis par les Ukrainien·nes nouvellement naturalisé·es.

Ainsi, lorsqu'elle est imposée, la citoyenneté n'offre pas nécessairement un égal accès aux droits civils et politiques et peut contraindre les individus à des devoirs auxquels ils n'ont pas consenti. Néanmoins, la dimension oppressive de la citoyenneté ne s'arrête pas là. En effet, la citoyenneté peut aussi être constitutive d'une part de l'identité collective et personnelle, ce qui confère à l'autorité qui l'octroie un pouvoir sur la façon dont les groupes perçoivent leur identité.

2.2. Citoyenneté et impérialisme culturel : entre invisibilisation et altération

La citoyenneté imposée peut être envisagée comme une oppression qui se manifeste sous la forme d'un impérialisme culturel, lequel s'appuie sur le lien existant entre citoyenneté et identité.

Tout d'abord, citoyenneté et identité collective partagent deux points communs. D'une part, toutes deux s'articulent autour de la notion de reconnaissance. En effet, l'identité est un concept relationnel : son existence nécessite la présence d'autrui puisqu'elle est façonnée par les rapports sociaux et « présuppose la reconnaissance dialogique de l'autre [et] l'identification dans le sens où les individus reconnaissent des attributs ou des propriétés chez l'autre qui sont interprétés comme identiques ou au moins similaires²¹ ». L'identité est donc constituée de la conception de soi de l'individu qui tient compte

de ses relations aux autres et de l'incorporation de la perception de son soi par les autres. Charles Taylor affirme que puisque nos identités se forment en tenant compte de nos rapports sociaux, il se peut qu'elles soient déformées par une reconnaissance incorrecte, voire par une non-reconnaissance : « La non-reconnaissance ou la reconnaissance erronée peuvent causer du tort, constituer une forme d'oppression, emprisonner quelqu'un dans un mode d'existence faux, déformé et réducteur²² ». La citoyenneté aussi est liée à la notion de reconnaissance, étant donné qu'Arendt montre que la citoyenneté est le statut juridique qui officialise la reconnaissance d'autrui comme être égal à soi par la communauté politique. En outre, l'identité et la citoyenneté sont « marqueurs de groupe²³ ». De fait, « la citoyenneté distingue les membres d'une collectivité des autres, ainsi que les membres d'une collectivité des non-membres. L'identité distingue les groupes les uns des autres et permet la constitution de groupes en tant que cibles d'assistance, de haine, d'animosité, de sympathie ou d'allégeance²⁴ ». Ainsi, citoyenneté et identité collective, culturelle ou nationale, marquent l'appartenance d'une personne à un groupe social sur le fondement d'une reconnaissance par l'autre, soit en tant qu'égal politique, soit en tant qu'individu partageant un statut social, une histoire ou un vécu communs. Nous reprenons l'expression « groupe social » d'Iris M. Young. Ce dernier n'est pas défini par « un ensemble d'attributs partagés, mais par un sentiment d'identité²⁵ ». Cette conception du groupe social nuance la définition de l'identité d'Isin que nous avons mentionnée en laissant davantage de place à sa dimension relationnelle. Dès lors, les groupes sociaux ne peuvent exister qu'en relation les uns avec les autres dans la mesure où chaque groupe se construit en vertu d'une expérience commune qui conduit à une différenciation²⁶. Un exemple de groupe social pourrait être les Wendat, non pas à cause d'une origine ethnique commune mais parce que ce groupe partage une histoire commune et se reconnaît en tant que tel. Néanmoins, il reste possible qu'un groupe social n'ait pas conscience d'en être un. Il est alors défini par un autre groupe social qui « exclut et catégorise (*label*) une catégorie de personnes, et les personnes étiquetées ne se comprennent que lentement comme

membres du groupe, sur la base de leur oppression commune²⁷ ». Cette désignation exogène du groupe, c'est-à-dire ne provenant pas des membres du groupe eux-mêmes, survient généralement dans un contexte d'oppression où les membres de groupes sociaux dominants circonscrivent les appartenances et définissent les identités.

Afin de définir le terme « oppression », nous nous appuyons sur la distinction conceptuelle entre oppression et domination opérée par Young. La domination est d'abord définie comme les « conditions institutionnelles qui empêchent les personnes de participer à la détermination de leurs actions ou des conditions de leurs actions²⁸ ». Par conséquent, la domination intervient dès que certains individus décident unilatéralement des actions des autres, par exemple dans les relations hiérarchiques dans le monde du travail. De l'autre côté, l'oppression

consiste en des processus institutionnels systématiques qui empêchent certaines personnes d'apprendre et d'utiliser des compétences satisfaisantes et exhaustives dans des contextes socialement reconnus, ou en des processus sociaux institutionnalisés qui inhibent la capacité des personnes à s'engager (*play with*) et à communiquer avec d'autres ou à exprimer leurs sentiments et leur point de vue sur la vie sociale dans des contextes où d'autres peuvent les écouter²⁹.

En sus de violences et de l'exploitation, l'oppression s'exprime en partie sous la forme de suppositions inconscientes et de réactions imbriquées dans le quotidien qui se manifestent généralement dans les injustices au sein des « interactions ordinaires, les stéréotypes médiatiques et culturels et les caractéristiques structurelles des hiérarchies bureaucratiques et des mécanismes de marché³⁰ ». En d'autres termes, un individu en situation d'oppression subit des contraintes produites directement ou indirectement par des relations de domination alors qu'un individu en situation de domination ne subit pas nécessairement une oppression. Young identifie cinq formes d'expression de l'oppression : l'exploitation économique, la marginalisation, l'impuissance, l'impérialisme culturel et la violence³¹. L'impérialisme culturel requiert notre attention en particulier, puisqu'il peut prendre la forme d'une citoyenneté imposée et ainsi faire de cette dernière, une source d'oppression.

L'impérialisme culturel est défini par la façon dont « les significations dominantes d'une société rendent *invisible* la perspective particulière d'un groupe et en même temps le *stéréotypent* et le désignent comme l'Autre. L'impérialisme culturel implique l'universalisation de l'expérience et de la culture d'un groupe dominant et son établissement en tant que norme³² ». En d'autres termes, les groupes sociaux subissant l'impérialisme culturel de la majorité sociale sont concomitamment marqués par des clichés entretenus par les groupes dominants et rendus invisibles du fait de l'ignorance volontaire de leurs discours ou d'une incompréhension³³. Dans le cadre de notre objet d'étude, nous observons que l'imposition d'une citoyenneté se révèle être une forme d'oppression particulière, l'impérialisme culturel, pour deux raisons.

Dans un premier temps, lorsque la citoyenneté est octroyée sans consentement, elle témoigne du marquage de groupe caractéristique de l'impérialisme culturel. D'abord, l'acquisition involontaire de la citoyenneté représente un échec de l'universalisme : le plus souvent, son extension aux nouveaux-elles membres de la communauté politique n'efface pas les stigmates qui leur étaient attribués avant leur inclusion forcée. Par ailleurs, dans un contexte impérialiste ou de colonisation, la citoyenneté ne garantit pas un égal accès aux droits civils et politiques de la communauté politique nouvellement intégrée. Les nouveaux-elles détenteur-ices du statut de citoyen-ne restent donc marqué-es par leur appartenance *a posteriori* à la communauté politique qui sert de prétexte pour entraver la jouissance pleine et entière de leurs droits civils et politiques pourtant rattachés à la citoyenneté. En conséquence, les groupes sociaux opprimés ne sont pas en mesure de faire valoir leurs revendications étant donné l'absence de droits politiques.

Ainsi, dès lors qu'une citoyenneté est imposée à un groupe social, qu'elle conduise à un déficit de droits civils et politiques ou non, elle constitue une source d'oppression. Cette source d'oppression prend notamment la forme d'un impérialisme culturel puisqu'elle marque et stigmatise les nouveaux-elles acquisateur-ices. Cependant, l'imposition de la citoyenneté ne se limite pas à entretenir la stigmatisation des groupes qui n'ont pas consenti à être assimilés à la communauté politique : elle les invisibilise. En effet, l'imposition de la citoyenneté

implique également l'invisibilisation des identités culturelles des personnes qui la subissent.

Dans un second temps, la portée universaliste de la citoyenneté qui a pour vocation initiale de gommer les différences entre ancien·nes et nouveaux·elles membres finit par tomber dans l'écueil de l'invisibilisation de celles et ceux qui se sont vu imposer ce statut juridique et politique. Dans le cas de l'imposition de citoyenneté, l'invisibilisation passe d'abord par une assimilation forcée à la communauté politique à l'origine de l'oppression. En effet, les nouveaux·elles membres de la communauté politique paient le prix de cette citoyenneté non consentie puisque dès que ces individus se voient octroyer le statut de citoyen·ne, ils doivent abandonner les traits culturels qui constituaient les soubassements de leur identité collective. Young, en faisant référence aux politiques d'assimilation des peuples autochtones des années 1950 aux États-Unis, affirme que « de nombreuses identités indiennes distinctes ont disparu, les groupes indiens ayant fusionné ou réorganisé leurs relations les uns avec les autres sous l'oppression des politiques menées par les Blancs³⁴ ». En cela, la citoyenneté contient en elle-même une dimension normative. Une certaine figure du citoyen ou de la citoyenne est érigée en modèle répondant aux critères de la culture dominante. En imposant la citoyenneté, l'État somme les nouveaux·elles membres d'embrasser un ensemble de valeurs qui n'est pas le leur – explicitement par des tests de connaissance de la culture du pays ou implicitement par une fausse « neutralité libérale » qui suppose l'adhésion à des valeurs qui sont propres à l'État mais qui sont présentées comme universelles. Comme le souligne Young,

puisque seulement les expressions culturelles du groupe dominant sont largement disséminées, leurs expressions culturelles deviennent le normal ou l'universel et donc l'irremarquable. Compte tenu de la normalité de ses propres expressions culturelles et de son identité, le groupe dominant construit les différences que certains groupes présentent comme un manque et une négation³⁵.

Dans ce contexte, il est contestable d'affirmer que la citoyenneté rendrait possible une égalité parmi les membres de la communauté

politique. La soi-disant égalité ne se réalise jamais pleinement étant donné qu'elle laisse davantage la place à une assimilation forcée qui se déguise en universalisme plutôt qu'à une véritable égalité où les différences culturelles sont respectées. Les citoyen·nes involontaires, du fait de leurs différences culturelles, ne sont donc pas complètement reconnus·es comme des membres de la communauté politique. Leurs discours et leurs expériences sont alors invisibilisés : « L'invisibilité survient lorsque les groupes dominants ne reconnaissent pas la perspective incarnée par les expressions culturelles [des groupes opprimés] en tant que telle. Ces expressions culturelles dominantes n'accordent souvent que peu de place à l'expérience des autres groupes, se contentant tout au plus de les mentionner ou d'y faire référence de manière stéréotypée ou marginalisée³⁶ ». Ce danger latent de l'uniformisation dans la recherche de l'égalité dans la citoyenneté a été perçu par Arendt puisqu'elle soutient que l'égalité des membres de la communauté politique permise par la reconnaissance de la citoyenneté ne doit pas tomber dans l'écueil d'une volonté d'uniformisation ethnique ou culturelle des individus. La citoyenneté ne devrait donc pas mener à l'uniformisation et à la négation des différences culturelles, mais c'est pourtant ce qui advient lorsqu'elle est imposée.

En définitive, non seulement l'acquisition subie de la citoyenneté ne garantit pas une jouissance de droits, mais elle peut conduire à un système discriminatoire entre nouveaux·elles et anciens·es membres de la communauté politique. Droits et devoirs ne sont pas équivalents entre les deux groupes dont la frontière est perpétuellement entretenue par un impérialisme culturel. En conséquence, l'imposition de la citoyenneté devient une forme d'oppression qui peut mener à une stigmatisation et à une altérisation des groupes sociaux opprimés puisqu'elle définit et construit de l'extérieur l'identité des individus à qui elle s'applique. En outre, elle invisibilise les groupes en situation d'oppression à travers l'universalisation des pratiques et normes culturelles des groupes sociaux dominants, ce qui occasionne la non-reconnaissance des discours et expériences qui pourraient aller à l'encontre des discours à l'origine de la stigmatisation. Par exemple, la juriste Patricia Monture-Angus dans *Thunder in my soul : a Mohawk woman speaks*, affirme

que les Premières Nations ont dû délaisser leur système juridique. Selon Monture-Angus, la loi canadienne de 1982 sur le droit coutumier autochtone ne fait que reproduire la conception juridique occidentale. Cette dernière repose avant tout sur la présomption d'un conflit entre les parties tandis que la justice des Premières Nations est fondée sur le consensus. Cette non-reconnaissance des différences culturelles ou de culture juridique et cette assimilation qui s'immisce jusque dans le domaine juridique lui permet de conclure que « les "droits coutumiers" ne sont qu'une loi canadienne emballée dans un joli papier cadeau. Ce n'est qu'en surface qu'ils semblent "indiens". Une fois que vous les examinez attentivement, il est évident qu'il ne s'agit pas de la manière dont les Premières Nations "font le droit"³⁷ ».

À ce titre, la citoyenneté imposée peut être considérée comme une source d'oppression puisqu'elle entrave « la capacité des personnes à s'engager (*play with*) et à communiquer avec d'autres ou à exprimer leurs sentiments et leur point de vue sur la vie sociale dans des contextes où d'autres peuvent les écouter³⁸ ». Enfin, il apparaît que pour parvenir à s'extraire de l'oppression causée par l'imposition de la citoyenneté, le refus de cette dernière pourrait être envisagé comme porte de sortie. Néanmoins, il nous reste à comprendre comment ce geste, dont l'objectif est de marquer une différence, devient un recours pour revendiquer des droits.

3. Le refus de citoyenneté comme moyen d'émancipation

Face à une citoyenneté qui peine à mettre sur un pied d'égalité tous les membres de la communauté politique surtout dans un cadre colonisateur ou impérialiste, une solution se profile : celle du refus de citoyenneté comme action collective de critique de l'État et d'affirmation d'une souveraineté territoriale propre. Le refus de citoyenneté de certains peuples autochtones a eu lieu à plusieurs reprises et à plusieurs époques. Ce dernier a été particulièrement documenté et commenté et c'est pourquoi nous choisissons de l'étudier.

3.1. Refuser une citoyenneté...

Tout d'abord, l'impérialisme culturel n'est pas uniquement une contrainte qui pèse sur les groupes sociaux opprimés. En effet, de celui-ci émerge l'expérience d'une « double conscience », un concept que Young reprend à Du Bois³⁹, les groupes opprimés, en réponse aux stéréotypes et à leur altérisation « refuse[nt] de coïncider avec ces visions dévalorisées, objectivées et stéréotypées d'[eux]-même[s]⁴⁰ ». Cette double conscience peut être à l'origine d'une émancipation des membres de groupes sociaux victimes de l'oppression. Nous entendons par émancipation les agissements et pensées qui mènent à un bouleversement de l'ordre social établi et entretenu par les groupes dominants. En d'autres termes, l'émancipation prend la forme d'un *empowerment* tel que conceptualisé par Young, c'est-à-dire « un processus dans lequel des personnes individuelles, relativement impuissantes, engagent un dialogue les unes avec les autres et parviennent ainsi à comprendre les sources sociales de leur impuissance⁴¹ ». L'émancipation est une opération qui se réalise difficilement seule considérant qu'elle nécessite une part de courage : elle expose l'individu qui l'entreprend à des sanctions et les chances d'échouer sont grandes étant donné que l'oppression demeure une forme de domination systémique. Une autre difficulté réside dans le fait que l'émancipation provoque une rupture chez l'individu « du fait qu'il en vient à remettre en cause une partie de son identité, avec ses certitudes et repères sécurisants⁴² ». Aussi l'émancipation repose-t-elle sur la capacité des individus opprimés à se constituer en tant que collectif avec un intérêt commun, celui de lutter contre l'altérisation et la stigmatisation. Au demeurant, cette vision de l'émancipation véhiculée par Young, même si elle établit que l'autonomisation collective est une condition nécessaire à l'autonomisation individuelle⁴³, ne nous permet pas de comprendre quelles en sont les raisons. Amy Allen pallie cette carence en se fondant sur les écrits de Jane Mansbridge : « l'*empowerment* collectif est une condition de possibilité pour l'*empowerment* individuel [puisque] les mouvements sociaux collectifs génèrent des ressources conceptuelles et normatives⁴⁴ ». L'émancipation ne doit donc pas être conçue comme un phénomène uniquement individuel mais bien comme une prise de

conscience collective qui nécessite une mise en dialogue des vécus.

En regard de cette réflexion sur l'importance de l'émancipation collective, l'une des perspectives envisagées pour la sortie de la situation d'oppression que représente l'imposition de la citoyenneté se trouve être le refus de cette même citoyenneté. Ce dernier se caractérise par un non-consentement à reconnaître et à être reconnu par l'État. Nous n'utilisons pas le terme de résistance étant donné qu'il implique la reconnaissance de la légitimité de l'État à l'origine de l'imposition de la citoyenneté. En effet, selon Carole Mcgranahan citant Seymour⁴⁵, « la résistance implique de défier ou de s'opposer consciemment aux supérieurs "dans un contexte de relations de pouvoir différentielles", alors que le refus rejette cette relation hiérarchique et la réaffirme comme une relation configurée tout à fait différemment⁴⁶ ». Dans le cas du refus de citoyenneté canadienne de certains peuples autochtones, le refus de citoyenneté s'inscrit dans une volonté de contrer le colonialisme de peuplement, essentiel à l'État canadien, qui a pour finalité l'acquisition et l'exploitation du territoire pour ses ressources. Les peuples autochtones vivant sur le territoire convoité représentaient, par conséquent, un obstacle à franchir ou plutôt à « éliminer » *via* l'assimilation forcée selon la formule de Patrick Wolfe : « en tant que technique d'élimination, l'assimilation est plus effective que l'homicide ou le dispositif spatial [i.e. l'éloignement et/ou le confinement]⁴⁷ ». En effet, pour les autorités dont l'objectif était d'éliminer les peuples autochtones, le déplacement ne pouvait être une option étant donné qu'elle n'était que temporaire et qu'elle revient à déplacer le problème puisque l'État aura bientôt besoin de nouvelles terres. Au contraire, l'assimilation se perpétue dans le temps long et, en évitant de recourir à des méthodes d'élimination massives et directes, elle permet d'asseoir la légitimité de l'État canadien qui se veut être reconnu comme un État de droit. Dès lors, l'imposition de la citoyenneté comme technique d'assimilation forcée permettant à l'État canadien de nier leur souveraineté territoriale ainsi que leur identité culturelle propre.

La critique de l'acquisition non consentie de la citoyenneté canadienne ne date pas d'hier. Déjà en 1969, à travers la mise en place du *White Paper*, le gouvernement canadien envisageait de supprimer le

statut d'Indien, donc de faire automatiquement des membres des Premières Nations des citoyen·nes canadien·nes sans aucun droit différencié. Quoique la prétention de cette loi était de mettre fin aux discriminations subies par les peuples autochtones, de nombreuses voix s'élèvent contre elle, notamment celle d'Harold Cardinal. En promulguant cette loi, l'État canadien viendrait abolir la condition spéciale des Premières Nations, mettant ainsi en place un « programme à peine déguisé d'extermination par l'assimilation⁴⁸ ». Dès lors, l'assimilation, en ce qu'elle nie les différences culturelles en les diabolisant et en les interdisant pour asseoir l'autorité étatique, peut être catégorisée comme une forme de génocide culturel. Toujours selon Cardinal, certes la *Loi sur les Indiens* est très critiquable car source de discriminations, mais en conférant un statut particulier aux autochtones, elle entérine les traités signés entre le gouvernement canadien et les Premières Nations qui leur octroient des droits spéciaux sur leurs terres.

Une seconde manifestation du refus de citoyenneté plus récente est rapportée par Audra Simpson⁴⁹. En 2010, en rentrant d'un voyage en Bolivie, trois Mohawks membres de la communauté Kahnawà :ke se sont fait arrêter par les autorités salvadoriennes parce qu'ils ont présenté des passeports de la Confédération Haudenosaunee à la frontière. Ces derniers ont refusé que le Canada leur fournisse des équivalents de passeports canadiens afin de permettre leur retour. Ils ont finalement attendu dix jours supplémentaires avant de pouvoir rentrer chez eux grâce à leurs passeports de la Confédération iroquoise.

Ces exemples illustrent bien comment le refus de citoyenneté s'inscrit dans une démarche de contestation de la politique d'assimilation de l'État canadien. Le dernier cas témoigne d'une intention créatrice étant donné que les trois membres de Kahnawà :ke ne sont pas apatrides et revendiquent une appartenance à une autre nation. À l'aune de ces exemples, le refus de citoyenneté n'est pas un acte individuel, c'est avant tout une action collective, une conquête de droits et d'autodétermination. Il ne s'agit pas d'un geste purement négatif qui viendrait balayer d'un revers de la main toute tentative de cohésion sociale. Le refus de citoyenneté est aussi créateur de nouveaux espaces politiques, notamment à travers l'affirmation d'une identité émancipatrice.

3.2. ... pour faire valoir ses droits

En dernier lieu, le refus de citoyenneté parce qu'il échappe au piège de l'assujettissement conceptualisé par Judith Butler rend possible une auto-reconnaissance et l'affirmation de différences culturelles, lesquelles ravivent une légitimité de souveraineté participant à une émancipation aussi bien culturelle qu'économicopolitique.

Préalablement, n'oublions pas la « dimension psychique » de l'oppression qui pourrait contrecarrer la possibilité de faire du refus de citoyenneté un geste émancipateur. Selon Judith Butler⁵⁰, cette dimension psychique nommée assujettissement réside dans l'acceptation par les groupes opprimés des normes imposées par les groupes dominants dans le but d'obtenir leur reconnaissance. La reconnaissance occupe une place prépondérante dans la construction de soi et surtout dans la perception de soi en tant qu'être autodéterminé⁵¹ c'est-à-dire qui échappe à la domination politique. C'est pourquoi les groupes sociaux victimes d'oppression sont prêts à consentir à l'identité qui leur est attribuée. Par conséquent, l'affirmation de valeurs culturelles intrinsèques à ces groupes, donc rendues péjoratives et vecteurs de discrimination, peut contribuer à renforcer cette image négative de soi et renforcer leur oppression. En revanche, parce que l'affirmation de l'identité *via* le refus de citoyenneté ne reproduit pas mais rompt avec les préjugés et stéréotypes charriés par l'impérialisme culturel, ce mouvement de revanche contre un non-consentement, ne tombe pas dans l'écueil de la subjection tel que décrit par Butler.

Face à l'échec de la reconnaissance, c'est-à-dire quand les individus nouvellement citoyens ne sont pas reconnus comme les égaux des citoyen·nes des groupes sociaux dominants, une autre voie se dessine : celle de l'auto-reconnaissance. Ce chemin parallèle, Glen Coulthard le met en exergue en s'appuyant sur les propos de Frantz Fanon : « la voie d'autodétermination s'appuie plutôt sur une forme quasi nietzschéenne d'*auto*-affirmation personnelle et collective. Au lieu de continuer à dépendre de leurs oppresseurs pour leur liberté et leur dignité, les colonisé·es doivent combattre leur aliénation/sujétion en contestant le regard méprisant et le piège de l'assimilation de la reconnaissance coloniale⁵² ». Il s'agit de ce que propose Simpson en distinguant la ci-

toyenneté et l'appartenance, la première naissant davantage d'un sentiment, un vécu plutôt que d'une décision purement administrative dont les critères sont le pur produit de la colonisation comme c'est le cas de la seconde. Simpson propose une nouvelle forme de citoyenneté, la « citoyenneté vécue⁵³ » (*feeling citizenship*) : « Il s'agit de citoyennetés alternatives à l'État, structurées dans l'espace actuel de reconnaissance, d'affection et de sollicitude [*care*] intracommunautaires, en dehors des logiques coloniales et impériales⁵⁴ ». Ainsi, les groupes sociaux opprimés espèrent s'extraire des règles fixées par l'État canadien qui dictent l'appartenance à une bande indienne fondée sur des critères qui n'ont pour autre origine que celle d'une législation à vocation coloniale et impériale. À ce stade, il convient de distinguer le refus de citoyenneté et la revendication d'un droit à l'autodétermination : le premier exprime la volonté de ne pas reconnaître et de ne pas être reconnu.e par l'État, tandis que la seconde affirme une souveraineté propre. Le refus peut constituer la première étape vers cette revendication. Bien que notre propos ne soit pas de développer en profondeur cette différenciation, il est important de la mentionner pour comprendre que le refus n'est pas un geste individuel, anarchiste ou nihiliste, mais bien l'expression collective d'un non-assujettissement, préalable à l'affirmation d'une appartenance à un autre groupe ou de la souveraineté d'un autre groupe. En outre, le refus de citoyenneté signale le désir de marquer son appartenance à un groupe, à cultiver l'idée d'une « nation-intérieure » c'est-à-dire, un groupe qui a « formé des sociétés complètes et fonctionnelles sur [son] territoire historique avant d'être incorporé dans un État plus vaste⁵⁵ ». La revendication de nation-intérieure laisse apercevoir l'objectif des peuples autochtones de reprendre le contrôle de territoires sur lesquels la souveraineté leur a été déniée. Pour ce faire, l'affirmation de distinction culturelle et d'une identité propre constitue la première étape. En effet, selon Simpson, « "se comporter comme les autres nations" exige que les Kahnawakero :non conservent un sens aigu de leur identité en tant que peuple distinct, avec des droits et des obligations qui découlent de ce caractère distinctif. [...] Ces tropes [être Indien et avoir des droits] sont liés à la praxis sociale et culturelle en travaillant au service de la construction et du maintien de l'identité des indivi-

dus mohawks⁵⁶ ». De cette revendication de nation-intérieure, par le biais de l'affirmation d'une identité culturelle intrinsèque, découle la possibilité de réclamer une souveraineté sur leurs territoires ancestraux puisque « la reconnaissance politique des peuples distincts implique qu'ils puissent pratiquer leur culture et qu'ils puissent affirmer leur propre culture publique dans laquelle ils expriment et affirment leur spécificité. En outre, dans la mesure où les peuples sont distincts, ils ont, à première vue, le droit de s'administrer eux-mêmes⁵⁷ ». Le refus de citoyenneté n'est donc pas seulement un acte négatif : en plus d'être facteur d'émancipation, il offre la possibilité à celles et ceux qui en font usage de « faire groupe ». En revendiquant une non-appartenance et un non-consentement aux valeurs d'un État colonisateur, les autochtones, en tant que nation-intérieure, font valoir leurs droits à une souveraineté sur des terres qui leur ont été confisquées.

Au demeurant, à première vue, l'imposition de la citoyenneté ne représenterait qu'un seul des cinq « visages » de l'oppression et ne correspondrait qu'à l'aspect culturel de cette dernière. Le refus de citoyenneté ne pourrait alors constituer l'unique moyen d'émancipation pour les groupes sociaux opprimés dont la souveraineté est niée par un État colonisateur ou impérialiste. En effet, l'oppression se manifeste également par une dimension économicopolitique qui ne peut être négligée. En ce sens, Nancy Fraser affirme que « les dispositions qui affirment positivement la culture des groupes opprimés [...] sont beaucoup moins plausibles en tant que remède à la face politico-économique. Pour remédier à cette face de l'oppression, il faut des possibilités d'auto-développement⁵⁸ ». Pour autant, le refus de citoyenneté n'est pas uniquement une revendication de différence culturelle se traduisant par l'affirmation de l'identité des groupes opprimés. En réalité, l'opposition à la citoyenneté non consentie s'avère également constitutive d'un moyen de réclamation de droits politiques et économiques spécifiques qui passe par l'exigence légitime de retrouver une souveraineté sur un territoire polié.

Conclusion

En définitive, la citoyenneté paraît d'abord comme un outil de protection des individus contre ce que peuvent l'État et les autres membres de la communauté politique contre lui. En revanche, dès lors qu'elle est imposée, elle peut constituer une source d'oppression pour les personnes qui la reçoivent sans consentement, puisqu'elle peut être l'expression d'un impérialisme culturel qui stigmatise et invisibilise les nouveaux·elles membres de la communauté politique. Ainsi, le refus de citoyenneté se révèle un moyen d'émancipation dans la mesure où il cristallise des revendications identitaires et territoriales qui, si elles sont écoutées, pourraient donner lieu à une émancipation aussi bien culturelle qu'économicopolitique.

-
1. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme : Eichmann à Jérusalem*, trad. Jean-Loup Bourget, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2002 (1951), p. 599.
 2. *Ibid.*, p. 604.
 3. Seyla Benhabib, « "The right to have rights" : Hannah Arendt on the contradictions of the nation-state », dans *The Rights of Others : Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. The Seeley Lectures, 2004, p. 56. [Nous traduisons].
 4. *Ibid.*, p. 57.
 5. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 605.
 6. Alison Kesby, *The Right to Have Rights : Citizenship, Humanity, and International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 77-78.
 7. Seyla Benhabib, *loc. cit.*, p. 59.
 8. Wakim Wakim, « The "Internally Displaced" : Seeking Return within One's Own Land » dans *Journal of Palestine Studies*, vol. 31, n° 1 (2001), p. 33.
 9. Nous modifions les prochaines citations en adoptant l'écriture inclusive par souci de cohérence avec le reste de l'article.
 10. Nationality Law, 5712-1952, 6 LAWS OF THE STATE OF ISRAEL [LSI] 50 (7512-1951/52). Nous nous fions à la traduction de Ruth Levush, « Israel : Nationality Law » dans *The Law Library of Congress*, 2013, p. 5. [En ligne], tile.loc.gov/storage-services/service/ll/llglrd/2019669977/2019669977.pdf (Page consultée le 12 mai 2025)

11. Areej Sabbagh-Khoury, « Citizenship as Accumulation by Dispossession : The Paradox of Settler Colonial Citizenship » dans *Sociological Theory* 40, n° 2 (2022), p. 151-78.
12. *Ibid.*, p. 162.
13. Selon Lawrence Howard (« Des différences entre l'impérialisme et le colonialisme » dans *Présence Africaine*, n° 2 (1961), p. 22.), les États impérialistes, « ne considèrent pas forcément comme inférieurs les peuples dominés » et « n'ont [...] que rarement cherché, [...] à [...] assimiler les peuples étrangers », alors que « [l]es colonialistes entendent exercer leur contrôle sur des peuples qu'ils jugent inférieurs quant à la culture ».
14. La naturalisation forcée désigne toute naturalisation non volontaire massive et accélérée tandis que la passeportisation a lieu spécifiquement dans des territoires occupés mais non annexés. Fabian Burkhardt et al., *Passportization, Diminished Citizenship Rights, and the Donbas Vote in Russia's 2021 Duma Elections*, TCUP Report, Cambridge, Harvard University, Ukrainian Research Institute, Temerty Contemporary Ukraine Program, 2022, 25 p.
15. Fabian Burkhardt, « Russian Occupation in Ukraine » dans *Ukrainian Analytical Digest*, n° 3 (2023), p. 14.
16. *Ibid.*, p. 16.
17. Fabian Burkhardt et al., *loc. cit.*
18. *Id.*, *op. cit.*, p. 15.
19. Emmanuelle Saada, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, La Découverte, 2007, 336 p.
20. Fabian Burkhardt et al., *loc. cit.*
21. Engin F. Isin, *Citizenship and Identity*, Londres, Sage, coll. Politics and Culture, 1999, p. 36.
22. Charles Taylor et al., *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 30.
23. Nous reprenons l'expression d'Isin, *op. cit.*
24. Charles Taylor et al., *op. cit.*, p. 30.
25. Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2011 (1990), p. 57.
26. *Id.*, « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship » dans *Ethics*, Chicago, vol. 99, n° 2 (1989), p. 261. « Je pense que la différenciation des groupes est un processus inévitable et souhaitable dans les sociétés modernes. Nous n'avons toutefois pas besoin de trancher cette question. Je pars simplement du principe que notre société

est aujourd'hui une société différenciée en groupes et qu'elle le restera encore pendant un certain temps. Notre problème politique réside dans le fait que certains de nos groupes sont privilégiés et d'autres opprimés ».

27. *Id.*, *op. cit.*, p. 59.

28. *Ibid.*, p. 51.

29. *Idem.*

30. Iris M. Young, *op. cit.*, p. 54.

31. *Ibid.*, p. 61-76.

32. *Ibid.*, p. 72 [nous soulignons].

33. *Id.*, *loc. cit.*, p. 262. « Les privilégié·es ne sont généralement pas enclins à protéger et à promouvoir les intérêts des opprimé·es, en partie parce que leur position sociale les empêche de comprendre ces intérêts ».

34. *Id.*, « Social Movements and the Politics of Difference », dans John Arthur et Amy Shapiro (dir.), *Campus Wars*, New York, Routledge, 1995, p. 219.

35. *Id.*, *op. cit.*, p. 72.

36. *Ibid.*, p. 73.

37. Patricia Monture-Angus et Brenda Conroy, *Thunder in My Soul : A Mohawk Woman Speaks*, Halifax, Fernwood Pub., 1995, p. 81.

38. Iris M. Young, *op. cit.*, p. 51.

39. W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, Paris, Rue d'Ulm, coll. Versions françaises, 2004 (1903), 339 pages.

40. Iris M. Young, *op. cit.*, p. 73.

41. *Id.*, « Punishment, Treatment, Empowerment : Three Approaches to Policy for Pregnant Addicts » dans *Feminist Studies*, vol. 20, n° 1 (1994), p. 50.

42. Federico Tarragoni, *Émancipation*, Paris, Anamosa, coll. Le mot est faible, 2021, p. 87.

43. Iris M. Young, *loc. cit.*, p. 48 : « [l'*empowerment*] englobe à la fois l'autonomisation individuelle et l'autonomisation collective, et suggère que cette dernière est une condition préalable à la première ».

44. Amy Allen, « Power and the Politics of Difference : Oppression, Empowerment, and Transnational Justice » dans *Hypatia*, vol. 23, n° 3 (2008), p. 167.

45. Susan Seymour, « Resistance » dans *Anthropological Theory*, vol. 6, n° 3 (2006), p. 305.

46. Carole Mcgranahan, « THEORIZING REFUSAL : An Introduction » dans *Cultural Anthropology*, vol. 31, n° 3 (2016), p. 323.

47. Patrick Wolfe, « After the Frontier : Separation and Absorption in US Indian Policy » dans *Settler Colonial Studies*, vol. 1, n° 1 (2011), p. 34.
48. Harold Cardinal, *The Unjust Society*, Vancouver, Douglas & McIntyre, University of Washington Press, 1999 (1969), p. 1.
49. Audra Simpson, *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press, 2014, 260 p.
50. Judith P. Butler, *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, 218 p.
51. Glen S. Coulthard, *op. cit.*, p. 36 : « la réalisation de soi en tant qu'agent autodéterminé requiert non seulement le fait d'être reconnu-e comme agent autodéterminé, mais également par le fait d'être reconnu-e par une autre conscience de soi qui est elle aussi reconnue comme autodéterminée ».
52. *Ibid.*, p. 42.
53. Audra Simpson, *op. cit.*, p. 174.
54. *Ibid.*, p. 109.
55. Will Kymlicka, « American multiculturalism and the "Nations within" », dans Duncan Ivison, Paul Patton, et Will Sanders (dir.), *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 221.
56. Audra Simpson, « Paths toward a Mohawk nation : narratives of citizenship and nationhood in Kahnawake », dans Duncan Ivison, Paul Patton, et Will Sanders (dir.), *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 127.
57. Iris M. Young, « Hybrid democracy : Iroquois federalism and the postcolonial project », dans Duncan Ivison, Paul Patton, et Will Sanders (dir.), *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 251.
58. Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, New York, Routledge, 1997, p. 194.

Le projet constitutionnel autochtone : assimilation ou autodétermination ?

ARIELLE NAVETTE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : En raison de la jurisprudence de la *Loi constitutionnelle de 1982* du Canada, plusieurs communautés autochtones se lancent dans la conception de leur propre constitution et de leur propre code de la citoyenneté. C'est le cas, par exemple, de la communauté anichinabée de Fort William. À la suite d'une analyse conceptuelle et d'une analyse pragmatique, il apparaît que cette démarche est à la fois une affirmation d'autodétermination et un signe d'une colonisation des savoirs juridiques anichinabés par ceux canadiens. D'un côté, la conception d'une citoyenneté et d'une constitution anichinabée fait disparaître leur spécificité propre, qui est modifiée pour correspondre aux conceptions libérales. De l'autre, elle permet de reconnaître un statut d'égalité entre ces deux systèmes juridiques. Par conséquent, le modèle anichinabé gagne en pertinence et en légitimité, au même titre que la *common law* et les droits civils, réintroduisant du même coup les revendications autochtones dans l'espace public.

Introduction

Les relations entre les peuples autochtones et l'État canadien ont profondément marqué l'histoire du Canada. Ces peuples ont survécu à l'entreprise coloniale de l'Empire britannique, qui avait pour objectif l'établissement des colons sur un territoire qui n'était pas auparavant considéré comme le leur. Ces colons s'installaient tout en niant les systèmes de gouvernance des peuples qui y vivaient déjà et implantaient leur système juridique et politique¹

Au Canada, du point de vue colonial, la survie des peuples autochtones constitue un défi d'envergure. Le 35^e article de la *Loi consti-*

tutionnelle de 1982 du Canada reconnaît les droits ancestraux et les droits issus des traités antérieurs en plus du droit inhérent à l'autonomie gouvernementale². Cette reconnaissance de la part de l'État canadien émane d'une volonté de réconciliation avec les peuples autochtones, de corriger les erreurs du colonialisme et de faciliter une transition de la *Loi sur les Indiens* à l'autonomie gouvernementale. Rappelons que la *Loi sur les Indiens*, adoptée en 1876 et dont l'essentiel est encore en vigueur aujourd'hui, a pour objectif premier l'interprétation des traités et la définition de l'identité Autochtone, la détermination des individus ayant le droit d'être inscrits sur le registre du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada comme Autochtones³. Au contraire, la *Loi sur les Indiens* « a placé sous le joug colonial le peuple même dont elle était censée protéger les droits⁴ ».

Certaines communautés érigent actuellement leur propre constitution et leur code de la citoyenneté, par exemple celle Anichinabée de la communauté Fort William. Une constitution (un ensemble de règles fondamentales qui régissent une entité politique) et une citoyenneté (un statut qui exprime la relation entre l'individu et l'institution gouvernementale) autochtones s'insèrent dans une visée d'autodétermination et de décolonisation. En d'autres mots, les peuples autochtones ont pour but d'en retirer les éléments coloniaux et d'en faire des notions qui reflètent leur identité. En revanche, la citoyenneté est une notion proprement occidentale, donc fortement associée au mode de pensée juridique canadien. Considérant que le Canada est un État colonial, une citoyenneté anichinabée représente-t-elle un outil pour la lutte à l'autodétermination ou constitue-t-elle un moyen d'assimilation ?

Pour répondre à la question, l'argument défendu dans cet article est que la citoyenneté anichinabée constitue tout autant un moyen d'assimilation qu'un outil pour l'autodétermination. D'une façon ou d'une autre, la citoyenneté a une volonté assimilatrice, car elle suppose une forme d'intégration civique à une identité commune, identité qui est celle de la majorité⁵. Une citoyenneté « anichinabée » serait, d'un point de vue théorique, une continuation du projet colonial et une colonisation des savoirs juridiques autochtones (partie 1). Cependant, si nous entendons l'autodétermination comme non-domination, soit le fait de

vivre en présence d'autres personnes sans qu'aucune ne la domine⁶, en raison de l'héritage colonial de la « citoyenneté », il peut sembler contre-intuitif d'entreprendre un mouvement d'autodétermination par l'utilisation d'une notion coloniale. Pourtant, une citoyenneté anichinabée permet une reconnaissance de statut, qui est nécessaire pour mener à terme leur lutte pour l'autodétermination (partie 2). Dans la suite de ce texte, la notion d'autodétermination sera comprise selon la définition d'Iris Marion Young, donc comme non-domination. Plus précisément, l'autodétermination des peuples autochtones est le droit d'ériger son propre modèle de gouvernance, qui leur permet d'identifier leurs propres visées et d'établir leur propre conception de la vie bonne⁷.

1. La citoyenneté anichinabée comme la perfection du projet colonial canadien

Le cœur de cette partie met en évidence qu'une citoyenneté anichinabée serait un calque de la compréhension libérale et coloniale du droit sur celui qui est autochtone. Autrement dit, une citoyenneté anichinabée représenterait l'accomplissement de la colonisation des savoirs et des traditions juridiques de ce peuple, puisqu'ils échappent à la compréhension libérale, ce qui aboutit à une assimilation de leurs savoirs.

1.1. L'incompréhension mutuelle des modèles du droit autochtone et de ceux libéraux s'explique par les différences fondamentales entre eux

La jurisprudence associée à l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* vise une mise en dialogue des systèmes juridiques libéraux et autochtones en vue d'une réconciliation entre l'État canadien et les peuples autochtones. L'article en question va comme suit : « 35 (1) Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés⁸ ». L'objectif du gouvernement canadien est de « renouveler les relations de nation à nation, de gouvernement à gouvernement et entre les Inuit et la Couronne avec les peuples autochtones⁹ » et de promouvoir un affranchissement de la *Loi sur les Indiens* vers une autonomie gouvernementale¹⁰. Notons que, sans cette autonomie, les peuples autochtones figurent toujours sous le joug de la Couronne. Ce partenariat entre les deux doit ainsi surmon-

ter le rapport de domination existant et les différences des modèles de pensée qui les séparent. Cependant, les deux partis ne se comprennent pas l'un l'autre, en raison de la différence fondamentale qu'il y a entre leurs conceptions du monde respectives. Le fossé entre les deux est désigné par Boaventura de Sousa Santos, spécialiste dans la destruction des systèmes de connaissances résultant d'un impérialisme culturel mené par les pays du Nord global, comme une ligne abyssale. Ce penseur explique que la pensée moderne occidentale établit une forte distinction entre ce qui appartient, d'un côté, au règne du visible et de la pertinence et, de l'autre, au domaine de l'invisible et de l'indifférence. Dans le domaine épistémique, cette ligne délimite les connaissances de la manière suivante. D'une part, les savoirs classifiés comme vrais ou faux sont les seuls qui figurent comme objets d'étude dignes de l'estime de la science moderne. D'autre part, tout ce qui échappe aux exigences scientifiques de vérification de fausseté ou de véracité, notamment les croyances, les intuitions et les opinions, devient inexistant par sa non-pertinence aux yeux de la science¹¹. Une même logique binaire fait surface dans le domaine juridique, où seul est visible ce qui est légal ou illégal selon le système juridique d'un État officiel ou de la loi internationale. Ces dichotomies éliminent, voire rejettent, toutes réalités qui se trouvent de l'autre côté de la ligne. Ces réalités situées de l'autre côté deviennent ainsi invisibilisées¹². La ligne abyssale rappelle la différence entre les systèmes juridiques allochtones et autochtones. Aux yeux des non-autochtones, les connaissances autochtones se situent de l'autre côté de la ligne, dans le domaine de la magie, du folklore, de l'infondé et de l'indifférence¹³.

De plus, la ligne abyssale constitue une distinction métaphorique, mais aussi physique. Nous pouvons penser aux réserves autochtones au Canada, qui sont des espaces territorialement délimités où « l'étrangeté » autochtone est restreinte et éloignée de la société libérale. Cette dichotomie particulièrement prononcée se manifeste pleinement lorsque nous comparons les cadres normatifs libéraux et anichinabés. Le cadre libéral est choisi, car il représente la conception occidentale de la citoyenneté que nous retrouvons au Canada.

Nous pouvons résumer celui-ci selon trois caractéristiques princi-

pales. Tout d'abord, ce cadre normatif se distingue par son modèle axé sur l'individu. Chaque personne est libre d'élaborer sa propre conception de la vie bonne, c'est-à-dire d'ériger ses propres fins de la manière qu'elle le souhaite et selon ses propres intérêts. Ensuite, le principe de liberté négative caractérise le libéralisme. La liberté négative correspond à l'absence d'ingérence des autres¹⁴. Autrement dit, les individus sont libres d'exercer leurs droits dans la mesure où ils n'enfreignent pas ceux des autres. C'est ici que la notion de justice émerge. La justice correspond au respect et à la protection de l'autonomie, de la liberté et de la dignité inhérente de chacun et de chacune¹⁵. La dernière est sa nature constructiviste. L'état de nature est désordonné et anarchique, ce qui requiert aux humains de construire une communauté politique dans laquelle ils veulent vivre, ordonnée par un cadre binaire de droits et d'obligations. Seuls les humains possèdent l'autonomie de vivre autrement que dans l'état de nature¹⁶.

Quant au cadre normatif anichinabé, c'est une conception centrée sur les responsabilités à l'égard d'autrui. Plus précisément, aucune création ne possède tous les dons, les talents en vue d'être pleinement indépendant, sans jamais nécessiter de l'aide de ceux qui les entourent. Le terme anichinabé *miinigowiziwin* signifie que toute chose a reçu un don de la part du Créateur¹⁷. Les individus doivent donc se fier aux autres, non seulement aux humains, mais aussi aux éléments du monde naturel (c'est-à-dire les plantes, les animaux, les esprits, les roches, les rivières, et les autres composants de la nature). En tant que créations, tous sont imprégnés d'un ordre normatif inhérent, selon lequel elles possèdent la responsabilité d'identifier, de développer et d'utiliser leurs dons uniques pour venir en aide aux autres¹⁸. C'est le Créateur qui donne cet ordre normatif, ce qui correspond à la loi sacrée. Cette description s'appuie à la fois sur des textes de chercheurs anichinabés et sur les documents émis par la communauté de Fort William. Selon le code de la citoyenneté de cette communauté anichinabée, la montagne sacrée nommée Anemki Wadjiw constitue le fondement de leur citoyenneté. De cette manière, toute personne qui appartient légitimement à Anemki Wadjiw a le droit d'être citoyen de la nation anichinabée de Fort William. La citoyenneté correspond à la manière

dont les citoyen·nes vivent ensemble et devient une question d'appartenance à la Terre et au Créateur¹⁹. De plus, l'harmonie est l'objectif du constitutionnalisme anichinabé, car elle est la condition *sine qua non* de la liberté. L'harmonie se décrit comme l'interconnexion, la communication et l'équilibre entre les créations²⁰.

Les deux cadres présentés ci-dessus s'opposent d'une façon frappante, non seulement par la manière de concevoir les relations entre les humains et la Terre, mais aussi en ce qui concerne la source du droit. L'une d'entre elles correspond à une fabrication rationnelle et humaine alors que l'autre émane d'une montagne sacrée. Pour revenir à la notion de ligne abyssale, le système juridique anichinabé est une conception illégitime du droit, puisqu'elle n'est pas conforme aux normes libérales. Cette conception juridique se situe de l'autre côté de la ligne, invisible, non pertinente et indigne d'être considérée au même titre que la conception libérale. Ainsi, le système juridique libéral est valorisé et est source d'autorité, alors que celui anichinabé est sans fondement et inférieur²¹.

Du point de vue de l'État canadien, la présence de la ligne abyssale entre les deux cadres normatifs complexifie les efforts de compréhension du droit autochtone. Le système juridique canadien suppose que le sien est le seul étant légitime et analyse celui anichinabé sous les verres de ses propres lunettes. En effet, l'approche adoptée est en fonction de ses propres attitudes, croyances et visions du monde politique. Il faut concéder que c'est une attitude relativement normale et commune. Lorsque nous nous trouvons devant quelque chose dont nous ignorons sa nature ou qui échappe à notre compréhension, nous allons tenter de le comprendre selon nos propres acquis et nos propres connaissances. Mais, de cette manière, la pensée libérale risque d'appréhender celle anichinabée selon ses propres acquis et de la ramener sous les exigences de la raison. Cette attitude rationaliste risque d'être source de préjudices à l'égard de la pensée anichinabée. Le rationalisme demeure sceptique à l'égard de tout modèle de pensée qui n'est pas ancré dans la raison. Toutes normes, croyances et coutumes en plus des méthodes d'acquisition de connaissance nécessitent des explications rationnelles pour être justifiées²². En ce qui concerne les théorisations politiques,

le point de vue rationaliste appréhende le monde et les problèmes politiques sous la loupe de la raison humaine, considérée par le rationalisme comme étant la norme universelle. Le système juridique libéral, parce qu'il se situe du « bon » côté de la ligne, est ainsi considéré comme le centre de la connaissance légitime, voire « universelle ». Cette prétention à l'universalité met en lumière une domination de la part de ce système de connaissance et conçoit le rationalisme telle la norme de toute connaissance. En effet, l'incompréhension a le loisir de rester d'un seul côté (celui libéral). Tout ce qui n'est pas suffisamment rationnel tombe dans la catégorie de superstition, de ce qui est défectueux et inférieur²³. À l'universel de la pensée moderne occidentale s'applique également au monde politique. Toute forme de politique se trouve subordonnée à cette exigence.

Sous cet angle, pour être considéré comme une source légitime d'autorité et un véritable document juridique aux yeux du cadre libéral, le code de la citoyenneté de Fort William doit répondre au critère de rationalité. Or, la source de droit de cette communauté consiste en la montagne sacrée, Anemki Wadjiw. Du point de vue du rationalisme, qu'un ordre juridique ait comme source une chose non humaine et sacrée est irrationnel. Plus précisément, Anemki Wadjiw, comme assise de la citoyenneté anichinabée, est, d'une part, exclue du discours rationnel et objectif et, d'autre part, reléguée au domaine du folklore et de la magie. Notons que le code de citoyenneté de Fort William prend tout de même la forme d'un véritable document juridique à l'image de ceux que nous trouvons dans la tradition politique allochtone. Dans ce cas, le cadre libéral considère la pensée anichinabée comme partiellement légitime en raison de la forme, mais non en raison de son fond.

En ce qui a trait à la citoyenneté, telle que conçue par la tradition anichinabée, elle se définit comme une structure relationnelle entre des individus interdépendants. C'est un concept qui émerge d'une pratique de réciprocité et de responsabilités à l'égard de nos proches. Nous avons vu plus haut que l'ordre normatif anichinabé est inhérent, où chacun et chacune détient l'autorité de déterminer ses propres instructions originelles, les lois du Créateur²⁴. La citoyenneté est ainsi toujours en devenir, puisqu'elle repose sur les relations avec les autres, relations qui

nécessitent des actes continus pour les entretenir. Cette compréhension dynamique de la citoyenneté implique que les communautés politiques ne sont ni fermées ni précisées, car il n'y a pas de distinction manifeste entre les membres de la communauté politique et les autres²⁵. Une telle conception de la citoyenneté est à l'opposé de la conception libérale. Celle-ci est statique en raison de sa nature contractuelle, qui établit les droits et les obligations de toute personne qui consent au contrat social. Les limites de la communauté politique sont ainsi clairement établies autour des sujets de droits et d'obligations. Rappelons que la conception occidentale de la citoyenneté constitue un statut qui exprime la relation entre l'individu et l'institution gouvernementale. Les textes juridiques, par exemple des constitutions et des traités, édictent les droits individuels dont jouissent les citoyen·nes. La constitution, quant à elle, représente le fondement pour toute organisation, structure et opération d'un gouvernement.

À la lumière de ce qui précède, il semble qu'une profonde incompréhension de la part des deux cadres normatifs au sujet de l'un et de l'autre peut difficilement être évitée. Un fossé conceptuel s'établit entre les deux, au point que chacun d'entre eux devra investir un véritable effort de compréhension en vue d'établir un dialogue. Pour y arriver, il faut démontrer que les fondements de l'ordre juridique anichinabé sont tout aussi légitimes que ceux de l'ordre juridique libéral canadien. La démonstration de sa légitimité sera complexe, car le rationalisme établit le cadre normatif libéral comme la norme universelle. Cela étant dit, est-il véritablement possible de conjuguer la notion libérale et statique de la citoyenneté à celle anichinabée, en vue de concevoir une « citoyenneté anichinabée » ? Il semble qu'une telle conjonction de deux termes, qui réfèrent à deux modèles de pensée distincts, devient vide de sens.

1.2. Une citoyenneté anichinabée devient un prolongement de la colonisation par la conjonction de deux termes appartenant à des registres théoriques distincts et inégaux

Selon ce qui précède, une « citoyenneté anichinabée » réfère à deux manières différentes de concevoir la communauté politique et les droits

qui en découlent. La logique au cœur du système juridique anichinabé correspond à la parenté (*inawemaagan*) ou les liens d'affiliation avec des proches. Cette logique fixe des responsabilités familiales et des relations entre des personnes radicalement interdépendantes. Dans la tradition anichinabée, l'identité individuelle se dessine en fonction de la participation et de l'engagement à sa communauté, soit par les relations entretenues avec autrui. Autrement dit, la somme des diverses relations (je suis la nièce de, je suis l'élève de, je suis la voisine de, etc.) définit l'identité de chacun et de chacune. De cette façon, l'interdépendance se dessine selon les liens qui unissent les personnes et non dans le sens d'une autonomie individuelle²⁶. Cette manière de concevoir l'identité reflète l'importance de l'interdépendance, au détriment de la posture libérale qui considère les individus comme des agents indépendants²⁷ autres ». Ainsi, une vision holiste du monde est promue²⁸. L'adhésion à la communauté, qui désigne tous ceux avec qui les choses sur Terre possèdent des relations de réciprocité, représente ce que nous pouvons considérer comme une « citoyenneté anichinabée ».

Du point de vue du cadre libéral, une telle notion possède en elle une contradiction conceptuelle. Les liens de parenté et d'affinité appartiennent au domaine de la vie familiale (la sphère privée). La sphère publique, soit l'espace discursif et social où se créent les opinions politiques, exclut tout ce qui relève de la famille et du sacré. En raison de sa relégation dans la sphère privée, une « citoyenneté anichinabée » n'a pas la même autorité juridique qu'une citoyenneté conçue selon le sens libéral. C'est ce qui se passe dans la sphère publique qui est pertinent, alors que ce qui a lieu dans la sphère privée ne l'est pas. Les problématiques dans la sphère privée se résolvent entre les membres de la famille, alors que celles de la sphère publique se résolvent entre les citoyen·nes²⁹. Cette séparation est analogue à celle dans la conception libérale du droit. D'un côté, le droit s'inscrit entre les personnes de la société, alors que la morale concerne plutôt les relations interpersonnelles d'ordre privé.

De plus, caractériser l'appartenance à la communauté anichinabée comme une citoyenneté dénature nécessairement le concept même de parenté dans la tradition juridique anichinabée. Ce sont deux termes

distincts qui ne représentent pas le même type d'appartenance ni les mêmes responsabilités ou devoirs. Évoquer une citoyenneté anichinabée renvoie *de facto* à la conception occidentale de la citoyenneté. La parenté se fait ainsi englober, assimiler dans le concept libéral dominant et présumé universel. Le concept d'appartenance selon la tradition anichinabée perd sa spécificité et devient invisible, ce qui correspond aux visées assimilatrices d'une entreprise coloniale. Ainsi, les relations de parenté, tout comme les autres savoirs et traditions autochtones, continuent d'être subordonnées à d'autres, même de disparaître peu à peu. La visée décoloniale concernant la création d'une « citoyenneté anichinabée » aboutit sur un échec. La jonction des deux termes ne provoque pas un retrait des éléments coloniaux, comme souhaité, mais plutôt une colonisation des savoirs juridiques anichinabés.

Une telle invisibilisation n'est pas anodine, mais constitue une forme d'oppression. Reprenons l'une des cinq formes d'oppression conceptualisée par Iris Marion Young, celle d'impérialisme culturel. Young décrit cette forme d'oppression comme vécue par un groupe dont l'expérience et la situation sont invisibilisées dans la société en général. Peu sont à l'écoute de la perspective du groupe invisibilisé sur les événements sociaux qui les concernent de près ou de loin³⁰. L'universalisation de la culture du groupe dominant opprime un groupe culturellement différent lorsque les membres de ce dernier sont stéréotypés et marqués comme Autre, que ce soit par rapport aux modes de vie ou aux valeurs³¹. Le groupe dominant considère ses propres standards et expériences particulières comme normaux, universels et neutres³². C'est pourquoi ce groupe ne partage pas et ne reconnaît pas les expériences des groupes culturellement dominés, car elles diffèrent du *statu quo*. Cette forme d'oppression se distingue du simple impérialisme, car les personnes culturellement dominées ne peuvent ériger leur propre conception du soi sans y intégrer les stéréotypes imposés par la société dominante. Young propose comme exemple l'homme blanc, qui peut vivre en tant que simple individu, puisque la blancheur correspond au point non marqué à partir duquel nous pensons la différence³³, alors que les membres du groupe opprimé sont confinés à une nature qui leur est octroyée³⁴. Harold

Cardinal, auteur et avocat cri, dénonce cette forme d'oppression vécue par les peuples autochtones dans son œuvre séminale *La tragédie des Indiens du Canada*. Il explique notamment que :

Les non Indiens du Canada forment une société ethnocentrique qui contraint les autres cultures à se mesurer selon son échelle de valeurs. C'est un axiome de dire qu'un peuple donné considère ses valeurs, son mode de vie, l'ensemble de sa culture comme étant supérieurs à tout autre et cela, en l'affirmant de plus en plus ouvertement. Et vous n'avez qu'à répéter souvent, qu'à rappeler constamment à un individu donné son infériorité pour qu'il accepte cette fausse image de lui-même qui lui est imposée³⁵.

En conséquence, ces groupes vivent une forme d'injustice, car le groupe dominant leur impose ses expériences et compréhensions de la vie bonne tout en ignorant les leurs³⁶, jugées comme inférieures ou déviantes en raison de leur différence.

En d'autres mots, les voix des personnes anichinabées ne possèdent aucune autorité et leur portée est remarquablement restreinte. Cette oppression se manifeste par la traduction des savoirs et des revendications autochtones dans le cadre normatif allochtone canadien et le vocabulaire qui lui est associé pour être sérieusement écouté³⁷. Sans cette déformation des voix autochtones dans le cadre allochtone, cette présumée universalité rejette les revendications politiques et les savoirs autochtones en raison de leur caractère non scientifique et folklorique. Cette exigence de convenir au discours libéral transforme leurs voix. En conséquence, elles ne sont pas entendues pour ce qu'elles sont. Pour aller plus loin, leurs voix ne sont pas entendues à titre égal que celles des autres Canadien·nes, en raison de la ligne abyssale qui les discrédite. Il semble qu'une telle oppression représente la perpétuation du projet colonial canadien, soit de continuer à les considérer comme inférieurs d'un point de vue juridique, politique et épistémique tout en imposant celui adopté par le Canada sous le présupposé de l'universalité.

De cette façon, une citoyenneté anichinabée se réduit à une fabrication conceptuelle afin de rendre intelligible l'ordre juridique autochtone aux yeux des allochtones. Une telle notion aboutit à une déformation des liens d'appartenance anichinabée dans la logique libé-

rale. Autrement dit, ces liens d'appartenance, tel qu'annoncé par Fort William dans son code de la citoyenneté, sont traduits et déformés dans le langage libéral, en raison de ladite universalité et suprématie de ce système de pensée. Selon cette réflexion, le code de la citoyenneté de Fort William devient un exemple criant d'une colonisation des savoirs et des pratiques autochtones par le Canada. Ce document juridique s'éloigne d'une façon ou d'une autre de la façon dont le peuple anichinabé conçoit l'appartenance au groupe. Cette communauté affirme toutefois que ce document représente une nouvelle phase en vue d'établir une loi juste qui gouverne les membres de Fort William³⁸. Or, l'adoption d'une visée de justice correspond en quelque sorte à une colonisation des systèmes juridiques anichinabés, puisque c'est le modèle libéral qui conçoit la justice comme visée, alors que le modèle anichinabé vise l'harmonie. Ainsi, l'assimilation, dans le sens d'intégration d'une minorité au sein d'une majorité en lui retirant son caractère distinctif, est visiblement à l'œuvre.

De plus, ce code a pour but de respecter la responsabilité des populations anichinabées de conserver leurs traditions politiques, comme convenu dans le traité signé entre les Anichinabés et la Couronne (le traité *Robinson-Superior* signé en 1850)³⁹. Entre les États souverains, les traités résultent d'une négociation entre différentes parties, délibération qui aboutit à un contrat caractérisant les conditions d'appartenance à la communauté politique. Les traités sont de nature contractuelle entre nations⁴⁰. Pour préciser, ces documents correspondent à un accord d'échange entre parties prenantes pour leur bénéfice mutuel, que ce soit pour des avantages migratoires ou économiques. En lui-même, l'utilisation des traités entre les peuples autochtones et le Canada ne pose pas de problème. Cependant, si nous portons attention aux livres d'histoire canadienne, la nature des traités entre les communautés autochtones et l'État canadien ne correspond pas à celle présentée ci-dessus. Selon Aaron Mills, chercheur et juriste anichinabé, ces traités correspondent à une autre forme de traité, celui d'assujettissement constitutionnel⁴¹.

Avant cette forme de colonisation constitutionnelle, il est vrai que les traités entre la Couronne et les peuples autochtones étaient de na-

ture contractuelle, car ils s'effectuaient entre des nations. Ces contrats visaient des relations amicales et reconnaissaient la nécessité de coordonner les constitutions distinctes. Une certaine reconnaissance de l'autonomie gouvernementale autochtone était promue. Toutefois, au fil du temps, les traités ont cessé d'être considérés à leur juste valeur en tant que document reconnaissant et protégeant les droits autochtones. Les traités sont ainsi devenus au contraire un moyen permettant la colonisation agricole et l'accès aux terres du Nord canadien⁴². De plus, en raison des logiques constitutionnelles respectives, la notion libérale de traité remplace celle autochtone en faveur des intérêts libéraux. Selon Mills, ces derniers visent la promotion de ses intérêts personnels, alors que les intérêts anichinabés tendent à la promotion des intérêts qui émanent de relations saines entre les parties contractantes⁴³. Par exemple, les traités anichinabés visent à approfondir les connexions d'entraide et à se reconnaître comme de la parenté. Les parties ne s'estiment pas comme des membres d'un contrat, mais plutôt comme des formes particulières de parenté, toujours en relation⁴⁴.

Encore une fois, la relation asymétrique entre les deux modèles du droit est évidente. Du point de vue libéral, il peut sembler naïf, voire absurde que les peuples autochtones ne visent pas la promotion de leurs propres intérêts. De cette façon, le point de vue libéral considère les peuples autochtones comme inférieurs, qu'ils ne peuvent pas se gouverner par eux-mêmes, car ils n'adoptent pas la norme habituellement admise. Cette dynamique, que nous retrouvons dans la conception de la ligne abyssale et dans la présumée universalité du système juridique libéral, provoque l'assujettissement du constitutionnalisme autochtone. Ici, le colonialisme est au niveau juridique. Pour reprendre Mills, le Canada établit donc une domination constitutionnelle tout en proclamant que les traités correspondent au premier sens décrit précédemment, soit celui contractuel entre nations. Le constitutionnalisme autochtone disparaît et devient ineffectif. Nous rappelons que cette forme de constitutionnalisme, tel que le conçoit Mills, correspond à l'établissement d'un ordre social qui garantit la liberté de ses membres. Ce qui les unit est la pratique continue d'aide mutuelle (*wiidoookodaadiwin*)⁴⁵. De cette façon, la jurisprudence de la Cour suprême du Canada en lien avec

l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* (par exemple les arrêts Calder, Delgamuuk et Sparrow) ne font que reconnaître la différence autochtone au sein d'un ordre constitutionnel libéral et colonial, et non reconnaître le système juridique autochtone pour ce qu'il est.

Adopter une perspective juridique nous permet d'analyser les opportunités offertes aux peuples autochtones par l'État canadien en fonction de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*. C'est par une analyse théorique que nous observons la perpétuation de la relation asymétrique entre les deux modèles du droit. Effectivement, la reconnaissance d'un droit inhérent à l'autonomie gouvernementale est insuffisante sans une meilleure compréhension des savoirs juridiques autochtones. Une revitalisation de la façon d'approcher les connaissances juridiques autochtones de la part de l'État canadien mérite d'avoir lieu, afin de privilégier une attitude d'ouverture et non d'assimilation. De cette manière, son effort de réconciliation correspond à une véritable volonté de reconnaissance de la diversité juridique. Sinon, malgré la volonté réconciliatrice du Canada, les efforts juridiques mis en œuvre ne font que perpétuer l'entreprise coloniale canadienne en raison des distinctions fondamentales entre les deux systèmes juridiques. La logique coloniale persisterait par une forme d'impérialisme culturel. Ce dernier est particulièrement évident par l'analyse juridique de la citoyenneté anichinabée, où le concept de parenté est occulté et assujéti à la notion libérale (de droits et d'obligations) de la citoyenneté. À ce stade-ci de la réflexion, une certaine difficulté émerge. Les concepts et les outils juridiques à la disposition des peuples autochtones les obligent à se conformer au vocabulaire de la tradition libérale et à subir les conséquences surnoises de son utilisation. Cette difficulté sous-entend que leurs revendications politiques et l'affirmation de leur identité culturelle sont déformées pour répondre aux normes libérales, dans l'objectif de satisfaire le critère de légitimité pour être entendues au sein de la sphère publique.

Il est à préciser que les efforts exercés par la communauté anichinabée de Fort William ne sont pas vains. Malgré la colonisation des savoirs juridiques autochtones, nous ne pouvons réduire leur code de la citoyenneté et leur constitution à une insertion de la pensée libérale dans

la leur. Ces documents représentent tout de même des moments de déclaration d'autonomie gouvernementale et une volonté d'établir un dialogue avec l'État canadien. La production de ces documents juridiques met en lumière une volonté de se faire entendre et de se faire comprendre tout en cherchant à atteindre une situation de non-domination. Autrement dit, l'écriture de ces textes s'inscrit dans un mouvement d'émancipation. C'est pourquoi la mise en valeur d'une identité politique anichinabée, même si elle emploie les outils et les méthodes libérales, peut tout de même aider la lutte vers l'autodétermination.

2. La citoyenneté autochtone comme outil pour l'autodétermination des peuples autochtones

L'analyse conceptuelle ci-haut montre la profonde incompatibilité entre la conception libérale de la citoyenneté et les fondements des savoirs juridiques anichinabés, qui résulte en la colonisation de ces derniers. Cependant, le fait de s'approprier le lexique juridique libéral permet à la communauté visée de gagner en visibilité dans la sphère publique, tout en leur ouvrant la possibilité d'une reconnaissance des savoirs juridiques anichinabés au même titre que la *common law* (le système juridique britannique) ou les droits civils. Il devient donc essentiel d'analyser les avantages pratiques de l'utilisation du vocabulaire libéral par la communauté de Fort William dans la mise en pratique d'une citoyenneté anichinabée.

2.1. Le projet de Fort William a une portée pragmatique non négligeable pour la lutte de l'autodétermination de leur communauté

Comme illustré ci-dessus, l'élaboration d'une citoyenneté et d'une constitution anichinabées invisibilise leur nature distinctive selon leur tradition. Pour faire court, les conceptions libérales de la citoyenneté et de la constitution transforment celles anichinabées pour qu'elles y soient conformes. Malgré les effets assimilateurs qui en résultent, ces calques du système juridique libéral sur le système anichinabé possèdent certaines conséquences positives, notamment la création d'un dialogue entre égaux.

Notamment, la traduction des principes du systèmes anichinabé

dans le vocabulaire et les concepts occidentaux permet aux libéraux de concevoir la citoyenneté anichinabée comme similaire à la leur. De cette façon, divers acteurs politiques peuvent reconnaître que le système juridique et la citoyenneté anichinabée sont tout autant légitimes que ceux adoptés au Canada. De plus, selon la perspective libérale, reconnaître des éléments qui leur sont familiers dans un système juridique autochtone permet un certain dialogue entre les deux, qui n'était pas possible avant. Sans cette reconnaissance de statut, le cadre juridique anichinabé resterait subordonné au cadre libéral, invisibilisé, stéréotypé et incompris.

L'adoption d'une citoyenneté et d'une constitution anichinabée est donc d'une grande utilité pragmatique en ce qu'elle permet une reconnaissance de statut entre les deux systèmes juridiques et une possibilité de dialogue. Selon le juriste anichinabé John Borrows, il est possible d'utiliser les outils du maître⁴⁶ afin de produire des changements positifs au sein de la société, soit « de surmonter l'oppression en travaillant avec les instruments mêmes qui contribuent à la créer⁴⁷ ». Il ajoute que le droit devrait être un outil pour régler des questions d'injustice, même s'il ne règle pas tous les problèmes⁴⁸. Pour revenir à la communauté anichinabée de Fort William, elle se dote de certains droits et de certaines prérogatives par l'élaboration de ses documents juridiques. Selon le site du gouvernement fédéral, les peuples autochtones auraient besoin de compétences et de pouvoirs dans de nombreux domaines, dont l'éducation et la santé⁴⁹. Ces peuples peuvent se munir de lois pour protéger la culture, la langue, l'appartenance au groupe, la gestion des ressources naturelles et l'ensemble des autres aspects concernant les affaires internes de leur communauté. Pour que chaque communauté négocie selon ses besoins et ses priorités, la forme des ententes et les objets de négociation sont indéterminés. Les domaines qui ne peuvent pas figurer sur la table de négociation (car ils ne touchent pas à la culture autochtone ni aux affaires internes) concernent les pouvoirs en lien avec la souveraineté canadienne et les pouvoirs d'intérêt national, ce qui comprend l'économie du pays (par exemple la banque centrale et la monnaie)⁵⁰. En conséquence, un grand nombre de domaines peuvent être sujet de négociation et donc, un nombre significatif de droits et de

prérogatives sont susceptibles de tomber sous la juridiction des peuples autochtones.

La citoyenneté anichinabée telle que conçue dans le code de Fort William constitue ainsi un véhicule pour la reconnaissance de statut d'égalité de cette communauté. Nous parlons ici strictement d'une reconnaissance de statut et d'un droit à l'égalité, qui leur accorde une légitimité au sein de la sphère publique, et non d'un effacement de droits différenciés pour les peuples autochtones. Selon la Charte canadienne des droits et des libertés (article 25), ces derniers n'ont jamais été des citoyen·nes québécois·es ni canadien·nes au même titre que tous les autres. En tant que peuples, ils possèdent des droits distincts — des droits collectifs⁵¹. Dans le passé, le gouvernement de Pierre Elliot Trudeau a rendu public le document *La politique indienne du Gouvernement du Canada* qui reconnaissait les politiques de la *Loi sur les Indiens* comme discriminatoires et exclusives. Ce document politique, qui se méritera le surnom de *Livre blanc*, proposait l'égalité entre tous·tes les citoyen·nes et la fin d'un statut différencié pour les personnes autochtones au nom d'une société juste⁵². Les peuples autochtones du Canada ont largement contesté cette proposition d'égalité et considéraient le *Livre blanc* comme une tentative déguisée d'abroger tous leurs droits⁵³ et comme « un programme à peine voilé d'extermination par le biais de l'assimilation⁵⁴ ».

Sous cet angle, le code de citoyenneté de Fort William promeut une citoyenneté anichinabée à la fois différenciée, reconnue et comprise au sein du système juridique canadien, sans que ce dernier l'assimile en son sein. Cette reconnaissance de légitimité et de statut permet de déplacer le système juridique anichinabé du « bon » côté de la ligne, celui pertinent et intelligible aux yeux des allochtones, mais aussi dans la sphère publique. En conséquence, l'ensemble des citoyens prend au sérieux les revendications anichinabées et les considère comme légitimes, au lieu de les reléguer à la sphère privée et de les priver de légitimité.

Certains penseurs autochtones renoncent à la mise en vigueur d'un dialogue entre les deux modèles juridiques, par crainte d'une « contamination » du système autochtone par le système dominant, c'est-à-dire par crainte d'adhésion aux formes de reconnaissance imposées et ac-

cordées par l'État colonial. C'est le cas de Glen Coulthard, intellectuel déné, dans son œuvre notoire, *Peaux rouges, masques blancs*. Selon lui, les principes de la reconnaissance servent les intérêts des États coloniaux par une reproduction des rapports coloniaux entre les peuples autochtones et l'État. Ils ont pour but de convaincre les peuples autochtones d'adopter ces formes de reconnaissance reconstituant une dynamique asymétrique⁵⁵. Coulthard reprend Taiaiake Alfred, un philosophe politique mohawk, pour défendre ses propos, notamment lorsqu'il mentionne que l'objectif des luttes pour l'autodétermination doit être la protection des valeurs fondamentales des peuples autochtones contre la force destructrice coloniale et libérale⁵⁶. De cette façon, le refus de la reconnaissance allouée par l'État serait la manière de conserver et de protéger l'intégrité des traditions autochtones. Effectivement, la lutte pour l'autodétermination ne devrait pas compromettre le cœur et les fondements des modèles de pensée autochtones. À ce sujet, les propos de Coulthard visent juste, particulièrement lorsque nous considérons le cas canadien. De fait, c'est l'État fédéral qui régit la forme de l'autonomie gouvernementale et les domaines pouvant figurer sur la table de négociations, dans un cadre bien réglementé. Même après l'obtention de l'autonomie gouvernementale des peuples autochtones, tout exercice de ce droit inhérent exercé « par les gouvernements et institutions autochtones devra se faire à l'intérieur du cadre de la Constitution canadienne⁵⁷ ». C'est une limite non négligeable dans la lutte pour l'autodétermination des peuples autochtones, qui ne pourraient pas s'émanciper de manière complète du joug canadien. En d'autres mots, le groupe dominant offre les termes et les conditions de la reconnaissance au groupe subordonné tout en ayant le dernier mot. Encore une fois, nous pouvons percevoir un rapport de pouvoir inégal entre les deux groupes, où l'un des deux est subordonné à l'autre malgré la visée réconciliatrice.

La proposition de Coulthard possède un certain attrait, car, comme illustré précédemment, se conformer aux termes de la réconciliation et s'adapter au langage dominant comporte un risque plutôt important d'oppression juridique. Refuser la réconciliation mise de l'avant par l'État canadien a l'avantage de préserver l'intégrité culturelle et poli-

tique autochtone. En poussant l'argument de la colonisation des savoirs juridiques autochtones à ses limites, nous aboutissons à un isolement, un repli sur soi et une rupture de dialogue en vue de sauvegarder les différentes cultures autochtones face à l'influence de la pensée dominante. Cette absence d'engagement avec les autres constitue une méthode de survie adéquate en raison des multiples violences vécues dans le passé, mais ignore l'interdépendance avec les autres. Les communautés autochtones sont imbriquées avec les autres communautés du Canada et sont dans des relations d'interdépendance avec elles. Il faut bien distinguer les relations entretenues avec l'État canadien, qui a (par son système juridique) une volonté assimilatrice et dominante, et les Canadien·nes, qui ne partagent pas nécessairement le même projet que leur gouvernement fédéral. Même dans le cas d'une sécession, c'est-à-dire que les peuples autochtones se retirent de l'État actuel pour en créer un autre, il y a (dans la majorité des cas) des relations diplomatiques entre les États. Il est rare qu'un État soit entièrement indépendant et autonome. De plus, selon une perspective anichinabée, tourner dos aux autres Canadien·nes et ne pas reconnaître ces relations avec eux serait contraire aux fondements qui sous-tendent leur pensée. Nous avons vu plus haut que la tradition juridique anichinabée repose sur une logique d'aide mutuelle (*wiidoookodaadiwin*). Les Canadien·nes allochtones constituent donc de la parenté avec qui ils entretiennent des relations d'interdépendance. Ces personnes représentent des créations mises sur Terre par le Créateur, au même titre que les roches, les plantes et les rivières.

Selon une perspective pratique, le refus de s'engager dans un dialogue avec l'État canadien permet la protection de leur identité culturelle unique. Mais à quel prix ? Dans le cas où les peuples autochtones refuseraient les moyens qui leur sont offerts tout en étant subordonnés au groupe dominant, il est difficile de concevoir leur affranchissement, même partiel. C'est pour cette raison que les avantages pratiques d'une citoyenneté autochtone possèdent un attrait substantiel, plus particulièrement pour accéder à la sphère publique et pour atteindre une reconnaissance d'égalité de statut. La possibilité d'un dialogue entre deux entités presque égales, où l'une ne dominerait pas l'autre, voit le jour.

Ainsi, il est bénéfique d'utiliser des outils disponibles pour poursuivre sa quête d'autodétermination.

2.2. *Les outils à la disposition des peuples autochtones leur permettent de se libérer de l'autorité coloniale canadienne*

L'option de s'isoler en vue de protéger la spécificité de l'identité culturelle et politique autochtone s'avère une option peu satisfaisante. En effet, elle permet certes une protection de leur unicité, mais ne permet pas de faire avancer leur lutte pour la non-domination. C'est une mesure de survie pertinente contre l'assimilation, mais qui se révèle insuffisante pour se retirer d'une situation d'assujettissement. De cette manière, les moyens octroyés par le gouvernement peuvent constituer une forme d'autodétermination qui ne favorise pas les intérêts coloniaux de l'État, mais qui permet de s'en affranchir.

La jurisprudence de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* constitue une opportunité à ne pas manquer en raison des droits et des prérogatives que les peuples autochtones peuvent obtenir et par la reconnaissance de leurs traditions juridiques de la part de la société dominante. Nous pouvons même concevoir la reconnaissance non comme quelque chose qui nuit à l'intégrité des systèmes juridiques, comme le propose Coulthard, mais qui en dépend. Dans l'optique de fonder cet argument, le projet de pluralisme juridique de Borrows nous est fortement utile.

Dans son livre intitulé *La constitution autochtone*, Borrows illustre la possibilité d'un État canadien plurijuridique par une reconnaissance mutuelle entre les différents ordres juridiques du Canada. Ce juriste souhaite démontrer la possibilité que, sur un même territoire, plusieurs systèmes juridiques distincts coexistent. En fait, Borrows soutient que le Canada est déjà bijuridique, car ce pays reconnaît deux systèmes juridiques (le droit civil et la *common law*) comme étant de même statut. Il effectue une analyse historique sur la mise en vigueur du bijuridisme au Canada et l'adaptabilité de chaque système de droit pour rendre possible l'existence simultanée des deux ordres juridiques. Borrows établit que les interactions entre ces deux traditions juridiques nous permettent d'en tirer certaines lignes directrices pour penser l'ajout du droit au-

tochtone. En effet, malgré l'influence de l'un sur l'autre et vice-versa, le droit civil et la *common law* font toujours tous deux autorités sans qu'aucun n'assimilent l'autre. À un certain moment dans l'histoire, par crainte d'assimilation et d'altération du droit civil par la *common law*, les juristes croyaient que la meilleure façon de le protéger était par le repli sur soi⁵⁸. Selon Borrows, cette approche en vue de préserver l'intégrité du droit ne dépend pas de son isolement (qu'il décrit comme relatif) ou de sa pureté théorique, mais de la reconnaissance reçue. Borrows décrit les avantages de la reconnaissance comme suit :

La reconnaissance assure un espace juridictionnel pour sa mise en œuvre, ce qui encourage le respect du public et facilite l'accès aux ressources. Quand les régimes juridiques n'ont pas à défendre et justifier continuellement leur existence ou leur valeur, ils sont moins vulnérables aux arguments qui mettent en cause leur authenticité. Quand ils accèdent à la reconnaissance, ils sont beaucoup plus libres d'interagir avec d'autres systèmes sans craindre l'assimilation⁵⁹.

En d'autres mots, la reconnaissance constitue une pierre angulaire pour mener à terme la lutte pour l'autodétermination. Dans le cas où le système juridique anichinabé serait reconnu au même titre que le droit civil et la *common law*, non seulement ce système de droit gagne en valeur aux yeux des juristes allochtones et de l'État canadien, mais sa reconnaissance permet d'accéder à d'autres ressources. Nous pouvons penser à une certaine influence sur le Parlement et les autres traditions juridiques canadiennes ou tout simplement l'adoption de lois protégeant l'identité culturelle autochtone. Une constitution anichinabée deviendrait donc tout aussi valable que les autres du Canada. De plus, l'adoption d'une citoyenneté et d'une constitution anichinabée permettrait de limiter l'influence et les pouvoirs de l'État sur la communauté anichinabée tout en s'appropriant une forme de souveraineté. Nous rappelons qu'une constitution représente le fondement pour toute organisation, structure et opération d'un gouvernement. C'est elle qui donne autorité à une communauté politique tout en exprimant la volonté de ses membres⁶⁰.

L'importance de la reconnaissance du système juridique anichinabé

réside dans le fait qu'elle implique *de facto* une reconnaissance de la citoyenneté anichinabée, puisque la citoyenneté s'inscrit dans un tel système. Certes, c'est une reconnaissance basée sur une conception erronée du droit anichinabé, mais qui permet tout de même certains bienfaits. Du moment que les peuples autochtones usent des outils à leur disposition, leur identité a le potentiel d'une redéfinition selon leurs propres termes. En effet, l'atteinte d'une forme de reconnaissance permet à la citoyenneté de s'affranchir des critères basés sur la race et délimités par la *Loi sur les Indiens* au profit d'une qui reflète véritablement les cultures du droit autochtone⁶¹. Il y a donc des bénéfices sociaux et personnels à l'adoption d'une citoyenneté anichinabée, notamment celle d'appartenir à une communauté unie par la même histoire et les mêmes traditions culturelles, tout en planifiant un futur commun⁶². Il est possible de profiter de ces bénéfices tant que les personnes anichinabées entreprennent un processus d'autoaffirmation culturelle et personnelle en se reconnaissant comme dignes, libres et uniques⁶³.

Mais qu'en est-il de la colonisation des savoirs autochtones ? Il semble qu'être simplement vigilant à ces mécanismes de domination et intégrer le concept de citoyenneté tout en considérant le legs colonial qui lui est associé est nécessaire pour mener à terme un projet d'autodétermination, sans être suffisant. Une mise en dialogue des deux serait difficile sans que le modèle occidental moderne efface le modèle autochtone. Même par peur d'une telle éventualité, il ne faut pas mettre de côté de sitôt cette option pour la lutte vers l'autodétermination. Que ce soit en se repliant sur soi-même ou en s'engageant avec le gouvernement fédéral, le risque d'assimilation reste omniprésent. De plus, il semble que d'adopter une attitude proactive et non passive, malgré l'implication d'utiliser les outils coloniaux (principalement une citoyenneté et une constitution), correspond à celle qui leur permettra d'atteindre un état de non-domination. Tout bien considéré et tout en étant conscient des potentielles conséquences, il semble préférable de courir le risque d'assimilation des traditions juridiques autochtones par ceux libéraux. Afin de surmonter ce risque, un partenariat s'impose pour reconnaître et faire coexister les différents modèles. Pour y arriver, Borrows considère comme nécessaire la création de nou-

veaux mots et de nouveaux cadres de référence pour comprendre les systèmes juridiques autochtones à leur juste valeur. Selon lui, la coexistence des traditions juridiques est possible lorsque nous considérons chacune d'entre elles comme étant égale aux autres, ce qui ouvre la porte pour des « mécanismes mutuels de régulation et de résolution de différends⁶⁴ » sur des fondements plus égaux. Il note que cette compréhension requiert une connaissance approfondie de la portée et de la nature de ces traditions juridiques, sans qu'elles soient subordonnées aux *common laws*, ni au droit civil, ni à l'avantage de la société dominante⁶⁵. Un tel partenariat semble particulièrement optimiste, puisqu'il permettrait une traduction des modèles de droit de l'un à l'autre sans nécessairement donner lieu à une colonisation des savoirs.

Ainsi, en s'appropriant les outils offerts par l'État canadien, la dépendance de la communauté anichinabée de Fort William envers l'État diminue, en vue d'une pleine émancipation. L'autodétermination par l'affirmation d'une citoyenneté anichinabée, malgré le legs colonial associé à la notion de citoyenneté, permet tout de même un affranchissement d'une identité autochtone stéréotypée et basée sur la race en plus de devenir plus autonome. C'est par l'utilisation de ces outils qu'il est possible pour les peuples autochtones de mener selon leurs propres termes leur liberté. En d'autres mots, l'affranchissement ne s'arrête pas aux moyens attribués par l'État canadien. En fait, ce n'est que la première étape. Tirer profit des droits offerts par le gouvernement fédéral représente un moyen d'acquérir plus de droits, plus de libertés et plus de reconnaissance. Notons que la reconnaissance mutuelle des systèmes juridiques en plus de faire usage des moyens à leur disposition ne permet pas de résoudre l'entièreté des formes de subordination vécues par les peuples autochtones, mais offre une lueur d'espoir d'une émancipation du pouvoir colonial canadien.

Conclusion

En conclusion, nous devons concéder que la ligne entre la réappropriation de l'identité anichinabée et le piège colonial est fine et implique d'être sur la corde raide, soit de *walk the tightrope* entre les deux. Ce qui est avancé dans cet article ne prétend pas que l'utilisation des outils

à la disposition des peuples autochtones pour l'autodétermination leur permet de ne pas retomber dans des formes coloniales de justification des normes et de la communauté. Certes, le fait d'utiliser le concept de citoyenneté anichinabée, sachant que ce concept est fortement associé à la tradition libérale, peut sembler contre-intuitif. Mais peut-être qu'il faut se jeter dans la gueule du loup pour en sortir vainqueur. Cela étant dit, une citoyenneté anichinabée permet d'éviter une cristallisation dans une identité qui n'est pas la leur et dictée par le groupe dominant, tout en étant un moyen pour la lutte en vue de s'extirper d'un état de domination.

-
1. Cara Nine, « Settler Colonialism », dans *Sharing Territories*, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 219.
 2. Gouvernement du Canada, « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie », *Gouvernement du Canada* [En ligne], www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136#inhrt (Page consultée le 21 avril 2025).
 3. « Reclaiming Our Identity Band Membership, Citizenship and the Inherent Right », *Center of First Nations Governance* [En ligne], fngovernance.org/wp-content/uploads/2020/06/Reclaiming_Our_Identity.pdf, (Page consultée le 5 avril 2025).
 4. Harold Cardinal, *La tragédie des Indiens du Canada*, traduit par Raymond Gagné et Jacques Vallé, Montréal, Éditions du Jour, 1970, p. 63.
 5. Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 2017, p. 259-60.
 6. Iris Marion Young, *Global Challenges : War, Self Determination and Responsibility for Justice*, Grande Bretagne, Polity Press, 2007, p. 58.
 7. *Ibid.*, p. 60.
 8. Canada. *Loi constitutionnelle de 1982*, Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada, 1982, Chapitre C-11 à jour le 21 août 2025.
 9. Gouvernement du Canada, « Autonomie gouvernementale », *Gouvernement du Canada* [En ligne], www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100032275/1529354547314, (Page consultée le 15 avril 2025).
 10. Gouvernement du Canada, « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie »,

- Gouvernement du Canada [En ligne] www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136#inhrt (Page consultée le 13 avril 2025).
11. Boaventura De Sousa Santos, « Beyond Abyssal Thinking : From Global Lines to Ecologies of Knowledges », dans *Epistemologies of the South*, New York, Routledge, 2015, p. 118.
 12. *Ibid.*, p. 120.
 13. *Ibid.*, p. 122.
 14. Aaron James Mills, « Miinigowiziwin : All That Has Been Given for Living Well Together : One Vision of Anishinaabe Constitutionalism », Thèse de doctorat, University of Victoria, 2019, p. 58.
 15. *Ibid.*, p. 57.
 16. *Ibid.*, p. 197.
 17. *Ibid.*, p. 69.
 18. Karen Drake, « Indigenous Constitutionalism and Dispute Resolution Outside the Courts », dans *Federal Law Review*, vol. 48, n°4, 2020, p. 575.
 19. « Fort William First Nation Citizenship Code Renewal, Resurgence, Re-Membering », *First William First Nation* [En ligne], fwfn.com/wp-content/uploads/2019/08/FWFn_Citizenship_Code_DRAFT_April-7-2015-1.pdf, (Page consultée le 3 mars 2025).
 20. Aaron James Mills, *op. cit.*, p. 126.
 21. Il est toutefois nécessaire, à ce stade-ci de cette réflexion, d'affirmer que la colonisation des peuples autochtones sur le territoire non cédé canadien ne se réduit pas uniquement à celle des savoirs juridiques. Cet article cherche à mettre en lumière comment elle s'insère aussi sur le plan théorique.
 22. Yann Allard-Tremblay, « Rationalism and the Silencing and Distorting of Indigenous Voices », dans *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 24, n° 7, 2021, p. 1027.
 23. *Ibid.*, p. 1032.
 24. John Borrows, « Les sources et la portée des traditions juridiques autochtones », dans *La constitution autochtone du Canada*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, p. 43.
 25. Aaron James Mills, *op. cit.*, p. 121.
 26. *Ibid.*, p. 79.
 27. *Ibid.*, p. 80.
 28. *Ibid.*, p. 121.

29. *Ibid.*, p. 114.
30. Iris Marion Young, « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », dans *Ethics*, vol. 99, n° 2, 1989, p. 261.
31. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 2011, p. 58-59.
32. *Ibid.*, p. 116, 123.
33. Corrie Scott, « La blanchité sous la loupe des écrivains autochtones », dans *Voix plurielles*, vol. 18, n° 2, 2021, p. 38.
34. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 59.
35. Harold Cardinal, *La tragédie des Indiens du Canada*, traduit par Raymond Gagné et Jacques Vallé, Montréal, Éditions du Jour, 1970, p. 14.
36. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 60.
37. Yann Allard-Tremblay, *loc. cit.*, p. 1025.
38. « Fort William First Nation Citizenship Code Renewal, Resurgence, Re-Membering », *First William First Nation* [En ligne], fwfn.com/wp-content/uploads/2019/08/FWFN_Citizenship_Code_DRAFT_April-7-2015-1.pdf, (Page consultée le 3 mars 2025).
39. *Ibid.*
40. Aaron James Mills, *op. cit.*, p. 230.
41. *Ibid.*, p. 270.
42. Gouvernement du Canada, « L'histoire des traités au Canada », *Gouvernement du Canada* [En ligne], www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1314977704533/1544620451420, (Page consultée le 24 août 2025).
43. Aaron James Mills, *op. cit.*, p. 232.
44. *Ibid.*, p. 231.
45. *Ibid.*, p. 125.
46. Audre Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », dans *This Bridge Called My Back : Writing from Radical Women of Color*, 4th éd., State University of New York Press, 2015, p. 95.
47. John Borrows, « La reconnaissance des traditions juridiques autochtones : défis et promesses », dans *La constitution autochtone du Canada*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, p. 263,
48. *Ibid.*, p. 264-65.
49. Gouvernement du Canada, « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie »,

- Gouvernement du Canada [En ligne], www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136#inhrt (Page consultée le 21 avril 2025).
50. *Ibid.*
51. Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse et Institut Tshakapesh, 2019, p. 52.
52. *Ibid.*, p. 54.
53. Harold Cardinal, *La tragédie des Indiens du Canada*, p. 46.
54. *Ibid.*, p. 9.
55. Glen Coulthard, « La politique de la reconnaissance en contexte colonial », dans *Peau rouge, masques blancs : contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux éditeur, 2021, p. 1.
56. *Ibid.*, p. 9.
57. Gouvernement du Canada, « L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie », *Gouvernement du Canada* [En ligne], www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136#inhrt (Page consultée le 21 avril 2025).
58. John Borrows, « Apprendre du bijuridisme », dans *La constitution autochtone du Canada*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, p. 187.
59. *Ibid.*, p. 187.
60. « Reclaiming Our Identity Band Membership, Citizenship and the Inherent Right », *Center of First Nations Governance* [En ligne], fngovernance.org/wp-content/uploads/2020/06/Reclaiming_Our_Identity.pdf, (Page consultée le 5 avril 2025).
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*
63. Glen Coulthard, *op.cit.*, p. 15-16.
64. John Borrows, « Apprendre du bijuridisme », p. 194.
65. *Ibid.*, p. 190-91.