







Université du Québec  
à Rimouski

***Intermarginalité et plurimarginalité : les actions revendicatrices  
des groupes marginaux, un moteur de changement favorable à  
l'inclusion***

Mémoire présenté

dans le cadre du programme de maîtrise en éthique  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.)

PAR

© Alexandra Stankovich

**Janvier 2020**

**Composition du jury :**

**Bernard Gagnon, président du jury, Université du Québec à Rimouski**

**Dany Rondeau, directrice de recherche, Université du Québec à Rimouski**

**Célyne Lalande, examinatrice externe, Université du Québec en Outaouais**

Dépôt initial le 10 septembre 2019

Dépôt final le 3 janvier 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI  
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

« Oui, c'est dur, la lutte. Mais  
seule la lutte paiera. C'est comme ça.  
Ça n'a jamais été autrement ».  
(Dorion, 2019)

## REMERCIEMENTS

La rédaction du mémoire a été l'une des expériences les plus enrichissantes et formatrices que j'ai eu le privilège de vivre. Cela dit, l'accomplissement de ce projet ne s'est pas fait seule. C'est pourquoi il me semble essentiel de prendre les prochaines lignes pour remercier et pour rendre visibles les personnes qui ont contribué de manière significative à ce projet d'étude.

D'abord, je remercie la directrice de ce mémoire, P<sup>re</sup> Dany Rondeau. Merci pour la rigueur de tes corrections, pour tes conseils, pour ta patience et pour ta bienveillance. L'encadrement que tu m'as donné m'a permis de rassembler mes idées un peu *éclatées* et de les rendre intelligibles.

Merci aux professeur.e.s et aux chargé.e.s de cours qui m'ont enseigné. Que ce soit au baccalauréat (P<sup>re</sup> Celyne Lalande), pour avoir éveillé mon intérêt pour l'éthique, ou à la maîtrise pour avoir posé les assises théoriques qui m'ont permis de faire ma rédaction (P<sup>r</sup> André Mineau, P<sup>r</sup> Ernest-Marie Mbonda et Mme Françoise Paradis-Simpson).

Merci à Geneviève Fontaine, toujours à l'écoute de mes épiphanies, mais aussi de mes doutes et mes préoccupations. Merci, d'avoir étiré ton *élastique de l'empathie* et d'avoir pris le relais des tâches ordinaires, quand mes périodes de rédaction s'étiraient.

Merci à Vicky Stankovich, pour ton soutien infaillible et ton *tough love* inconditionnel. Merci maman.

Merci à Evelyne Londei-Shortall, Saraounia Compère et Virginie Beaudin-Houle pour vos conseils, pour vos relectures; mais aussi pour votre écoute et votre présence, quand le projet me semblait *trop gros*.

## RÉSUMÉ

L'inclusion des groupes minoritaires et les facteurs qui favorisent un vivre ensemble plus inclusif dans les sociétés plurielles et pluralistes sont devenues des questions centrales dans la réflexion en éthique. Cette recherche explore la marginalité de groupes minoritaires et le potentiel inclusif de leurs revendications. La marginalité est souvent associée à la vulnérabilité et aux figures archétypales de la personne pauvre, sans-abri ou immigrante subissant les effets d'un système contre lequel elle ne peut résister ou agir. L'objectif de cette recherche est de montrer en quoi et comment la marginalité peut aussi être une condition de résistance et d'action sur les normes du vivre ensemble. Elle explore comment et en quoi les revendications de groupes marginaux via les réseaux sociaux agissent pour transformer les normes et les présupposés normatifs qui marginalisent et vulnérabilisent certains groupes. Après avoir exploré différentes significations du concept de marginalité, l'absence de consensus autour d'une définition nous a amenées à en proposer une construite à partir des aspects significatifs empruntés à plusieurs auteurs phares. Cette recherche s'intéresse à la marginalité de deux groupes: les communautés inuites et leurs revendications autour du mouvement *#sealfie*, et les *Off the Derech (OTD)* et leurs revendications autour du mouvement *#itgetsbetter*. Les portraits de ces deux groupes permettent d'établir deux formes de marginalité que nous avons appelées: *plurimarginalité* et *intermarginalité*. Une analyse des vulnérabilités, des forces et du potentiel inclusif des revendications de ces deux groupes a été ensuite réalisée à partir d'une version adaptée du modèle écosystémique d'Urie Bronfenbrenner (1979). L'analyse laisse voir que la marginalité, bien qu'elle s'accompagne de vulnérabilités, est aussi un facteur de changement social en faveur d'un vivre ensemble plus inclusif. L'analyse du potentiel inclusif des revendications et de leurs modes alternatifs, tant pour le groupe *plurimarginal* des Inuits que pour le groupe *intermarginal* des *OTD*, montre que ces revendications peuvent entraîner des changements favorables et un vivre ensemble plus inclusif.

Mots clés : Éthique, Marginalité, Inclusion, Vulnérabilité, Exclusion, Off the Derech, Inuit, Revendications, # sealfie, #itgetsbetter



## ABSTRACT

The inclusion of minority groups and the factors that promote more inclusive living together in plural and pluralistic societies have become central questions in ethical thinking. This research explores the marginality of minority groups and the inclusive potential of their claims. Marginality is often associated with vulnerability and archetypal figures of the poor, the homeless or the immigrant suffering the effects of a system against which he cannot resist or act. The aim of this research is to show how and why marginality can be a condition of resistance and of action on the norms of a living together. It explores how and in what way the claims of marginal groups via social media act to transform norms and normative presuppositions that marginalize certain groups and render them vulnerable. After exploring different meanings of the concept of marginality, the lack of consensus around a definition has led us to propose one built from the significant aspects borrowed from several leading authors. This research focuses on the marginality of two groups: Inuit communities and their claims around the #sealfie movement, and the *Off the Derech* (OTD) and their claims around the #itgetsbesser movement. The portraits of these two groups make it possible to establish two forms of marginality that we named: *plurimarginality* and *intermarginality*. An analysis of the vulnerabilities, strengths and inclusive potential of these two groups' claims was then conducted from an adapted version of Urie Bronfenbrenner's Ecological Systems model (1979). The analysis shows that marginality, although it is accompanied by vulnerabilities, is also a factor of social change in favor of a more inclusive living together. The analysis of the inclusive potential of the claims and their alternative modes, both for the *plurimarginal* Inuit group and the *intermarginal* OTD group, demonstrates that these claims can lead to positive changes and a more inclusive living together.

*Key words:* Ethics, Marginality, Inclusion, Vulnerability, Exclusion, Off the Derech, Inuit, Claims, #sealfie, #itgetsbesser

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	v
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT .....	vii
TABLE DES MATIÈRES .....	viii
LISTE DES TABLEAUX.....	x
LISTE DES FIGURES.....	xi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	xii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE 1 La marginalité.....	6
1.1. LA MARGINALITÉ SELON PARK.....	7
1.2. LA MARGINALITÉ SELON ROCHER .....	10
1.3. LA MARGINALITÉ SELON BAREL .....	16
1.4. LA MARGINALITÉ SELON BAILLY .....	21
1.5. LA MARGINALITÉ SELON WACQUANT .....	26
1.6. QU'EST-CE QUE LA MARGINALITÉ? .....	33
CHAPITRE 2 Les portraits des groupes inuits et <i>Off the DERECH</i> : une exploration de la <i>pluri</i> et de l' <i>intermarginalité</i> .....	38
2.1 PORTRAIT DU PREMIER GROUPE À L'ÉTUDE : LES INUITS DE L' <i>INUIT NUNANGAT</i> .....	39
A) LES REVENDICATIONS VIA LES SYSTÈMES ALTERNATIFS .....	45
B) LA <i>PLURIMARGINALITÉ</i> DES COMMUNAUTÉS INUITES .....	52
2.2. PORTRAIT DU DEUXIÈME GROUPE À L'ÉTUDE : LES <i>OFF THE DERECH (OTD)</i> AU CANADA ET AUX ÉTATS-UNIS .....	53

A) LES REVENDICATIONS VIA LES SYSTEMES ALTERNATIFS .....	63
B) L'INTERMARGINALITÉ DES <i>OTD</i> .....	72
CHAPITRE 3 Analyse des cycles de vulnérabilité et de force des revendications des groupes <i>pluri</i> et <i>intermarginiaux</i> .....	74
3.1. DÉMARCHE ET RÉSULTATS DE L'ANALYSE.....	75
A) PRÉSENTATION DU MODÈLE ÉCOSYSTÉMIQUE DE BRONFENBRENNER .....	75
B) LES COMMUNAUTÉS INUITES ET LE #SEALFIE.....	79
C) LES <i>OTD</i> ET LE MOUVEMENT IT GETS BESSER.....	98
LE MOUVEMENT <i>IT GETS BESSER</i> ET SON POTENTIEL INCLUSIF .....	118
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	124
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	129

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: <b>Potentiel inclusif des revendications des communautés inuites du territoire canadien via le #sealfie</b> .....	96
Tableau 2: <b>Potentiel inclusif des revendications des <i>OTD</i> via le mouvement <i>It Gets Better.</i></b> .....	123

## LISTE DES FIGURES

Figure 1: Synthèse de la pensée de Park (1928) : <i>l'homme marginal</i> .....	10
Figure 2: Synthèse de la pensée de Rocher (1971) : la marginalité sociale.....	15
Figure 3: Les composantes de la réalité historique et sociale selon Barel (1982).....	17
Figure 4: Schématisation de la typologie de la marginalité sociale selon Barel (1982).....	20
Figure 5: Synthèse de la pensée de Bailly (1994) : la marginalité bimodale.....	25
Figure 6: Schématisation des caractéristiques de la marginalité avancée et les dynamiques de la pauvreté urbaine par Wacquant (1999, 2008).....	33
Figure 7: Modèle global inspiré de Bronfenbrenner (1979) .....	78
Figure 8: Modèle d'analyse : vulnérabilité et force du groupe <i>plurimarginal</i> (communautés inuites).....	80
Figure 9: Schéma des dynamiques présentes dans le cycle de vulnérabilité chez les groupes des Inuits .....	87
Figure 10: Cycle de force des groupes inuits .....	92
Figure 11: L'analyse des cycles de vulnérabilité et de force de revendication et des modes de revendication du groupe <i>intermarginal</i> (OTD).....	98
Figure 12: Schéma des dynamiques présentes dans le cycle de vulnérabilité chez les groupes des OTD.....	110
Figure 13: Cycle de force des OTD.....	117

## **LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES**

<b>CBC</b>	Canadian Broadcasting Corporation
<b>CCDI</b>	Centre canadien pour la diversité et l'inclusion
<b>CEFRIO</b>	Centre de Recherche et d'Innovation dans les Organisation
<b>GED</b>	General Educational Development
<b>HSUS</b>	Humane Society of the United-States
<b>LGBTQI2+</b>	Lesbienne, gai, bisexuel.le, transgenre et trans sexuel.le, queer, bispirituel.le et autres identités sexuelles et de genres (+)
<b>ONU</b>	Organisation des Nations-Unies
<b>OTD</b>	Off the Derech
<b>UE</b>	Union Européenne

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

À une époque de durcissement de plus en plus toléré d'opinions radicales exprimées dans l'espace public face aux étrangers et aux personnes marginales<sup>1</sup> et s'accompagnant d'une montée visible de xénophobie et de racisme décomplexés<sup>2</sup>, il devient nécessaire de réfléchir aux facteurs qui ont un effet sur l'inclusion. Plusieurs groupes marginaux refusent l'exclusion politique, économique ou sociale du milieu duquel ils sont l'objet<sup>3</sup>. Ce refus est aussi une dénonciation des situations de vulnérabilités dans lesquelles ils se trouvent, dues aux normes et aux présupposés normatifs de la société majoritaire.

Les marginaux n'ont pas accès aux tribunes qui leur permettraient de dénoncer le traitement d'exclusion qu'on leur applique et de rendre audibles leurs demandes. S'ils désirent se faire entendre, s'ils désirent se rendre visibles, ils doivent se retourner vers des moyens alternatifs. Actuellement, les groupes marginaux utilisent les réseaux sociaux comme moyen alternatif. Ces plateformes web sont plus accessibles que n'importe quel autre moyen et « constituent une source et un outil de partage d'informations qui, sans remplacer les médias de masse, pourraient avoir contribué à transformer la façon dont les individus s'informent, discutent et se forment une opinion » (2017, en ligne), comme le souligne Guillaume Latzo-Toth, Madeleine Pastinelli et Nicole Gallant en parlant du printemps érable. Selon les dernières statistiques du Centre de Recherche et d'Innovation dans les Organisations (CEFRIO) (2018, en ligne), plus de 83% des Québécois et des Québécoises utilisent les réseaux sociaux (dont les trois les plus populaires sont : *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*). Les revendications des groupes minoritaires identifiées par des mots-clés peuvent donc rejoindre une grande partie de la population.

---

<sup>1</sup> Bien qu'il ne soit qu'un symptôme de ces comportements, un article comme « L'amour du marginal » (Martineau, 2019) illustre le durcissement des opinions sur divers aspects de la marginalité (ex. : diversité des corps, orientation sexuelle, origines culturelles, diversité intellectuelle).

<sup>2</sup> Il n'y a qu'à penser à l'attaque à caractère raciste portée sur Karim Smaini (personne immigrante d'origine marocaine), dans St-Roch (Québec) à l'été 2019. Voir Radio-Canada, 2019.

<sup>3</sup> On peut penser à des groupes de revendications comme *Idle No More* ou *Black Lives Matter*.

La question à l'origine de cette recherche était de savoir si les actions revendicatrices des groupes marginaux peuvent être un moteur de changement favorable à l'inclusion.

L'inclusion des groupes minoritaires et les facteurs qui favorisent un vivre ensemble plus inclusif dans les sociétés plurielles et pluralistes sont devenus des questions centrales dans la réflexion en éthique. C'est dans cette perspective que cette recherche s'intéresse à la marginalité de groupes minoritaires et au potentiel inclusif de leurs revendications.

La marginalité est souvent associée à la vulnérabilité et aux figures archétypales de la personne pauvre, sans-abri ou immigrante subissant les effets d'un système contre lequel elle ne peut résister ou agir. Plutôt que d'adopter cet angle vulnérabilisant, nous avons choisi de mettre en lumière le cycle de force des groupes marginaux et de leurs revendications associées. Ainsi, nous posons l'hypothèse que si la marginalité entraîne de la vulnérabilité, elle peut également devenir un facteur de changements favorable à un vivre ensemble plus inclusif.

L'objectif de cette recherche est donc de montrer en quoi et comment la marginalité peut aussi être une condition de résistance et d'action sur les normes du vivre ensemble. Elle explore comment et en quoi les revendications de groupes marginaux via les réseaux sociaux agissent pour transformer les normes et les présupposés normatifs qui marginalisent et vulnérabilisent certains groupes. Pour ce faire, ce mémoire est divisé en trois chapitres. Le premier a pour but d'explorer plusieurs définitions du concept de marginalité. Les définitions proviennent de textes d'auteurs de domaines variés. Cinq auteurs phares sont consultés pour leur conception particulière sur le sujet : Robert Ezra Park (1928), Guy Rocher (1971), Yves Barel (1982), Sylvain-Antoine Bailly (1994) et Loïc Wacquant (1999, 2008). Les auteurs travaillant sur le concept de marginalité s'entendent tous sur le fait que les groupes marginaux ont « en commun [...] [qu'ils] se situent à la périphérie de ce qu'on peut appeler la structure sociale globale de la société. [...] [et que] les marginaux n'appartiennent que partiellement à la société dont ils sont membres; tout en étant dans cette société » (Rocher, 1971, p. 6). Cependant, la notion de marginalité est beaucoup plus complexe que les notions de centre et de périphérie étant donné son caractère pluriel et dynamique. À partir de la synthèse des idées



exposées dans leurs écrits, et suite à l'absence de consensus dans les définitions, nous avons suggéré une définition objectivée de la marginalité, au sens où elle se réfère à la réalité dépeinte par chacun des auteurs abordés, selon les contextes et époques respectifs. Cette définition comporte trois éléments centraux de la marginalité: son caractère relationnel, la notion de distance (*prise de et mise à*) et les facteurs contextuels.

Une fois étayée la définition de la marginalité, le deuxième chapitre a pour objectif de dresser les portraits de deux groupes marginaux et de leurs revendications respectives : les Inuit.e.s de l'*Inuit Nunangat* et les *Off the Derech (OTD)* en Amérique du Nord. Chacun de ces groupes avance des revendications, regroupées sous un mot-clic, sur les réseaux sociaux. Ces groupes ont été choisis puisque leur marginalité respective et les mouvements de revendications leur étant associés ne s'actualisent pas de la même façon. Puisque les communautés inuites et les *OTD* présentent une forme distincte de marginalité, nous en proposons deux formes spécifiques que nous avons appelées : *plurimarginalité* et *intermarginalité*. La *plurimarginalité* concerne le groupe inuk et suppose que sa marginalité s'actualise de plusieurs manières par rapport au groupe majoritaire, c'est-à-dire le groupe nord-américain. Quant à l'*intermarginalité*, elle concerne les *OTD* et exprime une position de marginalité par rapport à deux groupes : le groupe de la société majoritaire dit séculier et le groupe insulaire dit d'appartenance initiale qu'est la communauté d'origine. Pour se rendre visibles, ces deux groupes ont exprimé des revendications sur les réseaux sociaux au fil des huit dernières années. Plus précisément, le mouvement de revendications identifié pour le groupe inuk est le *#sealfie*. Ce mouvement a émergé des réseaux sociaux en 2014 et avait pour objectif de « défier l'autorité des organisations et des individus qui défendent activement la fin de la chasse aux phoques commerciale au Canada<sup>4</sup> » (Hawkins et Silver, 2017, p. 2017). Les revendications des communautés inuites sont d'ordres politique, économique et culturel. Du côté des *OTD*, le mouvement de revendications étudié est le *#itgetsbetter*. Par ce mouvement, les *OTD* cherchent à faire reconnaître leur démarche vers

---

<sup>4</sup> « [Sealfie posts] directly challenge the authority of individuals and organizations that advocate an end to commercial sealing ».

l'autodétermination. En ce qui concerne leurs revendications, elles s'adressent à la fois au groupe insulaire et au groupe séculier, mais sont aussi d'ordres politique, économique et culturel.

Au troisième et dernier chapitre, l'objectif est de montrer en quoi et comment la marginalité peut aussi être une condition de résistance et d'action sur les normes du vivre ensemble. Toutefois, avant d'y arriver, il est nécessaire de comprendre d'où viennent les revendications. Pour chacun des deux groupes à l'étude, l'analyse procède en deux temps ou cycles. Le premier celui de vulnérabilité (*subir*), tandis que le second est celui du cycle de force (*résister à, agir sur*) dans un contexte circonscrit dans le temps et l'espace par le mouvement du mot-clic. Ensuite, une analyse du potentiel inclusif est effectuée à la lumière du fond et de la forme des revendications. Les analyses sont réalisées à partir d'une version adaptée du modèle écosystémique d'Urie Bronfenbrenner (1979). L'apport holistique de ce modèle et les caractéristiques de l'approche écosystémique permettent d'abord de circonscrire le contexte de chacun des groupes à l'étude dans un endroit et un temps donné. Ensuite, ils permettent de mettre en lumière les incidences des dynamiques interrelationnelles se répercutant sur le plan des présupposés normatifs (les valeurs et croyances) et des normes (politique, économique et culturelle). Les incidences des dynamiques interrelationnelles supposent dans un premier temps une *mise à distance* du groupe marginal, par le groupe majoritaire. Dans un deuxième temps, elles supposent une *prise de distance*, de la part du groupe marginal par rapport au groupe majoritaire. S'apparentant à ce qu'on trouve dans la littérature scientifique, la mise à distance est entendue comme une exclusion qui mène le groupe marginal à *subir* la norme et les présupposés normatifs qui le vulnérabilisent. Quant à la prise de distance, elle est entendue comme une *force* qui permet au groupe marginal, au moyen de ses revendications, de *résister à* et d'*agir sur* les normes et les présupposés normatifs imposés par le groupe majoritaire. L'apport holistique du modèle de Bronfenbrenner (1979) et les caractéristiques de l'approche écosystémique permettent d'explorer en quoi et comment les revendications du groupe marginal, via les réseaux sociaux, agissent pour transformer les présupposés normatifs et les normes qui les marginalisent et les vulnérabilisent. L'exploration de ce processus, à l'aide du modèle

écosystémique, permet de mieux repérer les ressources, compétences, ou problématiques selon le contexte qui les génère, et met en valeur le potentiel d'un vivre ensemble plus inclusif. En tenant compte de la complexité de l'environnement de vie des individus « [cette approche] permet de contourner [...] la conception réductrice du sujet à une problématique isolée » (Saïa, 2009, p. 11).

L'analyse du potentiel inclusif des revendications et de leurs modes alternatifs des groupes marginaux, tant pour le groupe *plurimarginal* des Inuits que pour le groupe *intermarginal* des *OTD*, montre que ces revendications peuvent entraîner des changements favorables à un vivre ensemble plus inclusif. En somme, à la lumière de cette analyse qui demeure exploratoire, notre hypothèse trouve une certaine confirmation et nous permet de penser, que même si la marginalité vulnérabilise, qu'elle est aussi un facteur de changement en faveur d'un vivre ensemble plus inclusif.

## CHAPITRE 1

### LA MARGINALITÉ

Ce premier chapitre du travail de recherche s'intéresse au concept central du mémoire, celui autour duquel gravitent tous les autres, soit la marginalité. La première section du chapitre débute par l'exploration théorique de la notion de marginalité, à partir d'auteurs issus de domaines divers. Cinq chercheurs majeurs ont été sélectionnés pour leur vision particulière sur le sujet. Les auteurs sont présentés par ordre chronologique (de 1928 à 2015), afin de relever l'évolution de la notion de marginalité et de ses transformations subies au fil du temps. L'auteur retenu en guise de point de départ est Robert Ezra Park (1928), puisqu'il est le premier chercheur à avoir abordé la marginalité. Ce choix a été fait pour sa vision positive de la marginalité, mais aussi pour sa figure archétypale de l'*homme marginal* (*marginal man*). En second, vient Guy Rocher (1971). Il est retenu pour sa conception de la marginalité sociale et pour sa typologie des marginaux : le marginal *socioéconomique* et le marginal *socioculturel*. Le troisième auteur choisi est Yves Barel pour son ouvrage majeur *La marginalité sociale* (1982). Ce livre propose une typologie de la marginalité axée autour de la diffusion et de la proximité. Le quatrième auteur présenté est Antoine-Sylvain Bailly (1995). L'intérêt porté à cet auteur est dû à sa vision *bimodale* (géographique et sociale) de la notion de marginalité. Puis, Loïc Wacquant, sociologue qui, au début des années 2000, a initié un retour de la notion de marginalité dans la littérature scientifique. Deux textes de cet auteur (1999, 2008) sont utilisés pour présenter la marginalité avancée (ou la marginalité urbaine). Sa conception de la marginalité est intimement liée à la pauvreté en milieu urbain. Finalement, en dernière section, nous suggérons une définition objective de la marginalité ; c'est à dire construite sous forme de synthèse d'éléments spécifiques tirés des écrits des cinq auteurs retenus pour la démarche d'exploration.

## 1.1. LA MARGINALITÉ SELON PARK

La première utilisation du terme « marginalité » revient au sociologue américain Robert E. Park dans un texte paru en 1928, « Human Immigration and the Marginal Man ». Pour parler de la notion de marginalité, l'auteur utilise la forme archétypale de la marginalité : l'homme marginal (*marginal man*). Il définit cet archétype comme étant celui « d'un homme à la marge de deux cultures et de deux sociétés, qui ne se sont jamais interpénétrées et n'ont jamais fusionné<sup>5</sup> » (Park, 1928, p. 892). Considérant l'époque et l'endroit de rédaction de l'article, l'auteur retrouve dans la réalité des personnes juives immigrantes aux États-Unis, qu'il appelle le Juif émancipé (*Emancipated Jew*), une illustration concrète de la marginalité. Pour lui, cet individu est

historically and typically the marginal man, the first cosmopolite and citizen of the world. [...] [He is] the man who, emerging from the ghetto in which he lived in Europe, is seeking to find a place in the freer, more complex and cosmopolitan life of the American life. [But the marginal man is the one who] [...] live[s] in two worlds, in neither of which he ever quite belonged (Park, 1928, p. 892-893).

Pour bien ancrer le concept d'homme marginal (*marginal man*), Park différencie celui-ci du concept d'immigrant. Selon lui, pendant la période de transition d'un pays à un autre, la personne immigrante éprouve une *dichotomie morale* et un conflit interne « quand les anciennes habitudes sont rejetées et les nouvelles ne sont pas encore formées<sup>6</sup> » (Park, 1928, p. 892). Ce stade de transition engendre « une période de trouble intérieur et d'intense conscience de soi<sup>7</sup> » (*ibid.*). Selon Park, cette période trouble a tendance à diminuer au fil du temps et de la construction de nouvelles habitudes. La différence majeure entre la figure de l'immigrant et celle de l'homme marginal est que « dans le cas de l'homme marginal, la période de crise est relativement permanente<sup>8</sup> » (Park, 1928, p. 893). En d'autres mots, l'homme marginal peut se décrire comme un individu vivant dans deux mondes desquels il

---

<sup>5</sup> « He was a man on the margin of two cultures and two societies, which never completely interpenetrated and fused ».

<sup>6</sup> « when old habits are being discarded and new ones are not yet formed ».

<sup>7</sup> « [This is] a period of inner turmoil and intense self-consciousness ».

<sup>8</sup> « But in the case of the marginal man the period of crisis is relatively permanent ».

est plus ou moins un étranger. Il est donc celui qui se retrouve dans une nouvelle société, dans laquelle il désire trouver sa place, tout en étant dans un état d'*instabilité spirituelle*, de *conscience de soi intensifiée*, d'agitation et de *malaise* perpétuels.

Pour Park, toutefois, cette instabilité et cette prise de conscience aiguë ne sont pas négatives ou vulnérabilisantes. Quoiqu'éprouvantes, elles sont la source de connexions, de dialogues et de changements :

It is in the mind of the marginal man that the moral turmoil which new cultural contacts occasion manifests itself in the most obvious forms. It is in the mind of the marginal man – where the changes and fusions of culture are going on – that we can best study the processes of civilization and of progress (Park, 1928, p. 892-893).

Pour l'auteur, il y a une nécessité de rencontre entre les différentes cultures à l'intérieur des sociétés pour qu'il y ait progrès. Park qualifie cette rencontre avec l'autre d'immensément riche, car elle permet de briser les œillères apposées par les normes depuis longtemps intégrées par les individus du pays d'accueil. En ce sens, il souligne qu'à travers ces échanges,

when the traditional organization of society breaks down, as a result of contact and collision with a new [...] culture, the effect is [...] to emancipate the individual man. Energies that were formerly controlled by custom and tradition are released. The individual is free for new adventures, but he is more or less without direction and control. [...] They become, in the process, not merely emancipated, but enlightened (Park, 1928, p. 887-888).

Park, s'inspirant des propos du philosophe Georg Simmel (Simmel dans Park, 1928), suggère que l'homme marginal est un *vagabond* potentiel. Selon Simmel, le *vagabond* est celui qui n'est pas lié aux autres par les propriétés et les conventions locales. Il est décrit par Simmel comme étant l'être le plus libre, de manière pratique et théorique. Cet étranger, libéré des actions, des coutumes et des croyances de la société dans laquelle il se trouve, a des relations avec les autres, basées sur moins de préjugés. Le philosophe soutient que « l'effet

de la mobilité et de la migration sécularise les relations qui étaient antérieurement sacrées<sup>9</sup> » (*ibid.*). La désacralisation des relations s'illustre par l'aspect double qu'est la sécularisation et le processus d'individuation personnelle. Le rapport à la rencontre des différentes cultures à l'intérieur d'un territoire donné ajoute une conception positive de la marginalité. Park l'explique en soutenant que la mobilité ou la migration d'individus engendre une sorte de *destruction* de la civilisation pré-mobilité vers une *libération* des individus, par la création d'une société plus séculière et plus libre. En effet, ces rencontres sont perçues comme une *force* ou, à tout le moins, une prise de conscience. En éveillant les consciences, les personnes marginales remettent en question ou changent les normes ou les présupposés normatifs de la société dans laquelle ils se trouvent.

Cette conception de la marginalité est pertinente pour deux raisons dans le cadre de ce mémoire. D'une part, parce que la personne marginale est perçue comme quelqu'un qui fait avancer la société, il est donc considéré comme positif. D'autre part, sans en parler directement, l'auteur fait porter la notion de marginalité sur des identités culturelles. Cette position lui donne une pertinence actuelle considérant la problématique contemporaine de l'immigration et de l'intégration que connaissent plusieurs pays.

---

<sup>9</sup> « The effect of mobility and migration is to secularize relations which were formerly sacred ».

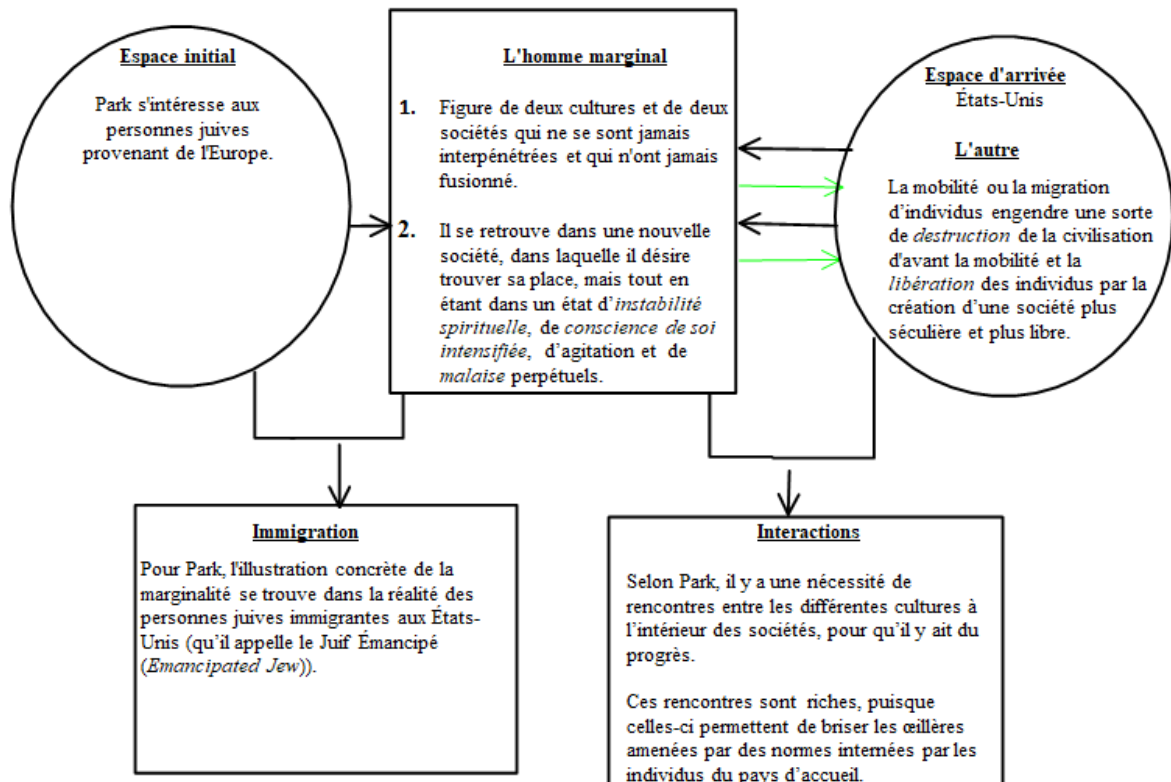


Figure 1: Synthèse de la pensée de Park (1928) : *l'homme marginal*

## 1.2. LA MARGINALITÉ SELON ROCHER

Lorsqu'il est question de typologies de la marginalité dans le milieu francophone, le chapitre *La marginalité sociale : Un réservoir de contestation*, du sociologue Guy Rocher, dans le livre *Le Québec qui se fait* (1971), est fréquemment évoqué. L'intérêt porté à sa typologie réside dans le fait qu'elle présente un premier tableau de différents types de marginalités. Tout en mettant l'accent sur la diversité des formes de la marginalité, l'auteur la décrit de manière globale comme étant une distanciation entre le centre et la périphérie du monde social :



Cette notion de « marginalité » peut s'appliquer à des milieux très différents les uns des autres, mais qui ont cependant ceci en commun qu'ils se situent à la périphérie de [...] la structure sociale globale de la société. Tant par leur mode de vie que par leur culture [...], les marginaux n'appartiennent que partiellement à la société dont ils sont membres ; tout en étant dans cette société, ils y sont des étrangers, vivant dans un univers socio-culturel détaché de l'ensemble, sans communication avec lui et surtout sans possibilité ou sans volonté de s'y tailler une place (Rocher, 1971, p. 6).

Un autre aspect intéressant du texte de Rocher est que l'auteur lie les différents groupes de marginaux à la notion de revendication. Plus précisément, pour le sociologue, « [l]es milieux marginaux souffrent d'un statut de marginalité non seulement par rapport à la société globale, mais [...] aussi par rapport aux mouvements traditionnels de revendication » (Rocher, 1971, p. 8). Pour ainsi dire, les groupes marginaux sont mis à l'écart des mouvements de revendication dits traditionnels, comme certains types de médias (tels les journaux, la télévision ou la radio) ou des milieux syndicaux, par exemple.

Une fois la marginalité définie selon deux facettes, sociale et revendicatrice, Rocher divise la marginalité en deux grands types : les marginalités socio-économiques et les marginalités socio-culturelles. Le premier type de marginalité, la marginalité socio-économique, est lié aux « [...] structures de production et à l'organisation économique de la société » (Rocher, 1971, p. 6) et elles sont involontaires.

Elles sont héritées et par conséquent s'imposent d'une manière presque irréductible aux personnes et aux groupes qui les subissent. C'est le cas de milieux défavorisés auxquels on n'avait accordé jusqu'ici qu'une attention passagère et qui se situent depuis longtemps à la marge ou même à l'extérieur de la structure de la société (Rocher, 1971, p. 7).

Ces marginalités imposées (*passives*) se différencient du deuxième type de marginalité, la marginalité socio-culturelle qui est, pour ainsi dire, choisie et exprime une volonté de s'écarter du système, qui ne convient pas (ou plus) à certains individus.

[Cette] forme de marginalité se manifeste par un refus volontaire et explicite d'intégration à la société qu'on rejette : c'est la marginalité socio-culturelle, qui résulte de l'élaboration d'une sorte de sous-culture parallèle, plus ou moins en opposition à la culture dominante (Rocher, 1971, p. 6-7).

En mettant de l'avant le rejet catégorique des structures existantes, Rocher soutient que ces « marginaux socioculturels se placent volontairement et librement à la périphérie de la société, pour la contester d'une manière plus totale et plus radicale » (Rocher, 1971, p. 8).

Un aspect important relevé par Rocher est le type de relation entretenue entre le groupe majoritaire et les groupes marginaux. Pour l'auteur, la relation entretenue entre les deux groupes module et influence les voies d'action utilisées par les groupes marginaux. Concrètement, parce qu'ils n'ont pas accès aux mouvements traditionnels de revendication, les marginaux se tournent alors vers de nouvelles formes d'organisations revendicatrices ou vers la contestation. Les nouvelles formes d'organisations revendicatrices sont « [...] essentiellement constituées de groupes de base qui veulent se tenir à l'écoute immédiate des inquiétudes et des angoisses quotidiennes d'une population donnée » (Rocher, 1971, p. 10). Rocher donne l'exemple de comités de citoyens. Ces groupes, souvent regroupés de façon provisoire et dont les frustrations sont à l'origine de longues démarches, débouchent ou non vers une action politique. Mais ici, « il s'agit d'une action politique de base, à caractère fortement populiste » (*ibid.*).

Les marginaux peuvent aussi prendre d'autres voies d'action ayant davantage la « forme d'une contestation que d'une action. Elles se caractérisent par une opposition au pouvoir établi, qui s'exprime d'une manière sporadique et dans le refus de toute organisation » (*ibid.*). C'est le cas, par exemple, des revendications d'étudiants et d'anciens étudiants déçus par le syndicalisme étudiant, qui réclament politiquement un *pouvoir populaire* plutôt que la démocratie parlementaire et représentative.

Selon Rocher, une colère émerge des groupes marginaux. Cette colère, qui touche les deux types de marginaux – quoique plus forte chez les marginaux socio-économiques –, provient de frustrations douloureuses, tues, mais présentes depuis une longue période. Elle est provoquée par une prise de conscience politique « des abus dont ils ont été les victimes, des mensonges et des tromperies par lesquels on les a aveuglés et endormis [...] dans des secteurs de la société qui étaient caractérisés jusqu'ici par la passivité, la dépendance, ou par l'indifférence » (Rocher, 1971, p. 12). L'auteur donne comme exemple des groupes et des

milieux étiquetés tels que les assistés sociaux, les régions, les comités citoyens et les étudiants. À sa manière, l'auteur illustre une certaine prise de pouvoir (*force*) et une sortie de la stigmatisation et de la victimisation qui caractérisent souvent les marginaux. Ils deviennent visibles grâce à leurs revendications. Une fois que cette force, cette recherche de pouvoir est éveillée, selon Rocher, ignorer les marginaux est une position risquée puisque

[le] statut de marginalité, lorsqu'on accepte qu'il devienne en quelque sorte permanent, ne peut qu'engendrer un refus global des structures en dehors desquelles on continue à le maintenir. C'est à ce moment qu'aux yeux des marginaux, tout ce à quoi ils n'ont pas accès s'appelle le Système, qu'il faut briser et détruire pour reconstruire un nouveau monde, n'importe lequel, pourvu qu'on y trouve sa place (Rocher, 1971, p. 12).

Pour le sociologue, cette radicalisation de la marginalité au sens large s'appuie sur le fait que les marginaux n'ont pas besoin de « comprendre comment le statut de marginalité correspond à l'aliénation sociale la plus absolue [, mais plutôt à] la destruction de cette maison d'où l'on est exclu, assuré que [...] [ce] qu'on reconstruira ne pourra pas être pire » (*ibid.*).

Cependant, la destruction n'est pas le but premier. Les différents acteurs cherchent plutôt une participation sur deux axes. Tout d'abord, « ils réclament d'avoir quelque chose à dire et à faire dans les décisions qui les concernent directement. [Puis,] [o]n refuse une démocratie de façade, mais surtout on refuse d'être l'objet de décisions prises on ne sait où, par qui et comment » (*ibid.*)<sup>10-11</sup>.

Deux points majeurs sont à retenir de Rocher : sa typologie (avec une différenciation entre une marginalité choisie, volontaire, et une marginalité subie, involontaire) et l'aspect contestataire des groupes marginaux (et le désir d'être pris en compte). Bien qu'il ne

---

<sup>10</sup> Il y aurait des parallèles intéressants à faire avec la notion de minorités agissantes étudiées par Pesteil (2014). Ce dernier souligne qu'avec les revendications « les organisations et institutions gouvernementales ou publiques perdent le monopole de la conduite des affaires publiques pour s'ouvrir sur la complexité du social et ses revendications au partage du pouvoir » (p. 1).

<sup>11</sup> Ce refus « de la démocratie de façade » et la « recherche de participation », à mon avis, s'agent bien avec la vision de la désobéissance civile d'Habermas qui perçoit celle-ci comme « “une chance” dont [la démocratie] peut” tirer du positif. Elle permet de tester la “maturité de l'État de droit en évaluant sa capacité à concilier deux exigences contradictoires : la préservation de la paix sociale et la production de légitimité du système » (Habermas dans Cervera-Marzal, 2013, p.67).

mentionne pas explicitement que ses types de marginalité appartiennent à une typologie, nous la considérons comme telle, car elle témoigne du caractère complexe de la marginalité, tout en précisant certaines caractéristiques. Cette typologie sommaire constitue donc une base intéressante à exploiter dans la redéfinition des balises entourant la notion de marginalité. D'autres points importants sont la prise de parole des marginaux et sa forme d'expression. Le fait que Rocher présente les formes de revendications marginales comme étant en dehors du cadre traditionnel est un aspect qui est développé dans les chapitres subséquents. Nous faisons un rapprochement avec Rocher, puisque nous soutenons que la prise de parole des groupes marginaux, via des moyens alternatifs rejoint son propos à l'effet que le type de rapport entretenu entre le groupe majoritaire et les groupes marginaux influence et module leur relation. En guise de conclusion du présent point, nous présentons une schématisation des idées et la conception de la marginalité chez Rocher à la page suivante.

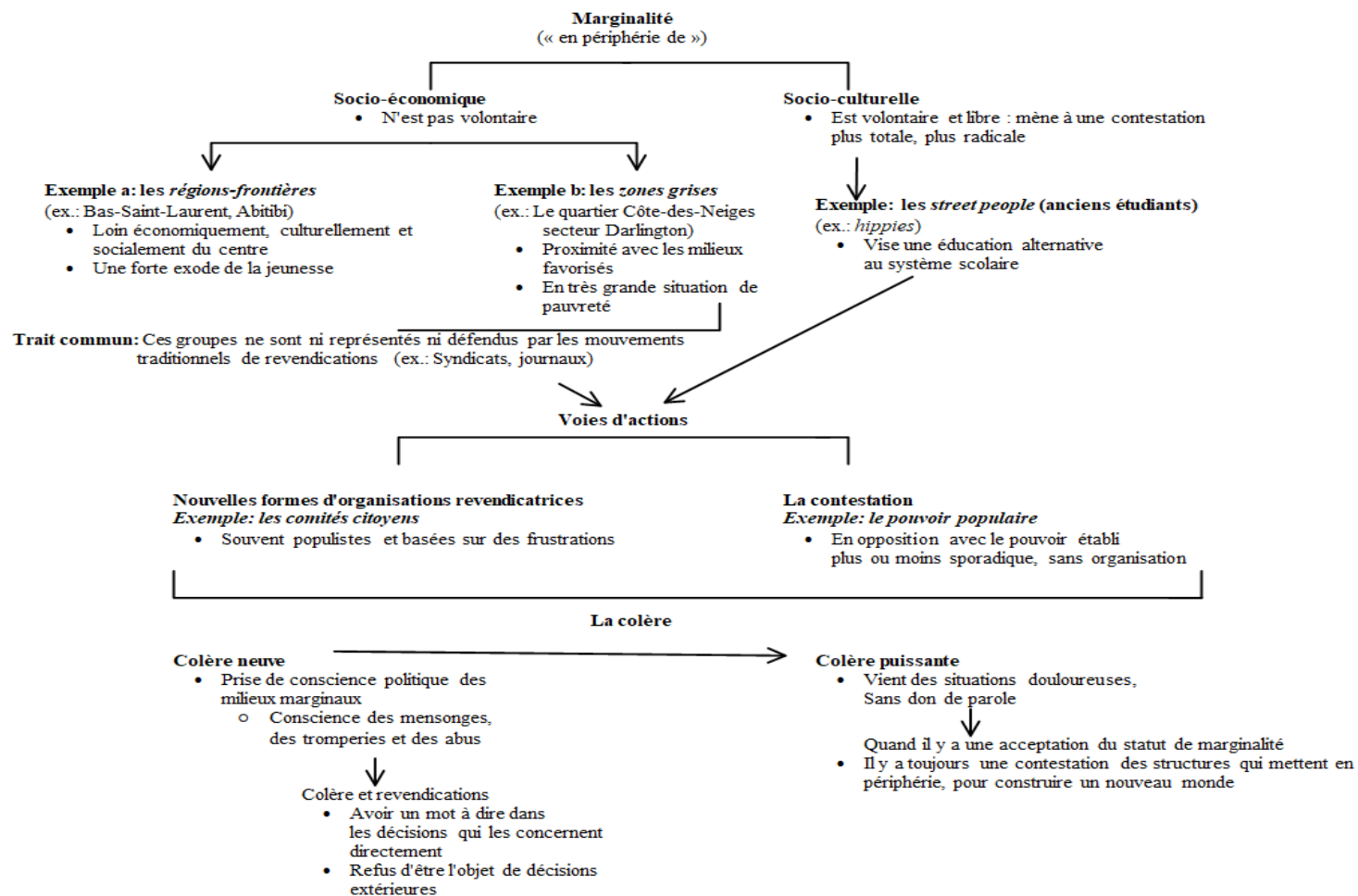


Figure 2: Synthèse de la pensée de Rocher (1971) : la marginalité sociale

### 1.3. LA MARGINALITÉ SELON BAREL

Le livre d'Yves Barel, économiste et épistémologue des sciences sociales, *La Marginalité sociale* (1982), est aussi pertinent dans le cadre de ce mémoire car, mis à part l'article de Rocher (1971), il est le seul ouvrage francophone proposant une typologie de la marginalité sociale. Celle-ci est basée sur deux axes : l'axe de diffusion et l'axe de proximité.

Pour bien comprendre la vision de la marginalité de l'auteur, il faut partir de certaines prémisses. D'abord, pour Barel, la société et l'histoire sont composées d'une masse dynamique d'événements et de non-événements. L'événement est défini comme ce qui est visible de l'Histoire ou de la réalité sociale. En ce sens, ce qui est un événement est ce qui est mis de l'avant lorsqu'il est question de rapporter une perception du monde. Quant au non-événement, ce n'est pas l'absence d'événement, mais un événement qui n'a pas pu se potentialiser. Le non-événement est la *partie invisible* de l'événement. Barel donne l'exemple de l'exécution de Marie-Antoinette. Avant sa mort, il y avait la possibilité que Marie-Antoinette *aurait pu* ne pas être exécutée. Cette possibilité constitue le non-événement ou ce qui n'est pas advenu, mais qui aurait pu advenir. Selon l'auteur, le non-événement n'est pas l'absence d'événement, mais un événement qui n'a pas pu se développer à son plein potentiel. Si nous reprenons l'exemple de Marie-Antoinette, durant la Révolution, une multitude d'actions ont été faites pour empêcher l'événement (l'exécution). Ces actions ont eu des effets sur d'autres plans, mais celles-ci sont invisibilisées par la causalité de l'événement. Parce que l'événement ne s'est pas pleinement potentialisé, cette possibilité demeure invisible. Cependant, la part d'invisibilité n'est pas définitive, car elle dépend de l'angle avec lequel des événements sont rapportés ou racontés. Le non-événement peut donc se transformer en événement et *vice versa*.

C'est là une des bases de la réécriture constante de l'Histoire, une des bases aussi du changement social. [...] Il est donc impossible de concevoir une réalité historique et sociale qui ne soit constituée que d'événements ou de non-événements. Cette réalité est une combinaison mouvante des uns et des autres. Cette réalité est par conséquent l'indécomposable union de visible et d'invisible social (Barel, 1982, p. 14).

Ainsi, l'invisibilité sociale est une partie de la *réalité* sociale à saisir. L'invisibilité sociale est la part de non-dits, la « zone d'indéterminable, d'indécidable, de probable-improbable » (Barel, 1982, p. 16), lorsqu'il est question de rapporter ou de percevoir le monde social. Considérer ces points aveugles est l'un des moyens d'identifier l'invisibilité sociale, dans le cas qui nous intéresse, celle des marginaux.

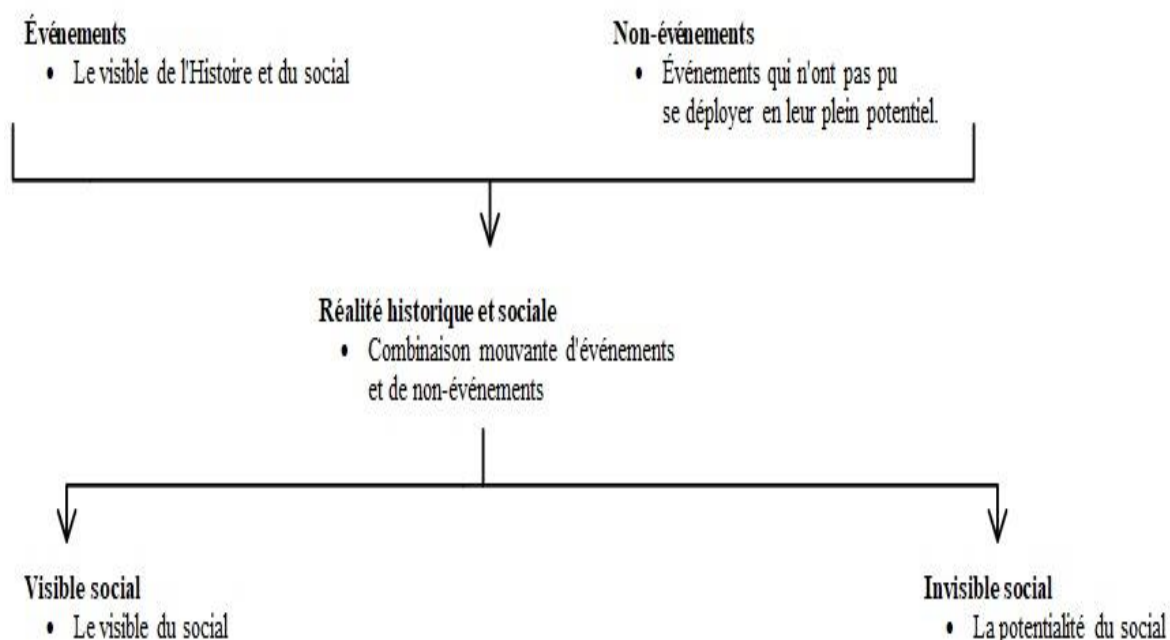


Figure 3: **Les composantes de la réalité historique et sociale selon Barel (1982)**

Bien qu'il souligne l'apparence de contradictions dans sa démarche, Barel aborde la marginalité sous l'angle de l'invisibilité sociale. Il insiste pour dire qu'il y a une part d'invisibilité dans le concept de marginalité. Les marginaux dérangent, « car on ne voit que ce qui est familier et non ce qui est étrange et étranger [...] Ce qui est vu, c'est l'étrangeté de l'être et non l'être lui-même » (Barel, 1982, p. 36), donc on ne voit que ce qui est visible, ce qui laisse de l'invisible.

Pour Barel, ce qui est marquant, c'est l'hétérogénéité des marginaux : leur seul point en commun est que tous sortent de la « normalité » (Barel, 1982, p. 44). Selon lui, une partie

de l'invisibilité des marginaux vient du fait que ce n'est pas au marginal lui-même à qui on s'intéresse, mais à la *relation* à la marginalité (Barel, 1982, p. 48) :

[...] on est marginal et on est vieux ou jeune, femme, [...], pauvre, handicapé, [...], etc. Cette [...] circulation des termes dénote que la marginalité n'est pas un état en soi et que pour la vivre ou la juger sur le plan des mœurs, il faut la spécifier, l'enraciner [...] pour qu'elle devienne en quelque sorte une abstraction concrète. C'est un peu comme si [...] c'est d'*autre chose* que l'on veuille parler en réalité, et dont on ne peut pas parler parce qu'on n'arrive pas à l'identifier, à le localiser, à l'*objectiver*, de manière correcte (Barel, 1982, p. 39-40).

Barel parle aussi de liens tissés entre le marginal et la violence qui ont pour effet d'invisibiliser d'autres types de violence (ex. : violence privée, étatique, sociétale ou économique). Un exemple qui peut illustrer ce type de lien marginal-violence qui invisibilise la violence des autres est la médiatisation d'un incident avec un individu souffrant d'un trouble mental (ex. : schizophrénie). Cette stratégie de communication de masse répand dans l'espace public un portrait biaisé et péjoratif des marginaux. Elle a des conséquences pernicieuses, puisqu'elle « consiste à caractériser certains individus ou groupes comme étant violents. Rapprocher cette violence de la marginalité aide donc à accréditer une sorte de présomption de *non-violence*, pour ce qui n'est *pas* marginal, c'est-à-dire l'État et le citoyen "ordinaire" » (Barel, 1982, p. 58). En somme, orienter le regard sur la personne marginale (rendre visible) a pour effet d'en faire passer d'autres sous le radar (rendre invisible). Selon Barel, ce procédé est soutenu par le faux argument de « protéger » et « contrôler » le social et peut se manifester à travers deux stratégies. La première est de survaloriser certains groupes marginaux, par exemple le soutien aux enfants handicapés tout en sous-valorisant d'autres groupes marginaux comme les travailleurs et travailleuses du sexe ou les utilisateurs et les utilisatrices de drogues injectables. La deuxième est de survaloriser médiatiquement certaines actions dites taboues, comme la criminalité et la délinquance de certains groupes.

L'auteur poursuit en disant que l'on ne peut plus parler de marginalité en soi, et qu'il faut renoncer à traiter toutes les formes de marginalités comme équivalentes et interchangeables. Avec le souci de différencier des types de marginaux, Barel crée une typologie à partir d'axes qu'il nomme à double symétrie (avec un axe des abscisses et un axe



des ordonnées). Son premier axe est celui de diffusion. Il s'intéresse au degré de variabilité, de *diffusion* possible des marginalités d'une situation à une autre. Posées sur un continuum, Barel affirme que « certaines marginalités [...] sont "accrochées" et accrochables à des individus ou groupes assez fortement *minoritaires*, pour diverses raisons liées au contenu même de ces marginalités » (Barel, 1982, p. 116). Ainsi, certaines personnes ou groupes sont indissociables de leur marginalité. Pour Barel, on n'est pas « "un petit peu" arabe, "un petit peu" immigré ou pauvre » (Barel, 1982, p. 118). À l'autre bout du continuum, les possibilités de variations de la marginalité sont à degrés multiples. Puisant des exemples dans le monde du travail, Barel mentionne l'absentéisme, les accidents de travail et le travail autonome. Dans ces cas, « il est possible d'être un petit peu marginal, un petit peu intégré, d'être ceci dans une occasion, et cela en une autre... » (*Ibid.*).

Le deuxième axe est celui du *degré de proximité* de la marginalité avec les fondements et les principes de l'ordre social et économique. En ce sens, le continuum se construit sur la relation des marginaux avec l'ordre établi. Dans certains cas, les marginaux ne s'attaquent que très peu à ces principes, ils seraient pour ainsi dire près de cet ordre. Barel donne l'exemple de la marginalité historique qui est principalement fondée sur les tabous sociaux (*ibid.*). Un exemple de ce type de marginalité pourrait être les personnes en situation d'itinérance. Ces marginalités sont assignées par

l'ordre dominant [...] comme tel, mais qui ne peuvent guère en retour, porter atteinte à cet ordre, parce qu'ils ne portent pas en eux le germe de principes alternatifs, ou plus simplement encore, parce qu'ils ne constituent en aucune manière une gêne sensible pour le fonctionnement de cet ordre (Barel, 1982, p. 118).

À l'autre extrême, certaines marginalités ont comme caractéristique principale de « *porter directement et frontalement sur les principes et fondements de l'ordre économique et social. Il s'agit de la marginalité du rapport à l'argent, du rapport au travail et à la production et du rapport au pouvoir*<sup>12</sup> » (Barel, 1982, p. 119). Ces marginaux, quant à eux,

---

<sup>12</sup> Les italiques sont de Barel.

essaient de se dissocier et de changer cet ordre politique et social. Un exemple serait les revendications d'un mouvement pour des droits spécifiques, comme le mouvement des droits civiques. Ce type de marginalité a pour particularité de transformer la marginalité en *événement*. Les marginaux se rendent visibles, mais rendent aussi visible le milieu qui les vulnérabilise. Ainsi, Barel met en lumière une différence importante entre la marginalité contemporaine et la marginalité historique. Cette différence relève de la notion d'évènement à l'ère contemporaine qui suggère que, « pour la première fois, la marginalisation se systématisait et [...] l'ordre dominant ne peut marginaliser une partie de la population *sans se marginaliser lui-même* » (*ibid.*). La figure ci-dessous résume les idées de Barel jusqu'ici exposées.

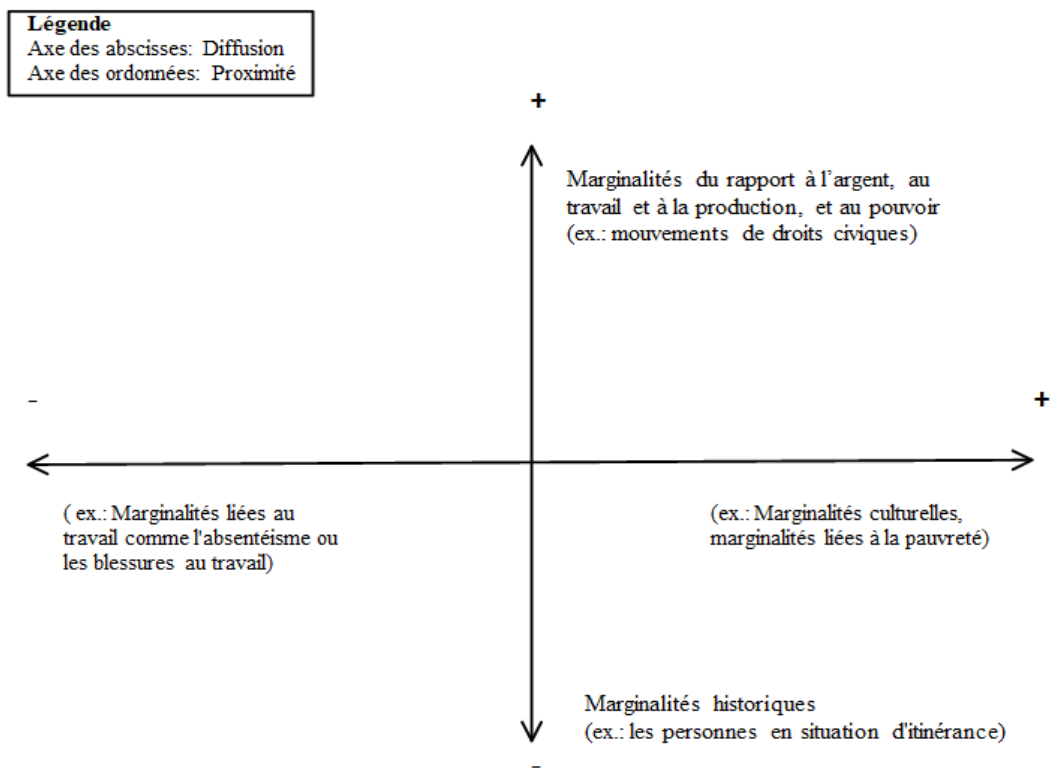


Figure 4: **Schématisation de la typologie de la marginalité sociale selon Barel (1982)**

Ce qu'il convient de retenir de l'analyse que fait Barel de la notion de marginalité peut se classer en quatre points. Le premier est la mise en lumière de la diversité des formes et des

contextes de marginalité, son hétérogénéité. Le deuxième point, en complémentarité avec le premier, est le refus de traiter toutes les formes de marginalité comme étant équivalentes et interchangeables. Le troisième point à retenir de Barel concerne la notion de différence liée au marginal, les perceptions négatives (souvent infondées) du non « normal » qui tend à mettre à l'écart (exclure). Le dernier point est le « rendre visible ». Dans le cas qui nous intéresse, « se rendre visible » se fait par les revendications des groupes marginaux, via des modes alternatifs de revendications que sont les réseaux sociaux.

#### 1.4. LA MARGINALITÉ SELON BAILLY

Dans son article « La marginalité, une approche historique et épistémologique » (1995), le géographe Antoine Sylvain Bailly s'intéresse à la compréhension du processus de marginalisation des régions dans le contexte européen. Pour s'y intéresser, il se base sur les conséquences du phénomène de la marginalité sur la restructuration économique des années 1990, en Europe. Il souligne que, puisque le processus complexe de la marginalisation est rarement abordé de manière explicite dans la littérature, il est essentiel de l'approfondir afin d'être en mesure de l'appliquer aux conséquences de cette restructuration. Selon Bailly, il importe de comprendre le processus de marginalisation de manière pluridisciplinaire en intégrant des points de vue issus de différents domaines, notamment de l'économie, de la sociologie et de la géographie (Bailly, 1995, p. 109).

Les principaux enjeux qui touchent la marginalisation des régions sont la croissance économique, le changement technologique et la culture dominante. Tant ces enjeux ont mené à des inégalités, tant ils ont contribué à la prise de conscience de ces inégalités et à la marginalisation de certaines régions européennes. Pour résoudre le problème des interactions économiques et sociales, Bailly considère qu'il est fondamental de sortir de la logique verticale de l'analyse de la marginalité du mouvement de la pensée libérale, axé sur la loi du marché, dont il montre les limites. Ce type d'analyse montre notamment que les régions n'offrent pas de croissance généralisée, qu'il y a plutôt des disparités entre elles. Il a donné lieu à la notion de *centralité-marginalité*, renvoyant au fait que la division du travail étant

élevée, elle laisse de côté certains territoires (ex. : régions) et en favorise d'autres (ex. : métropole). Mais pour comprendre ce processus de marginalisation, ce type d'analyse ne prend pas en considération les mécanismes sociaux qui engendrent ces différenciations.

La pensée libérale s'appuie sur trois constats pour expliquer la *centralité-marginalité*. Le premier est qu'il y a création d'emplois là où la possibilité de faire des profits est la plus grande. Le deuxième constat est qu'un entrepreneur rationnel paie le minimum pour sa main-d'œuvre dans le but de profiter des jeux du marché. Le troisième constat est que la demande engendre des changements dans les lieux de production, ce sont donc les plus dynamiques qui sont favorisés. Dans la littérature scientifique, ce processus de marginalisation des espaces a longtemps été appelé ségrégation, c'est-à-dire ce qui « [...] privilégie la position de groupes d'individus par rapport à d'autres dans la société et dans l'espace, ainsi que l'étendue du phénomène » (Bailly, 1995, p. 112). L'analyse de Bailly montre que les marginaux sont alors hors des réseaux des relations sociales et géographiques. En contrepartie, il suggère une alternative plus adaptée à la réflexion : une analyse issue des pensées critiques et marxiste. Contrairement à la pensée libérale et à la logique mercantile, celles-ci mettent plutôt de l'avant une logique horizontale axée sur les mécanismes sociaux, les normes et les valeurs. Selon les pensées et analyses critique et marxiste, « les causes de la marginalité ne sont pas extérieures au système, elles lui sont internes, en particulier par le biais de l'organisation de la production » (*ibid.*); la compréhension de la marginalité sociale doit donc passer par l'analyse de la segmentation et les intérêts de classe. Ainsi, la marginalité est vue comme « des ensembles d'individus, qui vivent dans des milieux que l'on peut circonscrire et qui peuvent devenir objets d'études et d'aide de la part des gouvernements » (Bailly, 1995, p. 113).

Plus spécifiquement, la pensée critique ne s'appuie pas sur un courant théorique précis. Toutefois, un premier pan cherche à révéler les formes par lesquelles le pouvoir s'insère dans l'ensemble des activités quotidiennes. Un deuxième pan, surtout développé par Foucault (1975) en France, dénonce quant à lui l'« aspect totalitaire des organisations de gestion de l'État » (*ibid.*). Le courant de pensée marxiste, pour sa part, cherche à montrer

comment la société capitaliste « nous domine de l'intérieur » (*ibid.*). De ces deux courants, « [o]n passe à une problématique de norme et à une analyse des valeurs sociales qui émergent. Les chercheurs acquièrent ainsi une capacité à remettre en question les valeurs dominantes de la société » (*ibid.*).

Enfin, Bailly souligne que l'explication de la marginalité dépend du point de vue adopté. Les penseurs libéraux perçoivent la marginalité comme passagère, considérant que les dotations de capital par travailleur s'équilibreront partout. Les cas de marginalisation peuvent donc être gérés par une régulation provisoire des systèmes productifs en octroyant des subventions et d'autres aides gouvernementales. Mais cette manière de « gérer » la marginalité ne s'interroge ni sur l'origine des capitaux ni sur les détenteurs. Cette omission est problématique, selon Bailly, puisqu'actuellement, la majorité du capital est investie dans les métropoles et les régions les plus riches.

Du côté des penseurs critiques et marxistes, il y a un *caractère normal* à la marginalité une « personne occupe une place dans un système et perçoit une rémunération qui représente, ni plus ni moins, sa force de travail » (Bailly, 1995, p. 114). Cette place dans le système capitaliste peut s'appliquer au titre de marginal. L'auteur donne parmi ses exemples, l'apparition des postes temporaires ou à contrat, qui permettent au système de mobiliser la force de travail nécessaire lorsque le *besoin se fait sentir* (*ibid.*). La marginalité a donc deux composantes : 1) le rôle subordonné du travail par rapport au capital; 2) l'exploitation du travailleur dans le but d'obtenir un gain sur le fruit de son travail afin d'accroître le capital. Chaque lieu détermine une fonction, pour ainsi dire le fait d'habiter ou de naître à un endroit prédispose à un certain type d'emploi et la hiérarchisation des travailleurs et des travailleuses détermine le coût du travail. Ainsi, le système capitaliste soutient les inégalités existantes et les reproduit en fonction de ses besoins. Bailly conclut qu'en étudiant la marginalité, c'est-à-dire en prenant en compte les phénomènes d'exploitation et d'aliénation dans l'espace, on étudie les premiers balbutiements des changements sociaux, économiques et spatiaux. Selon l'auteur, étudier les processus de marginalisation, c'est comprendre les changements dans les structures.

Ainsi, Bailly propose une analyse de la marginalité qui « suppose une double vision [interne et externe] et une double analyse des relations [intra groupe et inter groupe] » (Bailly, 1995, p. 110) qui tient compte du social et de l'économique, dans un espace géographique précis. La marginalité requiert alors une explication bimodale, qui s'intéresse à l'aspect spatial, c'est-à-dire sa position dans l'espace, et à l'aspect social, c'est-à-dire l'état d'isolement relationnel. Considérée ainsi, la marginalité traduit un processus d'exclusion à la fois spatiale et sociale. Cependant, Bailly nuance en relevant que « [...] la marginalité peut se trouver en plein centre [...] » (*ibid.*), donc pas nécessairement en périphérie<sup>13</sup>, tout en présentant des signes d'exclusion des relations centrales. L'auteur mentionne qu'en Europe, on a tendance à percevoir la marginalité géographique et économique plus facilement lorsqu'il est question des pays du Sud ou de l'Est du continent (ex. : Pologne, Ukraine). Or, il n'y a pas que ceux-ci. Bailly donne l'exemple de la région du Massif central en France, géographiquement au centre du pays, mais économiquement en marge. Il évoque aussi brièvement l'existence de la marginalité au sein des différentes métropoles européennes. Autrement dit, pour Bailly, l'exclusion géographique dans la marginalité n'est pas seulement une question de distance physique; elle dépend du rapport entre l'espace et l'organisation sociale. En ce sens, il critique le rapport *marginalité-centralité* de la pensée libérale, puisque selon lui, « [i]l n'existe pas de lien nécessaire entre périphérie, minorité et marginalité, pas plus qu'entre centre, périphérie et marginalité » (Bailly, 1995, p. 110). Pour Bailly, la marginalité est hybride, à la fois spatiale et sociale. Elle traduit un processus « d'exclusion [...] sociale et spatiale marquée par l'action de refuser, bannir, renvoyer » (Bailly, 1995, p. 110). Le groupe marginal est dans un état d'isolement relationnel suite à sa position géographique et à son rôle social qui l'écarte des processus d'interactions.

Bien que Bailly prenne une position axée sur une marginalité subie et que nous nous intéressons à la marginalité en tant que force, sa conviction de devoir sortir des logiques verticales d'analyse est l'un des principaux éléments que nous retenons. Son idée de

---

<sup>13</sup> Cette position sur la marginalité est aussi soutenue par Wacquant (1999 ; 2008), celle-ci sera abordée plus loin (voir p.26).

processus d'interactions renvoie à une vision *proto-systémique* dont certains éléments s'apparentent au modèle écosystémique de Bronfenbrenner (1979) utilisé comme cadre théorique du présent mémoire (voir chapitre 3). Les interactions via les relations sociales et les différents systèmes d'interactions (culture dominante, milieu économique, milieu social et milieu géographique) sont un point de départ des plus intéressants puisqu'ils permettent de sortir de la logique verticale d'analyse et d'y adjoindre un angle global. Le schéma ci-dessous synthétise les principales idées présentées par Bailly.

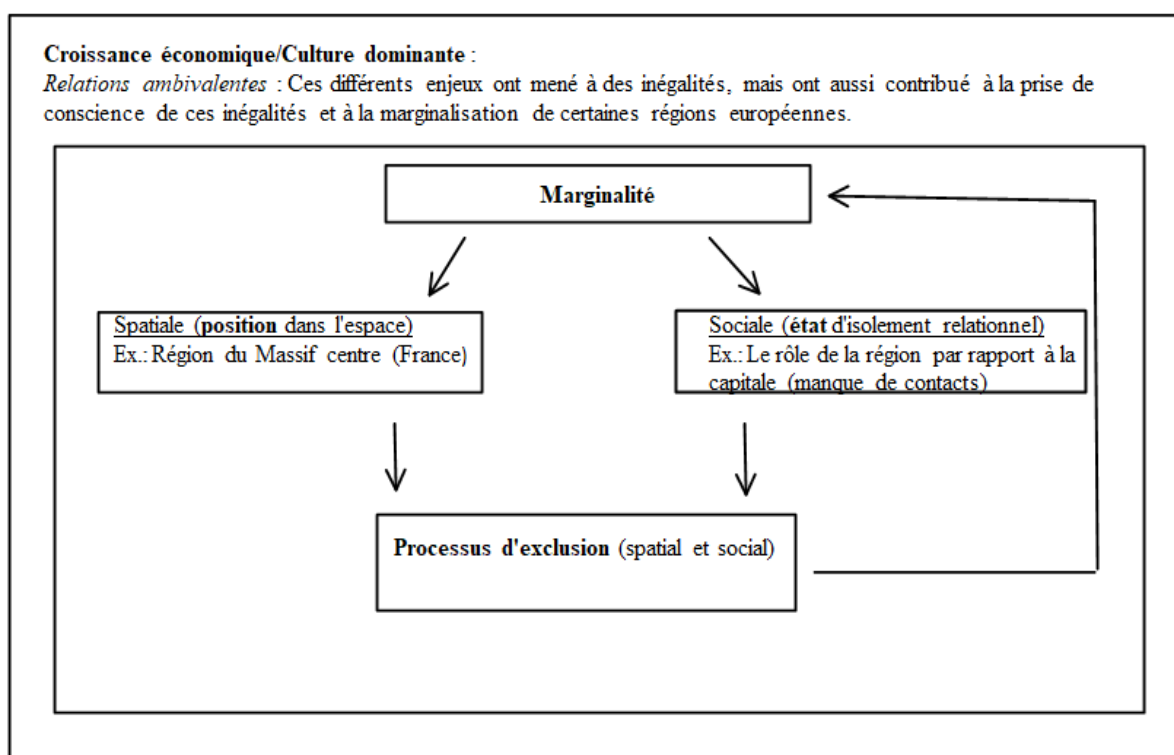


Figure 5: Synthèse de la pensée de Bailly (1994) : la marginalité bimodale

### 1.5. LA MARGINALITÉ SELON WACQUANT

Le sociologue Loïc Wacquant a passé une grande partie de sa carrière à s'intéresser à la marginalité urbaine. En 2008, l'auteur fait paraître la monographie : *Urban Outcasts : A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cet ouvrage s'intéresse à la notion de marginalité qu'il qualifie d'« avancée ».

These new forms of exclusionary closure translating into expulsion to the margins and crevices of social and physical space have arisen – or intensified – in the post-fordist metropolis, not as a result of economic mismatches or backwardness but, on the contrary, as an effect of the uneven, disarticulating mutations of the *most advanced sectors* of the Western economies, as these bear on the lower fractions of the recomposing working class and subordinate ethnic categories, as well as on the territories they occupy in the dualizing city (Sassen 1991b; Mingione, 1991; Castells., 1998 dans Wacquant, 2008, p. 232).

La marginalité « avancée » n'est pas une question de centre-périphérie géographique, puisqu'elle se retrouve dans les milieux urbains. Elle n'est pas non plus la conséquence d'un recul ou d'un problème de l'économie (ex. : la récession). Elle est le symptôme d'un problème plus profond : un système économique qui ne favorise qu'une partie de la population, reléguant d'autres groupes dans des zones défavorisées. En ce sens, l'auteur justifie l'usage du qualificatif « avancé »:

The qualifier « advanced » is meant here to indicate that these forms of marginality are not *behind* us: they are not residual, cyclical or transitional; and they are not being gradually resorbed by the expansion of the « free market », i.e., by the further accommodation of social life, starting with essential public goods and services, or by the (protective or disciplinary) action of the welfare state. Rather, they stand *ahead of us*: they are etched on the horizon of the becoming of contemporary societies (Wacquant, 2008, p. 232).

Dans les grandes villes occidentales, les marginalités sont accentuées par un système politique, économique, social et géographique. Les conséquences sont des carences économiques, des destitutions sociales, des divisions ethnoraciales et de la violence publique dans des milieux défavorisés. Selon Wacquant, cette marginalité avancée ne fera que prendre du terrain « si de nouveaux mécanismes d'incorporation sociale et politique ne sont pas mis



en place pour réintégrer les populations reléguées dans ces territoires de perdition<sup>14</sup> » (Wacquant, 2008, p. 233).

Selon le sociologue (Wacquant, 1999, 2008), il y a six propriétés au régime<sup>15</sup> de la marginalité. La première est la fragmentation du travail rémunéré comme vecteur d'instabilité sociale et d'insécurité dans la vie quotidienne (*Wage labour as vector of social instability and life insecurity*). Selon l'auteur, l'instabilité et l'hétérogénéité du travail engendrent de la précarité sociale et financière pour ceux qui se retrouvent en marge de la sphère de l'emploi (Wacquant, 2008, p. 234). Wacquant donne en exemples l'accroissement des horaires à temps partiel ou dits flexibles, les contrats avec peu ou pas d'avantages sociaux, le salaire basé sur la performance et l'augmentation du roulement de personnel.

La deuxième propriété est la déconnexion fonctionnelle des modes macroéconomiques (*functional disconnection from macroeconomic trends*). Selon l'auteur cette propriété s'illustre par le peu d'influence qu'ont les variations économiques sur la réalité des marginaux :

Cyclical fluctuation and global trends in the economy so that expansionary phases in aggregate employment and incomes have little effect upon it. Social conditions and life chances in neighborhood of relegation in Europe and the United States change very little, if at all (Wacquant, 2008, p. 236).

La troisième propriété est la fixation territoriale et la stigmatisation (*Territorial fixation and stigmatization*). Cette propriété est basée sur le fait que certains territoires délimités et isolés, à l'intérieur des villes post-industrialisées, sont perçus comme mauvais tant par les gens de l'intérieur que par ceux de l'extérieur<sup>16</sup>. Cette stigmatisation mène aussi à des vulnérabilités sur le plan des politiques sociales puisque du moment que certains espaces sont

---

<sup>14</sup> « If new mechanisms of social and political incorporation are not put in place to reintegrate the populations cast out in these territories of perditions, one can expect that urban marginality will continue to rise ».

<sup>15</sup> Bien que l'auteur ne le dise pas de manière explicite, on lit entre les lignes que le choix de terme « régime » est dû au fait que les marginalités avancées sont le produit de l'organisation politique, économique et sociale de l'État.

<sup>16</sup> L'auteur donne en exemples plusieurs banlieues françaises (Les Minguettes, La Courneuve et Mitrail), des quartiers américains (Le Bronx à New-York, South Central à Los Angeles et Cabrini Green à Chicago), mais aussi d'autres quartiers à travers l'Europe (Marxlow à Duisbourg en Allemagne, Toxteth à Liverpool en Angleterre, Bijlmer à Amsterdam en Hollande).

considérés comme *sans lois (lawless)* ou en dehors des normes, l'intervention des forces policières semble justifiée. De fait, les personnes vivant dans ces espaces sont donc davantage marginalisées.

La quatrième propriété est l'aliénation spatiale et la dissolution d'un espace public commun (*spatial alienation and the dissolution of the « place »*). Cette caractéristique s'illustre par l'organisation spatiale des milieux marginaux qui se caractérise notamment par l'absence de lieux où les individus peuvent se regrouper et se sentir comme chez soi et en quasi-sécurité, ce qui engendre une diminution des liens entre les individus d'un même quartier. Cette situation les isole dans la sphère privée, brime le sentiment d'appartenance au quartier et augmente le sentiment de vulnérabilité (Wacquant, 2008).

La cinquième propriété concerne la perte d'une certaine économie sociale (*loss of hinterland*), sur laquelle les travailleurs pouvaient compter en période de chômage, et de la perte du soutien informel de leur communauté d'appartenance. Pour survivre, les marginaux auront plutôt à faire de l'économie parallèle comme du travail non-déclaré, de la revente d'objets, etc. Or, ces mécanismes de survie auraient peu d'impacts sur la diminution de la précarité financière.

Finalement, la sixième propriété est la fragmentation sociale et le précarariat (*Social fragmentation and symbolic splintering, or the unfinished genesis of the « precariat »*). Cette propriété se base sur le fait que la marginalité avancée diffère des formes précédentes de pauvreté urbaine, puisqu'elle se développe dans un contexte plus large de décomposition des classes. Elle se retrouve dans une dynamique de précarité et de déprolétarianisation. Cette tendance est contraire à la visée d'unification prolétaire et d'homogénéisation, antérieurement visée dans l'histoire (Wacquant, 2008). Cette fragmentation du monde ouvrier ne permet plus *un langage commun*, ce qui empêche le groupe de partager une vision d'une *destinée collective* et de se *projeter* dans des *futurs alternatifs* (*ibid.*). Ce fractionnement, qui est multifactoriel (il touche l'innovation technologique et la redistribution de l'espace de production), accentue la précarité économique des marginaux (en entraînant par exemple la disparition des emplois nécessitant peu de scolarité ou en

favorisant le travail temporaire), et la diversité des personnes touchées rend difficile la représentation de ceux-ci.

Pour Wacquant, la marginalité avancée ainsi caractérisée engendre une remise en question radicale des modes traditionnels d'intervention de l'État, car les politiques étatiques produisent plus de pauvreté, d'instabilité et d'inégalités socio-économiques. Selon lui, il faut que les politiques sociales aillent « *‘au-delà de l'employabilité’ et s'étendent en dehors du paradigme du marché*<sup>17</sup> » (Offe et Heinze dans Wacquant, 2008, p. 253) et qu'elles soient envisagées à court et à long terme. D'une part, dans une lancée à court terme, ces actions devront

re-establish and/or expand state services so as to guarantee a minimally equitable provision of basic public goods across all urban areas and immediately alleviate the dire hardship created by the *social disinvestment* entailed in the retrenchment [...] of public institutions in territories of relegation over the past two decades (Wacquant, 2008, p. 254).

Puis, à long terme, elles doivent réduire l'obligation de participation au travail rémunéré. Pour ce faire, les politiques sociales doivent aller à contre-courant des présupposés actuels du travail rémunéré. Ces présupposés, issus du *workfare*, ou travailler pour le « bien-être », postulent l'obligation de travailler comme une norme de la citoyenneté, c'est-à-dire qu'« une large majorité des adultes des sociétés avancées voit ou verra ses besoins de base comblés par le travail d'une vie (ou par l'emploi permanent des membres de son foyer) dans l'économie de marché<sup>18</sup> » (Wacquant, 2008, p. 253). Pour ce faire, Wacquant propose l'adoption d'un revenu minimum garanti ou un plan de revenu de base « qui assure inconditionnellement à tous les membres d'une société donnée, sur une base individuelle, sans test ou travail requis, des moyens de subsistance et de participation sociale adéquats<sup>19</sup> »

---

<sup>17</sup> « [S]ocial policies [...] Will have to reach *'beyond employment'* and extend outside of the market paradigm ». Les italiques sont de Wacquant.

<sup>18</sup> « [the assumption] that a large majority of the adults of advanced society can or will see their basic needs met by a lifelong employment (or by the permanent employment of members of their households) in the commodified economy ».

<sup>19</sup> « [T]he guaranteed minimum income or a basic income plan] that is, by granting unconditionally to all members of a given society on an individual basis, without test or work requirement, adequate means of subsistence and social participation ».

(Wacquant, 2008, p. 255). Cette disposition aurait pour impact de stabiliser et de restructurer des stratégies de reproduction et de mobilité des foyers qui se trouvent au bas de la hiérarchie sociale (*ibid.*).

Les six propriétés présentées précédemment ne sont pas inhérentes à la marginalité. Elles sont le produit de quatre dynamiques<sup>20</sup> qui forment ensemble les caractéristiques de la pauvreté urbaine. Dans son texte de 1999, Wacquant parle de ces dynamiques comme des symptômes de la marginalité avancée :

it now appears to be increasingly long-term if not permanent, disconnected from macroeconomic trends and fixated upon disreputable neighbourhoods of relegation in which social isolation and alienation feed upon each other as the chasm between those consigned there and the rest of society deepens (p. 1640).

La première de ces dynamiques est dite macrosociale. Wacquant la définit comme une dichotomie professionnelle et une réapparition d'inégalités (*occupational dualization and the resurgence of inequality*). Cette dynamique s'illustre par la « *hausse des inégalités dans un contexte d'avancements économiques rapides*<sup>21</sup> » et de prospérité globale (Wacquant, 2008, p. 263). Pour l'auteur, la pauvreté urbaine résulte non pas d'un recul, d'une lenteur ou d'un déclin économique, mais d'une augmentation généralisée des inégalités dans un contexte d'avancement et de prospérité économique. En ce sens, concernant la dichotomie professionnelle, la modernisation post-industrielle fait appel à une main-d'œuvre surqualifiée (formations technique ou universitaire) à rémunération élevée. Ce faisant, elle provoque la suppression de plusieurs types d'emplois non qualifiés et entraîne une réapparition des inégalités socioéconomiques.

La deuxième dynamique est économique. Wacquant la nomme désocialisation du travail rémunéré (*the desocialization of wage labour*). Cette dynamique provoque deux transformations à travers les structures spatiales, culturelles et politiques. La première est *quantitative*. Elle s'observe par la disparition de millions d'emplois non qualifiés due, entre

---

<sup>20</sup> Bien que Wacquant n'utilise pas les mêmes appellations dans son texte de 1999 et 2008, c'est-à-dire *logiques structurelles et dynamiques*, les deux termes pourraient être utilisés de manière interchangeable.

<sup>21</sup> « [The] *rising inequality in the context of rapid economic advancement* ».

autres, à l'automatisation, à la main-d'œuvre moins chère à l'étranger et au déplacement du marché de produits vers un marché de services. La deuxième transformation, *qualitative*, touche la détérioration et la dispersion des conditions de base de l'emploi, de la rémunération et de l'assurance à toutes les personnes salariées. Ces deux transformations combinées ont pour effet de déstabiliser la classe ouvrière, de rendre son mode de fonctionnement traditionnel obsolète et d'accentuer un processus de polarisation entre les travailleurs et les travailleuses surqualifiés et ceux et celles sous-qualifiés. La polarisation s'illustre par le fait qu'une grande partie de la classe ouvrière sous-qualifiée (ex. : les anciens travailleurs d'une usine relocalisée à l'étranger; les jeunes ayant un faible niveau de scolarité) est devenue inutile, créant de ce fait un « surplus » dans cette population accentuée par l'automatisation de certains secteurs de l'emploi, cette situation permet difficilement aux personnes sous-qualifiées de trouver un emploi rémunéré, tout en favorisant l'employabilité de celles plus qualifiées.

La troisième dynamique concerne le politique. Cette dynamique s'explique par le recul de l'État-providence (*the recoiling of the social State*). Selon Wacquant (2008, p. 268), la *rétraction et la désarticulation de l'État-providence*<sup>22</sup> sont deux causes majeures de la détérioration matérielle et du dénuement social des quartiers où sont relégués les marginaux, comme les banlieues françaises ou les ghettos américains. Pour l'auteur, ce sont les effets de décisions politiques qui diminuent ou limitent le soutien aux personnes en situation de précarité financière, leur accès à l'aide publique, ainsi que les budgets sociaux visant à « activer » la participation au marché du travail. Selon Wacquant, l'État ne fait que déployer des programmes et des politiques destinés à absorber les conséquences évidentes de la pauvreté et à atténuer ses impacts sociaux et spatiaux. Ces programmes déterminent « qui est relégué, comment il l'est, où il l'est et pour combien de temps<sup>23</sup> » (1999, p. 1642). D'autre part, particulièrement concernant les classes défavorisées, les politiques publiques ne sont

---

<sup>22</sup> « *The retraction and disarticulation of the social welfare state* ».

<sup>23</sup> « [The programs] help to determine who gets relegated, how, where and for how long ».

guère avantageuses lorsqu'elles limitent l'accessibilité à des logements sociaux ou à faible coût.

Enfin, la dernière dynamique est spatiale. Wacquant la décrit comme une dynamique de concentration et de diffamation (*concentration and defamiation*). Elle s'observe par une conglomération et unification d'individus autour de zones identifiées – par les personnes résidentes et les autres – comme un endroit à « ne pas aller » (*no-go*), comme dans le sud du Bronx à New-York ou dans le Redgents Park à Toronto; un stigmaté accolé au territoire ainsi qu'aux résidents et aux résidentes de ces zones d'exil socio-économique ou symbolique, qui s'ajoute au fardeau de la pauvreté et des préjugés raciaux.

Wacquant (1999, 2008) propose une solution pour répondre à la marginalité avancée qui émerge et qui s'installe dans les États-nations : la reconstruction offensive de l'État social. Cette reconstruction doit accorder ses structures et ses politiques avec les conditions économiques en émergence, la transformation des formes familiales et repenser les relations de genre, en plus des nouvelles aspirations de participation à la vie collective.

Le travail de Wacquant a permis de redonner au concept de marginalité une place dans le discours des sciences sociales (Zwick Monney et Grimard, 2015). Nous retenons de ses écrits deux aspects principaux : le caractère complexe de la marginalité en rapport avec différents systèmes ou *dynamiques*; l'apport pratique en sociologie comparative de l'auteur quant au fait que les marginalités ne sont pas identiques d'un espace à un autre. De nouveau, une figure synthèse des principales idées, cette fois celles de Wacquant, est présentée à la page suivante.

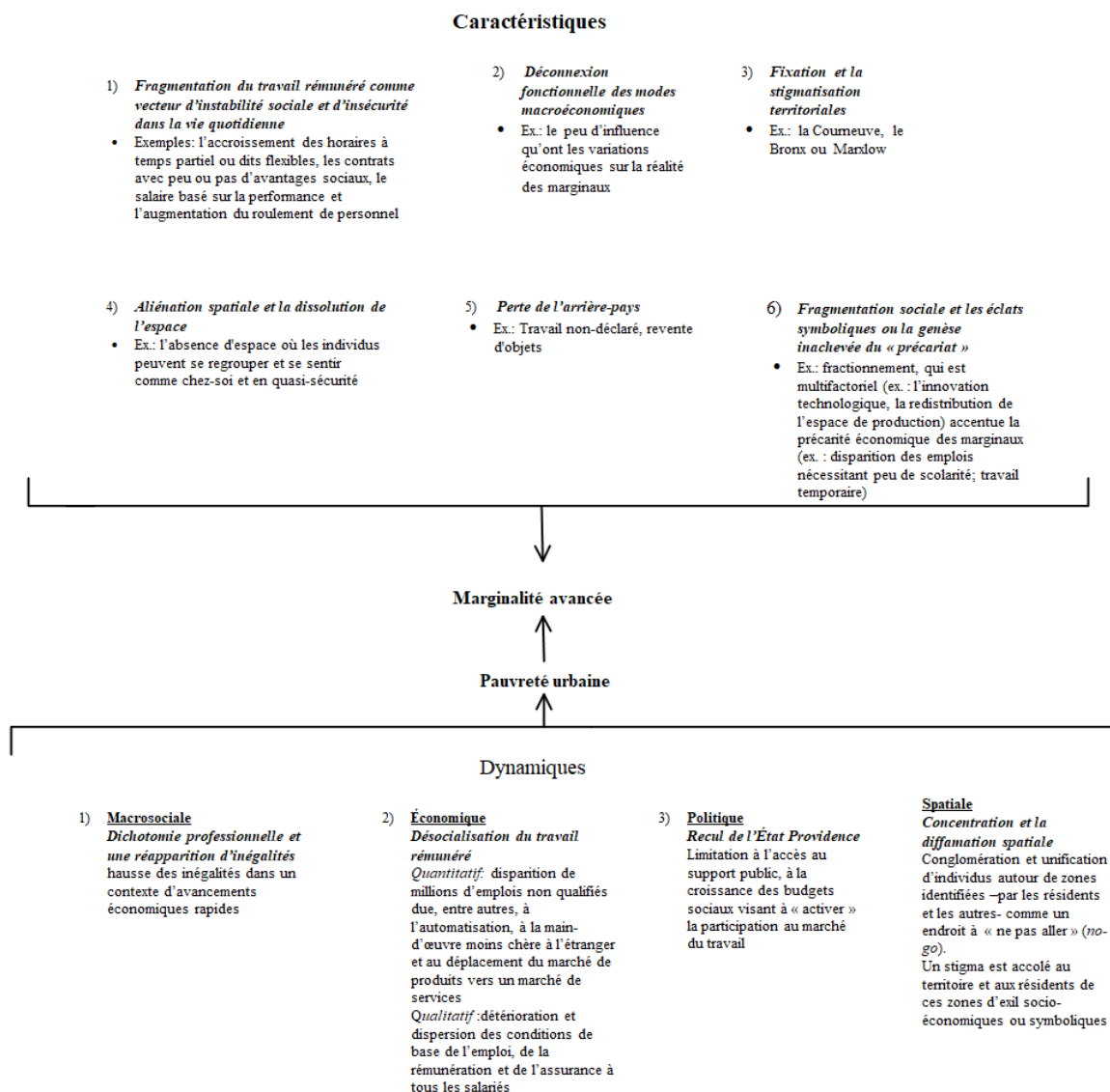


Figure 6: Schématisation des caractéristiques de la marginalité avancée et les dynamiques de la pauvreté urbaine par Wacquant (1999, 2008)

### 1.6. QU'EST-CE QUE LA MARGINALITÉ?

Les auteurs présentés touchent à différents aspects de la marginalité et tous produisent une analyse qui éclaire un ou des éléments particuliers du concept. L'exploration et la réflexion autour de la marginalité offrent un cadre qui permet de préciser ce que nous

entendons par ce concept et d'étayer l'hypothèse du mémoire. Rappelons que l'hypothèse est que la marginalité ne serait pas que vulnérabilité, mais qu'elle pourrait également présenter un facteur de changement social vers un vivre ensemble plus inclusif. Afin d'être en mesure de mieux déployer cette hypothèse dans les prochains chapitres, et considérant les modifications subies par le concept de marginalité depuis Park (1928), l'objectif est de proposer une définition de la marginalité appuyée sur la synthèse des thèses présentées par les cinq auteurs sélectionnés pour l'exercice, soit celles de : Park (1928); Rocher (1971); Barel (1982); Bailly (1994) et Wacquant (1999, 2008).

Le premier élément sur lequel nous souhaitons revenir est le caractère *relationnel* de la marginalité. Nous supposons que le type de relation entre les groupes module et influence les cycles de *vulnérabilité* et de *force*. Le principe d'*interactions dynamiques* et *complexes* est abordé plus ou moins explicitement par chacun des cinq auteurs nommés ci-haut. Le constat semble être que l'aspect relationnel de la marginalité, le rapport à l'autre, ne peut se penser que dans la relation *a minima* entre deux groupes, un groupe marginal et un groupe majoritaire.

Dans cette relation, toutefois, la marginalité peut être sur un plan en particulier ou concerner un domaine précis. On peut parler de marginalité économique, ou culturelle, ou politique. Certains groupes sont marginaux sur un seul de ces plans, d'autres sur deux, d'autres sur plusieurs. Nous parlerons de *plurimarginalité* pour désigner la marginalité vécue sur plusieurs plans ou dans plusieurs domaines. Ce concept permet de porter attention à la complexité des interactions entre le groupe marginal et le groupe majoritaire.

La marginalité du groupe marginal pour aussi se vivre par rapport à deux autres groupes. Autrement dit, le groupe marginal peut être à la marge d'un groupe d'appartenance initial duquel il s'émancipe ou prend ses distances et de la société majoritaire. Dans ce cas-ci, nous parlerons d'*intermarginalité*. Notons que bien que notre étude s'intéresse aux groupes, la notion de relation de marginalité peut également se situer entre un groupe majoritaire et une personne dite marginale.



Le deuxième élément est la notion de *distance*. Nous l'entendons comme étant une séparation, tant au plan géographique que social, entre un groupe désigné d'individus étiquetés comme *différents*, ou se désignant lui-même comme tel, et le groupe majoritaire. Concernant les notions de distance et de différence, nous les interprétons de deux façons au plan social (des valeurs, des croyances, de la culture et de l'économie). Le premier angle est celui d'une *mise à distance*, d'une exclusion, du groupe marginal par le groupe majoritaire. Pour reprendre Rocher (1971), cette mise à distance (exclusion) peut se qualifier d'*involontaire*. Elle présente aussi les caractères de marginalité *subie* et *inconsciente* (Rocher, 1971 ; Barel, 1982 et Wacquant, 1999, 2008). Lorsque la marginalité involontaire (subie) est *consciente*, le plus souvent, elle l'est en raison d'une incapacité d'action du groupe marginal qui résulte du fait qu'il vit une situation de précarité ou de vulnérabilité trop importante pour qu'il puisse agir (Rocher, 1971; Barel, 1982; Wacquant, 1999, 2008). Le second est une *prise de distance*, un recul, de la part du groupe marginal par rapport au groupe majoritaire. Vue sous cet angle, la marginalité du groupe est *volontaire*, assumée, et peut servir de levier d'action (*agir sur / résister à*) pour générer un changement. Elle résulte principalement d'une prise de conscience des inégalités qui touchent le groupe concerné, ce qui l'amène à réclamer d'avoir quelque chose à dire et à faire dans les décisions qui les concernent. Le groupe participe ainsi à faire bouger les choses (Rocher, 1971; Barel, 1982). Dans la même optique que Barel (1982), nous supposons qu'avec des moyens de revendiquer, qui s'écartent des mouvements traditionnels de revendication, les groupes marginaux non seulement se *rendent visibles*, mais rendent aussi visible le milieu qui les vulnérabilise.

Le troisième élément retenu concerne les facteurs contextuels (espaces géographique, sociopolitique, culturel et temporel) soulignés tantôt de façon tantôt partielle, tantôt de façon explicite, par chacun des auteurs abordés (Park, 1928; Rocher, 1971; Barel, 1982; Bailly, 1995 et Wacquant, 1999,2008). Nous considérons donc que la marginalité dépend, entre autres, du rapport entre l'espace (géographique et temporel) et l'organisation sociale (sociopolitique, économique et culturelle) et qu'un événement précis peut devenir un déclencheur de tensions, positives ou négatives, provoquant un *momentum* propice au changement.

En somme, nous retenons que « les causes de la marginalité sont inhérentes au système » (Bailly, 1995, p. 114), qu'elles sont multifactorielles (Wacquant, 2008) et que la réalisation de la vision d'une *destinée collective* (Wacquant, 2008), où chacun y *cherche sa place* (Park, 1928), passe par des changements de structures (Bailly, 1995). Cependant, l'hétérogénéité des caractéristiques des marginaux, des situations et des contextes demande, tel que Bailly (1994) le propose, d'étudier la marginalité tant dans les structures internes et externes que dans les structures intra et inter groupe. Dans le même sens que Park (1928), nous supposons que la rencontre des différentes cultures à l'intérieur d'un territoire donné et l'instabilité due à une prise de conscience de soi aiguë, non négative ou vulnérabilisante, peuvent se révéler une source de connexions, de dialogues et de changements. Comme Wacquant (2008), nous croyons que les modes traditionnels d'intervention de l'État et les politiques étatiques ont intérêt à être remis en question, puisqu'ils semblent produire plus de pauvreté, d'instabilité et d'inégalités socio-économiques. Toutefois, tout comme Park (1928), nous présumons que, dans certains contextes et circonstances, les rencontres avec les marginaux peuvent faire bouger *les normes*.

Notre objectif de démarche d'exploration du concept de marginalité dans la littérature est d'en arriver à une définition qui propose des balises pour les suites de notre recherche. Cette définition de la marginalité s'élabore à partir de la synthèse des éléments retenus des cinq auteurs abordés dans le présent chapitre. Notre définition de la marginalité se propose comme suit :

La marginalité est le résultat d'une mise à distance/prise de distance, dynamique et complexe, qui s'institue sur le plan des croyances, des valeurs et des normes politiques, économiques, sociales et culturelles, de manière volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente, d'un groupe de personnes considérées ou se considérant différentes (ou étrangères) du groupe majoritaire, en un endroit et un temps donné, dont le degré de marginalisation dépend de facteurs contextuels.

Ce chapitre nous a donc permis d'explorer et de discuter la notion de marginalité à partir d'auteurs issus de domaines divers. Cinq auteurs majeurs ont été présentés pour leur conception particulière sur le sujet : Robert Ezra Park (1928), Guy Rocher (1971), Yves Barel (1982), Sylvain-Antoine Bailly (1995) et Loïc Wacquant (1999, 2008). À

partir de la synthèse des idées exposées dans leurs écrits, nous avons suggéré une définition objectivée de la marginalité, au sens où elle se réfère à la réalité dépeinte par chacun des auteurs abordés, selon les contextes et époques qui leur sont respectifs. Cette exploration nous permet de baliser le concept de marginalité et son utilisation dans le cadre de ce mémoire.

## CHAPITRE 2

### LES PORTRAITS DES GROUPES INUITS ET *OFF THE DERECH* : UNE EXPLORATION DE LA *PLURI* ET DE L'*INTERMARGINALITÉ*

À titre de rappel, le premier chapitre a exploré la notion de marginalité sur le plan conceptuel, à partir d'auteurs issus de domaines multiples. L'ordre chronologique de présentation (de 1928 à 2008) a permis de montrer l'évolution de la notion de marginalité et ses transformations au fil du temps. En raison de l'absence de consensus, une définition plus globale et objectivée a été proposée en fin de chapitre. Cette définition retient les aspects qui nous sont apparus les plus pertinents: les caractères relationnel et dynamique de la marginalité, ainsi que l'importance de prendre en considération des aspects contextuels.

Puis, dans le deuxième chapitre, nous dressons le portrait des groupes à l'étude et de leurs revendications sur les réseaux sociaux. Ces deux groupes sont les communautés inuites de l'*Inuit Nunangat* et les revendications faites dans le cadre du mouvement *#sealfie* ; puis, les *Off the Derech* de l'Amérique du Nord et les revendications faites *via #itgetsbesser*. D'une part, ces deux groupes ont été choisis puisqu'ils utilisent des moyens alternatifs de revendication : les réseaux sociaux (*Facebook, Instagram, Twitter et YouTube*). D'autre part, à première vue, leur marginalité respective et les mouvements de revendications associés ne semblent pas se manifester de la même façon. Puisque les communautés inuites et les *OTD* présentent une forme distincte de marginalité, nous proposons, à la fin de chaque portrait, l'exploration de deux formes plus spécifiques que nous avons appelées: *plurimarginalité* et *intermarginalité*. La *plurimarginalité* concerne le groupe inuk et suppose que leur marginalité s'actualise de plusieurs manières par rapport au groupe majoritaire, c'est-à-dire le groupe nord-américain. Quant à l'*intermarginalité*, qui concerne les *OTD*, elle exprime une position de marginalité par rapport à deux groupes : le groupe de la société majoritaire dit séculier et le groupe insulaire dit d'appartenance initiale.

Ce chapitre débute alors par un portrait général des communautés inuites, suivi d'une présentation de leurs revendications via des systèmes alternatifs (principalement via *Twitter*) à travers le mouvement *#sealfie*. Par la suite, nous présentons un portrait global des *Off the Derech* ainsi que leurs revendications dans le cadre du mouvement *It Gets Besser*. Ces portraits viendront en appui, au chapitre suivant, à l'analyse de la situation.

## 2.1 PORTRAIT DU PREMIER GROUPE À L'ÉTUDE : LES INUITS DE L'INUIT NUNANGAT

Cette sous-section dresse un portrait géographique et territorial, spirituel et religieux, artistique, politique et économique du premier groupe à l'étude, le groupe inuk<sup>24</sup>. Ce portrait prend appui sur des documents gouvernementaux, des articles d'encyclopédies et des articles scientifiques. Le portrait est général, car il ne porte pas que sur un groupe inuk en particulier, mais dépeint l'ensemble des groupes vivant sur l'*Inuit Nunangat*, comme on le verra plus loin, les revendications liées au *#sealfie* proviennent de différentes communautés inuites du Nord du Canada.

Le terme Inuk (ou Inuits) est le terme choisi par les communautés inuites pour se définir, *a contrario* de termes coloniaux précédemment employés, comme *esquimau*, par exemple (Parrot, 2015). Ce terme général désigne les peuples autochtones du Nord du Canada (Atlas des peuples Autochtones du Canada, 2018<sup>25</sup>; Gouvernement du Canada, 2018 ; Freeman, 2007 ; Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal, 2019). Les communautés inuites font partie de ce que l'on appelle les peuples autochtones, au même titre que les Premières Nations et les Métis (Bibliothèque des Archives du Canada, 2018 ; Gouvernement du Canada, 2018 ; Parrot, 2015 ; Réseau pour la stratégie urbaine autochtone de Montréal, 2019 ; Statistique Canada, 2016). Ils ont comme particularité géographique d'être les communautés autochtones habitant le plus au nord du Canada (Bibliothèque et Archives Canada, 2018 ; Gouvernement du Canada, 2018 ; Parrot, 2015 ; la

<sup>24</sup> Le terme Inuits est utilisé au pluriel, le singulier de ce mot est *inuk* (Gouvernement du Canada, s.d.).

<sup>25</sup> Cette encyclopédie récente a comme particularité d'avoir été écrite par des gens des communautés impliquées (dans ce cas-ci, les Premières Nations, les Inuits et les Métis).

stratégie urbaine autochtone de Montréal, 2019). Les différentes communautés inuites sont dispersées sur une très grande partie du territoire canadien qui se nomme l'*Inuit Nunangat* (Atlas des Peuples Autochtones du Canada, 2018 ; Inuit Tapiriit Kanatami, 2018 ; Parrot, 2015.). Cet espace géographique correspond plus précisément à 35% du territoire canadien et à 50% de ses côtes (Atlas des Peuples Autochtones du Canada, 2018 ; Inuit Tapiriit Kanatami, 2018.). L'accès aux différents villages se fait soit par voie aérienne, soit par voie maritime et varie selon les saisons et les conditions météorologiques (*ibid.*).

D'un point de vue démographique, les Inuits sont approximativement 64 235 et forment plus de 60% des personnes qui vivent sur le territoire de *Inuit Nunangat* (Gouvernement du Canada, 2018 ; Parrot, 2015) et « [p]lus d'un tiers des 53 communautés de [ce territoire] comptent moins de 500 personnes » (Atlas des Peuples Autochtones du Canada, 2018, en ligne). La population inuk est jeune et connaît une croissance démographique importante, l'une des plus importantes au Canada, selon l'Atlas des Peuples Autochtones du Canada (2018).

Quoique dispersées sur un grand territoire, les communautés inuites partagent une langue commune, l'*inuktitut*, qui se divise en « 12 grands dialectes, neuf systèmes d'écriture et, dans certains cas, trois orthographes différentes : l'ancienne orthographe syllabique unique, la nouvelle orthographe syllabique de l'Institut culturel inuit et l'orthographe romaine » (*ibid.*). Les communautés qui sont près les unes des autres géographiquement ont généralement peu de différences dans les dialectes. Par contre, plus la distance géographique est grande, plus les différences s'accroissent (Piruvik, 2018). De plus, l'espacement géographique n'est pas le seul facteur de changement dans les dialectes. Le vocabulaire et la prononciation varient aussi selon les générations (*ibid.*). Plus de 60%<sup>26</sup> des personnes inuites de l'*Inuit Nunangat* rapportent être capables de converser dans un dialecte inuk (Inuit Tapiriit Kanatami, 2018). Selon le centre de langues inuites *Piruvik* (2018), certains médiums, comme la télévision, permettent de diminuer la difficulté de compréhension en « exposant

---

<sup>26</sup> Il faut comprendre ici que 60% est une moyenne et qu'elle peut varier selon les endroits sur le territoire. Pour plus de statistiques, se référer à Freeman, 2007.

[par les médias comme la chaîne CBC] les locuteurs de l'*inuktut* à toute une gamme de dialectes parlés à travers tout le territoire<sup>27</sup> » (Piruvik, 2018, en ligne). Autre que Radio-Canada, le Réseau de Télévision des Peuples Autochtones (APTN) est aussi un réseau d'informations important diffusant du contenu en français, en anglais et en 14 langues autochtones (Yusufali et Valaskakis, 2015). De plus, depuis le début des années 2000, le développement des médias informatiques et l'accès à ceux-ci dans le nord du Canada permettent une plus grande diffusion des langues inuites. Cette diffusion se fait plus particulièrement avec l'utilisation du multimédia (ex. : la création de CD-ROM interactifs qui documentent le savoir inuit, avec la participation des aînés), des plateformes web (ex. : *YouTube*) et des réseaux sociaux (ex. : *Facebook* et *Twitter*), et est de plus en plus importante (Gearhead, 2005 ; Yusufali et Valaskakis, 2015 ; Wachowich et Scobie, 2015).

En ce qui concerne la religion ou les spiritualités présentes au sein des communautés, on note une différence entre les *traditional knowledge (TK)*, c'est-à-dire « les savoirs inuits du passé encore signifiants/pertinents aujourd'hui » (Laugrand et Oosten, 2008, p. 55) et les religions pratiquées. Les religions traditionnelles (qui sont définies comme des *Traditional Knowledge*) ne sont revendiquées que par 4,5% de la population autochtone (Statistiques Canada, 2011). Dans ce cas-ci, il est plus précisément question de chamanisme et de mythologie inuite (*ibid.*). D'une part, les chamans (féminins ou masculins) sont parmi les figures les plus importantes dans les religions traditionnelles autochtones. Ils « sont guérisseurs, prophètes, devins et dépositaires des mythes religieux. Ils sont également responsables de l'organisation des cérémonies culturelles et religieuses » (Smith, 2006). Ces individus sont considérés comme possédant des pouvoirs (qui peuvent être positifs ou négatifs) dans la communauté et ils peuvent être spécialisés dans ces pouvoirs (par exemple : dans la guérison, dans les voyages à travers les mondes) (*ibid.*). Plus concrètement, les Inuits faisaient traditionnellement appel au chaman pendant la période de la chasse (*ibid.*) ; celui-

---

<sup>27</sup> « by exposing [by medias like CBC] Inuktut speakers to a range of dialects spoken throughout the territory ».

ci « trouvait la trace des animaux en faisant brûler une omoplate de caribou, et en lisant les craques et les fissures faites par le feu » (*ibid.*).

Du côté des mythes inuits, ils ont été traditionnellement transmis de génération en génération par voie orale (Houston, 2006). Par ailleurs, les mythes sont dynamiques et ont pu être modifiés au fil des générations, mais aussi au gré des différents conteurs (*ibid.*). Ils mettent tous de l'avant des thématiques précises pour aborder les valeurs et les mœurs des cultures inuites, c'est-à-dire « la création, les dieux, la naissance, l'amour, la chasse et le partage de la nourriture, le respect des aînés, la polygamie, le meurtre, l'infanticide, l'inceste, la mort et le mystère de l'au-delà » (*ibid.*). Cela dit, comme le soulignent plusieurs chercheurs (Laugrand et Delâge, 2008 ; Laugrand et Oosten, 2008), les spiritualités et la religion s'illustrent de différentes manières dans les communautés inuites. On peut observer aujourd'hui aussi bien du chamanisme traditionnel que des influences coloniales du christianisme et de la vie séculière (Laugrand et Delâge, 2008). Or, bien que souvent qualifiées comme « en danger », les multiples formes de spiritualités autochtones se sont « enrichi[es], renouvelé[es], fragmenté[es] et complexifié[es] » (Laugrand et Delâge, 2008, p.4). On peut mettre de l'avant deux aspects de la persistance dans le temps des spiritualités traditionnelles inuites : elle prend la forme d'une affirmation culturelle et elles ont une grande influence dans les pratiques du christianisme présentes dans le Nord (Laugrand et Delâge, 2008 ; Laugrand et Oosten, 2008). Du côté de l'affirmation culturelle, les rituels chamaniques ont une fonction à la fois « politique et symbolique d'affirmation identitaire destinée à faire valoir cette présence et présence des autochtones » (Laugrand et Delâge, 2008, p.5). Puis, il y a l'influence des mythes et du chamanisme dans le christianisme. Plusieurs parallèles peuvent être faits entre les rites chrétiens pratiqués par les Inuits et les rites chamaniques<sup>28</sup> (Laugrand et Delâge, 2008). Plus concrètement, des études ont fait des parallèles entre, d'une part, les cercles de guérison centrés sur la prière et sur les valeurs chrétiennes (ex. : le pardon) et, d'autre part, les cercles de guérison menés par des chamans (voir Laugrand et Oosten,

---

<sup>28</sup> D'autres articles qui pourraient intéresser le lecteur ont été écrits à ce sujet : Laugrand, et Oosten, 2008 ; Laugrand 2002 ; Oosten et Laugrand 2002 ; Laugrand et Oosten 2009.



2008). Ces différentes adaptations des spiritualités autochtones montrent bien qu'elles sont encore présentes et loin de l'assimilation : « [a]u cours de leur histoire, les systèmes religieux et les spiritualités autochtones n'ont, en définitive, pas cessé de se transformer, de se redéfinir, d'emprunter ici et là des éléments aux traditions voisines » (Laugrand et Delâge, 2008, p. 6).

Les arts inuits sont diversifiés et dynamiques. Certaines formes ancestrales sont encore pratiquées aujourd'hui, comme la musique traditionnelle au tambour, la danse et le chant de gorge (*katajjaq*). D'autres formes plus contemporaines, qui ont leur propre signature, émergent (Freeman, 2007). Par exemple, dans les arts visuels on peut utiliser des symboles traditionnels (ex. : des figures mythologiques inuites) avec des matériaux ou des techniques non traditionnels (Pirainen, 2018). On repère également des influences culturelles dans la musique, avec des groupes inuits émergeant qui font du folk (ex. : Elisapie) ou du Hip Hop (ex. : Hyper T, Kelly Fraser) en dialectes inuktitut (Atlas des peuples Autochtones du Canada, 2018). Certaines troupes de théâtre, comme *Tununiq Arsaniit Theatre Group*, font de la création engagée avec la participation des personnes âgées de la communauté, soit en tant qu'acteur ou en tant qu'auteur (*ibid.*). La troupe inclut aussi des éléments de la culture traditionnelle (*ibid.*). Le cinéma est probablement une des formes artistiques les plus importantes et les plus revendicatrices. En 2002, des cinéastes du Nord et du Sud du Canada se sont regroupés pour créer l'*Ajiit Nunavut Media Association*, afin que les instances gouvernementales soutiennent le développement cinématographique au Nunavut (Arnaquq-Baril, 2018). Cette première boîte de production a eu pour effet de permettre à plusieurs personnes inuites de prendre le rôle de producteur, puisqu'ils avaient dorénavant l'espace pour le faire. Aujourd'hui, de nouveaux cinéastes inuit.e.s veulent présenter la perspective inuite dans les médias nationaux et internationaux. C'est le cas de la productrice Althéa Arnaquq-Baril (*Angry Inuk*, 2016 ou *Tunniit : Retracing the Lines of Inuit Tattoos*, 2007) et d'autres artistes en lien avec le Wapikoni mobile (Wapikoni, 2019).

Du côté politique, les communautés inuites ont une position particulière. Les « accords sur les revendications territoriales sont des documents évolutifs [...] créés dans un esprit de

réconciliation et de partenariat. Protégés par la Constitution, ils ont prépondérance sur toute loi fédérale, provinciale ou territoriale contradictoire » (Atlas des peuples Autochtones du Canada, 2018, en ligne). Ces ententes, qui peuvent varier d'une communauté à une autre, traitent majoritairement « les titres fonciers, la gestion du territoire, les fonds, les droits de récoltes de la faune, la participation à la gestion des terres, des ressources, des eaux, de la faune et de l'environnement, et des mesures de promotion du développement économique et de protection de la culture autochtone » (Affaires Autochtones et du Nord, 2010, en ligne).

L'organisme représentatif le plus important au plan national est l'*Inuit Tapiriit Kanatami* (ITK), qui signifie « Les Inuits unis dans le Canada<sup>29</sup> » (ITK, 2018, en ligne). L'ITK « est une organisation nationale qui vise la sensibilisation politique, sociale, culturelle et environnementale dans les collectivités inuites » (Freeman, 2011, en ligne). Depuis sa création en 1972, l'ITK s'est donné dix objectifs :

- De préserver et de promouvoir la langue, la culture et le patrimoine inuits ;
- De fournir une ligne directrice pour déterminer les besoins et les souhaits de tous les Inuits ;
- De représenter les Inuits dans les enjeux qui ont une incidence sur leur bien-être ;
- De faciliter les communications entre les collectivités inuites et le reste du pays ;
- De renforcer le droit des Autochtones à l'autonomie gouvernementale, droit prévu dans la Constitution canadienne ;
- De garantir et de protéger les droits de la personne essentiels à tous les aspects de la vie inuite ;
- De protéger l'environnement ;
- De faciliter la planification et le développement économiques en favorisant la participation des Inuits, leurs décisions et leur autonomie ;
- De résoudre des problèmes sociaux et de santé ;
- De défendre les droits civils, politiques, économiques, culturels et sociaux des Inuits à l'aide d'instruments internationaux de défense des droits de la personne, en particulier en ce qui a trait à l'autodétermination (*ibid.*).

Finalement, sur le plan économique, certaines ententes sont particulières pour les communautés inuites. Une des plus importantes est le règlement de revendication du territoire. Ce règlement donne aux Inuits le contrôle de leurs territoires (Trovato,

---

<sup>29</sup> « Inuit Tapiriit Kanatami [...] means "Inuit are united in Canada" »

Pedersen, Price et Lang, 2011). D'un point de vue économique (et même politique) cela veut dire qu'ils acquièrent l'ensemble des droits fonciers « sur le pétrole, le gaz et les minéraux, ainsi que des droits de chasse et de récolte » dans l'ensemble du territoire de l'*Inuit Nunangat* (Atlas des Peuple Autochtones du Canada, 2018, en ligne). Cette entente fait du « peuple inuit le plus important propriétaire foncier qui ne relève pas de la Couronne au pays » (*ibid.*). Il est aussi à noter que l'économie inuite se diversifie depuis quelques années, avec l'augmentation du tourisme et du développement des Arts (Trovato, Pedersen, Price, et Lang, 2011.).

#### A) LES REVENDICATIONS VIA LES SYSTÈMES ALTERNATIFS

Revendiquer *via* les réseaux alternatifs comme les réseaux sociaux (tels *Facebook* et *Twitter*) et les plateformes multimédias (tel *YouTube*) est de plus en plus fréquent chez les communautés autochtones (voir Vigneault, 2015). Principalement politique, concernant les droits territoriaux et la justice environnementale, l'utilisation du mot-clic la plus connue des mouvements autochtones est *Idle No More*<sup>30</sup>. L'utilisation de réseaux sociaux n'est pas anodine.

Se retrouvant partout où les identités sont potentiellement menacées, les médias électroniques permettent également d'élargir les interactions aussi bien entre les membres d'une même communauté qu'entre les autres groupes. L'expansion médiatique [...] a engendré, grâce aux médias sociaux, des mobilisations spontanées, aussi bien à l'échelle internationale, nationale que locale, tout en restaurant les anciennes filiations interculturelles et le communautarisme au féminin. [C]e bouleversement des rapports entre le centre et la périphérie a permis aux minorités de trouver un nouveau levier politique (Vigneault, 2015).

En effet, les « médias sociaux permettent la création d'opportunités à ces groupes d'affirmer leur propre identité [...] et augmentent et approfondis les engagements dans des projets activistes [...] »<sup>31</sup> (Rodgers et Scobie, 2015, p. 71). L'utilisation de ces différentes plateformes permet à la fois aux membres des communautés inuites de communiquer entre

---

<sup>30</sup> Ce mouvement a été créé en réaction au projet de Loi omnibus C-45 du gouvernement Harper, qui mettait en péril les droits territoriaux autochtones (Vigneault, 2015).

<sup>31</sup> « [S]ocial media may further provide an opportunity for groups to assert their own identity [...], and that it widens and deepens engagement in their activist projects [...] ».

elles, sur différents enjeux, mais aussi de communiquer avec des masses de gens à travers le monde. Cette nouvelle dynamique a « pour effet de créer une pression politique venue de l'extérieur plutôt que de l'intérieur, et d'ébranler le pouvoir juridique que le gouvernement continue d'exercer sur ces groupes, le forçant ainsi, désormais, à se justifier sur la scène internationale » (Vigneault, 2015).

Dans ce travail, nous nous intéressons au mode de revendication qu'est le *#sealfie*, via *Twitter*. Le choix s'est arrêté sur ce mouvement en particulier en raison de sa nature récente (2014) et parce que les revendications qu'il supporte sont de l'ordre de l'inclusion, d'un vivre ensemble plus inclusif. En ce sens, nous verrons que les revendications politiques, économiques et culturelles semblent exercer une pression positive sur les pré-supposés normatifs et sur les normes, et conduire ainsi à une plus grande inclusion. La prochaine section détaille la genèse du mouvement *#sealfie*, son développement jusqu'à ce jour et un échantillon de ses revendications.

- LE MOUVEMENT #SEALFIE

Afin de mieux saisir les différentes revendications des Inuits, il est nécessaire d'exposer les situations clés ayant engendré le mouvement *#sealfie*. L'expression *sealfie* est un jeu de mots avec le mot *Selfie* (égoportrait) et le mot *seal* (phoque). La vague de *sealfies* a été déployée par de nombreux Inuits « pour défier l'autorité des organisations et des individus qui défendent activement la fin de la chasse aux phoques commerciale au Canada<sup>32</sup> » (Hawkins et Silver, 2017, p. 120). Les sujets des publications sur les réseaux sociaux vont « de la survie dans le Nord, à l'éthique de chasse, aux contradictions [dans les discours], aux inégalités structurelles et aux réalités coloniales vécues » (*ibid.*). Les publications sous le *#sealfie* ont fait leur apparition en réaction à un *selfie* (ego-portrait) publié lors de la soirée des Oscars, en 2014 (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015) qui représente Ellen DeGeneres – animatrice des Oscars et figure publique – et d'autres

---

<sup>32</sup> « [Sealfie posts] directly challenge the authority of individuals and organizations that advocate an end to commercial sealing ».

acteurs et actrices (Kevin Spacey, Jennifer Lawrence, Jared Leto, Lupita Nyong'o, Bradley Cooper, Channing Tatum et Angelina Jolie), et qui a été commandité par *Samsung*. Cette publication a été la plus partagée de l'histoire du réseau *Twitter*<sup>33</sup> (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015). La compagnie coréenne d'électroniques avait convenu avec l'animatrice, avant la prise de photo, de verser à un organisme à but non lucratif de son choix la somme d'un dollar américain pour chaque partage sur le réseau *Twitter* (*ibid.*). Suite aux partages, Ellen DeGeneres a choisi deux organismes qui ont reçu près de 1 500 000 dollars américains chacun, soit le *St-Jude Children's Hospital* et l'*Humane Society of the United States* (HSUS) (*ibid.*). La HSUS est un organisme américain de défense des droits des animaux reconnu pour son point de vue abolitionniste en ce qui concerne la chasse aux phoques. C'est suite à la remise de ces fonds importants à la HSUS que de nombreuses personnes inuites ont commencé à publier des revendications via *Twitter*. Cette réaction est due à la prise de position de l'animatrice et de l'organisme par rapport à la chasse aux phoques (*ibid.*). Bien que l'organisme soit basé aux États-Unis, la HSUS a des incidences à l'international. En effet, il

calls Canadian and American fish companies, fish sellers and restaurants to boycott fish products coming from Newfoundland and Labrador, to convince Canada government to stop the sealing through an economic and financial action on one of the most important Canadian export products such as seafood (Battistini, 2018, p. 568).

Le HSUS a choisi comme cible les produits de Terre-Neuve, puisque près de 90% des chasseurs de phoques habitent ce territoire (*ibid.*). Dans sa demande l'organisme ne fait pas référence à la chasse faite par les personnes inuites, mais les impacts que cet appel peut avoir sur les communautés de l'Arctique canadien sont importants. En effet, selon la HSUS, la chasse aux phoques est « une activité cruelle et n'apporte que peu d'argent à l'économie canadienne ; la chasse doit donc être stoppée<sup>34</sup> » (Battistini, 2018, p. 568). La médiatisation

---

<sup>33</sup> La photo d'Ellen DeGeneres a été partagée près de 3 000 000 de fois sur le réseau *Twitter*.

<sup>34</sup> « [A]ccording to United States animalist, for the fact that seal hunt is both an inhumane activity and it gives very little incomes in the whole Canadian economy, [...] [so] the sealing has to be stopped ».

de cette prise de position par l'animatrice des Oscars, qui n'est ni Inuk ni spécialiste de la question, a engendré plusieurs actions de protestation dans le Nord canadien.

The fact to be judged by someone that doesn't know directly what does it mean hunting a seal and the persistency of the colonial pre-judgement led Canadian Arctic people to protest and find a way to get visibility to explain their proper point of view about sealing (Battistini, 2018, p.574).

Les protestations se sont faites de plusieurs manières. D'abord par l'appel à un arrêt de diffusion de l'émission *Ellen* (2018), puis le *#sealfie* est apparu sur *Twitter*. Les publications sous le mot-clic sont souvent accompagnées de photos « de personnes – Inuites ou autres – qui portent des vêtements à base de peaux de phoques, qui mangent de la viande de phoque ou se tenant debout près de phoques fraîchement tués<sup>35</sup> » (Rodgers, et Scobie, 2015, p. 70). Des artistes inuits reconnus sur la scène internationale ont aussi pris part à ces publications, comme Rodney Mercer (peintre), Tanya Tagak (musicienne) et Alethea Arnaquq-Baril (réalisatrice) (*ibid.*).

- LES REVENDICATIONS<sup>36</sup>

Les publications sur la plateforme *Twitter* permettent de recenser plusieurs tendances dans les revendications du mouvement *#sealfie*. Celles-ci sont d'ordre politique, économique et culturel. Comme le souligne Battistini (2018, p.562), les revendications s'enracinent dans quelque chose de bien plus profond, c'est-à-dire « deux cultures différentes qui se font face, chacune soutenant sa propre conception du monde, c'est-à-dire une manière différente de concevoir le collectif<sup>37</sup> ».

---

<sup>35</sup> « [Sealfie pictures of] – Inuit and otherwise – wearing sealskin clothing, eating seal meat or standing beside freshly killed seals ».

<sup>36</sup> Il serait intéressant de faire appel à des données historiques (*historical datas*) produites par un.e analyste spécialisé.e, afin de présenter des données probantes et plus précises de différentes publications permettant une analyse avec InVivo. Ce type d'analyse permettrait de faire une analyse qualitative de l'ensemble des publications identifiées avec le *#sealfie*. Par contre, considérant le coût de l'accès à ces données et que nous n'avons pas centré le mémoire que sur le *#sealfie*, cette piste a été abandonnée.

<sup>37</sup> « [I]t shows [...] two different cultures are facing one another, both supporting their proper conception of the world that means a different way to conceive collectives ».

Les revendications politiques et économiques sont souvent enchevêtrées les unes dans les autres. Pour bien les comprendre, il faut saisir la dynamique entre les communautés inuites et les organismes de défense des droits des animaux. Les actions soutenues par ces organismes – dont la HSUS – ne cherchent pas à abolir la chasse de subsistance (Hawkins Silver, 2015 ; HSUS, 2019). Il serait en effet plus difficile de militer contre ce type de chasse, puisqu’il est protégé par les droits inuits présents dans la constitution canadienne depuis 1982 (Hawkins et Silver, 2017). Ces droits qui permettent aux communautés inuites « de gouverner, de chasser sur le territoire et sur les mers, découlent de leur utilisation et occupation multigénérationnelles de ces espaces<sup>38</sup> » (Hawkins et Silver, 2015, p. 116). De plus, l’*Inuit Tapiriit Kanatami* a défendu ce type de chasse devant l’Organisation des Nations-Unies (ONU) (1993, 2009) et devant l’Union européenne (UE) (2010) pour des raisons économiques (*ibid.*). En effet, une interdiction des produits de phoques en dehors des communautés inuites entraîne une diminution de la demande, ce qui « cause une plus grande volatilité des prix en raison de la probabilité plus élevée de saturation sur les marchés restants<sup>39</sup> » (*ibid.*). Même si la chasse de subsistance est permise, la chasse aux phoques inuite n’est pas indépendante de la chasse aux phoques des autochtones (ex. : les Îles de la Madeleine), alors les restrictions portées par les instances internationales ont des effets directs sur les communautés. Les impacts économiques sont donc importants pour les communautés inuites. Le *#sealfie* est un moyen mis de l’avant par les communautés inuites afin de « défendre leur droit d’accéder aux marchés pour les produits de leur chasse<sup>40</sup> » (Rodgers et Scobie, 2015, p. 78).

D’autres revendications sont plutôt d’ordre culturel. D’une part, les Inuits cherchent à montrer l’importance (et même la nécessité) du phoque dans la vie arctique. D’autre part, ils

---

<sup>38</sup> « [These rights allow the inuit communities] to govern, access, and harvest from territorial lands and seas flow from their multi-generational use and occupation of these spaces ».

<sup>39</sup> « [The bans are] causing greater price volatility due to the higher likelihood of saturation in remaining markets ».

<sup>40</sup> « Inuit defend their right to access markets for the products of their hunt ».

cherchent à montrer le visage humain derrière cette chasse. Les communautés inuites ne veulent pas seulement faire valoir

[...] the seal as object of value, but also the auto-determinacy of Inuit and others Canadian arctic region citizens, because of the fact that in the great north environment the seal hunt is strongly connected to their way of life and cultural identity (Battistini, 2018, p.563).

Ces revendications réagissent à la longue tradition de dénonciation de la chasse aux phoques des organismes de défense des droits des animaux, qui joue sur les émotions (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015). L'émotion produite s'appuie sur une image fabriquée de la chasse aux phoques, qui montre une tuerie barbare de blanchons (jeunes phoques d'entre deux semaines et trois mois) ; elle vise à inciter les gens et les organismes à militer pour l'interdiction la chasse aux phoques<sup>41</sup> (*ibid.*). Les émotions suscitées chez le public cible varient, par exemple, de la colère au dégoût, ou encore au mépris. Cette stratégie a cependant pour effet d'étendre cette vision négative de la chasse aux blanchons (interdite au Canada) à la chasse aux phoques, en général. Or, les communautés inuites ne chassent pas le blanchon. De plus, leur chasse aux phoques est écologique et responsable. Les phoques sont pêchés en quantités raisonnables, ils sont tués rapidement et sont utilisés entièrement : on mange la viande, on en tire du matériel pour les vêtements et on utilise les os pour fabriquer des jouets. Par leurs revendications, les communautés inuites cherchent donc à rétablir les faits. D'abord, la chasse au phoque, dans la vie arctique, est une question de subsistance. Le phoque est chassé non seulement pour « le goût, la valeur nutritionnelle [et] la disponibilité [...] [mais également pour une question de] rentabilité<sup>42</sup> » (Hawkins et Silver, 2017, p.120). Cette rentabilité est principalement en lien avec l'éloignement au plan géographique, les coûts élevés de transport et les conditions climatiques peu clémentes. La position géographique du Nord ne permet pas la même

---

<sup>41</sup> Encore aujourd'hui (2019), la page web de la HSUS présente leur position concernant la chasse aux phoques. Tout au long de la lecture, des photos de blanchons et de jeunes phoques sont exposés, puis une vidéo du même ordre conclut le texte juste avant de demander de signer une pétition pour arrêter la chasse aux phoques au Canada (voir HSUS, 2019).

<sup>42</sup> « Seal meat was[n't] held up [only] for its taste, nutritional value, availability, and [but also for a question of] cost effectiveness. »



diversité d'aliments que dans d'autres régions du Canada. De plus, la viande de phoque consommée crue est valorisée, car

The only way to survive is to eat meat and the only way to retain the vitamins is to eat it raw, if not you die of scurvy. So, it doesn't make sense to be vegetarian or vegan in the Artic. On the contrary, in United States it makes sense because the inhumanity of the industrial factory farms, on one hand, and the possibility to find in markets all the vegetables that are in the world, "organic tofu", etc... People living in the Artic have no choice about food: the environment is so cold that it is impossible to get all the food in the world but a specific one. (Battistini, 2018, p.581)

Ainsi, plusieurs photos de personnes inuites mangeant la viande de phoque crue ont été placées sur les médias sociaux afin d'illustrer cette pratique commune dans l'Arctique.

Un autre aspect important du *#sealfie* est de montrer l'utilité et la valeur sociale du phoque en montrant des Inuits portant des vêtements en peaux de phoques. Pour les communautés inuites, porter des vêtements en peaux de phoques n'est pas quelque chose de *spécial* ou d'*à la mode* (*ibid.*). Ils sont portés parce qu'ils sont utiles et adaptés à l'environnement où elles vivent (Hawkins et Silver, 2017). D'un point de vue social, les Inuit.e.s utilisent les vêtements en peaux de phoques pour créer ou entretenir des relations. Ces vêtements indispensables sont disponibles grâce à « des maris, des pères, des grands-pères qui les (les phoques) attrapent et les femmes, les mères et les grands-mères qui les fabriquent. Les vêtements en peaux de phoques<sup>43</sup> sont aussi utilisés comme présents<sup>43</sup> ». (Battistini, 2018, p.578).

Les Inuits cherchent également à mettre de l'avant l'absence de cruauté et la durabilité écologique de leur chasse. Les communautés inuites se décrivent comme faisant partie de la *Nuna* ou la Terre. Cet espace est partagé, collectivement et sans distinction, avec tous les animaux de l'Arctique. Ainsi, en ne dissociant pas nature et culture, les communautés inuites « ont développé une manière de vivre intégrée écologiquement et symboliquement à leur

---

<sup>43</sup> «Sealskin clothes are "made from skins that husbands, fathers and grandfathers caught" and that wife, mothers and grandmothers prepared by themselves. Sealskin clothes are also used as a present [. ] »

territoire<sup>44</sup> » (Battistini, 2018, p.587). Cette relation d'interdépendance avec leur environnement les pousse à avoir « de forts intérêts pour la préservation de leur territoire et des animaux : c'est pourquoi ils tendent à être en première ligne pour défendre l'environnement et la vie sauvage<sup>45</sup> » (*ibid.*). Le phoque est donc chassé avec respect et de manière écoresponsable. D'un point de vue pratique, la chasse se veut brève, car si le phoque est poursuivi longtemps, la forte production d'adrénaline teintera le goût de la viande ; par ailleurs, une fois le phoque mort, il est remercié pour avoir donné sa vie pour ceux qui en bénéficieront (famille et communauté) en nourriture, en vêtements, etc. (*Ibid.*)

## B) LA PLURIMARGINALITÉ DES COMMUNAUTÉS INUITES

Selon la définition de la *plurimarginalité* que nous avons proposée dans le premier chapitre, nous suggérons que les communautés inuites présentent cette forme de marginalité. Dans ce cas-ci, cette forme sous-tend que les communautés inuites présentent une marginalité sur *plusieurs plans* (valeur, croyance, politique, économique et culturel) par rapport au groupe nord-américain majoritaire.

Dans le contexte entourant le *#sealfie*, les communautés inuites sont mises à distance par le mouvement de la HSUS, amplifié par Ellen Degeneres. Les marginalités vécues par les communautés inuites sont sur le plan des valeurs, des croyances et des normes économiques, politiques et culturelles. Leur marginalité, qui pouvait sembler involontaire ou même inconsciente préalablement, devient alors explicitement consciente et volontaire. La distanciation aux plans territorial et culturel devient alors une affirmation culturelle (Battistini,2018). Dans le cas du *#sealfie*, l'affirmation culturelle s'illustre par l'identification au territoire, par la présentation de photos de celui-ci et de la vie arctique. L'identification culturelle s'exprime aussi par la présentation de la culture inuite, par le phoque et les

---

<sup>44</sup> « [T]hey developed a way of life ecologically and symbolically integrated to the place [where they live] ».

<sup>45</sup> « Because of the fact that their way of living is deeply linked to their environment they have the strong interest to preserve land and animals: this is why they tend to be at the forefront of defending the environment and the wildlife ».

utilisations qui en sont faites (ex. : les vêtements, l'artisanat), mais aussi par l'utilisation des différents dialectes dans les publications (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015) et en produisant des documentaires sur le sujet (Arnaquq-Baril, 2016). Mais surtout, par les revendications du *#sealfie* les communautés inuites refusent d'être marginalisées politiquement et économiquement, en revendiquant le droit à la participation à l'économie canadienne globale (Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015). Les Inuits veulent faire reconnaître et accepter leurs différences afin que change la perception de la société majoritaire à leur égard. Ils et elles souhaitent ne plus être perçus comme des marginaux, mais plutôt comme un groupe différent, comme d'autres groupes dits différents qui forment la société plurielle.

## 2.2. PORTRAIT DU DEUXIÈME GROUPE À L'ÉTUDE : LES *OFF THE DERECH* (*OTD*) AU CANADA ET AUX ÉTATS-UNIS

Cette section s'intéresse aux particularités géographiques, culturelles, politiques et économiques des *Off the Derech* (*OTD*), un groupe unifié, dont les membres ont quitté une communauté juive ultra-orthodoxe<sup>46</sup>. Les membres de ce groupe sont issus de divers espaces géographiques<sup>47</sup>.

Pour bien saisir d'où proviennent les *Off the Derech*, il faut comprendre la situation de leur communauté d'appartenance initiale : les communautés juives ultra-orthodoxes. Au Canada et aux États-Unis, les principales enclaves juives ultra-orthodoxes se trouvent à New York (Borough Park, Crown Heights, Williamsburg, Monroe, Monsey, New Square) et Montréal (Mile-End/Outremont, Côte-des-Neiges, Boisbriand) (Sherman, s.d.). La

---

<sup>46</sup> Les communautés ultra-orthodoxes cherchent à éviter tout contact (autant au plan spatial - enclave insulaire - que social et virtuel) avec le monde extérieur (*outside world*) (Berger, 2014 et Davidman, 2015). Le monde séculier est souvent présenté comme dangereux et dépravé (*ibid.*). Pour éviter les contacts, ils vivent en vase clos et de manière la plus autonome possible. C'est pour ces raisons qu'ils sont souvent appelés « communautés insulaires » (Berger, 2014).

<sup>47</sup> Nous avons choisi d'élargir notre recherche aux *Off the Derech* des États-Unis puisque la majorité des recherches universitaires les concernant est faite aux États-Unis. Bien qu'il existe d'autres groupes à travers le monde (ex. : en Israël), les contextes politiques, économiques et sociaux des États-Unis nous semblent plus près de ceux du Canada, donc plus pertinents pour l'analyse (voir Davidman, 2015 ; Don-Yehiya, 2005).

revitalisation des communautés ultra-orthodoxes est attribuable à un segment de survivants de l'Holocauste qui ont tenté de reconstruire leurs communautés décimées (Schnoor, 2011). Les sous-groupes les plus présents sont les Lubavitch, les Satmar, les Belz, les Bobovs, Klauzenburg, les Tosh, les Vishnitz et les Skver (Schnoor, 2002 ; Schoenfeld 2001 ; Malarde, 2011). À leur arrivée en Amérique du Nord, les communautés ont rapidement établi des infrastructures leur permettant de vivre de manière insulaire. Ces infrastructures sont religieuses (synagogues (*shul*), bains de rituel (*mikvaot*), écoles d'études religieuses (*yeshivot*)) ; commerciales (épiceries *kascher*, magasins de vêtements respectant les normes de modestie (*tzniyus*) (par exemple, les *kippas*, les longues jupes, les chemises blanches ...)) et offre une formation distincte (l'étude de la Torah, du Talmud, en utilisant le *Yiddish* comme langue principale). Les personnes juives ultra-orthodoxes vivent habituellement en communauté dans des espaces résidentiels précis (Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Schnoor, 2011 ; Bar-Lev et Shaffir, 1998). Les communautés juives « maintiennent des liens sociaux forts entre elles [au Canada, aux États-Unis et à l'international] et préservent les limites qui les séparent des autres<sup>48</sup> » (Schnoor, 2002, p.19). Enfin, le haut taux de natalité<sup>49</sup> et le faible taux de défection ont permis à ces communautés de se développer rapidement dans leur nouveau milieu d'accueil (Schnoor, 2002 ; Fédération CJA, 2011).

Cependant, malgré l'affirmation d'un faible taux de défection et l'absence de recensement clair, le nombre d'*Off the Derech* est évalué en milliers<sup>50</sup>. Bien que ceux-ci aient quitté les communautés insulaires, ils n'ont pas nécessairement quitté la religion ni même la

---

<sup>48</sup> « Hasidic Jews in Canada maintain close social ties among themselves [in Canada and all around the world] and preserve boundaries that separate them from others. »

<sup>49</sup> Il n'est pas hors de l'ordinaire que les familles comptent entre 6 et 10 enfants (Schnoor, 2011 ; Davidman, 2015). Puisque l'interaction homme-femme est interdite de l'âge d'environ 6 ans jusqu'au moment du mariage (une femme devient apte au mariage vers 17 ans et un homme vers 21 ans), et que post-mariage, selon certaines règles de pureté (par rapport aux menstruations), les rapports physiques ne sont autorisés que durant deux semaines chaque mois (les plus fertiles) et considérant l'interdiction de contraception (à moins d'avoir une autorisation du rabbin, pour cause de danger pour la vie de la mère), les familles sont grandes (Davidman, 2015).

<sup>50</sup> Les communautés ultra-orthodoxes parlent d'un problème de grande envergure, d'une *épidémie* (Behr, 2018 ; Fader, 2017). Un organisme comme *Footstep* (2019) a près de 1500 membres et soutient que le nombre augmente chaque année. Or, une partie de leurs membres sont des individus en processus de défection, c'est-à-dire qu'ils vivent une double vie (*ibid.*).

culture juive (Attia, 2008 ; Berger, 2014 ; Behr, 2018.). Certains individus se convertissent à un judaïsme moins strict (ex. : reconstructionnistes, réformistes, conservateurs), d'autres se tournent vers la spiritualité. Une majorité d'adultes se décrit toutefois comme non religieuse, agnostique ou athée (Berger, 2014). Sur le plan de la culture, certaines personnes maintiennent des traditions dans des formes moins restrictives et adaptées à leurs besoins (ex. : allumer des chandelles durant le *Shabbat* tout en utilisant de l'électricité, participer à certaines fêtes, choisir quand manger *kascher*) (Davidman, 2015).

Dans la littérature scientifique, peu nombreuse sur les *OTD*, on retrouve certaines variations autour des noms employés pour définir le groupe. Les individus ayant quitté une communauté juive ultra-orthodoxe<sup>51</sup> sont parfois appelés *exiters*, *defectors*, *Off the Derech*. Dans le cadre de ce chapitre, le terme *Off the Derech* est retenu, puisqu'il est utilisé par les individus provenant de ce milieu pour désigner le groupe de personnes avançant des revendications précises sur différents aspects tant social, que politique et économique.

L'expression *OTD* est une réappropriation d'un terme péjoratif utilisé par les communautés ultra-orthodoxes pour désigner les individus qui dérogent à l'observance religieuse. *Off the Derech* signifie « en dehors du chemin », un mélange d'anglais et d'hébreux (*Off the Derech.*, s.d ; Berger, 2014 ; Behr, 2018). Pour la communauté ultra-orthodoxe, suivre les préceptes de la loi juive (*Halakha*)<sup>52</sup> est considéré comme étant la seule manière de vivre qui soit acceptable. Les individus qui vivent en dehors de l'observance traditionnelle sont considérés comme *Off The Derech*. Les *OTD* se sont réapproprié le terme et l'utilisent à une autre fin : montrer de manière positive, mais réaliste, la diversité des chemins possibles pour ceux qui quittent les communautés juives ultra-orthodoxes.

---

<sup>51</sup> L'appellation *ultra-orthodoxe*, ou *haredi* (qui signifie « ceux qui craignent Dieu ») identifie les groupes qui rejettent en bloc le monde séculier. L'utilisation de l'appellation orthodoxe seule inclut des groupes (comme les orthodoxes modernes) qui ne vivent pas complètement à l'écart du milieu séculier (Attia, 2008 ; Berger, 2014 ; Behr, 2018, Davidman, 2015).

<sup>52</sup> Il y a 613 lois qui organisent la vie des personnes juives orthodoxes (et ultra-orthodoxes) (Davidman, 2015).

Ce que les *OTD* dénoncent, autant sur le plan individuel que collectif, est qu'il y a d'autres façons d'être juif<sup>53</sup> (Off the Derech., s.d.). Pour eux, le désir d'autodétermination est mis de l'avant, c'est-à-dire qu'ils veulent être reconnus tels qu'ils sont et selon leur « propre chemin vers le renouvellement du monde juif<sup>54</sup> » (*ibid.*). Les réseaux sociaux et les plateformes web semblent être des outils de diffusion qui permettent de donner une visibilité tant aux revendications des *OTD* qu'aux offres de services et de ressources destinées à ce groupe.

La majorité des recherches sur les *OTD* sont issues des domaines de la sociologie et du travail social. Elles s'intéressent particulièrement au processus qui mène au départ des individus. Ce processus est le même pour l'ensemble des membres du groupe. Le terme *processus* indique que l'action de quitter sa communauté ne se fait pas sur un coup de tête ni du jour au lendemain. L'individu passe par quatre étapes avant de franchir le pas définitif<sup>55</sup> : 1) le questionnement initial (*initial questioning*) ; 2) l'augmentation des doutes (*growing doubts*) ; 3) le partage des doutes avec un petit groupe de personnes de confiance (*beginning to share selectively with a small group of trusted others*) et 4) la révélation de l'identité nouvelle (*revealing a new and altered identity*) (Berger, 2014).

Lors de la première étape, le questionnement initial, la remise en question arrive parfois à l'enfance et parfois plus tard dans la vie (Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Davidman, 2015). Dans la majorité des cas, elle débute à l'adolescence<sup>56</sup> (Berger, 2014). Cette remise en question est souvent le résultat d'une dissonance cognitive au point de vue intellectuel ou émotionnel. Les formes sont diverses, par exemple : des doutes sur l'existence de Dieu suite à des abus (physiques et sexuels) ou suite à la lecture de livres de philosophie, ou une remise en question de l'extrême conformisme exigé par la communauté (Behr, 2018 ; Berger, 2014 ;

---

<sup>53</sup> Ici, il semble que la fierté juive est plutôt d'ordre culturel (entendu comme *jewishness*), que religieux.

<sup>54</sup> « We want to be able to stand proud as off the derech Jews, on our own path of renewing the Jewish world ».

<sup>55</sup> Les noms des étapes peuvent varier selon la chercheuse et le domaine d'étude. Or, les différentes définitions de ces étapes se ressemblent ou se recoupent. Par exemple, Lynn Davidman (2015) utilise les noms : 1) *Tears in the Sacred Canopy*; 2) *First Transgressions*; 3) *Passing* ; 4) *Stepping Out*; Julia Behr (2018) utilise les deux autrices en simultanément pour parler du processus.

<sup>56</sup> Une thèse de doctorat s'intéresse principalement aux adolescents ayant quitté la communauté, voir Attia, 2008.

Davidman, 2015). Cette dissonance cognitive, qui révèle des contradictions entre les apprentissages issus du milieu ultra-orthodoxe et la réalité vécue ou les nouveaux apprentissages, génère une tension qui mène aux premières transgressions (Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Davidman, 2015).

Les comportements de transgression, qui constituent la deuxième étape, évoluent sur un *continuum* qui va d'actions considérées comme mineures (ex. : lecture de livres interdits, allumer les lumières durant le *Shabat* ou manger non *kascher*) à de plus importantes (ex. : ne plus aller à la synagogue, manger des mollusques) (*ibid.*). À cette étape, ces comportements sont cachés à la communauté. L'individu doit vivre avec deux identités *radicalement* distinctes et de plus en plus difficiles à gérer au fil du temps (Davidman, 2015).

L'étape suivante est le partage de ces doutes avec un groupe de personnes de confiance. Sans nommer leurs propres questionnements ni révéler leurs transgressions, les individus initient des discussions et posent des questions à des gens proches, des amis, des rabbins, par exemple sur la science et la religion (Behr, 2018 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Enfin, la dernière étape consiste à révéler leur nouvelle identité. La façon de la révéler peut varier d'un individu à l'autre. Elle peut se faire de manière indirecte, lorsque les individus déménagent hors de leur communauté, ou elle peut se faire de manière directe et publique : pour certains, elle peut être physique (ex. : rasage de la barbe, adopter un style vestimentaire du monde séculier) ; pour d'autres elle est comportementale (ex. : ne plus suivre les règles alimentaires). Le passage à cette étape est souvent motivé par la volonté de sortir de leur situation de double vie à l'intérieur de la communauté et d'assumer pleinement leur nouvelle identité. Cette étape s'illustre comme une sorte de *coming out*<sup>57</sup> public qui comporte son lot de défis.

When they no longer belonged to the community, participants had to reinvent themselves and develop an alternative to the prescribed identity that they once held.

---

<sup>57</sup> Dans plusieurs recherches (Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Davidman, 2015) l'action d'affirmer sa nouvelle identité face aux autres est mise en parallèle avec le processus de *coming out* vécu par les membres de la communauté LGBTQIA2+. Il est d'autant plus intéressant d'observer que ce parallèle n'est pas que théorique ; lors des entretiens effectués par Davidman (2015), les participants soulignent à plusieurs reprises cette similitude.

Self examination mounted at this stage as many were contemplating how they felt about themselves and the world that they left. Acquiring a new identity did not come easily and many reported inching their way in their new world « one day at a time ». (Berger, 2015, p. 87-88)

Dans la majorité des cas, cette affirmation de soi engendre des conséquences importantes, comme la perte de relations (familiales et amicales), de ressources financières et de base (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Davidman, 2015 ; Footstep, 2019 ; Forward, s.d.). Les *Off the Derech* se retrouvent donc dans une situation où ils n'ont plus d'attaches avec leur communauté ; en même temps, ils n'ont pas d'appui dans le monde séculier où ils ne maîtrisent pas les concepts culturels et les références sociales (Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Davidman, 2014). Dans certains cas, quelques facteurs permettent tout au mieux de réduire le choc :

Helpful in the struggle to reinvent themselves were the Internet and other social media, organization that cater to this population and sometimes a teacher, a relative and friends who left Orthodoxy and served as role models for the possibility to leave without getting lost and adopt other positive ways of being (Berger, 2014, p.90).

Certains organismes ont été fondés *par et pour* les individus quittant les milieux insulaires. Les plus notables sont : *Footstep* (New York) et *Forward* (Montréal). *Forward* est un organisme fondé par Joey Tanny (ancien membre de la communauté Lubavitch), en 2014. Basé à Montréal, l'organisme offre des services pour les individus ayant quitté ou souhaitant quitter les communautés ultra-orthodoxes du Canada (Forward, s.d.). Considérant l'ensemble des impacts que cette décision engendre dans la vie des individus, la mission de l'organisme est d'offrir du support aux plans social<sup>58</sup> (intégration et support) et éducatif<sup>59</sup>, afin qu'ils aient tous les outils « pour être heureux, et capables d'être des membres à la société

---

<sup>58</sup> Le support social se fait par une adaptation socioculturelle accélérée (*accelerated socio-cultural adaptation*) et intensive (Forward, s.d.). Celle-ci est l'accès à une communauté (mentors et *OTD*) et à des activités (ex. : musée, ateliers sur les normes sociales, concerts, brunches...) ; mais aussi l'accès à des professionnels de santé et à des services de base (ex. : nourriture, habitation) (*ibid.*).

<sup>59</sup> Le pan éducatif offre des ateliers en anglais, en français, en science, en informatique, en économie, en éducation sexuelle... L'organisme accompagne aussi ses membres dans les démarches d'accès au secondaire, au cégep et à l'université (*ibid.*).



comme un tout<sup>60</sup> » (*ibid.*). La position que prend l'organisme est que chaque individu doit avoir accès à une éducation séculière et aux droits civils et individuels, sans avoir à se battre seul (Forward, s.d.).

Du côté américain, *Footstep* est un organisme basé à New York qui offre des services à travers l'Amérique du Nord (Footstep, 2019). Cet organisme a été fondé par Malkie Schwartz, elle aussi ancienne membre de la communauté Lubavitch. Au départ, le projet de *Footstep* était de former un groupe de support et de discussion entre quelques individus ayant quitté une communauté ultra-orthodoxe (*ibid.*). Par la suite, considérant les besoins et le nombre grandissant des participants, en plus de leur manque de ressources, le projet a rapidement pris une autre forme et est devenu l'organisme *Footstep* (*ibid.*). Sa mission est de permettre à ceux qui quittent la communauté de « [...] vivre une vie autodéterminée, d'avoir les ressources leur permettant de s'épanouir et de réussir, et un support complet dans l'accomplissement de l'acclimatation sur le plan de l'éducation et de la culture nécessaire à une vie riche et intégrée à la société majoritaire<sup>61</sup> » (Footstep, 2019, en ligne). *Footstep* promeut certaines valeurs auprès de ses membres, mais aussi à l'interne auprès de ses employés et à l'externe, auprès de la population. Les principales valeurs de l'organisme sont le respect, l'inclusion, l'intégrité, l'autodétermination et l'amélioration continue (Footstep, 2019).

Ces organismes utilisent leur plateforme pour énoncer la pertinence de leurs programmes (de mentorat, éducatif, intégratif, professionnel et de financement), ainsi que les différentes ressources disponibles pour les membres (ex. : l'habitation, le soutien psychologique, le soutien juridique). Ces organismes utilisent les réseaux sociaux afin de rejoindre le plus grand nombre d'*OTD*, en plus de faire connaître les actions positives à l'ensemble de la population séculière. Par exemple, *Footstep* publie sur ses pages *Twitter* et *Facebook* les réussites de ses

---

<sup>60</sup> « We want to provide everything they need to become happy, productive and contributing members to society as whole ».

<sup>61</sup> « [For people] who choose to leave insular religious communities are able to live self-determined lives, have the resources to flourish and thrive within them, and are fully supported in achieving the educational and cultural acclimation necessary for a richly integrated life within mainstream society ».

membres. On y trouve, entre autres, des publications sur des succès académiques et professionnels de ses membres. Certaines publications présentent également les démarches légales entreprises par des membres concernant le manque de ressources de base et des lacunes dans l'éducation. Ces actions sont prises à la fois à l'encontre de l'État et des communautés ultra-orthodoxes.

Plusieurs membres de la communauté *OTD* évoluent dans le milieu artistique, en art visuel, en cinéma ou en littérature. Leur processus artistique se voit teinté de leurs expériences et de différentes revendications. Un premier exemple concerne Sara Erenthal et son *Street art*. Son art, qui se trouve sur des murs ou sur des déchets (ex. : matelas, valises, planches), se retrouve principalement dans les quartiers à prédominance ultra-orthodoxe (à New York, mais aussi à Tel-Aviv et à Montréal) (Groner, 2019). Ces emplacements et les personnages féminins qu'elle peint ne sont pas anodins. Les femmes dessinées sous formes d'autoportraits subconscients portent des messages tels que: *I have a voice*<sup>62</sup>; *They gave us very little education; They wanted us to stay naive and become mothers and housewives; They didn't prepare us for the real world*<sup>63</sup> ou *It Gets Besser*<sup>64</sup>. Ces messages sont tapissés dans les quartiers où se trouvent les communautés ultra-orthodoxes (ex. : Crown Heights, Williamsburg, Meah Shearim et le Mile-end<sup>65</sup>). Les œuvres d'Erenthal ont comme fonction de « porter un message d'espoir et d'empowerment aux autres<sup>66</sup> » (Groner, 2019, en ligne).

In communities where women's faces are hidden from public media, just drawing a sketch of a female face is an act of acute subversion. One portrait she drew on a

<sup>62</sup> Sara Erenthal archive ces différentes œuvres via la plateforme *Instagram*, elle en a maintenant plus de 8000 (Erenthal, 2019a.). On peut voir *I have a voice* sur ce lien : <https://www.instagram.com/p/BokHTS1Fpdq/>

<sup>63</sup> Cette œuvre est appelée *20 Years Ago* (Erenthal, 2018a.). On peut la voir sur ce lien : <https://www.instagram.com/p/BoPleUiFnsY/>

<sup>64</sup> L'expression *It gets besser* est un mélange de yiddish et d'anglais, qui signifie *it gets better* ou ça s'améliore. Cette expression est utilisée par plusieurs *OTD*. De plus, de nombreuses publications d'individus, de *blogs* et d'organismes (comme *Footstep*) utilisent le *#itgetsbesser*. L'œuvre (Erenthal, 2018b) peut être vue sur le lien suivant : <https://www.instagram.com/p/BomcdWCFAc4/>

<sup>65</sup> À Montréal, le travail d'Erenthal est surtout connu dans le cadre de MURAL (Erenthal, 2019b) (Voir ici : <https://www.instagram.com/p/BsbeQs7IVwL/>) et de ses œuvres exposées dans le cadre d'une exposition au *Jewish Museum* de Montréal : *Moving On/Aller de l'avant* (Erenthal, 2018). Elle a aussi laissé du *street art* dans les rues du Mile-End et d'Outremont. Voir le lien suivant : <https://www.instagram.com/p/Bjtg6SulLXh/>

<sup>66</sup> « She hopes her art brings a message of hope and empowerment to others ».

window in Meah Shearim was smudged within hours of her drawing it, she recently told the hosts of an art podcast (Groner, 2019, en ligne).

Erenthal « ne cherche pas à dire aux juifs ultra-orthodoxes comment mener leur vie. [Elle] ne cherche à convaincre personne. Si quelqu'un doit voir ce message, il le verra » (AFP, 2018). Pour cette artiste, l'art se doit d'être dans les espaces publics afin d'être le plus accessible possible (*ibid.*).

Du côté du cinéma, les *OTD* sont présents dans deux sphères, celui des fictions et celui des documentaires. Bien que les films de fictions et les documentaires ne soient pas créés directement par des *OTD*, le travail de recherche fait par l'équipe de réalisation se fait avec eux ; l'ajout d'acteurs de ce groupe et le désir de projeter leur histoire au grand public permettent une plus grande visibilité à la communauté séculière. Du côté des fictions, le personnage *Off the Derech* est présent dans plusieurs films à différents moments de l'histoire. Un film classique en exemple est *Fidler on the Roof* (Jewison, Aleichem et Perl, 1971). Dans ce film, l'histoire prend place dans la ville russe *Anatevka* au début du vingtième siècle. Le film présente une famille ultra-orthodoxe dont l'enfant la plus jeune, Chava, tombe amoureuse et se marie avec Fvedka, un jeune russe chrétien orthodoxe. Un tollé familial s'en suit, puis le père interdit le mariage et renie sa fille. De manière plus contemporaine, le personnage de l'*OTD* a refait son apparition sur les écrans avec *Felix et Meira* (Giroux et Laferrière, 2014), qui met en scène l'acteur Luzer Twersky<sup>67</sup>. Ce film raconte la relation amoureuse entre une jeune femme (mariée et mère) du milieu hassidique montréalais et un francophone non-juif. Il met de l'avant les différentes difficultés éprouvées par une femme désirant quitter sa communauté insulaire et le goût doux-amer de la liberté séculaire.

Les *OTD* sont aussi présents dans le médium du documentaire. Un exemple récent est *One of Us* (Ewing et Grady, 2017), diffusé sur la plate-forme numérique *Netflix*. Ce film expose les parcours distincts de trois individus ex-membres des communautés ultra-

---

<sup>67</sup> Lutzer Twersky est un acteur américain récompensé, né dans une communauté juive ultra-orthodoxe, principalement reconnu pour son rôle dans *Felix et Meira* (Giroux et Laferrière, 2014) et sa participation au documentaire *One of Us* (Ewing et Grady, 2017).

orthodoxes de New York (Ari Hershkowitz, Luzer Twersky et Etty Ausch). Le documentaire traite des raisons qui ont mené à la décision de quitter la communauté, les difficultés que leur passage à l'action a engendrées, mais aussi leur émancipation. D'autres documentaires ont aussi été réalisés par le passé, comme *Leaving the Fold* (Scott, 2008). Ce documentaire suit cinq individus ayant quitté des communautés ultra-orthodoxes de New York, Israël et Montréal. Il met en relief les parcours de chacun, qui oscillent entre répercussions négatives, liberté et courage. Un dernier exemple de documentaire est celui de *Trembling Before G-D* (DuBowski, 2001). Il s'intéresse à un aspect plus spécifique de quatre anciens membres des communautés ultra-orthodoxes : les *OTD* faisant partie de la communauté LGBTQI2+. Ces *OTD* essaient de concilier leur foi et leur orientation sexuelle.

Finalement, les *Off the Derech* sont aussi présents dans la littérature, avec la publication de livres de non-fiction (de récits). Depuis le début des années 2000, une multitude de ces livres ont été publiés. Ils ont pour fonctions d'offrir un moyen de développer la résilience des individus en racontant leurs histoires et ouvrir une fenêtre sur la réalité des *OTD* aux personnes du monde séculier et aux personnes des communautés juives (orthodoxes ou non). Différents types de récits ont été publiés pour illustrer l'hétérogénéité des situations, soit avec des voix masculines (ex. : Deen, 2015), soit avec des voix féminines (ex. : Deitsch, 2015 ; Vincent, 2014) et trans (ex. : Stein, 2019).

Du côté politique, on observe que plusieurs *OTD* « deviennent activistes pour des causes comme l'éducation, les droits homosexuels et la justice sociale<sup>68</sup> » (Berger, 2014, p. 88). Au Canada, une des revendications les plus récentes provient de Yohanen et de Shifra Lowen. Avec l'aide de la clinique Juripop<sup>69</sup>, ce couple *OTD* a déposé des mises en demeure contre le ministère de l'Éducation, le Directeur de la protection de la jeunesse, la commission

---

<sup>68</sup> « Several became activists for causes such as broader education, gay rights, and social justice ».

<sup>69</sup> Considérant la situation économique des *OTD* en quittant la communauté, il n'est pas anodin que la famille Lowen passe par cet organisme. La clinique Juripop (2019b) « milite [...] pour l'amélioration de l'accessibilité à la justice pour tous, pour la défense des droits sociaux et économiques et pour les droits de la personne. La Clinique juridique Juripop propose notamment l'accès à des services juridiques à coûts très modiques aux personnes exclues de l'aide juridique gouvernementale, qui sont dans l'incapacité financière de payer pour la défense de leurs droits. »

scolaire de la seigneurie et deux écoles judaïques « pour qu'il[s] puisse[nt] obtenir une réparation pour le tort lié à leur négligence » (Juripop, 2019a.). Récemment, il a été annoncé que le dossier sera porté devant la Cour Suprême en février 2020. Puisque cette réalité ne touche pas qu'exclusivement la famille Lowen, mais aussi d'autres *OTD*, celle-ci souhaite « un jugement déclaratoire qui, dans le cas où elle gagne, forcerait la province à prendre les dispositions pour s'assurer que les enfants dans les milieux religieux reçoivent l'enseignement du curriculum provincial<sup>70</sup> » (Shingler, 2019). Une autre forme de revendication politique se fait du côté des droits pour les personnes trans par Abby Stein, une femme trans *OTD* prenant position dans l'espace public. Elle soutient qu'il y a une nécessité d'avoir un discours public sur la réalité trans puisque « la communauté juive en général a un long chemin à faire pour prendre conscience et comprendre la réalité trans. Et la communauté hassidique a encore plus de chemin à faire<sup>71</sup> » (Wall, 2016). Stein prend position et expose cette réalité dans différents médias populaires comme le New York Times, Le New York Post, le Jewish Daily, Forward, le Huffington Post, CNN et Fox News, en donnant des conférences dans les universités, mais aussi par son blog *The second transition* (2012-2018) et son récit *Becoming Eve : My Journey from Ultra-Orthodox Rabbi to Transgender Woman* (Stein, 2019).

#### A) LES REVENDICATIONS VIA LES SYSTEMES ALTERNATIFS

Les revendications *via* les réseaux alternatifs sont présentes à travers différentes sources, comme les réseaux sociaux (tels *Facebook* et *Twitter*), les plateformes multimédias (tels *YouTube* et *Instagram*) et les groupes de discussion (tels *what'sapp* et les forums). Ces plateformes et ces groupes de discussions sont de plus en plus utilisés par les *OTD* et les individus des communautés insulaires, et ce, malgré qu'Internet soit proscrit (ou que son

---

<sup>70</sup> « [The Lowen's family wish for a declaratory judgment which, if they win, would force the province to take steps to ensure children in religious communities are taught the provincial curriculum. »

<sup>71</sup> « Stein said she believes strongly in speaking out, since the mainstream Jewish community has a long way to go in its awareness and understanding of transgender people. And the Hassidic community has even further to go, she added ».

accès soit très restreint<sup>72</sup>) au sein des communautés (Fader, 2017 ; Toor, 2015). L'accès à Internet est craint par les dirigeants des communautés qui accusent ce médium d'être responsable des défections (Fader, 2017 ; Toor, 2015). Cependant, l'utilisation de matériel électronique, comme des téléphones intelligents ou des ordinateurs, est maintenant devenue nécessaire au bon fonctionnement de nombreux commerces ou institutions (Toor, 2015). Une telle brèche dans cette communauté fermée permet, à ceux qui s'y intéressent (*OTD* ou membres de la communauté), d'explorer le monde séculier. Cette manière d'aller à la rencontre du monde extérieur est intéressante pour trois raisons. La première est qu'elle peut se faire de manière confidentielle et anonyme, c'est-à-dire sans que la communauté ultra-orthodoxe en prenne conscience. Puis, la deuxième permet d'explorer ce monde sans que le manque de connaissances du monde séculier ne soit exposé, ces lacunes qui les placent en position de vulnérabilité dans le monde séculier. Paradoxalement, la dernière raison est que cet outil permet une large visibilité des expériences des *Off the Derech*. Il favorise aussi le regroupement de leurs dénonciations et l'émergence d'une nouvelle communauté unifiée.

Contrairement aux communautés inuites présentées précédemment, les *OTD* n'ont pas initié un mouvement viral de revendications tel que le *#sealfie*. Néanmoins, chez les *Off the Derech*, il est possible de voir, à travers plusieurs médiums, une ligne conductrice de revendications : rendre visibles leurs expériences aux deux communautés desquelles ils se distinguent : la communauté juive ultra-orthodoxe et la société majoritaire séculière. Les *OTD* cherchent à démontrer qu'il y a une alternative pour ceux qui désirent quitter les communautés ultra-orthodoxes et que le monde extérieur n'est pas aussi dépravé que la communauté le laisse entendre<sup>73</sup>; qu'ils peuvent définir eux-mêmes qui ils sont. Cela dit, ils

---

<sup>72</sup> Par exemple, avec la création des téléphones *kascher* (*Kosher phones*). Ces téléphones intelligents ne donnent pas accès à des navigateurs (comme *Google Chrome*, *Firefox Explorer* ou *Internet Explorer*) ni au Web. Des applications dites *kascher* (c'est-à-dire autorisées par les communautés) y sont installées. Des compagnies en font leur produit de commercialisation (voir Koshercell, s.d.).

<sup>73</sup> Les communautés orthodoxes dépeignent le monde extérieur comme immoral et extrêmement dangereux. Les membres de la communauté sont continuellement avertis « about the dangers lurking in the world outside the enclave, where they would inevitably meet immoral and animalistic goyim », un goyim étant une personne qui ne pratique pas l'observance religieuse comme les membres de la communauté juive ultra-orthodoxe (Davidman, 2015). En effet, n'ayant pas les référents sociaux lors des premiers pas dans l'univers séculier, les *OTD* font face à différentes questions. Un des interviewés de Davidman décrit ce questionnement ainsi : « They're all goyim. So, you don't know what's going on. I had been told that all goyim were drunks, and I

revendiquent aussi certains droits à l'endroit de la communauté séculière, comme l'accès à du soutien et à des ressources de base.

- LE MOUVEMENT *IT GETS BESSER*

Tel que mentionné déjà, l'expression *It Gets Besser* est un mélange d'anglais et de *yiddish* se traduisant en français par *ça s'améliore* (It Gets Besser, 2019 ; Ghert-Zand, 2011 ; Lavin, 2015). Tout comme l'expression *Off the Derech*, cette expression est écrite dans deux langues d'usage des *OTD*, dans ce cas-ci le *yiddish* et l'anglais. Les premières traces importantes de l'utilisation de cette expression dans les médias, les réseaux sociaux et les plateformes web datent de 2011 (Ghert-Zand, 2011). Durant cette période, deux blogueurs *OTD* connus, Leah Vincent et Samuel Katz, ont produit une vidéo<sup>74</sup> et une page *Instagram*<sup>75</sup> sous ce nom<sup>76</sup> (*ibid.*). Cette vidéo présente des images d'individus avant et après leur départ des communautés ultra-orthodoxes. La vidéo a pour but de « toucher à la fois le public en général et les jeunes juifs *haredi* qui ne sentent pas qu'ils appartiennent à leur communauté<sup>77</sup> » (Ghert-Zand, 2011). Cette vidéo a été visionnée près de 55 000 fois depuis sa mise en ligne en 2011 (Katz, 2011). Quelques années plus tard, en fin d'année 2013 et au début de 2014, un mouvement du même nom, *It Gets Besser*, a émergé à l'initiative de certains membres de l'organisme *FootStep* (Lavin, 2015). Les responsables de la page *Facebook* (It Gets Besser, 2019) du mouvement le définissent ainsi : « Si vous êtes intéressé à quitter votre communauté religieuse : nous ne disons pas que vous devez le faire, ni que vous le ferez, mais que vous pouvez le faire<sup>78</sup> » (*ibid.*). Des vidéos ont été créées dans le

---

did not know if I would recognize a drunkard. I just did not know how to tell whether anyone I met was trustworthy or not » (2015, p. 105).

<sup>74</sup> La vidéo (Katz, 2011) peut être consultée sur le lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=63dQlz0LUAw&t=15s>

<sup>75</sup> La page *Instagram* (Off the Derech, 2019) peut être consultée au lien suivant : <https://www.instagram.com/itgetsbesser/?hl=fr-ca>

<sup>76</sup> La visée de *It Gets Better* est : « inspires people across the globe to share their stories and remind the next generation of LGBTQ+ youth that hope is out there and it will get better. » (It Gets Better Project, 2019).

<sup>77</sup> « The “It Gets Besser” video campaign is one such statement, aimed both at the general public and at young *Haredi* Jews who feel that they don't fit in ».

<sup>78</sup> « If you're interested in leaving your religious community: we're not saying you should, we're not saying you would, we're saying you could ».

cadre de ce projet (It Gets Besser, 2013 ; It Gets Besser, 2014). Le but est de montrer de manière concrète que:

The *OTD* community of former ultra-Orthodox Jews is filled with men and women successfully navigating a wide range of fulfilling and interesting lives. Lives so strong and stable, not only can they enjoy the gifts of the wider world, they can also relish the pieces of the past that they still treasure (It Gets Besser, 2011).

Ces vidéos font valoir la possibilité pour les *OTD* de vivre une vie saine et équilibrée ponctuée d'activités séculières<sup>79</sup> (comme l'étude de la science et de la philosophie) en dehors des communautés ultra-orthodoxes, tout en conservant certains usages de leur communauté d'origine. Néanmoins, malgré les appels à contribution des organisateurs, le mouvement ne dénombre que deux vidéos et le nombre de visionnements ne dépasse pas les 11 600 vues combinées (*ibid.*).

Ces deux mouvements *It Gets Besser*, celui de 2011 et celui de 2013-2014<sup>80</sup>, sont loin d'être viraux, quoiqu'ils aient été couverts par certains journaux (Ghert-Zand, 2011 ; Lavin, 2015). Les thèses, mémoires et articles portant sur la défection en dehors des communautés juives ultra-orthodoxes (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015) donnent à penser que cette faible visibilité s'explique dans les deux mouvements par le prix personnel important à payer pour la divulgation de l'identité des participants et des

---

<sup>79</sup> La vidéo présente les participants chantant, pratiquant une activité, tout en présentant en sous-titre le métier qu'ils exercent dans la société séculière (ex. : comme technicien en informatique ou artiste) (It Gets Besser, 2014).

<sup>80</sup> Bien que la vidéo d'envoi du mouvement soit parue le 16 décembre 2013, nous considérons que le deuxième mouvement s'est plutôt développé en 2014 (ex. : apparition de la deuxième vidéo (It Gets Besser, 2014) et d'article de journaux (Lavin, 2015)).



participantes, autant pour les *OTD*<sup>81</sup> que pour leurs familles<sup>82</sup>, demeurées au sein de la communauté.

Malgré tout, l'expression *It Gets Better*, quoique non virale, a été mise en valeur sous plusieurs formes et médiums : les réseaux sociaux, les plateformes web et les *blogs*, mais aussi souvent via les réseaux sociaux des organismes. De fait, la présentation du vécu des *OTD* sur le web, regroupée sous une expression précise, permet au groupe d'être visible, mais aussi de centraliser les différentes revendications. Bien que toutes les personnes interviewées dans les recherches (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015) mentionnent les défis nombreux rencontrés, autant par rapport à leur communauté initiale que par rapport à la communauté séculière, toutes « [...] parlent positivement [de l'expérience] à l'unisson et aucune n'exprime de regret au sujet de la décision de quitter [leur communauté ultra-orthodoxe]<sup>83</sup> » (Berger, 2015, p.681).

- LES REVENDICATIONS

À travers les réseaux sociaux (*Facebook, Instagram, Twitter, YouTube*) qui utilisent *It Gets Better*, nous pouvons recenser certaines tendances dans les revendications des *OTD*. Ces revendications reprennent les motivations liées à la décision de quitter l'univers insulaire et le peu de ressources et de soutien adaptés à leur situation dans la société séculière. Leurs demandes et dénonciations ne sont pas issues d'un simple coup de tête. Il s'agit plutôt d'une prise de position dans l'espace public pour attirer l'attention sur leur réalité intercalée entre deux autres univers distincts. En rendant leur existence et leur expérience visibles, les *OTD*

---

<sup>81</sup> Roni Berger (2015) présente dans son article cinq manières de faire face (*coping*) à la nouvelle identité, que les personnes *OTD* utilisent : chercher le compromis et raisonner (*Reaching compromise and reasoning*) avec les membres de la communauté ; la relocalisation (*Relocating*) dans un autre espace géographique ; prétendre (*pretending*) ; développer une peau épaisse (*Developing a thick skin*) et rattraper les apprentissages et se réinventer (*Catching up and re-inventing self*). Comme on peut l'observer, trois des techniques sur cinq sont plutôt des manières de réagir de l'ordre de la fuite ou de la recherche de l'anonymat (*a contrario* de s'exposer).

<sup>82</sup> Dans les communautés ultra-orthodoxes, comme le souligne Davidman (2015), lorsqu'il est temps de marier les enfants, le capital social et religieux (*Yichus*), de même que le nombre de générations depuis lequel une famille fait partie d'une communauté ultra-orthodoxe, entre en jeu pour trouver un *match* de même valeur. Or, toute action d'un membre de la famille aura des répercussions sur le potentiel de mariage des frères et sœurs.

<sup>83</sup> « [T]hey spoke positively in unison and none expressed any regret about the decision to leave ».

cherchent à faire reconnaître leur démarche vers l'autodétermination. En ce sens, ils mettent de l'avant, par exemple, le besoin de se déterminer en tant que personne selon une voie librement choisie, et réclament le droit ou l'accès aux ressources qui leur permettront de développer leur plein potentiel.

Tout d'abord, nous abordons les revendications politiques et économiques. Celles-ci sont indissociables les unes des autres et touchent principalement le droit d'accès à des services de base, à l'éducation et à l'emploi. Pour bien comprendre d'où proviennent les revendications autour de ces enjeux, il faut considérer la situation de disparité dans laquelle se retrouvent les *OTD*. La formation scolaire reçue dans les communautés juives ultra-orthodoxes est une éducation religieuse. Pour les jeunes garçons, l'enseignement et plus précisément l'étude des textes du *Talmud* se fait en yiddish (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Davidman, 2015). Les élèves y passent une dizaine d'heures par jour (Behr, 2018 ; Davidman, 2015). Ce type d'enseignement encourage la connaissance des textes religieux et l'échange entre collègues de classes autour de ceux-ci en vue d'y présenter et défendre leur interprétation (*ibid.*). Cet enseignement religieux intensif amène les jeunes hommes à être des experts en la matière (Off the Derech, s.d.). Dans les communautés juives ultra-orthodoxes, les étudiants les plus performants élèvent le statut social de leur famille<sup>84</sup> (Davidman, 2015). Le plus souvent, l'enseignement séculier est inexistant (Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Davidman, 2015 ; Forward, s.d.). Dans les cas où l'école dispense de l'enseignement séculier, le temps accordé y est minime et les livres ainsi que les sujets y sont censurés pour des questions morales (Davidman, 2015).

Du côté des jeunes femmes, l'enseignement s'arrête autour de l'âge de 17 ans, au moment du mariage, afin qu'elles puissent s'occuper du foyer, de la famille et des enfants (Berger, 2014 ; Davidman, 2015). Ayant cette fonction sociale, elles acquièrent durant leur scolarité un minimum de compétences en anglais ou en français, ainsi qu'une base en

---

<sup>84</sup> L'érudition religieuse permet aux étudiants les plus performants d'aspirer à des fonctions majeures comme celle de rabbin. Le rabbin est une personne d'influence et d'autorité très importante dans les communautés. Il est celui qui dirige la communauté et s'assure de la cohésion du groupe (Berger, 2014, Davidman, 2015).

mathématique pour s'occuper du foyer (ex. : les achats) (Behr, 2018 ; Davidman, 2015). Ces connaissances minimales peuvent devenir un facteur facilitant leur départ et la vie en dehors de la communauté (Attia, 2008 ; Davidman, 2015).

L'absence d'une formation séculière adéquate génère des désavantages lorsqu'un individu quitte sa communauté (Attia, 2008 ; Behr, 2008 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; *Off the Derech*, s.d.). Comme le souligne l'organisme montréalais *Forward*,

The reality of the UO [(ultra-orthodox)] education system is that it is designed to create insularity – rabbis, mothers, and non-professional careers (such as salespeople, entrepreneurs). Thus, leaving such a community becomes a real challenge to emancipate yourself from this system and have access to the secular world of work. The basic communication, intellectual and work-related skills we take for granted, are often severely lacking (*Forward*, s.d., en ligne).

Au Québec et aux États-Unis, bien que des personnes du gouvernement responsable de l'inspection visitent les écoles pour s'assurer du respect des programmes d'enseignement, plusieurs recherches tendent à montrer que les personnes quittant les communautés n'ont pas les savoirs requis pour s'intégrer au monde séculier (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Clinique Juripop, 2019a). En effet, il est difficile d'évoluer dans un nouveau milieu sans avoir la maîtrise de la langue de la société d'accueil<sup>85</sup>, les connaissances de base du point de vue scolaire, mais aussi une connaissance des référents sociaux, c'est-à-dire comment agir avec les autres dans cette nouvelle communauté (Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; *Off the Derech*, s.d.). Sans ces repères, il devient particulièrement ardu pour les *OTD* de s'insérer dans le monde du travail, celui des écoles régulières ou même à travers l'univers des ressources et services de base disponibles (*ibid.*). Une première revendication très importante concerne l'éducation puisque celle-ci joue un rôle important dans le développement de l'autodétermination. La dénonciation s'effectue d'une part contre des situations vécues à l'intérieur des communautés ultra-orthodoxes (ex. :

---

<sup>85</sup> L'expérience de transition dans le monde séculier est souvent comparée à celle de l'immigration (Berger, 2015, Davidman, 2015).

l'absence de cours du programme séculier, les livres censurés à des fins religieuses) et, d'autre part, des manquements de la société séculière majoritaire (ex. : l'absence d'inspection rigoureuse de l'État dans les écoles judaïques ultra-orthodoxes).

D'autres revendications concernent le rapport à la communauté d'origine et à la déconstruction du conditionnement culturel (*socialization*). Comme l'illustrent les vidéos de *It Gets Besser* (Katz, 2011 ; It Gets Besser, 2014a; It Gets Besser, 2014b), les *OTD* tentent de faire connaître la diversité des profils de ceux et de celles qui quittent, mais aussi ce que c'est que d'*être* en dehors de la communauté d'origine. Devant l'objectif d'une caméra, les *OTD* s'exposent à tout public, tant aux personnes de la société séculière qu'aux personnes qui ont quitté la communauté ultra-orthodoxe, qu'à celles qui le souhaitent, ou encore à celles qui ne souhaitent pas la quitter. Par leur présence dans les médias sociaux, les *OTD* tentent de déconstruire l'idée selon laquelle le conformisme rigide, qui assure la cohésion des membres de ces communautés, est la seule façon d'exprimer sa culture et ses valeurs.

L'utilisation de ces différents moyens permet de mettre de l'avant une vision positive de la reconstruction identitaire de ceux et de celles qui quittent et qui refusent de se penser comme « hors de la voie », puisque pour eux et elles il y a « plusieurs voies ». Leurs récits de vie ne sont pas édulcorés. Ils présentent clairement les nombreux défis sociaux, culturels, financiers, légaux et logistiques qu'entraîne le fait de quitter la communauté d'origine et d'entrer dans l'« autre » culture jadis présentée comme dangereuse. L'accent est mis sur le processus et les réussites. Ils veulent faire savoir aux personnes de la communauté que ceux qui *veulent* quitter le *peuvent* et que ceux qui quittent ne sont pas transformés en personnes dépravées (*goyim*) ou que leurs actions n'ont pas attiré la foudre de Dieu. Que ce soit sous le *#itgetsbesser*, sur les réseaux sociaux (*Facebook* ou *Twitter*) ou leur site web, les organismes *Footstep* et *Forward* publient les histoires des réussites personnelles de leurs membres. Les publications prennent plusieurs formes comme des photos, des vidéos, des témoignages écrits sous la forme de *blog* et des articles de journaux. Les récits des personnes *OTD* y sont divers : une femme trans qui s'implique dans la communauté LGBTQ2IA+ et plus

précisément en ce qui concerne les droits trans<sup>86</sup>; une mère qui a réussi à quitter sa communauté, à obtenir la garde de ses enfants et à retourner à l'école<sup>87</sup>; un jeune garçon qui raconte comment il s'est sorti de ses problèmes de consommation et de ses autres comportements autodestructeurs<sup>88</sup>. Les vidéos de *It Gets Better* visent toutes le même but : mettre de l'avant une reconstruction qui se fait en partie à partir de la communauté d'origine et qui intègre des éléments de la nouvelle culture. Par exemple, dans les vidéos (*It Gets Better* 2013, *It Gets Better* 2014), la partie concernant la culture d'origine est la chanson en hébreu chantée par les participants et les participantes ; et la partie concernant l'intégration d'aspects de la nouvelle culture est représentée par les activités séculières et les emplois occupés par les participants et les participantes, mais aussi par les médiums de présentations choisies : la vidéo et la plate-forme *YouTube*.

Les *OTD* s'adressent à leur communauté, mais s'adressent aussi au groupe majoritaire de la société d'accueil. Cette société d'accueil avec laquelle ils ont choisi de vivre ignore pourtant leur réalité et même leur existence. Même si les revendications de *Footstep* ou d'*It Gets Better* sont publiées sur des réseaux publics, ce n'est probablement pas l'espace du web le plus visité par la société majoritaire due à la spécificité du langage (le yiddish et l'anglais) et que le compte ayant le plus d'influence lors des publications est un organisme communautaire qui touche spécifiquement les *OTD*. Malgré tout, la présence des *OTD* dans la littérature de non-fiction, dans les documentaires et dans les films permet d'avoir un espace pour présenter leur parcours et leur réalité à un public plus large et faire valoir leurs revendications sur les deux fronts entre lesquels ils se trouvent.

---

<sup>86</sup> La photo est disponible via la page Twitter de *Footstep* (Footstep, 2018b) avec le *#itgetsbetter*. Voir : <https://pbs.twimg.com/media/De8AJqgW0AAeaIS.jpg:large>

<sup>87</sup> La vidéo est disponible via la page Twitter de *Footstep* (Footstep, 2018a), avec l'identification *#itgetsbetter* mais aussi sur le compte Youtube de l'organisme. Vous pouvez la consulter directement à : <https://youtu.be/vopP0hytpTQ>

<sup>88</sup> L'article est disponible via Twitter, mais aussi sur un lien URL plus stable. Voir l'article d'Ori Golan (2018), Former Satmar Hasidic Jew now tours world to expose sect's dark underbelly: In an insular ultra-Orthodox enclave, Ari Hershkowitz says he endured sexual assault, substandard education, addiction and loss of faith — yet he remains defiantly optimistic.

## **B) L'INTERMARGINALITÉ DES OTD**

La situation des *OTD* est particulière, puisque ceux-ci se retrouvent *entre* deux groupes desquels ils sont à la marge et qui les marginalisent, l'un en les excluant, l'autre en les ignorant. Ainsi, on pourrait soutenir qu'ils sont dans une *intermarginalité* du fait de ne pas faire partie de la société séculière majoritaire et de ne plus faire partie de leur groupe d'appartenance initial, les communautés juives ultra-orthodoxes. De par cette *intermarginalité*, les *OTD* se retrouvent dans une sorte de paradoxe : dans le milieu insulaire judaïque ultra-orthodoxe, ils sont souvent les plus éduqués de la culture juive du point de vue des savoirs religieux et ils pourraient accéder à des postes importants socialement, comme rabbin ou professeur (Off the Derech, s.d.). C'est pourtant cette éducation qui les amène à remettre en question les lois religieuses, Dieu, les rôles genrés, etc. et, ce faisant, les met en marge de leur communauté (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Davidman, 2015). Une fois dans le monde séculier, les *OTD* se retrouvent souvent sans appui. Ils n'ont pas les connaissances nécessaires pour être fonctionnels dans la société séculière majoritaire ; ils n'ont plus le soutien de leur réseau social (ex. : famille, amis), ils n'ont pas la même socialisation culturelle (ex. : le rapport homme-femme, l'habillement) et ils sont souvent sans ressources financières (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger 2015 ; Davidman, 2015). De là, la nécessité de se regrouper et de se rendre visibles, à travers leurs expériences et leurs revendications, aux deux groupes entre lesquels ils se situent afin d'avoir accès à des ressources de base, permettant d'être autonomes dans le monde séculier, mais aussi le droit de reconstruire librement leur propre identité.

Dans ce chapitre, nous avons posé les portraits des deux groupes marginaux à l'étude dans ce mémoire : les communautés inuites et les *Off the Derech*. Ces portraits sont composés de la présentation générale du groupe, du mouvement de revendication sur les réseaux sociaux auquel il est rattaché et les revendications qui sont liées au mouvement. Une dernière sous-section explore respectivement une forme de marginalité plus précise pour chacun des groupes : : la *plurimarginalité* et l'*intermarginalité*.

Nous pourrons, au prochain chapitre, passer à l'analyse de leurs revendications *via* les réseaux sociaux (*Facebook, Twitter, Instagram, YouTube*). Les réseaux sociaux sont des outils faciles d'accès et d'utilisation permettant aux groupes marginaux de se rendre visibles. Les différentes plateformes permettent aux groupes de communiquer entre eux, mais aussi de mettre en lumière leurs enjeux à nombre de gens, aux niveaux national et international. Ce nouvel outil de communication permet aux groupes marginaux de s'approprier un certain levier d'action et de faire pression par eux-mêmes, de manière *bottom-up*, sur les groupes qui essaient de les mettre à distance physiquement et socialement. L'analyse du cycle de force et de vulnérabilité que nous effectuerons au prochain chapitre répondra au deuxième objectif de ce mémoire : établir des liens entre les revendications de ces deux groupes et les normes d'un vivre ensemble plus inclusif.

### CHAPITRE 3

## ANALYSE DES CYCLES DE VULNÉRABILITÉ ET DE FORCE DES REVENDICATIONS DES GROUPES *PLURI* ET *INTERMARGINAUX*

Nous en sommes maintenant au dernier chapitre de ce mémoire. À titre de rappel, le premier chapitre a exploré la marginalité au plan conceptuel. Il s'est intéressé à plusieurs définitions provenant de disciplines et d'époques différentes. Devant l'absence de consensus, nous avons proposé une définition plus globale et objective du concept. Cette définition est composée des aspects les plus pertinents retenus des recherches consultées, c'est-à-dire relationnel, dynamique et contextuel.

Le deuxième chapitre, quant à lui, a dressé les portraits de deux groupes marginaux distincts et de leurs revendications *via* les réseaux sociaux : les Inuits et le *#sealfie* et les *Off the Derech* et le *#itgetsbetter*. À partir de ces deux portraits, nous avons pu montrer que ces deux groupes présentaient des types de marginalité différents : *plurimarginalité* et *intermarginalité*. Le premier type renvoie à un groupe qui est marginal (et marginalisé) de plusieurs façons par rapport au groupe dit majoritaire. Le groupe qui illustre ce concept de *plurimarginalité* est le groupe inuk qui se situe à distance des sociétés nord-américaine et européenne sur plusieurs plans (valeur, croyance, politique, économique et culturel). Le deuxième type nommé *intermarginalité* propose que certains groupes se retrouvent entre deux groupes (un majoritaire et un d'appartenance initial). Dans la situation des *Off The Derech (OTD)*, l'*intermarginalité* prend principalement place dans le positionnement entre la culture séculière majoritaire et le groupe d'appartenance initial, la communauté juive ultra-orthodoxe.

Ce troisième chapitre a pour but de répondre à la question principale de la recherche : les systèmes alternatifs de revendications, utilisés par les groupes *intermarginal* et *plurimarginal*, Inuk et *OTD*, peuvent-ils apporter des changements



dans les normes et les présupposés normatifs, favorables à un vivre ensemble plus inclusif ? Pour ce faire, nous débutons ce chapitre en présentant le modèle qui sert d'assise à l'analyse : le modèle écosystémique d'Urie Bronfenbrenner (1979). Puis, nous analysons tour à tour les cycles de vulnérabilité et de force de chacun des deux groupes. À la suite, toujours pour chacun des deux groupes, nous présentons le potentiel inclusif en lien avec les mouvements respectifs.

### 3.1. DÉMARCHE ET RÉSULTATS DE L'ANALYSE

#### A) PRÉSENTATION DU MODÈLE ÉCOSYSTÉMIQUE DE BRONFENBRENNER

Bien que le modèle écosystémique de Bronfenbrenner (1979) soit emprunté à la psychologie, il est également utilisé dans plusieurs autres domaines d'études comme la biologie, le travail social, la criminologie ou même l'administration et la gestion des ressources humaines. Ce modèle propose une approche globale permettant d'analyser les phénomènes complexes. Sommairement, ce qui sous-tend cette approche sont les dynamiques interactionnelles entre les systèmes qui composent le phénomène étudié, son environnement et son évolution dans le temps.

Pour trois principales raisons, nous croyons que l'approche de Bronfenbrenner peut aussi être adaptée au phénomène de la marginalité et à la recherche en éthique. La première est que, si l'on considère la définition de la marginalité objectivée proposée au chapitre 1 et, au chapitre deux, les profils dépeints des groupes à l'étude, de leurs revendications, les mouvements de revendications à travers la voie des réseaux sociaux, nous sommes déjà en mesure d'affirmer que le phénomène de la marginalité est complexe. La deuxième raison est que l'exploration des cycles de vulnérabilité (*subir*) et de force (*résister à / agir sur*) implique des dynamiques interrelationnelles (groupe marginal et groupe majoritaire), des systèmes (présupposés normatifs et normes), une mise en contexte circonscrite dans le temps et dans l'espace (mouvements avec des

mots-clics, en Amérique du Nord, entre 2011 et 2019). La troisième raison est que, en ce qui concerne la présente recherche, l'approche de Bronfenbrenner est pertinente à l'exploration des aspects éthiques. Ces aspects sont : les conditions de *résistance* à et d'*action sur* les présupposés normatifs et les normes imposées par le groupe majoritaire et le vivre ensemble plus inclusif.

Sur le plan de l'opérationnalisation du modèle écosystémique, il faut considérer que la communauté (ou l'individu) n'a pas le même contact avec tous les systèmes. Il est alors important de les distinguer afin de mieux repérer les ressources, compétences, ou problématiques, selon le contexte qui les génère. En adressant la complexité de l'environnement de vie des individus « [cette approche] permet de contourner [...] la conception réductrice du sujet à une problématique isolée » (Saïa, 2009, p. 11).

Dans le modèle original de Bronfenbrenner, sont identifiés six systèmes séparés, mais communicants, dont cinq sont imbriqués les uns dans les autres et un est transversal. La description de chacun des systèmes présentés ci-dessous est adaptée de Saïa (2009, p. 11-12).

- L'ontosystème : l'interaction des dynamiques de l'individu dans sa globalité (sphères : biologique, physique, cognitive, affective, langagière, relation avec l'autre).
- Le microsystème : l'interaction des dynamiques de chaque individu évoluant dans les milieux de vie (la famille, le travail, l'école, les loisirs, etc.) Entre l'ontosystème et le microsystème, l'influence est directe.
- Le mésosystème : il est composé de l'interaction des dynamiques de chacun des microsystèmes entre eux (ex. : entre le milieu de travail et le milieu familial ; entre l'école, la garderie et le milieu familial).
- L'exosystème : il comprend l'interaction des dynamiques sur le plan des normes (ex. : entre le politique, l'économie, le culturel et le

communautaire) et l'influence de l'interaction de ces dynamiques sur les systèmes précédents.

- Le macrosystème : il se compose des présupposés normatifs de la société (les croyances et les valeurs). Ce système englobe tous les autres précédents.
- Enfin, le chronosystème est transversal. Il est la dimension temporelle des transitions qui sont influencées par les autres systèmes, les passages d'une période à une autre.

Tous ces systèmes s'influencent plus ou moins directement et les « environnements interagissent de manière continue, par un double processus : (a) sujet agissant sur son environnement et (b) l'environnement produisant des effets sur le sujet. Ces interactions génèrent une adaptation mutuelle du sujet et de ses environnements » (Saïa, 2009, p. 12).

Pour notre analyse, nous n'utilisons que quatre des six systèmes énoncés : le microsystème, l'exosystème, le macrosystème et le chronosystème. L'ontosystème, qui s'intéresse aux caractéristiques de l'individu est écarté parce que notre recherche s'intéresse à des groupes et non à des individus. Le mésosystème est aussi écarté étant donné qu'il se compose de l'interaction des dynamiques de chacun des microsystèmes entre eux. Il n'est pas pertinent dans le cadre de notre mémoire, car l'analyse se concentre sur un seul microsystème par groupe à l'étude. Il n'y a donc pas d'interaction de dynamiques puisqu'il n'y en a qu'un seul microsystème.

Le schéma de la page suivante représente de manière globale le modèle écosystémique (écologique) que nous employons pour faire l'analyse des vulnérabilités et des forces des revendications des groupes *pluri* et *intermarginal*. Ce schéma général sera en partie modifié pour l'adapter à chacun des deux groupes à l'étude afin de mieux représenter leurs situation et contexte respectifs.

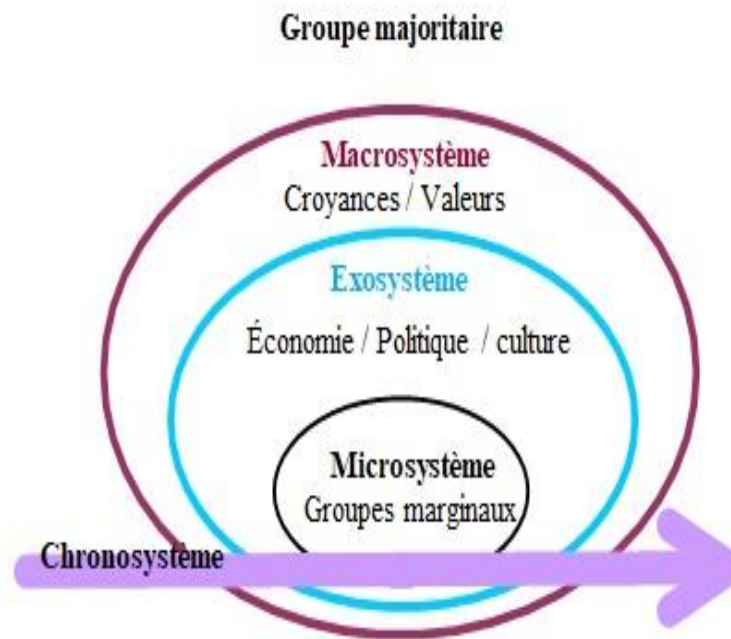


Figure 7: **Modèle global inspiré de Bronfenbrenner (1979)**

Comme nous l'avons dit en introduction, la notion de marginalité est souvent associée à celle de vulnérabilité. Ce n'est pas tout à fait la perspective adoptée dans notre recherche ; cependant notre analyse suppose de partir des vulnérabilités pour comprendre le potentiel de force de la marginalité. Il convient donc de dire de quelle compréhension de la vulnérabilité nous partons.

La vulnérabilité est souvent définie comme la possibilité de *subir* un tort. Par essence, l'être humain est vulnérable, mais ce n'est pas cette conception ontologique de la vulnérabilité qui nous intéresse ici. Nous retenons plutôt une conception de la vulnérabilité qui serait, au sens de Mackenzie, Rogers et Dodds (2013), « situationnelle

ou la vulnérabilité due à un « contexte spécifique » ; c'est-à-dire celle qui est « causée ou exacerbée par les situations personnelles, sociales, politiques, économiques ou environnementales des individus et des groupes sociaux » (dans Rondeau, 2019, p. 18). Ou comme l'écrit Dany Rondeau, la vulnérabilité « injuste », celle qui « résulte d'injustices d'origine humaine, [...] qui peut être évitée et contre laquelle on peut agir » (2019, p. 18). Elle est en outre « pathogène » au sens où elle découle de normes mises en place par l'État qui au lieu de profiter à tous entraînent des injustices à l'égard de groupes minorisés (Mackenzie, Rogers et Dodds, 2013). En ce sens, nous concevons la vulnérabilité comme un tort causé par le fait de *subir* la norme de la majorité.

#### **B) LES COMMUNAUTÉS INUITES ET LE #SEALFIE**

L'analyse des revendications des communautés inuites, dans le cadre du mouvement *#sealfie*, se fait sur deux cycles. Le premier s'ancre dans les pressions engendrées par l'élément contextuel déclencheur des revendications, qui se répercutent dans les différents systèmes. Tandis que le deuxième cycle s'intéresse à la réponse des communautés inuites à ces pressions.

Tel que mentionné précédemment, le modèle utilisé pour soutenir l'analyse est ici adapté à la situation du groupe *plurimarginal*, celui des communautés inuites.

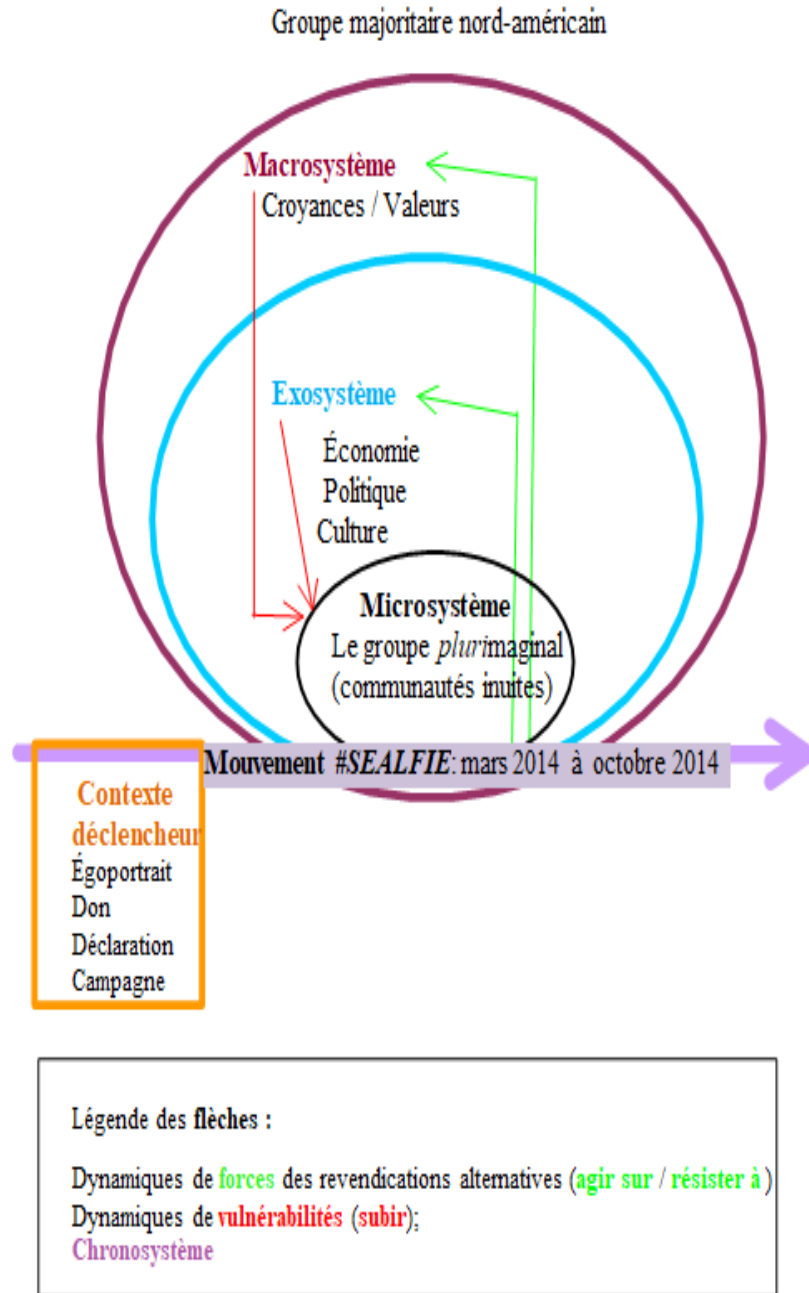


Figure 8: **Modèle d'analyse : vulnérabilité et force du groupe *plurimarginal* (communautés inuités)**

## LE CYCLE DE VULNÉRABILITÉ

- LE CHRONOSYSTÈME

Le cadre temporel du premier cycle, qui est transversal à tous les autres systèmes du modèle adopté, s'étend de mars 2014 à octobre 2014. Même si le #sealfie est toujours utilisé sur *Twitter* aujourd'hui, cet intervalle de temps est le moment où il a été le plus actif. Cette période comprend l'émergence du mouvement et l'évolution rapide de celui-ci. Cet espace-temps nous apparaît comme le contexte temporel déclencheur des dynamiques interactionnelles entre le groupe majoritaire (nord-américain) et le groupe *plurimarginal* (communautés inuites).

- LE MACROSYSTÈME

L'ampleur de la médiatisation et la connotation négative de la chasse, tous types de chasses confondus, engendrent alors des tensions importantes. D'une part, ces tensions peuvent s'observer sur le macrosystème constitué de « l'ensemble des valeurs [...] et des croyances de la culture » (Saïas, 2009). L'action de donner une somme d'argent considérable à la HSUS, en plus d'octroyer une visibilité internationale à leur position anti-chasse aux phoques (*anti-sealing*), promeut une vision particulière du droit des animaux qui s'appuie sur des valeurs, des croyances et une conception de la relation humain-animal coupée et divergente de la conception de la relation humain-animal entretenue par les communautés inuites. Que ce soit Ellen DeGeneres, les organismes pour les droits des animaux ou les militants sur les réseaux sociaux, peu font la différence entre la chasse aux phoques commerciale intensive pratiquée dans les années 1950-1980 par les personnes allochtones, et la chasse aux phoques commerciale actuelle pratiquée par les communautés inuites. Ainsi, HSUS prétend que l'âge minimal des phoques chassés est de moins de 3 mois.

Fully 95 percent of the harp seals killed over the past five years have been under three months of age. At the time of slaughter, many of these defenseless

pups had not yet eaten their first solid food or taken their first swim—they literally had no escape from the « hunters » (HSUS 2017 dans Battistini, 2018, p. 567).

Cette information est évidemment fausse. La chasse aux blanchons est interdite au Canada depuis 1987 (Rodgers et Scobie, 2015). Or, ce type de rhétorique, qui s'adresse aux émotions, a pour effet de construire et de désigner un ennemi.

[T]his serious and institutional but very generic communication uses at the same time a very intense patemic rhetoric based on vivid images that seek to provoke to the reader passions as empathy in the confront of animals (i.e. the white fur seal pup) and indignation and hate to humans that are presented as « hunters » (i.e. Newfoundlanders and Inuit people). This animal rights discourse proposes a communicational pact to the reader characterized by a patemic manipulation that let the reader to believe (faire croire) to the organization statements, joining the group without asking too much questions (Battistini, 2018, p. 573).

D'autres croyances erronées entretiennent l'idée que la chasse aux phoques est cruelle et non-durable. Celle-ci est souvent présentée comme si les blanchons étaient « régulièrement traînés encore conscients [...] sur la glace avec un crochet de bateau, une blessure par balle [...] et laissés [...] à agoniser et même écorchés vifs<sup>89</sup> » (HSUS, 2014 dans Battistini, 2018, p. 567). Or, la chasse pratiquée par les Inuits se veut respectueuse de l'animal et durable. Elle n'est pas pratiquée que pour la peau du phoque, mais aussi pour sa viande et ses os (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015). Une autre croyance répandue est que la population de phoques vivant sur les côtes canadiennes est en déclin (HSUS dans Battistini, 2018). Pourtant, depuis 1971, le Gouvernement du Canada a instauré un quota sur le nombre de phoques chassés. Dans son rapport rédigé après le dénombrement des phoques du Groenland (*Harp Seal*) de 2011, il écrit qu'avec au moins 8 millions de phoques dans les eaux canadiennes, ce nombre est le plus haut estimé en 60 ans (Rodgers et Scobie, 2015).

---

<sup>89</sup> « [The seal puppies] are [...] “routinely dragged conscious (...) across the ice with boathooks, shot (...) and left (...) to suffer in agony, and even skinned (...) alive” ».



Sur le plan des valeurs, selon Batistini (2018), l'animisme des peuples inuits ne fait pas de distinction entre les droits des animaux et les droits humains, ni entre la nature et la culture. Que ce soit des humains ou des animaux, l'espace est partagé collectivement et sans distinction. Ne dissociant pas nature et culture, les communautés inuites

developed a profound knowledge about their land, about natural processes of their environment and arctic animal's behaviour: they developed a way of life ecologically and symbolically integrated to the place. Because of the fact that their way of living is deeply linked to their environment they have the strong interest to preserve land and animals (Batistini. p. 587).

À l'inverse, la vision naturaliste de l'animal des sociétés nord-américaines fait une distinction claire entre la nature et la culture et, par le fait même, entre les êtres humains et les animaux (Descola dans Battistini, 2018). Dans cette optique, l'activisme du droit des animaux cherche à « convaincre les gens [spécialement les Nord-Américains] que certaines pratiques et choix sont mauvais moralement et écologiquement<sup>90</sup> » (Dauvergne and Neville dans Battistini, 2018).

- L'EXOSYSTÈME

Des pressions se font aussi sentir sur l'exosystème, c'est-à-dire sur l'« environnement culturel, communautaire ou politique, qui exerce une influence sur [l]es comportements, sur [l]a vie » (Saïas, 2009, p. 11). L'importante somme d'argent versée à la HSUS lui permet de déployer plus de moyens pour exercer des pressions ayant des effets politiques et économiques. Par exemple, la multiplication des campagnes publicitaires appelant aux boycotts des produits du phoque affecte économiquement et politiquement les communautés inuites. Or, la chasse aux phoques est une source de revenus majeure pour les communautés inuites. Les interdictions de produits du phoque, comme celles décidées par l'Union Européenne (UE) ou par

---

<sup>90</sup> « “convince people [especially North Americans and Europeans] that some practices and choices are wrong, morally and environmentally” ».

l'Organisation des Nations Unies (ONU), ont des impacts directs sur ces communautés. Même si la chasse de subsistance des communautés inuites est protégée, ces décisions ont diminué l'accès au marché économique et ont engendré une diminution du revenu sur la peau de phoque de 50%, passant, par exemple, de 60\$ à 30\$ par peau (Rodgers et Scobie, 2015). Dans un contexte où les communautés inuites rencontrent des difficultés notables en regard de la sécurité alimentaire et ce, en comparaison avec toutes les populations autochtones dans le monde (Food Secure Canada, 2014), la chasse commerciale leur devient indispensable pour pallier un tant soit peu leurs difficultés du quotidien.

So, you know, we're the poorest population in North America by far. Seven in ten kids go to school hungry, the majority of kids skip meals or go an entire day without food at times. So with that in mind, seal hunting is absolutely critical, literally for the survival of our people still to this day. As a territory, even our territorial government barely has enough money to operate, to have enough buildings for schools, housing is an issue, we have ridiculously high suicide rates... (Arnaquq-Baril dans Battistini, 2018)

Des tensions peuvent aussi s'observer entre les deux groupes sur le plan culturel, par rapport aux conceptions de ce que le phoque représente. La particularité dans la présente situation est que pour les Inuits, le phoque est une part importante de la culture (exosystème) et des croyances (macrosystème). Il est le « fondement de leur société et de leur culture, en raison de l'ensemble des valeurs matérielles, sociales, spirituelles complexes qu'il représente et "qui définit pour plusieurs Inuits qui ils sont" » (Pelly dans Charest, 2004, en ligne). Tandis que pour la culture nord-américaine le phoque est considéré comme un animal à protéger et non comme une source de nourriture ou un symbole (exosystème). Surtout avec l'image du blanchon, les membres du groupe majoritaire ont tendance à « percevoir le phoque comme un animal de compagnie [...] comme ceux qu'ils ont à la maison<sup>91</sup> » (Battistini, 2018, p. 589). Il devient donc immoral de le manger. Il en est de même lorsqu'ils considèrent le phoque comme un

---

<sup>91</sup> « the seal is perceived as a "pet" [...] like [...] [the one they] usually have at home ».

animal sauvage que l'on doit préserver, comme on le ferait pour un animal en voie d'extinction (Battistini, 2018).

- MICROSYSTÈME

Finalement, le premier cycle s'achève dans le microsysteme, ou « l'entité communautaire la plus proche [...], celle dans laquelle sa participation va de soi » (Saïas, 2009, p. 11). Ce système correspond au groupe des communautés inuites. C'est là que se répercute l'ensemble des résultantes des chaînes d'actions et des pressions vulnérabilisantes engendrées par les tensions en lien avec les systèmes des deux strates supérieures (macrosystème et exosystème). Par le fait de *subir* la norme, si l'on se réfère à la définition de la vulnérabilité présentée en conclusion du point 3.1, nous concevons la vulnérabilité comme un tort « injuste » (Rondeau, 2019, p. 18) causé « ou exacerb[é] par les situations personnelles, sociales, politiques, économiques ou environnementales des individus et des groupes sociaux » (Mackenzie, Rogers et Dodds dans Rondeau, 2019, p. 18).

Le contexte déclencheur des dynamiques interactionnelles, entre le groupe majoritaire (nord-américain) et le groupe *plurimarginal* (communautés inuites), est ancré dans le mouvement *#sealfie*, entre mars et octobre 2014. Dans le contexte précis de chasse au phoque commerciale, la vulnérabilité des communautés inuites est d'abord due à la tension entre leur valeur animiste et la valeur naturaliste du groupe majoritaire nord-américain (macrosystème). Cette tension est à la base d'une suite d'autres tensions souvent exacerbées, qui engendrent à leur tour des pressions importantes et des répercussions injustes pour les communautés inuites. Nous pouvons l'illustrer dans l'exemple de la croyance de pratiques de chasse abusive et cruelle des phoques (macrosystème : croyances / microsysteme : chasse respectueuse et écologique) est exacerbée par le militantisme anti-chasse aux phoques (*anti-sealing*) (exosystème : politique meurtre de blanchons / microsysteme : chasse des phoques adultes), qui lui est supporté par des donateurs et supporteurs (exosystème : économie

–contrôle du marché et boycott / microsysteme : perte d'accès au marché, perte de revenus). Cette séquence de tensions et de pressions vulnérabilise injustement les communautés inuites. Nous allons l'illustrer dans l'exemple de la croyance de pratiques de chasse abusive et cruelle des phoques (macrosystème : croyances / microsysteme : chasse respectueuse et écologique) est exacerbée par le militantisme anti-chasse (exosystème : politique meurtre de blanchons / microsysteme : chasse des phoques adultes), qui lui est supporté par des donateurs et supporteurs (exosystème : économie –contrôle du marché et boycott / microsysteme : perte d'accès au marché, perte de revenus). Cette séquence de tensions et de pressions vulnérabilise injustement les communautés inuites.

Nous présentons, à la page suivante, une figure synthèse de l'analyse du cycle de vulnérabilité chez les Inuits. Elle permet une vision globale des tensions présentes entre les systèmes, en plus des pressions qui vulnérabilisent.

### Cycle 1 de vulnérabilité (*subir*) chez les groupes inuits

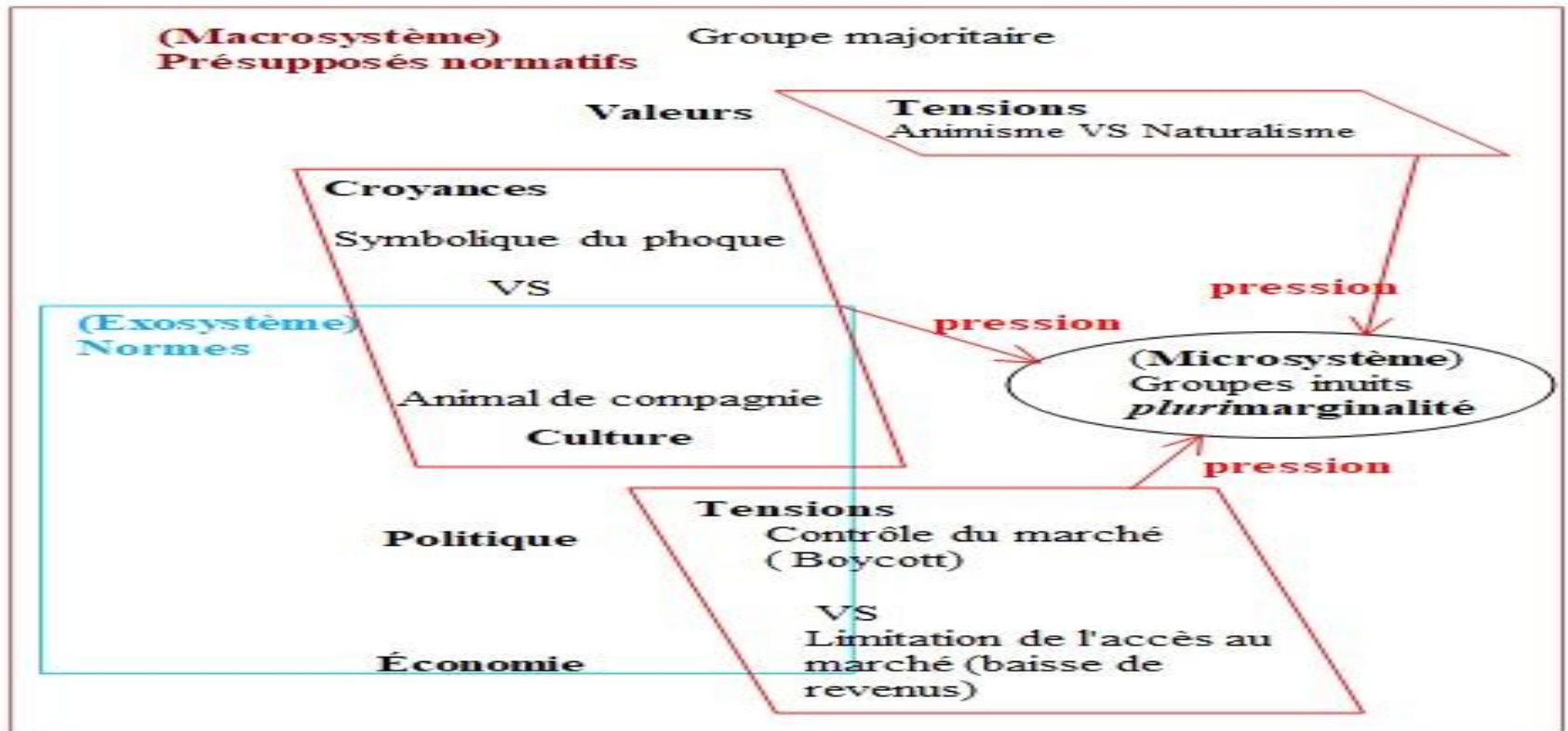


Figure 9: Schéma des dynamiques présentes dans le cycle de vulnérabilité chez les groupes des Inuits

Le premier cycle discerne les tensions présentes lors de la période pré-*#sealfie*. L'ensemble des tensions et pressions identifiées a permis de faire ressortir un cycle de vulnérabilité. Si l'analyse s'arrêtait au premier cycle, il serait justifié de considérer la marginalité comme étant « un problème à régler ». Toutefois, comme nous l'avons dit au premier chapitre, la marginalité n'est pas que vulnérabilité. Rappelons que nous l'avons définie comme résultat d'une mise à distance/prise de distance, dynamique et complexe, qui s'institue aux plans des croyances, des valeurs et des normes politiques, économiques, sociales et culturelles, de manière volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente, d'un groupe de personnes considérées ou se considérant différentes (ou étrangères) du groupe majoritaire, en un endroit et un temps donné, dont le degré de marginalisation dépend de facteurs contextuels. La réponse des communautés inuites aux pressions qui engendrent des vulnérabilités, par le biais d'actions de revendication ou de résistance, exprime une force et un cycle de changements pour un vivre ensemble plus inclusif. C'est ce que montre le deuxième cycle, celui qui s'intéresse à la force des revendications.

## **LE CYCLE DE FORCE**

- **LE CHRONOSYSTÈME**

Le deuxième cycle débute le 26 mars 2014 – date d'une première publication sur *Twitter* sous le mot-clic *Sealfie* – et s'étend jusqu'au mois d'octobre de cette même année. Cet espace temporel a été retenu parce qu'il représente le moment d'ancrage du passage de la période pré-*#sealfie* à celle du *#sealfie* à proprement parler. Durant cette période, les communautés inuites ont utilisé les réseaux sociaux comme moyen alternatif de revendications pour « dissiper les mythes, les réflexions dépassées et

montrer la pertinence actuelle de la chasse aux phoques<sup>92</sup> » (Rodgers et Scobie, 2015, p. 71).

- LE MACROSYSTÈME

Les premières pressions à atténuer sont d’abord dans le macrosystème. Afin de présenter leurs valeurs et de déconstruire certaines croyances erronées nord-américaines, les communautés inuites ont opté pour une stratégie similaire à celle de DeGeneres en réutilisant le principe du *selfie* (ego-portrait). Contrairement à la déclaration faite par l’animatrice ou au type de rhétorique employé par la HSUS, les communautés de l’Arctique canadien n’ont pas essayé de créer un ennemi (Battistini, 2018). Au contraire, plusieurs « [...] utilisent l’humour pour faire valoir un point, plutôt que la colère<sup>93</sup> » (*ibid.*). Cette utilisation positive et humoristique du mot-clic, rapidement devenue virale au Canada, a d’abord attiré l’attention de médias alternatifs comme *Vice* et *Huffington Post*, puis celle de médias traditionnels comme *Canadian Broadcasting Corporation* (CBC) et Radio-Canada (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015). Bien que diversifiées, les publications des communautés inuites sont dans un esprit d’éducation populaire : elles visent à faire connaître la réalité inuite à la société allochtone. Elles utilisent souvent le symbole de l’arobase « @ » qui relie leurs publications à la page *Twitter* de l’émission d’Ellen DeGeneres, les rendant visibles à son public (Rodgers et Scobie, 2015). Les photos ou vidéos publiées permettent aux Nord-Américains de voir que les vêtements portés par les Inuits ne sont pas faits avec des peaux de blanchon, et que les phoques ne sont pas tués de manière cruelle ou abusive. La force de ces revendications réside dans le fait qu’elles rétablissent la vérité sur les faits dans le discours médiatisé. En faisant cela, les Inuits *agissent sur* et *résistent aux* discours promus, mais surtout ils les rectifient.

---

<sup>92</sup> « Using the [...] [social media as] YouTube and Twitter [...] facilitate dialogue across Northern communities and beyond their borders, Inuit were able to engage with and dispel myths, outdated claims, and point to the ongoing relevance of seal hunting ».

<sup>93</sup> « [I]nuit use humour to make a strong point instead of anger »

- L'EXOSYSTÈME

Du côté de l'exosystème, si l'on se réfère aux pressions identifiées au cycle précédent, certaines de ces pressions sont atténuées, tandis que de nouvelles sont créées. En effet, les communautés inuites profitent du mouvement *#sealfie* et de sa visibilité publique pour mettre en relief d'autres enjeux restés dans l'ombre jusque-là. Ils accoleront au *#sealfie* d'autres mots-clics comme *#MMIW* (Meurtres et disparitions des femmes Autochtones au Canada), *#WTO* (World Trade Organisation), *#NeocolonialViolenceTakesManyShapes* (les violences néocoloniales) (Rodgers et Scobie, 2015). Comme le souligne Barel (1972), en insistant sur la pratique de la chasse aux blanchons dénoncée comme cruelle et abusive, les organisations de défense des animaux détournent leur attention – et celle des médias – d'autres violences étatiques, sociales et économiques qui sont invisibilisées. Des enjeux plus importants aux yeux des communautés inuites sont ainsi mis de côté. L'utilisation de mots-clics veut donc stimuler la visibilité de différents enjeux qui touchent les communautés inuites. Les différents mots-clics permettent de mettre en lumière des violences structurelles, coloniales et étatiques invisibilisées par le discours anti-chasse aux phoques (*anti-sealing*). Sur les plans politique et économique, le mouvement *#sealfie* est « concentré presque exclusivement à communiquer les contradictions économiques et les implications des campagnes anti-chasse aux phoques et des organismes<sup>94</sup> » (Hawkins et Silver, 2017, p. 120). C'est ainsi que les publications sur *Twitter* de *#sealfie* « ont transformé les vêtements [de phoques] en symbole politique pour représenter une résistance culturelle au colonialisme et à la pression continue à laquelle fait face la culture et l'identité [inuites]<sup>95</sup> » (*ibid.*).

---

<sup>94</sup> « These #sealfies focused almost exclusively on communicating contradictions and economic implications of anti-sealing campaigns and organizations ».

<sup>95</sup> «The #sealfies tweets turn clothes into political symbols (Dauvergne and Neville, 2011; DeLuca, 1999) to represent cultural resistance to colonialism and continuities of culture ».



Sur le plan de la culture, « le sealfie se concentre sur une célébration culturelle et une estime de soi positive<sup>96</sup> » (Tagaq, dans Battistini, 2018, p. 577). Les photos partagées célèbrent des aspects de la culture inuk, que ce soit des vêtements faits avec des peaux de phoques, des plats traditionnels à base de phoque, la démonstration de techniques de chasse et de couture ancestrales. Le but ultime est d’y dépeindre la culture et l’identité inuites. En utilisant ces produits du phoque et en promouvant leur pertinence culturelle, le *#sealfie* devient une opportunité « [d’] expression collective d’opposition au discours anti-chasse aux phoques, tout en étant une célébration de la culture et de la résilience inuites sur les médias sociaux<sup>97</sup> » (Rodgers et Scobie, 2015, p. 87). De plus, les publications sur les médias sociaux permettent une discussion entre les différentes parties prenantes, telles que les communautés inuites, les militants de droits des animaux, la société allochtone en général, etc. En se basant sur l’analyse thématique des publications, Kathleen Rodgers et Willow Scobie (2017) ont pu observer que les Inuits ont répondu à des commentaires sur les réseaux sociaux à propos d’une variété de sujets comme : le déroulement de la chasse aux phoques, les techniques pour les tuer sans cruauté, mais aussi montrer les différences entre la chasse traditionnelle et la chasse pour intérêts commerciaux (Rodgers et Scobie, 2015). Enfin, « en démontrant la pratique et la valeur symbolique de la peau de phoque via des photos d’eux et en s’engageant dans les débats sur les réseaux sociaux, les Inuits sont capables de montrer et défendre leur culture<sup>98</sup> » (Rodgers et Scobie, 2015, p. 87).

Le schéma qui suit fait une synthèse de l’analyse du cycle de force et des modes de revendication des groupes des Inuits et donne une vision d’ensemble du cycle de force (agir sur/résister à) sur les tensions identifiées dans chacun des systèmes.

---

<sup>96</sup> « the sealfie [...] focus on cultural celebration and positive selfesteem ».

<sup>97</sup> « [The #sealfie movement gives] opportunities for a collective expression of opposition to the discourses of anti-sealing activists as well as a celebration of Inuit culture and resilience on social media ».

<sup>98</sup> « By demonstrating the practical and symbolic value of sealskin clothing via photos of themselves wearing sealskins and by engaging in debates on social media, Inuit are able to show and defend their culture ».

Cycle 2 Force (*résister à / agir sur*) chez les groupes inuits

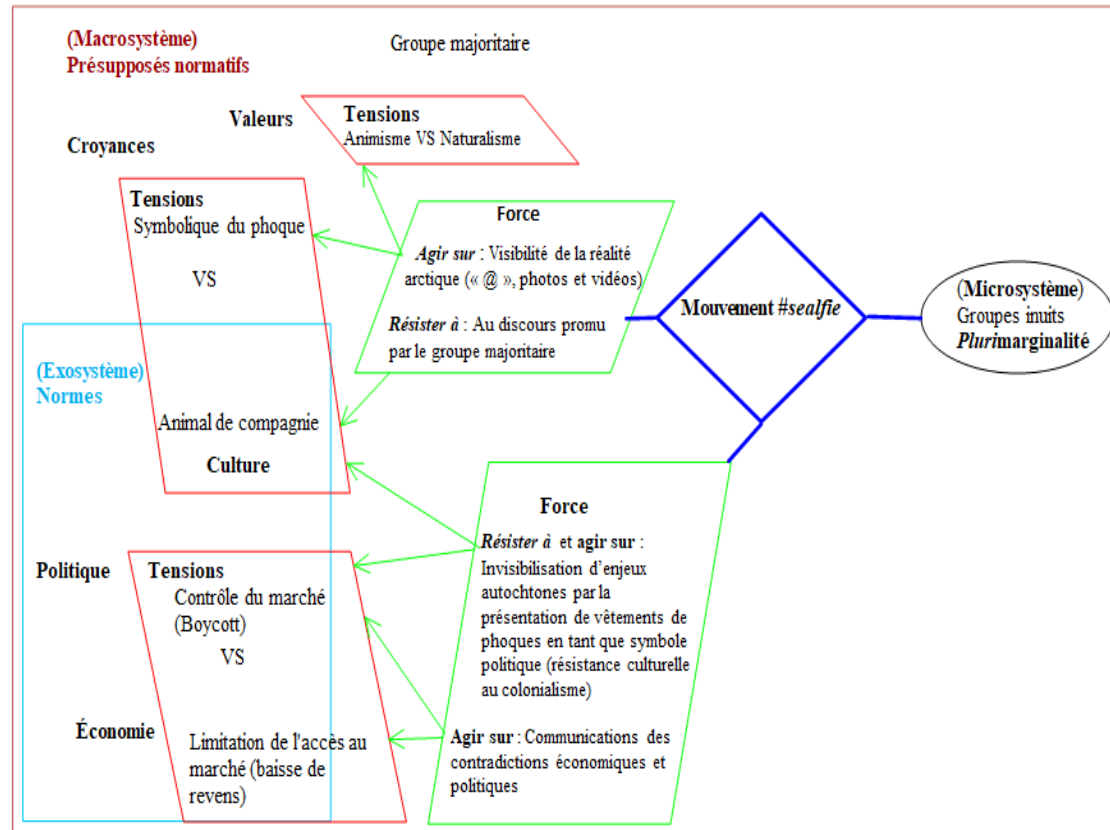


Figure 10: Cycle de force des groupes inuits

- MOUVEMENT #SEALFIE ET LE POTENTIEL INCLUSIF

L'analyse du deuxième cycle, celui de force, ne peut se poursuivre plus avant, faute d'informations. Ni l'impact des résistances et des actions initiées par le mouvement *#sealfie*, ni les retombées positives ou négatives n'ont à ce jour été explorées dans la littérature scientifique. Il serait pertinent, dans un projet de recherche futur, de vérifier empiriquement si ce type alternatif de revendications a réellement permis de réduire les tensions et à contribuer de manière concrète à un vivre ensemble plus inclusif. Notre objectif, dans cette section, est plutôt d'évaluer leur effet sur le macrosystème, c'est-à-dire sur les présupposés normatifs (ce qui est acceptable sur le plan des valeurs) et sur les croyances ainsi que sur l'exosystème (les normes politique, économique et culturelle). Nous étudions ce potentiel inclusif à travers les revendications et les actions des communautés autochtones sur les territoires l'*Inuit Nunangat* via le mouvement *#sealfie*. Pour ce faire, nous nous intéressons à ce qui est demandé (le fond) et à la manière dont cela est demandé (la forme) à travers les revendications. Le quoi et le comment sont ensuite mis en rapport avec la notion de normes (définie par Legault, 1999 ; Fazio, 1990 et Otero, 2008) et celle d'inclusion (définie par Le Capitaine, 2013).

La norme est « une règle de conduite déterminant un comportement obligatoire » (Legault, 1999) dans un milieu donné. Elle est

[non] seulement un mécanisme d'exclusion, mais également [...] un langage commun qui rend "traductibles" les phénomènes [;] [...] cette "forme de la commune mesure" produite par un mécanisme d'autoréférence au "soi du groupe" fait partie du processus général par lequel le groupe s'institue comme société, définit ses codes et les instruments de sa régulation (Otero, 2008, p.128).

Par « modification dans les normes et les présupposés normatifs pour un vivre-ensemble plus inclusif », nous voulons parler d'une modification qui va dans le sens « d'une culture qui promeut l'équité, et qui célèbre, respecte, accepte et fait valoir la différence »

(CCDI, 2019, en ligne) et qui « ne tolèr[e] pas d'exclusion à la participation sociale sur le prétexte de cette différence » (Le Capitaine, 2013, p. 127).

Les communautés inuites ont émis des revendications dans cette optique, autant sur le fond (ce qui est demandé) que sur la forme (comment cela est demandé). En ce qui a trait au fond, comme il a été vu en regard des normes, les revendications et les actions sont d'ordre politique, économique et culturel. Avec les revendications politiques et économiques, le *#sealfie* permet aux communautés inuites de défendre leurs droits pour accéder au marché pour le produit de leur chasse (Hawkins et Silver, 2017). Par ces revendications, les Inuits résistent à la norme sociale nord-américaine qui voudrait qu'ils pratiquent exclusivement que de la chasse de subsistance. Protégé légalement, ce type de chasse est, selon le groupe majoritaire, le seul type rémissible, car il se base sur une manière de vivre ancestrale et s'éloigne d'une chasse de masse ou immorale. En exposant pacifiquement les faits réels qui les concernent (*résister à / agir sur*), les Inuits cherchent entre autres l'inclusion au marché économique. Cette recherche d'inclusion se fait par leur refus d'être mis à distance de la participation au marché, sous le prétexte qu'ils pratiquent la chasse de subsistance. Ce type de chasse n'est pas économiquement suffisant pour que les communautés inuites subsistent à tous leurs besoins de base. En effet, dans la société capitaliste actuelle, où tout un chacun utilise l'argent quotidiennement, l'entrée dans le marché économique est fondamentale. Comme partout en Occident, les communautés inuites ont autant besoin de logements, de moyens de transport que de biens de consommation. Les communautés inuites refusent donc l'exclusion du marché économique, puisqu'elle est basée sur des croyances erronées et décontextualisées de leur réalité.

Par le mouvement *#sealfie*, les communautés inuites mettent aussi de l'avant leur culture. Ce faisant elles cherchent non seulement à montrer l'importance (et même la nécessité) du phoque dans la vie arctique, mais également à montrer le respect pour l'animal

derrière la chasse aux phoques. Les communautés inuites ne veulent pas seulement faire de la valorisation économique du phoque; mais aussi d'illustrer son importance culturelle.

[V]alorization of the seal as object of value, but also the auto-determinacy of Inuit and others Canadian arctic region citizens, because of the fact that in the great north environment the seal hunt is strongly connected to their way of life and cultural identity (Battistini, 2018, p. 563).

Par cette prise de position, les communautés inuites célèbrent leurs différences. Ces différences les placent en marge de la société de plusieurs manières : par les croyances, les valeurs, la politique, l'économie et la culture. Les communautés inuites veulent garder leurs caractères distincts. Par le *#sealfie*, les communautés inuites instaurent un dialogue avec les membres de la culture nord-américaine, ils lui demandent de respecter, d'accepter et de faire valoir leurs différences. De plus, lorsqu'ils partagent leur culture, ils ne demandent pas à la majorité de s'intégrer à leur manière de penser, mais plutôt de comprendre leur contexte et pourquoi ils agissent ainsi. Par exemple, les revendications et les actions faites dans le cadre du *#sealfie* ne cherchent pas à convertir les personnes véganes ou végétaliennes de devenir omnivore. Cette manière de vivre est adaptée dans d'autres parties du monde et les communautés inuites respectent cette vision. Réciproquement, elles demandent aux Nord-Américains et aux organismes de droits des animaux de réfléchir à leur activisme (Battistini, 2018). Dans cette optique, les Inuits souhaitent que l'activisme pratiqué par les individus et les organismes soit adapté au milieu où il est mis en œuvre et respecte les peuples autochtones (*ibid.*). Par ailleurs, les communautés vivant dans les territoires de *l'Inuit Nunangat* sont habituellement au-devant de l'environnement et de la vie sauvage (*ibid.*). Elles n'ont donc rien à se reprocher à cet égard.

Lorsque des communautés inuites utilisent la plate-forme *Twitter* pour sensibiliser les gens hors de leur communauté et rectifier le discours médiatisé, les communautés *agissent*. L'information publiée sur *Twitter* permet certes de résister aux discours promus, mais aussi de les moduler, de permettre à l'autre de comprendre. Les Inuits tentent de mettre en lumière

ce à partir de quoi ils sont mis en marge. Ils « s’engag[ent] à dissiper les mythes, les réflexions dépassées et la pertinence actuelle de la chasse aux phoques<sup>99</sup> » (Rodgers et Scobie, 2015, p. 71). Aussi la forme des demandes, non agressive, humoristique, facilite l’échange avec l’autre.

En guise de conclusion concernant le fond et la forme des revendications des communautés inuites, nous présentons ci-dessous un tableau synthèse.

**Tableau 1: Potentiel inclusif des revendications des communautés inuites du territoire canadien via le #sealfie**

<b>Fond</b> (ce qui est demandé)	<b>Forme</b> (la manière dont c’est demandé)
Défense des droits inuits pour accéder au marché économique canadien	Le mouvement #sealfie est une stratégie de communication mettant de l’avant l’humour, la non-violence, le dialogue et l’éducation.
Demande de respect, d’acceptation, de mise en valeur de leurs différences, et de compréhension.	

Les communautés inuites, via le mouvement #sealfie, prennent une distance par rapport aux différences basées sur un jugement de valeur imposé tant par les organisations pour les droits des animaux que par la société majoritaire. Cette prise de distance de la part des communautés inuites semble contribuer à la résistance ou l’action sur les normes et les présupposés normatifs face à ceux : qui cherchent à leur imposer comment elles devraient pratiquer la chasse ; comment elles devraient concevoir le phoque et la place que le phoque devrait prendre. L’inclusion revendiquée par les communautés inuites se fait sur le plan de la reconnaissance de l’égalité dans la différence. Comme nous l’avons dit dans le chapitre 2 en

<sup>99</sup> « Inuit were able to engage with and dispel myths, outdated claims, and point to the ongoing relevance of seal hunting ».

associant les communautés inuites à la *plurimarginalité*, dans le cas du *#sealfie*, les différences sont mises en relief par l'identification au territoire, par le phoque et les utilisations qui en sont faites (ex. : les vêtements, l'artisanat), mais aussi par l'utilisation des différents dialectes de l'*inuktitut* (Battistini, 2018 ; Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015). Mais ces communautés refusent d'être mises de côté politiquement et économiquement, et revendiquent le droit de participer à l'économie canadienne globale (Hawkins et Silver, 2017 ; Rodgers et Scobie, 2015) au même titre que tous les Canadiens. Dans cette optique, malgré le fait que leurs pratiques relèvent de valeurs et de normes différentes, elles souhaitent voir reconnaître leur égalité à travers l'autodétermination et la participation sociale. Comme le souligne Roméo Saganash, au sujet de l'autodétermination des peuples autochtones :

C'est fondamentalement le droit d'exister, de s'épanouir comme peuple, d'être respecté comme tel par les autres peuples. C'est l'équivalent, au plan collectif, du droit à l'égalité, à la dignité et à la liberté pour une personne humaine. Vu dans cette perspective, le droit à l'autodétermination est un droit inaliénable, indivisible et universel (Saganash, 1993, p. 87).

À ce stade d'analyse, nous estimons que les revendications des communautés inuites tendent vers des présupposés normatifs (croyances et valeurs) et des normes (politique, économique et culturelle) qui visent un vivre ensemble plus inclusif, au sens où les deux groupes (communautés inuites d'une part et société majoritaire de l'autre) seraient mutuellement respectueux des réalités sociales respectives (acceptation de ces différences) et où l'accès à la participation sociale serait équitable pour tous.

### C) LES *OTD* ET LE MOUVEMENT IT GETS BESSER

Tel que mentionné précédemment, le modèle global utilisé pour soutenir l'analyse des cycles de vulnérabilité, de force des revendications et des modes de revendication est ici adapté à la situation du groupe *intermarginal*, celui des *Off the Derech*.

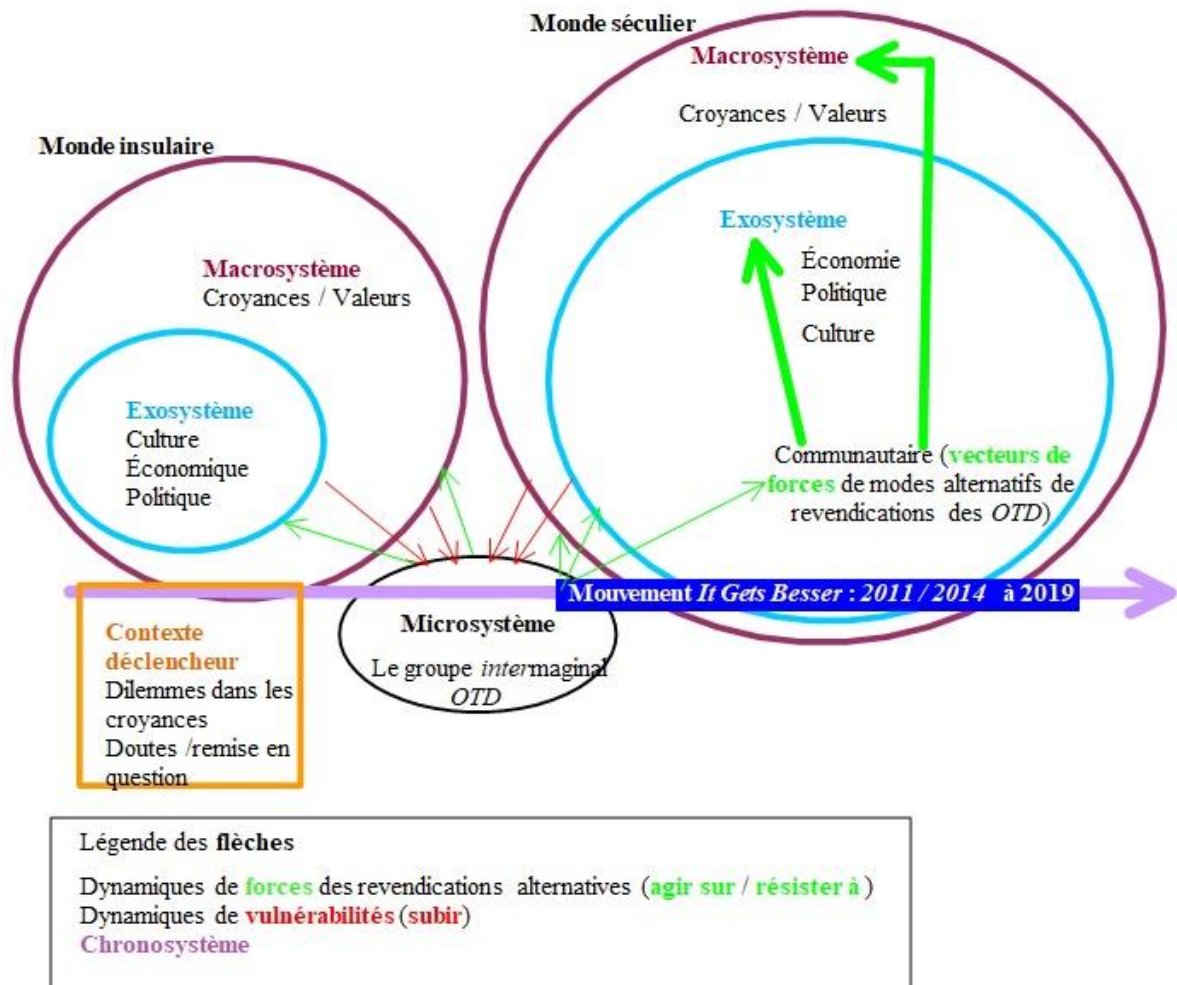


Figure 11: L'analyse des cycles de vulnérabilité et de force de revendication et des modes de revendication du groupe *intermarginal* (*OTD*)



Comme pour les communautés inuites, l'analyse de la situation d'*intermarginalité* des *Off the Derech (OTD)* permet d'identifier deux cycles, soit celui de vulnérabilité suivie de celui de force. Le premier cycle se divise en séquences semblables à celles du cas précédent, allant du macrosystème et de l'exosystème de chacun des deux milieux par rapport auxquels les *OTD* sont à la marge du milieu insulaire et de celui séculier, vers le microsystème, celui des *OTD*. L'analyse montre les séquences de tensions qui engendrent des pressions, qui elles vulnérabilisent les *OTD*. Un pont est ensuite tracé vers le cycle de force des revendications et de leurs modes alternatifs à travers le mouvement *It Gets Better*, inséré dans le chronosystème. Celui-ci traverse l'ensemble des systèmes présents dans l'analyse, autant ceux du milieu insulaire, que celui du séculier. Puisque le mouvement *It Gets Better* apparaît sur les plateformes web et les médias alternatifs en 2011, ce système couvre l'espace-temps de 2011 à aujourd'hui.

L'analyse du potentiel de force est similaire à celle de vulnérabilité, mais procède en sens inverse, du microsystème (le groupe des *OTD*) vers le macrosystème et l'exosystème du monde insulaire, puis de l'exosystème vers le macrosystème du monde séculier. Ce dernier cycle permettra de faire valoir le potentiel inclusif qui résulte des revendications *via* les modes alternatifs des *OTD*.

#### **LE CYCLE DE VULNÉRABILITÉ**

Le premier cycle, celui de vulnérabilité, prend racine autant dans le milieu insulaire que dans le milieu séculier dont les tensions convergent simultanément vers le microsystème des *OTD*. De fait, les *OTD* *subissent* les normes et les présupposés normatifs des deux milieux à la fois.

- LE MACROSYSTEME DU MILIEU INSULAIRE

Les premières vulnérabilités identifiables se trouvent dans le macrosystème des communautés ultra-orthodoxes. Tel que déjà mentionné, ce macrosystème concerne les croyances et les valeurs du groupe insulaire (Saïas, 2009). La tension est provoquée par la recherche d'autonomie et d'individuation des *OTD* d'une part, et l'observance religieuse stricte nécessitant un conformisme au sein de la communauté initiale, d'autre part. Les dirigeants des communautés juives ultra-orthodoxes voient d'un mauvais œil que leur mode de vie ne soit pas respecté à la lettre par l'ensemble de ses membres (Davidman, 2015 ; Malarde, 2011). Considérant que chaque aspect de la vie est régulé et exige un conformisme inflexible, en déroger provoque une tension importante entre les *OTD* et la communauté. La vision unique et collective de ce qu'est une *bonne vie* portée par la communauté juive ultra-orthodoxe étiquette tout individu non conforme comme différent (Davidman, 2015 ; Berger, 2014). L'étiquette « différent » engendre une tension entre le groupe initial (l'identité juive stricte conçue par les communautés ultra-orthodoxes) et le groupe marginal ouvert à la diversité des facettes de l'identité juive. Les personnes des communautés ultra-orthodoxes sont éduquées de façon à intérioriser la croyance que leur peuple est l' élu, celui *choisi* par Dieu.

Cette croyance les amène à se percevoir comme « supérieurs à ceux vivant en dehors de l'enclave<sup>100</sup> » (Davidman, 2015, p. 102). La position de supériorité dans laquelle ils se placent n'est pas seulement par rapport aux individus non-juifs, mais aussi par rapport aux autres branches du judaïsme non-insulaire (*ibid.*). Une autre croyance présente les gens quittant la communauté (ou les personnes non-juives vivant en dehors de la communauté) comme des individus immoraux et dangereux (Davidman, 2015 ; Attia, 2008).

---

<sup>100</sup> « [They] see them as superior to those outside the enclave ».

Quant aux valeurs, beaucoup d'actions des membres des communautés ultra-orthodoxes ont pour but de renforcer la cohésion du groupe, par le conformisme. Cette pression à se conformer à des normes strictes aura pour effet d'accentuer la tension entre les *OTD* et les communautés juives ultra-orthodoxes. De fait, la conception dichotomique et manichéenne du monde engendre des défis importants pour ceux qui quittent leur communauté. Dans son article « Challenges and coping strategies in leaving an ultra-Orthodox community », Ronnie Berger parle des défis sociaux et intellectuels que posent aux *OTD* les croyances et les valeurs juives ultra-orthodoxes. Nous avons choisi de présenter ces défis, puisqu'ils peuvent être analysés comme des vulnérabilités. Un premier défi découle du rejet radical de l'identité des *OTD* par la communauté juive ultra-orthodoxe en général, mais aussi par leur famille et leurs amis. Malgré leurs tentatives pour s'expliquer et faire valoir leur identité, l'ensemble des membres de la communauté refuse quasi catégoriquement de les reconnaître pour qui ils sont (Berger, 2015.).

D'autres défis sont d'ordre intellectuel. Quand les personnes quittent leur communauté, elles entrent dans un univers où les valeurs sont très différentes de celles connues (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Malarde, 2011 ; Off the Derech, s.d.). Les conceptions de ce qui compte, de ce qui est important et respectueux ne leur sont plus familières (Davidman, 2015). Ayant été élevées à s'abstenir de poser des questions et à accepter les règles et les routines telles qu'elles sont exigées, une fois à l'extérieur, plusieurs de ces personnes sont déstabilisées et désorientées (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015, Davidman, 2015 ; Malarde, 2011 ; Off the Derech, s.d.), et de ce fait, vulnérabilisées. En raison de cette désorientation, il leur est difficile de rester longtemps dans le milieu séculier. La perte de repères et les dissonances cognitives nécessitent la construction de nouveaux schèmes de pensée (Berger, 2015). Pour ce faire, il leur faut explorer des alternatives aux anciens schèmes et développer leur pensée critique (*ibid.*). Pour plusieurs *OTD*, ce type de reconstruction interne n'efface jamais de manière définitive les schèmes inculqués par la communauté initiale (Berger, 2014 ; Berger, 2015 ;

Davidman, 2015). Ainsi, ils peuvent se sentir coupables de transgresser les lois religieuses, même plusieurs années après leur sortie du milieu insulaire (Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Les défis sociaux et intellectuels engendrés par les croyances et les valeurs ultra-orthodoxes intériorisées maintiennent les *OTD* dans un état de vulnérabilité.

- L'EXOSYSTÈME DU MILIEU INSULAIRE

Du côté de l'exosystème, les tensions observées sont d'ordre politique, économique et culturel. Ces tensions s'expliquent par l'influence et l'autorité exercées par la religion dans tous les aspects de la vie des communautés juives ultra-orthodoxes. Cette situation rend plus difficile la transition hors de l'enclave des communautés ultra-orthodoxes (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Malarde, 2011 ; Off the Derech, s.d.).

Aux défis précédemment exposés, peuvent s'ajouter des embûches culturelles. Les communautés ultra-orthodoxes ont une vision essentialiste du sexe biologique et du genre (Davidman, 2015). La prise de conscience des inégalités de genres figure parmi les raisons principales de départ (Attia, 2007 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Dans les communautés juives ultra-orthodoxes, les différences entre les hommes et les femmes le sont par essence. Ces différences sont également permanentes, autant sur le plan physique, intellectuel, que moral (Davidman, 2015). Lynn Davidman explique cette dynamique, appuyée par le concept de « l'autre » de la philosophe Simone de Beauvoir.

Simone de Beauvoir (1949) expressed this dynamic perfectly: "Women are other." In Haredi communities, this otherness of women can readily be seen by examining the multivolume sacred text, the Mishnah. The Mishnah consists of six "orders" that are distinct from each other by virtue of the questions they ask and seek to answer. [...] The presence of an entire order of laws dealing with questions concerning women provides evidence for de Beauvoir's assertion that men have always seen women as "other". (Davidman, 2015, p. 167)

Le patriarcat et la division genrée des fonctions dans les communautés peuvent contribuer à des tensions entre les *OTD* et les ultra-orthodoxes (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015).

L'influence des croyances et des valeurs de la communauté peut aussi engendrer des difficultés économiques. Reniés et déshérités, les *OTD* dénoncent la difficulté à être autonomes financièrement (*ibid.*). Par exemple, les femmes étant mariées dès la fin de leur adolescence, celles qui prennent la décision de quitter la communauté doivent divorcer et obtenir le *Get* que seul le mari peut signer (Berger, 2015). Or, pour l'obtenir, la femme doit entamer des procédures pour laquelle les honoraires des avocats sont onéreux (*ibid.*).

- LE MACROSYSTÈME DU MILIEU SÉCULIER

Il a été vu que lorsque les *Off the Derech* quittent leur communauté, cela ne se fait pas sans défi. Malgré le fait que les valeurs promues par la communauté séculière semblent mieux cadrer avec celles recherchées par les *OTD*, le passage entre les deux milieux demeure brusque et le choc est grand. Comme pour le macrosystème insulaire, il est également possible d'observer des tensions dans le macrosystème séculier.

Du côté des valeurs, l'individualisme génère des défis considérables pour les *OTD*. En effet, cette conception du monde centrée sur les libertés de choix de la personne, et qui admet une grande versatilité dans les normes de conduites, leur est tout à fait nouvelle (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Malarde, 2011 ; Off the Derech, s.d.). S'affirmer en tant que personne est contraire à ce qu'ils ont appris (*ibid.*). Le défi réside dans ce cas dans la capacité de s'ouvrir à la diversité et à se détacher de certains schèmes de pensées (Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015).

Le deuxième défi touche aux croyances du milieu séculier. Plus précisément, il concerne la restructuration des schèmes de pensée et le développement de l'esprit critique.

Ce nouveau milieu génère des espaces de réflexion sur des sujets auparavant tabous<sup>101</sup>, c'est-à-dire sur ce qui peut être considéré comme acceptable ou non. Ces nouveaux espaces de réflexion engendrent une suite de dissonances cognitives (Berger, 2015). Encore ici, les *OTD* peuvent alors se trouver face à un dilemme entre les croyances intériorisées et celles du milieu d'accueil (Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015).

Le contact avec l'individualisme et la pluralité de croyances du milieu séculier ne va pas sans un processus d'individuation. À travers ce processus, les *OTD* rejettent le conformisme strict de l'univers insulaire et se mettent à la recherche d'autonomie de pensée et de contrôle sur leur propre vie. Ce processus d'individuation est long et débute dès que les personnes ont un projet de défection. À chacune des étapes<sup>102</sup> qui précèdent le départ de la communauté, le processus d'individuation entamé introduit un changement dans les conceptions de l'individu (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Malarde, 2011). Tant que la personne chemine en silence, elle conserve certains avantages au sein de la communauté (ex. : besoins de base comblés, soutien social) (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Par contre, dès qu'elle fait le pas vers le monde séculier, de manière officielle et définitive, sa réalité devient plus difficile. Même si la personne *OTD* adhère déjà en partie aux valeurs du monde séculier, le choc demeure grand et le défi de l'autonomie est immense.

In secular society, « The self has to be reflexively made » (Giddens 1991, p. 3). For those who grow up in a strictly controlled enclave community, defectors have to create a self amid a puzzling diversity of options and possibilities. The secular world does not offer ready-made scripts for the conduct of everyday life. By leaving, defectors asserted their right to the pursuit of individual happiness and control over their own lives. Exiting their communities was the culmination of years of asking questions, not finding answers, and transgressive, rebellious behavior. Defection

---

<sup>101</sup> Par exemple, l'orientation sexuelle ou la contraception.

<sup>102</sup> Ces étapes, rappelons-le, sont : le questionnement initial ; l'augmentation des doutes ; le partage des doutes avec un petit groupe de personnes de confiance et la révélation de la nouvelle identité.

was an act of defiance, but it was also a process requiring great courage and self-confidence (Davidman, 2015, p. 24).

Autant l'acte de quitter est courageux et nécessaire, autant il peut être difficile, dû au fait que les *OTD* passent d'un extrême à un autre, d'une vie où tout est prescrit et où les décisions personnelles sont limitées, à une autre où les options sont variées et où ils doivent peser des alternatives et faire des choix (Berger, 2015). Cette recherche de soi comporte son lot de questionnements (tant sur leur identité que sur leurs désirs) et l'état de transition dans lequel ils se trouvent ne peut que l'exacerber (*ibid.*).

Les nouvelles responsabilités dans le monde séculier engendrent aussi des défis logistiques. Les *OTD* doivent s'orienter et trouver eux-mêmes l'information pour, par exemple, s'inscrire à l'école, chercher un emploi, obtenir une sécurité d'emploi ou un plan de carrière, conduire un véhicule, utiliser internet et les médias sociaux, ouvrir un compte en banque, louer un appartement et connaître les différents services disponibles pour combler les besoins au quotidien<sup>103</sup> (*ibid.*).

Les croyances de l'univers insulaire et celles de l'univers séculier entrent aussi en confrontation :

many felt ambivalent about and torn between what they were thinking and what they were raised that they are supposed to think. They often expressed guilt for the failure to think « as they should » and this guilt lingered with them, in some cases for quite a long time after they left the Ultra-Orthodox way of living (Berger, 2015, p.677).

Cette ambivalence, qui diminue avec le temps, ne disparaît pas nécessairement. Plusieurs interviewés ont évoqué des moments où ils ont vécu des dilemmes ou de la honte (ex. : ne pas porter un *Yarmulke*<sup>104</sup> ou l'utilisation de l'électricité durant la période de

---

<sup>103</sup> Bien que les organismes communautaires, comme *Forward* et *Foostep*, accompagnent les *OTD* dans ces démarches, ce n'est pas tous les *OTD* qui connaissent ces ressources ou qui y ont accès.

<sup>104</sup> Le *Yarmulke* est un petit chapeau que les hommes portent pour se couvrir la tête (Davidman, 2015).

*Shabbat*) (Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Ces comportements sont aussi observés chez plusieurs anciens religieux (non seulement chez les juifs ultra-orthodoxes) : « ils ont été capables de se libérer des contraintes et de vivre librement, mais sans y être arrivé pour les interdictions de leur ancien cadre moral et de croyance<sup>105</sup> » (Daphne dans Berger, 2015, p. 677).

- L'EXOSYSTÈME DU MILIEU SÉCULIER

Du côté de l'exosystème, les tensions observées sont d'ordres économique et culturel (Saïas, 2009). Sur le plan culturel, la première tension vient du manque de connaissances populaires et de référents sociaux des *OTD* par rapport aux personnes du même âge issues du milieu séculier (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Footsteps, s.d. ; Forward, s.d. ; Off the Derech, s.d.). La connaissance des référents sociaux et des normes, c'est-à-dire les guides permettant d'agir et d'interagir dans leur nouveau milieu, peut-être plus problématique.

They also lack knowledge of norms of behavior with respect to dress and interpersonal behaviors; particularly with the opposite sex (they do not get education regarding sexuality, sexually transmitted diseases, and safe sex). Having been raised to believe that the nonobservant live utterly meaningless lives, their values, worldview, and identity are also challenged. Consequently, they become culturally disorientated. (Berger, 2014, p. 76)

Lorsqu'ils se retrouvent dans des situations sociales, les *OTD* peuvent se sentir étrangers au monde dans lequel ils tentent de s'établir (Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Par exemple, malgré les changements dans leur façon de s'habiller, ou encore de manger dans des restaurants non kascher, leur passé peut rapidement devenir apparent lors d'une discussion ou d'une interaction sociale.

---

<sup>105</sup> « They were able to cut themselves free from the constraints to lifestyle freedom but not from the interdictions of their past moral and belief frameworks ».



[E]ven when they changed their appearance, they still felt in a strange land because they carry a gap and lack social references and cultural concepts that other children acquire growing up. One man in his 30's stated « I wanted to know what any American youth my age know » and « my new friends could not believe that I did not know who Pink Floyd were ». (Berger, 2015, p.676)

Bien que cet exemple donné par Berger puisse paraître anodin, ce genre d'interaction entre les *OTD* et les individus du monde séculier les ramène continuellement à leur passé. Dans de telles situations, ils sont encore une fois confrontés à leur différence. Aux yeux de leurs interlocuteurs, les *OTD* entrent alors dans la case de ceux qui viennent d'une communauté insulaire et leur nouvelle construction identitaire n'est plus considérée. Les *OTD* sont ainsi réduits à leur passé, tandis que leur nouvelle identité (un amalgame du passé ultra-orthodoxe et du présent séculier) est invisibilisée (*ibid.*).

Finalement, s'ajoutent les difficultés d'ordre économique. Comme mentionné précédemment, une fois en dehors de la communauté initiale, les *OTD* se retrouvent sans soutien financier, et ce, d'aucun des deux milieux. Rappelons qu'une part de l'explication réside dans le fait que le milieu insulaire coupe totalement les ponts, tandis que le milieu séculier n'a pas toujours conscience de leur existence. De plus, l'ignorance du côté des *OTD* des modalités de fonctionnement usuel dans le milieu séculier accentue leur précarité financière. En effet, ne sachant pas, par exemple, quel est et comment se déroule le processus de recherche d'emploi ou d'embauche, les *OTD* ont un accès limité aux ressources leur permettant de combler leurs besoins de base (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Footsteps, s.d. ; Forward; s.d. ; Off the Derech, s.d.).

Les défis économiques, quant à eux, tout comme ceux du milieu insulaire, peuvent être analysés comme une vulnérabilité. La précarité financière est un danger réel et actuel qui touche les *OTD*. Ce défi économique, étant évitable, nécessite une action ou une compensation auprès du groupe *OTD*.

- MICROSYSTÈME *OTD* ET LES MILIEUX INSULAIRE ET SÉCULIER

Comme chez les communautés inuites, le cycle de vulnérabilité s'achève dans le microsystème, dans le cas qui nous intéresse, ce système correspond au groupe des *OTD*. Encore une fois, c'est dans ce système que se répercute l'ensemble des résultantes des chaînes d'actions et des pressions vulnérabilisantes engendrées par les tensions en lien avec les systèmes des strates supérieures (macrosystème et exosystème). Dans le cas des *OTD*, puisqu'ils se situent *entre* deux groupes (insulaire et séculier), ils sont le réceptacle de l'ensemble des répercussions des deux milieux en simultanée. Comme pour les Inuits, nous nous référons à la définition de la vulnérabilité présentée en conclusion du point 3.1 permettant d'illustrer un exemple de séquence vulnérabilisante.

En ce qui concerne le cycle de vulnérabilité des *OTD* (groupe *intermarginal*) en rapport avec le milieu insulaire (communautés juives ultra-orthodoxes), le contexte déclencheur des dynamiques interactionnelles est ancré dans le mouvement #itgetsbetter, entre 2011 et 2019. Le contexte particulier est celui de période de transition entre la sortie du milieu insulaire et l'arrivée dans le milieu séculier.

La vulnérabilité des *OTD* est d'abord due à la tension entre leurs valeurs en construction (ambivalence entre les anciennes valeurs insulaires et celles du milieu séculier) et les valeurs pluralistes du milieu séculier (macrosystème). Cette tension est à la base d'une suite d'autres tensions souvent exacerbées, qui engendrent à leur tour des pressions importantes et des répercussions injustes pour les *OTD*. Nous pouvons l'illustrer dans l'exemple de liberté de croyances retrouvé dans le milieu séculier (macrosystème : ouverture dans les choix de professions) combinée au manque de connaissances populaires et de référents sociaux (exosystème : culture), et au manque de connaissance des modes de fonctionnement en général (exosystème : économie –marché de l'emploi). Cette séquence de tensions et de pressions vulnérabilise injustement les *OTD*.

Nous présentons, à la page suivante, une figure synthèse de l'analyse du cycle de vulnérabilité chez les *OTD*. Comme pour celle des communautés inuites, cette figure permet une vision globale des tensions présentes entre les systèmes, en plus des vulnérabilités qui en découlent.

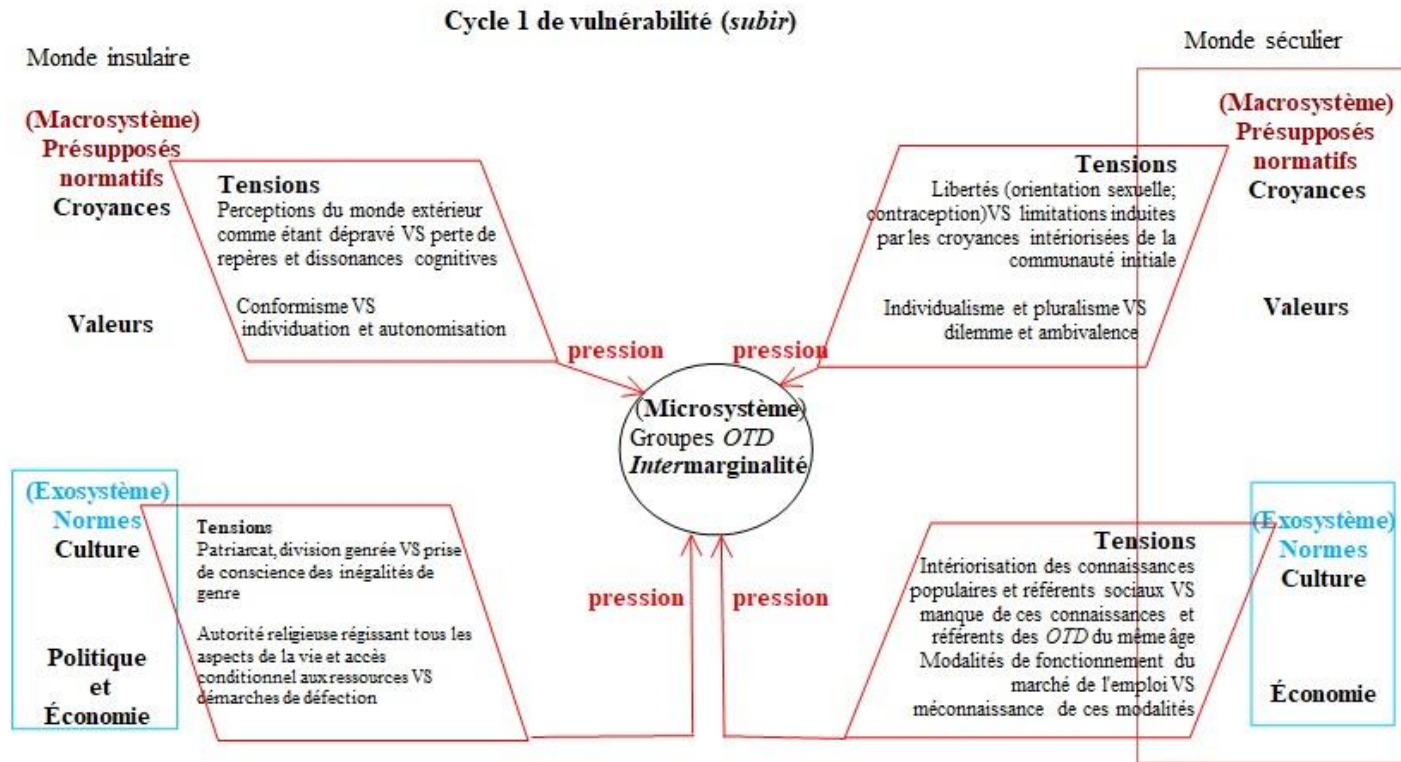


Figure 12: Schéma des dynamiques présentes dans le cycle de vulnérabilité chez les groupes des OTD

## LES MODES DE REVENDICATION ET LEUR CYCLE DE FORCE

Considérant le peu d'articles sur les *OTD*, il n'est pas étonnant de constater qu'il n'y a pas de publication concernant leurs revendications via les réseaux sociaux (*It Get Besser* ou autre). Les recherches déjà existantes se concentrent plutôt sur les défis, les vulnérabilités et les facteurs de protection qui suivent le départ de la communauté ultra-orthodoxe. Or, dans le cadre du présent mémoire, les modes de revendication et leur cycle de force sont centraux. Il s'agit de l'intérêt principal de l'analyse puisqu'il permet de répondre en partie à l'hypothèse de recherche, mais ouvre aussi la voie au deuxième objectif du mémoire : établir des liens entre les modes de revendication des groupes et des normes du vivre-ensemble plus inclusif. L'analyse du cycle de force se fait donc à partir d'inférences et d'exemples concrets de vidéos ou de publications empruntées à *It Gets Besser*. Celles-ci permettent d'explorer le cycle de force à travers les différents systèmes du monde insulaire et du monde séculier.

### LE MACROSYSTÈME DU MILIEU INSULAIRE

L'analyse du cycle de force des revendications, c'est-à-dire la capacité d'*agir sur* ou de *résister* aux normes ou aux présupposés normatifs, se fait via des publications *#itgetsbesser*, un mode alternatif de revendication sur les réseaux sociaux. Cette analyse débute à partir du microsysteme des *OTD* vers le macrosystème du monde insulaire. Pour déconstruire les croyances qu'entretient la communauté insulaire envers les *OTD* et pour promouvoir la possibilité de reconstruire leur identité, les *OTD* utilisent une stratégie pour se rendre visibles : ils mettent de l'avant des personnes réelles qui ont quitté la communauté juive ultra-orthodoxe et des récits de réussites concrètes, professionnelles et sociales. Ils le font à la fois par l'utilisation de la vidéo (Katz, 2011 ; It Gets Besser, 2013 ; It Gets Besser,

2014), de partages d'articles (Footsteps, 2019<sup>106</sup> ; Foostep, 2017a<sup>107</sup>) et de photos (Footsteps, 2018b<sup>108</sup> ; Stein, 2017<sup>109</sup> ; Erenthal, 2019 ; Footsteps, 2018c<sup>110</sup>)<sup>111</sup>. La multiplicité des formes de revendications et de plateformes utilisées permet de rejoindre différents types de publics : autant des gens encore dans la communauté ultra-orthodoxe (qui souhaitent la quitter ou non), que des *OTD* maintenant dans le monde séculier. Exposer de vrais visages, de vraies histoires de réussite, via l'identification *It Gets Besser*, atténue et participe à déconstruire les présupposés négatifs sur les *OTD*. Ils peuvent ainsi dénoncer le portrait que les communautés ultra-orthodoxes dressent d'eux. Ainsi, les gens de la communauté (qui souhaitent quitter ou non), qui visionnent les vidéos ou rencontrent le mot-clic sur les réseaux sociaux, voient que le monde extérieur n'est pas nécessairement comme la communauté initiale le dépeint, c'est-à-dire dangereux, dépravé.

#### L'EXOSYSTÈME DU MILIEU INSULAIRE

Dans l'exosystème du monde insulaire, la résistance aux pressions politiques, économiques et culturelles se fait de manière indirecte. L'utilisation du *#itgetsbesser*, liée à

---

<sup>106</sup> L'article est disponible *via* Twitter, mais aussi sur un lien URL plus stable. Voir l'article de Molly Simms (2019), *This Organization Helps People Who've Left the Orthodox Jewish Community: Those who remove themselves face a treacherous, often heartbreaking journey.*

<sup>107</sup> L'article est disponible *via* Twitter, mais aussi sur un lien URL plus stable. Voir l'article d' Ori Golan (2018), *Former Satmar Hasidic Jew now tours world to expose sect's dark underbelly: In an insular ultra-Orthodox enclave, Ari Herszkowitz says he endured sexual assault, substandard education, addiction and loss of faith — yet he remains defiantly optimistic.*

<sup>108</sup> Cette photo, partagée sur *Facebook*, met en lumière une des membres de Footstep : Faigy. En plus de faire une courte biographie, l'organisme met de l'avant ses réussites universitaires. Voir <https://www.facebook.com/footstepsorg/photos/a.418620158177935/2016687758371159/?type=3&theater>

<sup>109</sup> Cette photo, partagée sur *Facebook*, représente deux membres de Footstep (Abby Stein – activiste – et Luzer Twersky – acteur) est partagée par Stein, mais est lié à l'organisme Footsep et au mouvement *It Gets Besser*. Le lien n'est pas mis en note de bas de page, considérant sa longueur et l'espace qu'il prend. Consulter dans les références : Stein, 2017.

<sup>110</sup> Cette photo représente des membres ayant complété un programme en lien avec l'éducation professionnelle. Voir : <https://pbs.twimg.com/media/Di9rCtMV4AAFI0B.jpg:large>

<sup>111</sup> Tout comme les articles, les photos ne sont qu'un échantillon pour illustrer les différents types de publications faites sur les réseaux sociaux, par le mouvement *It Gets Besser*.

des récits de vie qui mettent de l'avant les défis vécus par les *OTD* par rapport aux institutions ultra-orthodoxes, permet une sorte de contrepouvoir. Les médias sociaux « redistribuent le pouvoir [...] vers des plateformes participatives offrant aux réseaux dispersés de citoyens la possibilité de s'engager dans l'activisme en ligne pour recadrer leurs problèmes <sup>112</sup> » (Siapera, 2014 ; Meraz et Papacharissi, 2013 ; Williams, 2015 dans Ofori-Parku, et Moscato, 2018). Ce faisant, les *OTD* dénoncent les situations de vulnérabilité créées par la communauté insulaire (ex. : le manque d'éducation et de référents sociaux). Les vulnérabilités les plus violentes sont alors dénoncées et diffusées par les *OTD* ; elles ne passent plus sous silence. En ce sens, même si les communautés et les institutions ne changent pas et ne changeront pas, les *OTD* opposent une résistance aux tentatives de rétention. Par exemple, Mindi, une membre de *Footsteps*, raconte dans une vidéo filmée dans une soirée de financement, les difficultés rencontrées avec la *Halakha* (la cour juive) lors de son départ : la longueur des rencontres, la discrimination basée sur le genre, etc. (Footsteps, 2018d et Footsteps, 2018e<sup>113</sup>). Par cette prise de parole, elle dénonce le système de justice judaïque ultra-orthodoxe, en le traitant de « malade et [de] tordu » (*ibid.*). Puis, elle présente sur une note plus positive que, malgré les tentatives de rétention de la communauté, elle a gagné la garde physique et légale de ses enfants et a fait des études universitaires dans le monde séculier (*ibid.*).

#### L'EXOSYSTÈME DU MILIEU SÉCULIER

L'analyse du cycle de force dans le monde séculier se fait du microsystème vers l'exosystème. L'exosystème comporte, en plus du milieu économique et politique, le milieu communautaire<sup>114</sup> (Saïas, 2009). Des organismes portent les voix des *OTD* et c'est à travers

---

<sup>112</sup> « [Social media] redistributes power [...] to participatory platforms offering opportunities for scattered networks of citizens to engage in online activism and networked framing of issues ».

<sup>113</sup> La vidéo est disponible *via* la page *Twitter* (Footstep, 2018d.), avec l'identification *#itgetsbetter*, mais aussi sur le compte *YouTube* de l'organisme. Consulter directement à : <https://youtu.be/vopP0hytpTQ>

<sup>114</sup> Le milieu communautaire n'a pas été traité dans le monde insulaire, puisqu'il n'était pas relevé dans l'analyse des revendications, autant du point de vue des forces que des vulnérabilités.

eux que s'expriment les revendications. Les revendications des *OTD*, diffusées via les moyens alternatifs de ces organismes (*Twitter, Facebook, YouTube*), ont donc une force amplifiée pour *agir sur* et *résister* aux normes du monde séculier. Ces organismes permettent de catalyser les revendications de deux manières. D'abord, ils permettent de réduire les tensions culturelles, logistiques et économiques engendrées suite au départ des *OTD* de leur communauté et celles à leur entrée dans le milieu séculier. Le support offert par *Footsteps* couvre la satisfaction des besoins de base (ex. : logement), l'apprentissage social (ex. : cours sur les référents sociaux), l'éducation (ex. : l'accès au GED<sup>115</sup>) et l'accès à des groupes de soutien (*Footsteps, s.d.*). Ces actions sont faites dans l'optique de permettre aux *OTD* de faciliter leur transition vers le monde séculier et de se réaliser pleinement. En réduisant le *choc* d'arrivée dans le monde séculier et en fournissant des services (immédiat et à plus long terme, selon les besoins), l'organisme permet à ses membres de tisser des liens sociaux entre eux et avec l'institution, ce qui favorise le développement de leur résilience (*ibid.*). Comme le disent Marie-Noëlle Albert et Nadia Lazzari Dodeler (s.d.) à propos de la résilience :

Nous gagnons en résilience lorsque nous avons accumulé suffisamment de ressources pour nous permettre de nous adapter, d'améliorer, de compenser ou de contenir notre vulnérabilité. La résilience nous permet également de saisir les occasions qui se présentent, en nous donnant la confiance nécessaire pour prendre des risques (p. 13).

*Footsteps* joue un rôle critique dans la transition de vie des *OTD*, entre leur départ du monde insulaire et leur adaptation au monde séculier. Cet organisme permet donc de favoriser le développement de la résilience chez ses membres.

D'un point de vue culturel, le *#itgetsbetter* résiste au statut de différence imposé par le monde séculier. Les *OTD* résistent à la tendance du milieu séculier à réduire leur identité à leur passé insulaire. En utilisant les vidéos *It Gets Better* (Katz, 2011 ; It Gets Better,

---

<sup>115</sup> Le GED est aussi appelé *General Educational Development*, il est l'équivalent de l'obtention d'un diplôme de niveau secondaire acquis à l'éducation des adultes.



2013 ; *It Gets Besser* 2014) ou les témoignages associés aux *#itgetsbesser* (Footsteps, 2018b ; Footsteps, 2018c), les *OTD* exposent la complexité de leur identité et de leur groupe. Par le fait même, ils *agissent* sur les préjugés à leur égard.

Les organismes qui les soutiennent amplifient eux aussi la force des revendications des *OTD* en utilisant – tout comme les communautés inuites – le « @ » et le « # » pour lier leurs publications à d'autres profils ou d'autres mouvements de revendications. Par exemple, la dernière publication faite par l'organisme *Footsteps*, avec le *#itgetsbesser* (Footsteps, 2019), est liée au @Oprahmagazine (Oprah Magazine, 2019a) et au *#thisotdlife* (Twitter, 2019). La publication en question est un article paru dans l'*Oprah Magazine* et qui s'intéresse au travail de l'organisme. Ce qui retient l'attention dans les identifications liées à cette publication est qu'elle devient visible, à la fois aux personnes de la communauté *OTD* (avec le mot-clic *this OTD life*<sup>116 117</sup>) et à la fois dans le monde séculier<sup>118</sup> (par la revue d'Oprah Winfrey). Ainsi, l'utilisation de l'arobase et du mot-clic permet une plus grande visibilité de leurs publications (Rodgers et Scobie, 2015).

#### LE MACROSYSTEME DU MILIEU SECULIER

En ce qui concerne le macrosystème du milieu séculier, la force des revendications des *OTD* et leurs modes sont encore ici favorisés par le vecteur de l'exosystème, *Footsteps*. Dans le macrosystème, cet organisme permet aux revendications, publiées à l'aide des plateformes alternatives, d'*agir sur* les croyances et les valeurs du milieu séculier. La première étape et le premier axe d'intervention de *Footsteps* est de dissiper le sentiment de choc des *OTD* dû à la transition du milieu insulaire au milieu séculier. Leur rencontre avec une conception du

---

<sup>116</sup> Le *#thisotdlife* est une identification utilisée dans les publications des groupes *OTD*. Ce mouvement a été moins médiatisé que *It Gets Besser*, alors ses publications n'ont pas été traitées dans le cadre du présent mémoire.

<sup>117</sup> Le *#thisotdlife* peut agir comme un « "digital village", where individuals are able to "see" the lives of others within their organization and feel closer to them » (Berghel, 1995; Brzozowski, Sandholm et Hogg, 2009 dans Murphy, 2018).

<sup>118</sup> Le *Oprah Magazine* a plus de 507 000 abonnés d'un peu partout dans le monde (Oprah Magazine, 2019b).

monde centrée sur les libertés de choix individuel, qui admet une grande versatilité dans les normes de conduites, à divers degrés, bouscule la conception connue du milieu insulaire (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; Malarde, 2011 ; Off the Derech, s.d.). L'étape subséquente pour les *OTD* est, *via* les réseaux sociaux de l'organisme (sous le *#itgetsbesser*), de rendre visible un organisme qui fournit des services (programmes, bibliothèque – livres et films –, soutien) contribuant à réduire le choc déclenché par le passage d'une société à une autre. Les publications des *OTD* portent tant sur l'organisme que ses membres. En rendant visibles ces ressources, les *OTD agissent* sur les causes à l'origine de leurs vulnérabilités et développent de nouveaux mécanismes d'adaptation (*coping mechanism*) par rapport à leur situation. Par exemple, les *OTD* développent une armure en prenant de l'assurance par rapport à leur nouvelle identité ou encore rattrapent les apprentissages non acquis dans le monde insulaire, mais essentiels dans le monde séculier (Berger, 2015). Du côté des croyances, par le *#itgetsbesser*, les *OTD agissent sur* la tension entre les croyances de l'univers insulaire et celles de l'univers séculier. En utilisant les vidéos *It Gets Besser* (Katz, 2011 ; It Gets Besser, 2013 ; It Gets Besser 2014) ou les témoignages associés aux *#itgetsbesser* (Footsteps, 2018b ; Footsteps, 2018c), les *OTD* montrent qu'il est possible de vivre dans le monde séculier sans honte, tout en agençant une part de leur passé à un tout autre pan que la vie dans le monde séculier leur propose.

Pour donner un portrait d'ensemble, encore une fois, comme pour le cycle de vulnérabilité, pour les groupes *OTD* nous présentons à la page suivante, une figure synthèse de l'analyse des modes revendication et du cycle de force.

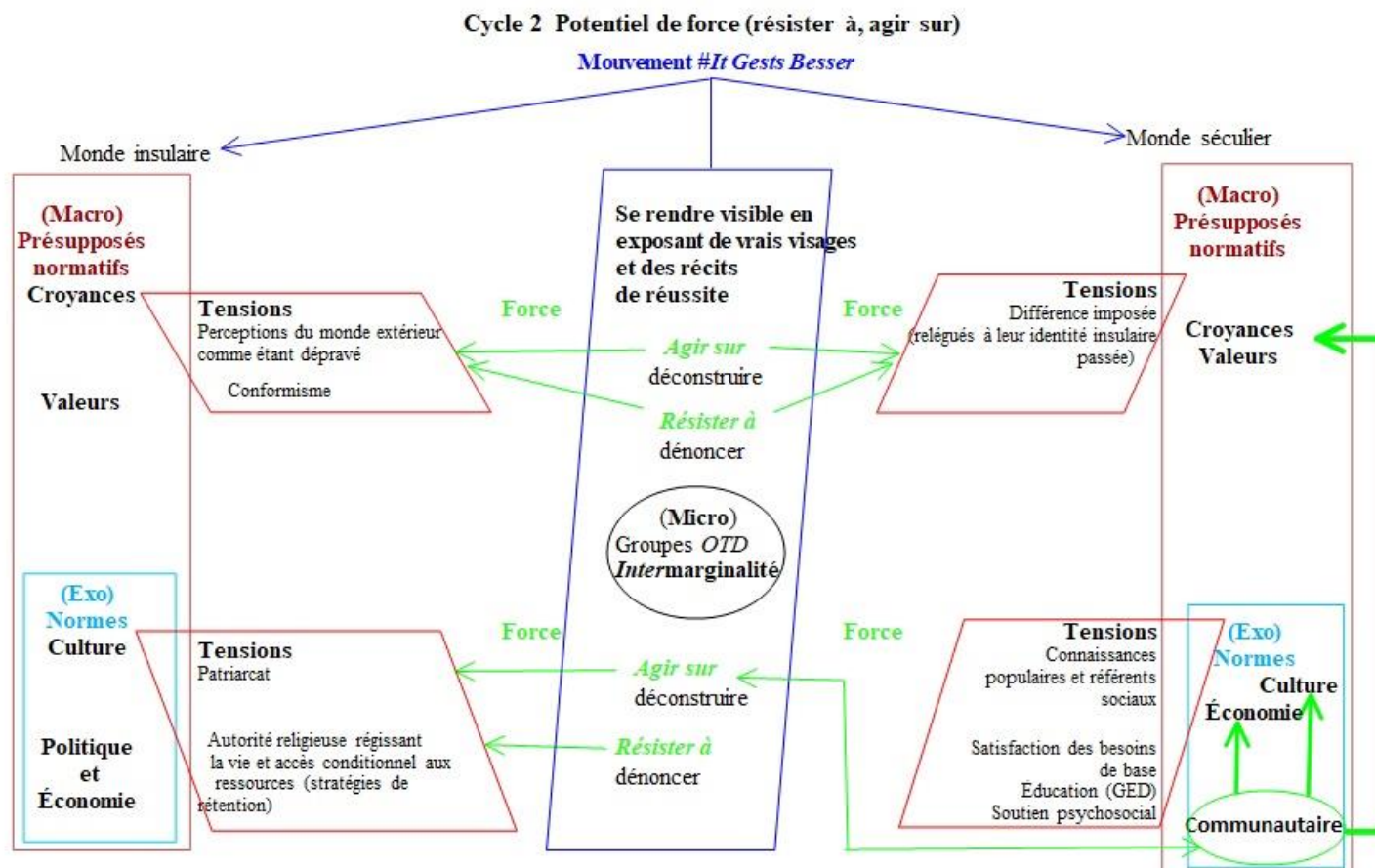


Figure 13: Cycle de force des OTD

## LE MOUVEMENT *IT GETS BETTER* ET SON POTENTIEL INCLUSIF

Cette dernière section du chapitre s'intéresse au potentiel inclusif et de changements dans les normes et dans les présupposés normatifs des revendications des *OTD*. Même s'ils sont citoyens d'un même pays que les gens du milieu séculier, d'une même province, habitants d'une même ville ou d'un même quartier, ils ne partagent pas la même réalité. Par sa seule existence, ce groupe exerce une pression sur les normes, à la fois de la société initiale et de la société d'accueil ; mais par ses revendications, il fait valoir un vivre ensemble plus inclusif.

Leur *intermarginalité* fait que les *OTD* agissent sur deux fronts : sur la communauté initiale où les normes trop restrictives sont l'objet principal de leur critique (Attia, 2008 ; Behr, 2018 ; Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; *Off the Derech*, s.d.) ; et sur la société majoritaire de laquelle ils sont isolés et qui ne semble pas être prête à les accueillir (*ibid.*) en raison de préjugés ou d'une perception erronée de leur identité – ou simplement parce qu'elle ignore l'existence et la réalité des *OTD*.

Du côté des communautés insulaires, la norme est le conformisme. Les règles de conduite – les 613 règles de la bible juive – sont claires, inflexibles et renforcées par les figures d'autorité et le milieu (Davidman, 2015). Pour cette communauté, le « langage commun qui rend "traductibles" les phénomènes » (Otero, 2008, p. 128) est la religion. Cette structure est de fait exclusiviste. Par leurs revendications, les *OTD* tentent de résister à cette exclusivité en faisant la promotion, *via* le *#itgetsbetter*, de la création de sa propre identité.

Du côté du monde séculier, les valeurs prédominantes sont l'autonomie et le pluralisme (Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015 ; *Off the Derech*, s.d.). Dans ce cas-ci, les difficultés d'adaptation des *OTD*, dues au décalage important entre le monde régulé insulaire et la variété d'actions possibles dans le monde séculier, engendrent un choc (*ibid.*). Cet état de bouleversement peut retenir les personnes de quitter le monde insulaire ou les faire hésiter, ou encore nuire à leur adaptation à la société d'accueil. Les revendications des *OTD* envers le monde séculier *via It Gets Better* cherchent à influencer les présupposés

normatifs que sont les croyances du groupe séculier envers eux. Ils souhaitent être inclus, mais se faire reconnaître tels qu'ils sont : déjà en s'identifiant avec le terme *OTD* sur les réseaux sociaux, les membres de cette communauté créent un écart entre eux et les deux milieux – insulaire et séculier –, pour instaurer un dialogue.

Il est important de cerner la provenance et les interactions (positives et négatives) qui résultent de leur position d'entre-deux pour mieux saisir la situation d'*intermarginalité* dans laquelle les *OTD* se situent. Le groupe ne cherche pas à se conformer à l'une ou l'autre des communautés. En se rendant visible sur les réseaux sociaux, il souhaite défier l'exclusion et l'invisibilité imposée par les groupes insulaire et séculier. À l'aide des moyens alternatifs utilisés pour faire entendre leurs revendications, les *OTD* cherchent à briser le cadre qui les pose dans l'une ou l'autre des cases identitaires ; c'est-à-dire la case « en dehors de la voie » dans laquelle les relègue le monde insulaire, et celle d'« *ancien* ultra-orthodoxe » dans laquelle les range le monde séculier. Comme l'écrit Denys Cuhe (2003) en parlant des groupes minoritaires, ils ne cherchent pas à se réapproprier une identité spécifique, mais revendiquent la possibilité « de définir eux-mêmes, selon leurs propres critères, leur identité. Il s'agit alors pour eux de transformer l'hétéro-identité, qui est plus souvent une identité négative, en identité positive » (p. 89-90). Comme le souligne le sociologue, la première étape de cette réappropriation est une *révolte contre le stigmat*, en le rendant positif (ex. : *black is beautiful*). Il est possible d'observer le même processus chez les *OTD*. Ils considèrent qu'ils ne se situent ni dans l'une ni dans l'autre de ces cases. Ils cherchent plutôt à faire reconnaître leur position intermédiaire, c'est-à-dire une

community of former Ultra-Orthodox Jews [...] filled with men and women successfully navigating a wide range of fulfilling and interesting lives. Lives so strong and stable, not only can they enjoy the gifts of the wider world, they can also relish the pieces of the past that they still treasure (Katz, 2011, en ligne).

Les *OTD* espèrent des deux sociétés un monde où ils peuvent se sentir inclus au sens où l'entendent Albert et Lazzari Dodeler, c'est-à-dire un monde qui défend l'idée « de respect et de se sentir exister en tant que personne au sein d'une communauté » (Albert et Lazzari Dodeler, s.d., p. 12). En rendant visibles leurs revendications à leur propre communauté, aux

communautés ultra-orthodoxes et au monde séculier, les *OTD* rappellent que « l'inclusion est de la responsabilité de tous » (Albert et Lazzari Dodeler, s.d., p. 11). De plus, si l'on se réfère à la définition de l'inclusion donnée par le Centre canadien pour la diversité et l'inclusion (CCDI), les revendications des *OTD* cherchent à faire réfléchir ceux qui les entourent en contribuant à faire advenir « une culture qui promeut l'équité, et qui célèbre, respecte, accepte et fait valoir la différence » (CCDI, 2019, en ligne).

Les revendications, via les moyens alternatifs, sous l'appellation *It Gets Besser*, sont intéressantes dans une réflexion sur un vivre ensemble plus inclusif, car elles cherchent à influencer le cadre en place (que ce soit *en résistant* ou *en agissant*). Comme le dit Manuel Castel, en parlant plus généralement des mouvements sociaux, ce à quoi le mouvement *It Gets Besser* peut se rattacher est que les

Social movements [...] are the producers of new values and goals around which the institutions of society are transformed to represent these values by creating new norms to organize social life. They exercise counterpower by constructing themselves through a process of what he calls autonomous communication, referring to the creation of new public space, which is the networked space between the digital space and the urban space (Castells, 2012 dans Aarts, 2013).

Les *OTD* ont émis des revendications dans une optique d'inclusion, d'un vivre ensemble plus inclusif, autant sur le contenu (ce qui est demandé) que dans la forme (comment c'est demandé). En ce qui a trait au contenu, les revendications portent sur l'autonomie de pensée et d'action de leurs membres. Les *OTD* refusent d'être exclus de la participation sociale en raison de leur différence, principalement imposée par l'extérieur. En utilisant l'appellation *It Gets Besser*, les *OTD* font un pied de nez à cette différence ou plutôt ils la « célèbre, respecte, accepte et [la] fait valoir » (CCDI, 2019) ; ils la présentent sous un angle positif en mettant de l'avant la pluralité d'individus qui composent leur groupe (Katz, 2011; *It Gets Besser*, 2013; *It Gets Besser* 2014; *Footsteps*, 2019; *Footsteps*, 2018b; *Footsteps*, 2018c; Stein, 2017; *It Gets Besser*, 2019).

Il est peu probable que le contenu des revendications fasse changer ou influence les présupposés normatifs et les normes du monde insulaire (Berger, 2015). Par contre, les vidéos

faites dans le cadre du mouvement *It Gets Besser*, une fois accessibles, rendent visibles des *OTD* qui évoluent au sein du monde séculier. On peut penser qu'elles aideront les personnes qui souhaitent quitter la communauté ultra-orthodoxe à faire un choix éclairé. La diversité des personnes présentées (hommes, femmes, membres des communautés LGBTQIA2+, artistes...) dans ces vidéos permet de contrebalancer la vision négative du monde extérieur (*outside world*) et la propagande à son sujet. Non seulement les personnes du milieu insulaire auront une vision plus près de la réalité en ce qui a trait au milieu séculier, mais également, dans le cas où elles choisiront la défection, elles sauront qu'elles pourront se détacher de l'hétéro-identité négative donnée par le milieu initial et s'autodéterminer une fois dans le monde séculier.

Du côté du monde séculier, les publications et vidéos ont pour effet de faire connaître la réalité des *OTD*, de sensibiliser les gens de la société séculière majoritaire à cette réalité, de développer une sympathie à leur endroit et d'être plus attentifs à leurs besoins. Un autre point déjà soulevé est que la transition entre le monde insulaire et le monde séculier induit un choc déstabilisant qui exige des changements significatifs de schèmes de pensées chez les *OTD* (Berger, 2014 ; Berger, 2015 ; Davidman, 2015). Comme le soutiennent Albert et Lazzari Dodeler à propos de l'insertion des personnes immigrantes à la société d'accueil, en mobilisant le concept de résilience emprunté à Boris Cyrulnik, si cette expérience « peut être favorable, [...] la personne pourra se reconstruire, [...] [si elle est] défavorable [...] la personne s'effondrera. La résilience est un processus et non une qualité inhérente à l'individu » (Cyrulnik, 2013 dans Albert et Lazzari Dodeler, s.d., p. 14). Or, avec le support et l'accompagnement d'organismes tel que *Footsteps*, combinés à des moyens et la promotion des succès des personnes *OTD* via le mouvement *#itgetsbesser*, les personnes développent leur résilience et donc leur capacité d'adaptation au monde séculier. Pour que la transition et l'inclusion aient une chance de réussir, le monde séculier doit fournir suffisamment de ressources. La résilience ainsi favorisée, les *OTD* sont mieux outillés pour « [...] saisir les occasions qui se présentent, [...] donnant la confiance nécessaire pour prendre des risques » (*ibid.*) et « [leur] permettre de [s']adapter, [s']améliorer, de compenser ou de contenir [leur] vulnérabilité. » (*Ibid.*)

En se rendant visibles dans l'espace public et en rendant audibles leurs revendications, les *OTD* demandent au monde qui les entoure (autant séculier, qu'insulaire) de respecter et d'accepter qui ils sont dans l'entièreté de leur nouvelle identité. Néanmoins, lorsqu'ils partagent des publications à propos de leur groupe, ils ne demandent pas aux sociétés d'opter pour leur vision du monde. Encore une fois, ils cherchent plutôt l'inclusion dans le respect et l'acceptation des différences mutuelles. Comme le souligne Sara Erenthal en parlant de son art, les *OTD* « ne cherche[nt] pas à dire aux juifs ultra-orthodoxes comment mener leur vie. [Ils] ne cherche[nt] à convaincre personne » (AFP, 2018, en ligne).

Sur le plan de la forme des revendications, en diversifiant les moyens utilisés (ex. : la plate-forme *Twitter*, *Facebook*, *Instagram* et *YouTube*) et les médiums (ex. : en mettant de l'avant des photos, des articles et des vidéos) pour se rendre visibles, les *OTD* rejoignent plusieurs types de public. En effet, les modes de revendication des *OTD*, via *It Gets Besser*, leur permettent d'entrer en contact avec les communautés insulaire comme séculière. Par la forme de leurs revendications, les *Off the Derech* éduquent et rétablissent les discours négatifs ou erronés propagés à leur sujet. Ils mettent de l'avant la richesse de la diversité des personnes qui composent ce groupe. Les *OTD* font aussi appel au potentiel de résilience de leurs membres par le nom du mouvement : la transition est difficile, mais ça s'améliore (*It Gets Besser*). Le partage sur les réseaux sociaux présentant des vécus positifs d'*OTD* permet d'*agir* et de *résister* aux différents présupposés normatifs et les normes.

La forme et le fond du mouvement *It Gets Besser* ouvrent à l'échange, à la discussion, dans un but de visibilité positive, d'acceptation des croyances et des valeurs des *OTD*. Le tableau ci-dessous offre une synthèse du potentiel inclusif des revendications émises dans le cadre du mouvement *It Gets Besser*.



Tableau 2: **Potentiel inclusif des revendications des OTD via le mouvement *It Gets Besser*.**

<b>Fond</b> (ce qui est demandé)	<b>Forme</b> (la manière dont c'est demandé)
Reconnaissance de leur nouvelle identité	Le mouvement <i>It Gets Besser</i> est une stratégie de communication/visibilité/de promotion mise de l'avant de manière non-violente, cherchant le dialogue et visant la démystification et l'éducation.
Droit à l'autodétermination et à l'autonomie	

L'objectif de ce 3<sup>e</sup> chapitre était de montrer comment et en quoi les revendications des communautés inuites et des *OTD* visaient et contribuaient à un vivre ensemble plus inclusif. Pour ce faire, nous avons analysé les cycles de vulnérabilité et de force des revendications de deux groupes marginaux à l'étude, selon la dynamique complexe des interactions entre quatre systèmes : macrosystème, exosystème, microsystème et chronosystème ; à partir d'une adaptation du modèle écosystémique de Bronfenbrenner (1979). Pour chacun des groupes étudiés, nous avons également mis en lumière le potentiel inclusif de leurs revendications à travers un mouvement spécifique et les moyens alternatifs de revendication utilisés.

À la lumière de cette analyse, il est justifié de penser que la marginalité, si elle s'accompagne de vulnérabilités, est aussi un facteur de changement social en faveur d'un vivre ensemble plus inclusif. L'analyse du potentiel inclusif des revendications et de leurs modes alternatifs de groupes marginaux, tant pour le groupe *plurimarginal* des communautés inuites que pour le groupe *intermarginal* des *OTD*, montre que ces revendications peuvent entraîner des changements favorables et un vivre ensemble plus inclusif.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

À la question de savoir si les actions revendicatrices des groupes marginaux peuvent être un moteur de changement favorable à l'inclusion, nous ne pouvons répondre, sur la base des démonstrations contenues dans notre mémoire, que ces revendications ont un tel pouvoir de changements. Néanmoins, notre recherche présente un éclairage nuancé des revendications faites par les groupes marginaux à l'étude. Bien qu'ils vivent des situations de vulnérabilité, les groupes marginaux étudiés sont porteurs de revendications qui semblent être vectrices de changements dans les normes et dans les présupposés normatifs du milieu majoritaire et du groupe d'appartenance initial, le cas échéant. La forme non violente des revendications, tournée vers la discussion et l'éducation populaire, permet aussi de déconstruire les stéréotypes vulnérabilisants ou violents auxquels ces groupes peuvent être associés. Tous ces éléments présentent un potentiel favorable à l'inclusion.

Un apport intéressant de notre travail de recherche se situe dans la construction d'une définition objectivée de la marginalité. Celle-ci permet de regrouper les éléments importants de plusieurs auteurs majeurs en un seul endroit (Park, 1928; Rocher, 1971; Barel, 1982; Bailly, 1994 et Wacquant, 1999, 2008) :

La marginalité est le résultat d'une mise à distance/prise de distance, dynamique et complexe, qui s'institue sur le plan des croyances, des valeurs et des normes politiques, économiques, sociales et culturelles, de manière volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente, d'un groupe de personnes considérées ou se considérant différentes (ou étrangères) du groupe majoritaire, en un endroit et un temps donné, dont le degré de marginalisation dépend de facteurs contextuels.

Cette définition permet donc de prendre en considération simultanément les aspects relationnel, contextuel et de distanciation. Étant dynamique, elle constitue une base de réflexion structurante intéressante, puisqu'elle prend en considération une multiplicité de facteurs touchant les groupes marginaux. Cela dit, notre définition de la marginalité peut encore être bonifiée, puisque son application ne reste pas sans questionnement. Un travail

plus poussé d'élaboration du concept lui-même, et de ses liens avec des concepts avoisinants comme la différence, l'exclusion ou l'identité, serait nécessaire. Une meilleure compréhension de ces concepts nous permettrait une meilleure utilisation de ceux-ci et une analyse plus approfondie. Par exemple, la marginalité n'est-elle qu'une différence? Des groupes ou des individus sont-ils marginaux parce que différents? La différence n'est pas suffisante pour définir ce qu'est la marginalité ou ce que sont les pratiques marginales. Marginales parce qu'« à distance »? Qu'est-ce qui, sur le plan conceptuel, fait la marginalité et non seulement différence? En somme, être marginal c'est bien sûr être différent, mais en quoi au juste? Et qu'est-ce qui fait que cette différence situe une personne ou un groupe « en dehors » – à la marge – plutôt qu'en dedans, considérant qu'il y a des différences qui n'excluent pas?

Dans le même ordre d'idée, les deux formes de marginalité explorées (*intermarginalité* et *plurimarginalité*) sont intéressantes, pertinentes et utiles, pour mieux penser les formes de marginalité; considérant, surtout, que les typologies existantes s'élèvent au nombre de deux (Rocher, 1971; Barel, 1982). Bien que la conceptualisation de l'*intermarginalité* et de la *plurimarginalité*, ainsi que leur illustration dans la réalité, soient encore trop sommaires pour en faire une typologie, elles pourraient éventuellement être utiles pour comprendre la complexité que présentent le ou les milieu(x) d'interactions des groupes marginaux. Pour l'heure, ces deux formes de marginalités permettent d'englober des caractéristiques importantes des typologies de Rocher (1971) et de Barel (1982), mais n'ont pas été suffisamment développées et testées pour en assurer la validité.

Lorsqu'il est question de *vivre ensemble*, les groupes minoritaires doivent avoir leur place autour de la table. Aujourd'hui à l'ère des réseaux sociaux, les différentes plateformes sont des outils de choix : ils sont facilement accessibles, gratuits et conviviaux. Il devient alors pertinent de s'intéresser à cette nouvelle façon de s'informer et d'informer, mais aussi de s'exprimer et de revendiquer qui, comme nous l'avons montré, peut être vectrice d'un changement dans les normes qui favorisent un vivre ensemble plus inclusif. Dans cette optique, il était d'autant plus pertinent de s'intéresser aux revendications de groupes

marginaux faites par la voie de *Facebook*, *Twitter* ou même *Instagram*. En ce qui concerne les communautés inuites, le *#sealfie* avait déjà été étudié par quelques auteurs, en droit et en communication, au moment de rédiger ce mémoire. De plus, puisque ce mot-clic est devenu viral, plusieurs sources non scientifiques (ex. : documentaires, articles de journaux) nous étaient accessibles. Nous avons rencontré plus de difficultés lorsqu'il a été question des *Off the Derech*. Aucun chercheur ne s'est intéressé au *#itgetsbetter* ni même à leur présence sur le web. De plus, le petit nombre de partages des publications ou de visionnements des vidéos rendait difficile l'inférence à partir de textes discutant de mouvements sociaux plus importants (ex. : *Black Lives Matters*). L'analyse a donc dû se construire à partir de textes sur les *OTD*, des articles scientifiques dans le domaine des sciences de la communication et le produit brut qu'étaient leurs publications. La recherche sur ce groupe nous a appris qu'il y a peu d'informations sur les *Off the Derech* en général. Les écrits sur ce groupe marginal sont peu nombreux en français et en anglais, et ceux existants portent principalement sur le processus de défection et s'inscrivent dans le domaine du travail social, de la psychologie et de la sociologie. Notre travail de recherche a donc permis de participer à la production de connaissances sur ce sujet peu étudié que sont les *OTD*. Le peu de littérature existante sur le sujet est à la fois une limite pour ce mémoire et une occasion de participer à l'avancée des connaissances scientifiques.

Pour ce travail de recherche, nous avons adapté le modèle écosystémique de Bronfenbrenner (1979), étant donné le phénomène complexe qu'est la marginalité. L'exploration des cycles de vulnérabilité (*subir*) et de force (*résister à / agir sur*) implique des dynamiques interrelationnelles (groupe marginal et groupe majoritaire), des systèmes (présupposés normatifs et normes) et une mise en contexte circonscrite dans le temps et dans l'espace (mouvements de revendications). Bien que nous ayons adapté le modèle à notre recherche, celui-ci présente des limites. Son utilisation, même une fois adaptée à l'étude, n'a pas permis une analyse en profondeur. En effet, étant donné l'étendue des dynamiques relationnelles, du nombre de systèmes et de concepts considérés, multiplié par le nombre de groupes à l'étude, il aurait été préférable de procéder autrement. Une part des limites est peut-

être due à la nature trop ambitieuse pour un projet de mémoire d'analyser les cycles de vulnérabilité et de force de deux groupes marginaux. Il aurait été préférable de choisir un cadre théorique différent ou de réduire le nombre de groupes étudiés (ex. : études de cas ou étude recherche-action), mais c'est un constat qui ne nous est apparu qu'une fois la recherche bien avancée et trop près de son terme pour changer de modèle. Néanmoins, le cadre théorique inspiré de Bronfenbrenner nous a permis de brosser un premier portrait du potentiel inclusif des revendications faites par les communautés inuites et les *OTD*.

Sur une note plus positive, ce mémoire peut aussi servir comme autre source permettant la visibilité des revendications à caractère inclusif des communautés inuites et des *OTD*, même si cette visibilité demeurera modeste et sans doute restreinte aux quelques étudiants curieux qui consulteront notre recherche.

Nous sommes conscientes du risque que nous avons pris en étiquetant nous-mêmes les deux groupes à l'étude comme « marginaux » sans savoir si ces groupes se pensent et se définissent comme tels, même si cette étiquette permet d'aboutir à des résultats positifs en regard de la *force* et de l'*inclusion*. Nous proposons donc une piste de recherche ultérieure, plus pratique : il serait intéressant de faire un travail de conceptualisation et de validation du concept de marginalité et de ses formes (*inter* et *pluri*) avec les groupes concernés. Il serait d'autant plus aussi intéressant de voir s'il y a une différence entre la perception et le changement réel dans les normes et présupposés normatifs qu'ont engendré les mouvements respectifs. C'est une piste que nous nous proposons d'explorer dans un projet de doctorat en philosophie pratique.

Somme toute, bien que notre recherche soit à caractère exploratoire, et qu'elle limite par le fait même la validité et la portée des résultats, cela n'en réduit pas la pertinence. Bien que la figure du marginal ne soit pas la figure la plus enviée ni même l'étiquette la plus simple à porter, elle est un moteur de changements. Le marginal, comme le décrit Park (1928), est une source de connexions et de dialogue. Bien que le visage de la marginalité se soit diversifié (et peut-être même multiplié) depuis la figure de l'*homme marginal*, il n'a pas perdu sa fonction : les marginaux éveillent la conscience de la société dans laquelle ils souhaitent

s'inclure ou en marge de laquelle ils vivent, en remettant en question les présupposés normatifs et les normes pris pour acquis dans les sociétés majoritaires.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### ARTICLES

- Aarts, N. (2013). Castells, Manuel: Networks of outrage and hope - social movements in the Internet age. *International Journal of Public Opinion Research*, 25(3), p. 398-402
- Albert, M.N. et Lazzari Dodeler, N. (s.d.). Du processus d'insertion sociale à l'inclusion sociale ou de la vulnérabilité à la résilience-reliance [Sous-presse].
- Bailly, A.-S. (1995). La marginalité, une approche historique et épistémologique. *Anales de Geografia de la Universidad Complutens*, (15), p. 109-117.
- Battistini, E. (2018). “Sealfie”, “Phoque you” and “Animism”: The Canadian Inuit Answer to the United-States Anti-sealing Activism. *Revue Internationale de Sémiotique Juridique*, (31), p. 561-594.
- Berger, R. (2015). Challenges and coping strategies in leavening an ultra-Orthodox community. *Qualitative Social Work*, (5), p. 75-98.
- Berger, R. (2014). Going OTD: The Experience of Leaving Ultra-Orthodox Jewish Communities. *Jewish Journal of Sociology*, 56(1-2), p.670-686.
- Bouchard, C. (1987). Intervenir à partir de l'approche écologique : au centre, l'intervenant. *Approches Intégrées*, 36(2-3), p. 454-477.
- Centre facilitant la recherche et l'innovation dans les organisations. (2018). L'usage des médias sociaux au Québec. *NETendances*, 9(5). Repéré à : [https://cefrio.qc.ca/media/2023/netendances-2018\\_medias-sociaux.pdf](https://cefrio.qc.ca/media/2023/netendances-2018_medias-sociaux.pdf)
- Don-Yehiya, E. (2005). Orthodox Jewry in Israel and North America. *Israel Studies*, 10(1), p. 157-187.
- Fader, A. (2017). Ultra-Orthodox Jewish interiority, the Internet, and the crisis of faith. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), p. 185-206.

- Gearhead, S. (2005). Using interactive multimedia to document and communicate Inuit knowledge. *Études Inuites.*,29(1-2), p. 91-114.
- Hawkins, R. et Silver, J.J. (2017). From selfie to #sealfie: Nature 2.0 and the digital cultural politics of an internationally contested resource. *Geoforum*, (79), p. 114-123.
- Iseke-Barnes, J. et Danard, D. (2007). Reclaiming indigenous representations and knowledges. *Diaspora, Indigenous, and Minority Education: An International Journal*, 1(2), p. 5-19.
- Laugrand, F. et Delâge, D. (2008). Introduction : Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches Amérindienne*, 38(2-3), p. 3-12.
- Laugrand, F. et Oosten, J. (2008). Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut. *Recherches Amérindiennes*, 38(2-3), p. 55-67.
- Latzo-Toth, G., Pastinelli, M. et Gallant, N. (2017). Usages des médias sociaux et pratiques informationnelles des jeunes Québécois : le cas de Facebook pendant la grève étudiante de 2012. *Recherches sociographiques*, 58(1), p.43-64.
- Le Capitaine, J-Y. (2013). L'inclusion n'est pas un plus d'intégration : l'exemple des jeunes sourds. *Empan*, 1(89), p. 125-131.
- Oosten, J. Laugand, F. et Remie, C. (2006). Perceptions of Decline. Inuit Shamanism in the Canadian Arctic. *Ethnohistory*, 53(3), p.445-477.
- Park, E.R. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology*, 33(6), p. 881-893.
- Rodgers, K. et Scobie, W. (2015). Sealfies, seals and celebs: expressions of Inuit resilience in the Twitter era. *A journal for and About Social Movements*, 7(1), p. 70-97.
- Rondeau, D. (2019). La vulnérabilité engendre-t-elle une obligation morale? *Revue des sciences religieuses*, 93(1-2), p.17-36.
- Saganash, R. (1993). Le droit à l'autodétermination des peuples autochtones. *Revue générale de droit*, 24(1), 85-91.
- Saïas, T. (2009). Cadre et concepts-clés de la psychologie communautaire. *Pratiques Psychologiques*, 15(1), p. 7-16.



- Schnoor, F. R. (2011). The Contours of Canadian Jewish Life. *Contemporary Jewry*, 31(3), p. 179-197.
- Schnoor, F.R. (2002). Tradition and innovation in an Ultra-Orthodox Community: The Hasidim of Outremont. *Canadian Jewish Studies*, (10), p.53-73.
- Vigneault, L. (2015). L'exploitation du cyberspace dans l'art contemporain autochtone : levier de parole et d'occupation du territoire. *mimmoc*, (15). Repéré à : <http://mimmoc.revues.org/2135>
- Wacquant, L. (1999). Urban Marginality in the Coming Millennium. *Urban studies*, 36(10), p. 1639-1647.
- Wachowich, N. et Scobie, W. (2010). Uploading selves: Inuit digital storytelling on YouTube. *Études Inuites*, 34(2), p. 81-105.
- Zwick Monney, M. et Grimard, C. (2015). De la marginalité à la vulnérabilité : Quels liens entre concepts, réalités et intervention sociale? *Nouvelles pratiques sociales*, 27(2), p. 45-59.

#### CHAPITRES :

- Mackenzie, C., Rogers, W. et Dodds, S. (2013). Introduction: What is vulnerability, and what does it matter for a moral theory? Dans C. Mackenzie, W. Rogers et S. Dodds (dir.) *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (p.1-29). New-York: Oxford University Press.
- Otero, M. (2008). Vulnérabilité, folie et individualité : Le nœud normatif. Dans V. Châtel et S. Roy (dir.) *Penser la vulnérabilité : visages de la fragilisation du social* (p.125-148). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Renaud, L. et Lafontaine, G. (2011). Pour Bien se Comprendre. Dans *Intervenir en Promotion de la Santé à l'Aide de l'Approche Écologique* (p.5-12). Édition Partage : Montréal, Canada.
- Rocher, G. (1971). La marginalité sociale. Un réservoir de contestation. Dans C. Ryan (dir.) *Le Québec qui se fait*. Repéré à : [http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher\\_guy/marginalite\\_sociale/marginalite\\_sociale.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/marginalite_sociale/marginalite_sociale.pdf)

## DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES :

Arnaquq-Baril, A.A. (2018). Les Inuits au cinéma et dans les médias. Dans *Atlas des Peuples Autochtones du Canada* [En ligne]. Repéré à : <https://atlasdespeuplesautochtonesducanada.ca/article/les-inuits-au-cinema-et-dans-les-medias/>

Arts de la scène. (2018). Dans l'*Atlas des Peuples Autochtones du Canada* [En ligne]. Repéré à : <https://atlasdespeuplesautochtonesducanada.ca/article/arts-de-la-scene/>

Atlas des Peuples Autochtones du Canada. (2018). Préface. Dans *Atlas des Peuples Autochtones du Canada* [En ligne]. Repéré à : <https://atlasdespeuplesautochtonesducanada.ca/preface/>

Bibliothèque et Archives Canada. (2018). *Inuit : un visage, un nom* [En ligne]. Repéré à : <http://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/inuits/Pages/introduction.aspx>

Freeman, M.A. (2011). Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) (révision par Filice, M., (2015)). Dans *Encyclopédie Canadienne* [En ligne]. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/inuit-tapiriit-kanatami-itk>

Freeman, M.A. (2007). Peuples autochtones de l'Arctique au Canada (révision par Parrott, Z., Filice, M., (2017)). Dans *Encyclopédie Canadienne* [En ligne]. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/autochtones-larctique>

Houston, J. (2006). Mythes et légendes des Inuits (révision par Parrott, Z., 2015). Dans l'*Encyclopédie Canadienne* [En ligne]. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/mythes-et-legendes-des-inuits>

Inuit Nunangat. (2018). Dans *Atlas des Peuples Autochtones du Canada* [En ligne]. Repéré à : <https://atlasdespeuplesautochtonesducanada.ca/article/inuit-nunangat-2/>

Parrott, Z. (2015). Equimeau. Dans *Encyclopédie Canadienne* [En ligne]. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/esquimau>

Piirainen, J. (2018). Arts Visuels. Dans *Atlas des Peuples Autochtones du Canada* [En ligne]. Repéré à : <https://atlasdespeuplesautochtonesducanada.ca/article/arts-visuels/>

Smith, D.G. (2006). Shaman (révision par Filice, M., (2015)). Dans *Encyclopédie Canadienne* [En ligne]. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/shaman>

Trovato, F., Pedersen, A.M., Price, J.A. et Lang, C. (2011). Autochtones : conditions économiques (révision par Aylsworth, L., (2015)). Dans *Encyclopédie Canadienne*. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/conditions-economiques-des-autochtones>

Yusufali, S. et Valaskakis, G. (2015). Communication dans le Nord. Dans *Encyclopédie Canadienne* [En ligne]. Repéré à : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/communications-dans-le-nord>

#### DOCUMENTS GOUVERNEMENTAUX :

Affaires Autochtones et du Nord. (2010). *Ententes sur les revendications globales (ERTG)*. Repéré à : <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100027668/1100100027669>

Food Secure Canada (2014). Aboriginal Food Security in Northern Canada: An Assessment of the State of Knowledge: Expert Panel on the State of Knowledge of Food Security in Northern Canada. Repéré à : [https://foodsecurecanada.org/sites/foodsecurecanada.org/files/foodsecurity\\_fullreporten.pdf](https://foodsecurecanada.org/sites/foodsecurecanada.org/files/foodsecurity_fullreporten.pdf)

Gouvernement du Canada. (2018). *Inuits*. Repéré à : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100014187/1534785248701>

Statistiques Canada. (2016). *Dictionnaire, Recensement de la population, 2016 : Identité autochtone*. Repéré à : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/ref/dict/pop001-fra.cfm>

#### FILMS ET ARTS VISUELS

Arnaquq-Baril, A. (réalisatrice) (2016). *Angry Inuk* [Documentaire] Montréal : ONF.

Erenthal, S. (2018). *Moving On/Aller de l'avant* [Exposition d'art visuel]. Montréal : Jewish Museum.

- Ewing, H. et Grady, R. (réalisatrices). (2017). *One of Us*. [Documentaire]. [s.l.] : Loki Films.
- Giroux, M. (réalisateur et scripteur) et Laferrière, A. (scripteur). (2014). *Felix et Meira* [Film de fiction]. Montréal : Métafilm.
- Jewison, N. (réalisateur), Aleichem, S. et Perl, J. (scripteurs). (1971). *Fidler on the Roof*. [Comédie musicale],[s,l]. United Artists.
- Scott, E. (réalisateur) (2008). *Leaving the Fold* [Film documentaire]. Montréal, bunburyfilms.

## LIVRES

### UNIVERSITAIRES

- Barel, Y. (1982). *La marginalité sociale*. Paris : Presses Universitaires de France. 360p.
- Bar-Lev, M. et Shaffir, W. (1998). *Leaving Religion and Religious Life: Patterns and Dynamics*. Bingley: Emerald Publishing Limited. 228p.
- Cervera-Marzal, M. (2013). *Désobéir en démocratie : la pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King*. Paris: les éditions aux forges du vulcains. 172p.
- Cuche, D. (2003). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: Éditions la découverte. 123p.
- Davidman, L. (2015). *Becoming Un-Orthodox: Stories of Ex-Hassidic Jews*. New York: Oxford University Press. 272p.
- Legault, G.A. (1999). *Professionnalisme et délibération éthique*. Québec : Presses de l'Université du Québec. 312p.
- Niezen, R. (2009). *The Rediscovered Self: Indigenous Identity and Cultural Justice*. Montreal et Kingston: McGill-Queen's University Press. 240p.
- Pelly, D.F. (2000). *Sacred Hunt. A Portrait of the Relationship Between Seals and Inuit*. Seattle: University of Washington Press. 126p.
- Wacquant, L. (2008). *Urban Outcast: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity. 360p.

## RÉCITS DE VIE

- Deen, S. (2015). *All Who Go Do Not Return: A Memoir*. Minneapolis: Graywolf Press. 288p.
- Deitsch, C. (2015). *Here and There: Leaving hasidism, Keeping my Family*. New York: Schocken Books. 240p.
- Stein, A. (2019). *Becoming Eve: My Journey from Ultra-Orthodox Rabbi to Transgender Woman*. New-York: Seal Press. 272p.
- Vincent, L. (2014). *Cut Me Loose: Sin and Salvation After My Ultra-Orthodox Girlhood*. New York : Nan A. Talese. 242p.

## MÉMOIRES ET THÈSES

- Attia, R. P. (2008). *Runaway Youth from Ultra-Orthodox Jewish Homes: A Qualitative Study* (Thèse de doctorat de la New York University School of Social Work). 159p.
- Behr, J. (2018). *Coming and Going: Movements in-and-out of Orthodox Judaism*. (Mémoire de maîtrise de la Pace university). 151p.
- Malarde, S. (2011). *Quitter les siens ? Une analyse des trajectoires de sortie chez les juifs hassidiques*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. 82p.

## PRESSE

- AFP. (2018). L'artiste Sara Erenthal, du monde juif ultra-orthodoxe aux galeries de Brooklyn. *Le point*. Repéré à : [https://www.lepoint.fr/culture/l-artiste-sara-erenthal-du-monde-juif-ultra-orthodoxe-aux-galeries-de-brooklyn-14-03-2018-2202213\\_3.php](https://www.lepoint.fr/culture/l-artiste-sara-erenthal-du-monde-juif-ultra-orthodoxe-aux-galeries-de-brooklyn-14-03-2018-2202213_3.php)
- Ghert-Zand, R. (2011). A Video Message to the Ultra-Orthodox: 'It Gets Besser'. *Forward*. Repéré à : <https://forward.com/schmooze/139753/a-video-message-to-the-ultra-orthodox-it-gets/>

- Golan, O. (2018). Former Satmar Hasidic Jew now tours world to expose sect's dark underbelly: In an insular ultra-Orthodox enclave, Ari Hershkowitz says he endured sexual assault, substandard education, addiction and loss of faith — yet he remains defiantly optimistic. *Times of Israël*. Repéré à : <https://www.timesofisrael.com/former-satmar-hasidic-jew-now-tours-world-to-expose-sects-dark-underbelly/>
- Groner, M. (2019). A Brooklyn Artist Transforms Trash into Art in Process of Healing, Empowerment. *Times of Israël*. Repéré à : <https://jewishweek.timesofisrael.com/a-brooklyn-artist-transforms-trash-into-art-in-process-of-healing-empowerment/>
- Lavin, T. (2015). Off the Path of Orthodoxy. *The New-Yorker*. Repéré à : <https://www.newyorker.com/news/news-desk/off-the-path-of-orthodoxy>
- Martineau, R. (2019). L'amour du marginal. *Journal de Montréal*. Repéré à : <https://www.journaldemontreal.com/2019/08/19/lamour-du-marginal>
- Radio-Canada. (2019). Un homme se dit victime d'une agression à caractère raciste à Québec. *Radio-Canada*. Repéré à : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1234665/homme-victime-agression-haineuse-saint-roch>
- Shingler, B. (2019). Ex-Hasidic couple's battle with Quebec government over education to go to trial. *CBC*. Repéré à : <https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/yohanen-lowen-hasidic-quebec-lawsuit-1.5037629>
- Wall, A. (2016). Hassidic raised trans woman to speak about her journey. *The Jewish News of Northern California*. Repéré à : <https://www.jweekly.com/2016/04/08/hassidic-raised-trans-woman-to-speak-about-her-journey/>
- Toor, A. (2015). Ultra-orthodox Jews are using WhatsApp to defy their rabbis' internet ban: The popular messaging app has made it difficult for Hasidic leaders to keep the secular world at bay. *The Verge*. Repéré à : <https://www.theverge.com/2015/10/27/9620752/whatsapp-hasidic-jewish-internet-ban>

## SITE WEB

Centre Canadien pour la Diversité et l'Inclusion. (2018). Définition de la diversité. Repéré à : <https://ccdi.ca/notre-histoire/definition-de-la-diversite/>

Clinique Juripop. (2019a). Aidez M. Yohanan Lowen à financer son recours ! Repéré à : <https://juripop.org/test/>

Clinique Juripop. (2019b). À propos Mission & historique. Repéré à : <https://juripop.org/a-propos/historique/>

Erenthal, S. [Saraerenthalarts]. (2019a) Sara Erenthal. Repéré à : <https://www.instagram.com/p/BokHTS1Fpdq/>

Fédération CJA. (2011). Données démographiques : Analyse de l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011. La communauté juive de Montréal. Repéré à : <https://www.federationcja.org/fr/la-vie-juive-a-montreal/donnees-demographiques/>

Footsteps. (2019). Footstep: your life, your journey, your choice. Repéré sur : <https://www.footstepsorg.org/>

Forward. (s.,d.). The Forward Organisation: Providing education, integration, and support for people leaving the ultra-orthodoxy. Repéré à : <http://forwardorg.org/>

HSUS. (2019). About the Canadian Seal Hunt. Repéré à : Responsible for the deaths of hundreds of thousands of baby seals each year. Repéré à : <https://www.humanesociety.org/resources/about-canadian-seal-hunt>

It Gets Better Project. (2019). The It Gets Better Project exists to uplift, empower, and connect LGBTQ+ youth around the globe. Repéré à : <https://itgetsbetter.org/>

Inuit Tapiriit Kanatami. (2018a). Inuits Regions of Canada. Repéré à : <https://www.itk.ca/about-canadian-inuit/#nunangat>

Inuit Tapiriit Kanatami. (2018b). Who we are: History. Repéré à : <https://www.itk.ca/national-voice-for-communities-in-the-canadian-arctic/>

Kosherphones cell. (s.d.) Browser Free Technology. Repéré à : <https://koshercell.org/Kosher-SmartPhones-c27735708>

Off the Derech. (s.d.). About Us. Repéré sur : <http://www.offthederech.org/about/faq/>

Off the Derech [Itgetsbesser]. (2019). It Gets Besser. Repéré à :  
<https://www.instagram.com/itgetsbesser/?hl=fr-ca>

It Gets Besser [@itgetsbesser]. (2019). It Gets Besser. Repéré à :  
<https://www.facebook.com/itgetsbesser/>

Piruvik. (2018). Inuktut Tusaalanga: What is Inuktut? Repéré à :  
<https://tusaalanga.ca/node/2502>

Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal. (2019). La trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones. Repéré à :  
[https://segalcentre.org/common/sitemedia/201819\\_Shows/FR\\_AllyToolkit.pdf](https://segalcentre.org/common/sitemedia/201819_Shows/FR_AllyToolkit.pdf)

Sherman, D.M. (s.d). Orthodox Judaism in America: A history of Orthodox Judaism from World War II. Repéré à: <https://www.myjewishlearning.com/article/orthodox-judaism-in-america/>

## RÉSEAUX SOCIAUX

Dorion, C. [@catherine dorionqs]. (22 août 2019). Le psy m'a dit : « Si ta job te fait pas du bien, tu peux partir quand tu veux, tu sais. » Oui, je sais. Mais non. Repéré à :  
<https://www.facebook.com/catherinedorionqs/photos/a.646732589051243/1069621473429017/?type=3&theater>

Erenthal, S. [Saraerenthalarts] (9 janvier 2019b). Sans Titre. Repéré à :  
<https://www.instagram.com/p/BsbeQs7IVwL/>

Erenthal, S. [Saraerenthalarts] (23 septembre 2018a). Twenty Years Ago. Repéré à :  
<https://www.instagram.com/p/BoPleUiFnsY/>

Erenthal, S. [Saraerenthalarts] (6 octobre 2018b). It Gets Besser. Repéré à <https://www.instagram.com/p/BomcdWCFAc4/>

Footsteps [Footstepinc]. (19 juin 2019a). Footstep: We're so excited to be featured in the July issue of @oprahmagazine! We're in awe of our members as they work tirelessly to build self-determined lives. #itgetsbesser #thisotdlife. Repéré à: <https://twitter.com/FootstepsInc/status/1141453133035577344>



Footsteps [Footstepinc]. (17 juillet 2018a). Catch up with Ari Hershkowitz, a Footsteps Member featured in One of Us, as he navigates a life of his own choosing. #itgetsbesser #oneofus #bringthejoy (via @TimesofIsrael @AriHershkowitz). Repéré à: <https://twitter.com/FootstepsInc/status/1019321527391711232>

Footsteps [Footstepinc]. (31 mai 2018b). Mindi escaped a violent marriage, but her true wake up call happened at the beit din, the Jewish court. She shared her story at Footsteps Celebrates 2018 <https://youtu.be/vopP0hytpTQ> via @YouTube #itgetsbesser. Repéré à: <https://twitter.com/FootstepsInc/status/1002284900706287616>

Footsteps [Footsteps: Your life. Your journey. Your choice]. (30 mai 2018c). Mindi shares her story at Footsteps Celebrates 2018. Repéré à: <https://www.youtube.com/watch?v=vopP0hytpTQ&feature=youtu.be>

It Gets Besser [It Gets Besser]. (16 décembre 2013). #itgetsbesser. Repéré à : <https://www.youtube.com/watch?v=HeLUxzBgyxY>

It Gets Besser [It Gets Besser]. (8 janvier 2014). It Gets Besser –Tracks. Repéré à : <https://www.youtube.com/watch?v=xnoT1Y-sHXI>

Katz, S. (10 juillet 2011). IT GETS BESSER. Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=63dQlz0LUAw&t=15s>.





