

Les cinq visages de l'oppression

IRIS MARION YOUNG

De nombreuses personnes aux États-Unis ne choisiraient pas le terme d'*oppression* pour nommer l'injustice dans notre société. Pour les mouvements sociaux émancipateurs contemporains, en revanche - socialistes, féministes radicaux, activistes amérindiens, activistes noirs, activistes gays et lesbiennes - l'oppression est une catégorie centrale du discours politique. Entrer dans le discours politique dans lequel l'oppression est une catégorie centrale implique d'adopter un mode général d'analyse et d'évaluation des structures et des pratiques sociales qui est incommensurable avec le langage de l'individualisme libéral qui domine le discours politique aux États-Unis. Un projet politique majeur pour ceux d'entre nous qui s'identifient à au moins un de ces mouvements doit donc consister à persuader les gens que le discours de l'oppression donne un sens à une grande partie de notre expérience sociale. Nous sommes cependant mal préparés à cette tâche, car nous n'avons pas de définition claire de l'oppression. Bien que le terme soit souvent utilisé dans les divers ouvrages philosophiques et théoriques issus des mouvements sociaux radicaux aux États-Unis, nous trouvons peu de discussions directes sur la signification du concept tel qu'il est utilisé par ces mouvements.

Dans ce chapitre, je propose une explication du concept d'oppression tel que je comprends son utilisation par les nouveaux mouvements sociaux aux États-Unis depuis les années 1960. Mon point de départ est une réflexion sur les conditions des groupes que ces mouvements considèrent comme opprimés : entre autres les femmes, les Noirs, les Chicanos, les Portoricains et autres Américains hispanophones, les Indiens d'Amérique, les Juifs, les lesbiennes, les homosexuels, les Arabes, les Asiatiques, les personnes âgées, les travailleurs et les handicapés physiques et mentaux. Mon objectif est de systématiser la signification du concept d'oppression tel qu'il est utilisé par ces divers mouvements politiques, et de fournir un argument normatif pour clarifier les torts que le terme désigne.

Il est évident que les groupes susmentionnés ne sont pas opprimés dans la même mesure ni de la même manière. Au sens le plus général, toutes les personnes opprimées souffrent d'une certaine inhibition de leur capacité à développer et à exercer leurs capacités et à exprimer leurs besoins, leurs pensées et leurs sentiments. Dans ce sens abstrait, toutes les personnes opprimées sont confrontées à une condition commune. Au-delà de cela, dans un sens plus spécifique, il n'est pas possible de définir un ensemble unique de critères qui décrivent la condition d'oppression des groupes susmentionnés. Par conséquent, les tentatives des théoriciens et des militants de découvrir une description commune ou les causes essentielles de l'oppression de tous ces groupes ont souvent conduit à des disputes stériles sur la question de savoir quelle oppression est la plus fondamentale ou la plus grave. Les contextes dans lesquels les membres de ces groupes utilisent le terme d'*oppression* pour décrire les injustices de leur situation suggèrent que l'oppression désigne, en fait, une famille de concepts et de conditions, que je divise en cinq catégories : l'exploitation, la marginalisation, l'impuissance, l'impérialisme culturel et la violence.

Dans ce chapitre, j'explique chacune de ces formes d'oppression. Chacune peut entraîner ou causer des injustices distributives, mais toutes impliquent des questions de justice allant au-delà de la distribution. Conformément à l'usage politique ordinaire, je suggère que l'oppression est une condition des groupes. Ainsi, avant d'expliquer la signification de l'oppression, nous devons examiner le concept de groupe social.

[NB : pour gagner du temps, vous pouvez directement passer à la section "Les cinq visages de l'oppression", p. 10]

L'oppression en tant que concept structurel

L'une des raisons pour lesquelles de nombreuses personnes n'utiliseraient pas le terme d'*oppression* pour décrire l'injustice dans notre société est qu'elles ne comprennent pas ce terme de la même manière que les nouveaux mouvements sociaux. Dans son usage traditionnel, l'*oppression* signifie l'exercice de la tyrannie par un groupe dirigeant. Ainsi, de nombreux Américains seraient d'accord avec les radicaux pour appliquer le terme oppression à la situation des Noirs sud-africains sous l'apartheid. L'oppression a aussi traditionnellement une forte connotation de conquête et de domination coloniale. Les Hébreux ont été opprimés en Égypte, et de nombreuses utilisations du terme *oppression* en Occident invoquent ce paradigme. Le discours politique dominant peut utiliser le terme d'*oppression* pour décrire des sociétés autres que la nôtre, généralement des sociétés communistes ou prétendument communistes. Dans cette rhétorique anticommuniste, les implications tyranniques et colonialistes du terme apparaissent. Pour l'anticommuniste, le communisme désigne précisément l'exercice d'une tyrannie brutale sur tout un peuple par quelques dirigeants

et la volonté de conquérir le monde en soumettant à cette tyrannie des peuples jusque-là indépendants. Dans le discours politique dominant, il n'est pas légitime d'utiliser le terme d'*oppression* pour décrire notre société, car l'oppression est le mal perpétré par les Autres.

Les mouvements sociaux de la nouvelle gauche des années 1960 et 1970 ont toutefois modifié la signification du concept d'oppression. Dans son nouvel usage, l'oppression désigne le désavantage et l'injustice dont souffrent certaines personnes, non pas parce qu'un pouvoir tyrannique les contraint, mais en raison des pratiques quotidiennes d'une société libérale bien intentionnée. Dans ce nouvel usage de gauche, la tyrannie d'un groupe dirigeant sur un autre, comme en Afrique du Sud, doit certainement être qualifiée d'oppressive. Mais l'oppression fait également référence à des contraintes systémiques sur des groupes qui ne sont pas nécessairement le résultat des intentions d'un tyran. Dans ce sens, l'oppression est structurelle, plutôt que le résultat des choix ou des politiques de quelques personnes. Ses causes sont ancrées dans des normes, des habitudes et des symboles incontestés, dans les hypothèses qui sous-tendent les règles institutionnelles et les conséquences collectives du respect de ces règles. Elle désigne, comme le dit Marilyn Frye, "une structure de forces et de barrières qui tend à immobiliser et à réduire un groupe ou une catégorie de personnes" (Frye, 1983a, p. 11). Dans ce sens structurel élargi, l'oppression fait référence aux injustices vastes et profondes dont souffrent certains groupes en raison des préjugés et réactions souvent inconscientes de personnes bien intentionnées dans des interactions ordinaires, des stéréotypes médiatiques et culturels, et des caractéristiques structurelles des hiérarchies bureaucratiques et des mécanismes du marché - en bref, les processus normaux de la vie quotidienne. Nous ne pouvons pas éliminer cette oppression structurelle en nous débarrassant des dirigeants ou en adoptant de nouvelles lois, car les oppressions sont systématiquement reproduites dans les principales institutions économiques, politiques et culturelles.

Le caractère systémique de l'oppression implique qu'un groupe opprimé ne doit pas nécessairement avoir un groupe oppresseur corrélé. Si l'oppression structurelle implique des relations entre les groupes, ces relations ne correspondent pas toujours au paradigme de l'oppression consciente et intentionnelle d'un groupe par un autre. Foucault (1977) suggère que pour comprendre la signification et le fonctionnement du pouvoir dans la société moderne, nous devons dépasser le modèle du pouvoir en tant que "souveraineté", une relation dyadique entre le dirigeant et le sujet, et analyser plutôt l'exercice du pouvoir comme l'effet de pratiques souvent libérales et "humaines" d'éducation, d'administration bureaucratique, de production et de distribution de biens de consommation, de médecine, etc. Les actions conscientes de nombreux individus contribuent quotidiennement à maintenir et à reproduire l'oppression, mais ces personnes ne font généralement que leur travail ou vivent leur vie, et ne se considèrent pas comme des agents d'oppression.

Je ne veux pas dire par là que, dans un système d'oppression, des individus ne font pas intentionnellement du mal à d'autres membres de groupes opprimés. La femme violée, le jeune Noir battu, le travailleur en lock-out, l'homosexuel harcelé dans la rue sont des victimes d'actions intentionnelles d'agents identifiables. Je ne veux pas non plus nier que des groupes spécifiques bénéficient de l'oppression d'autres groupes et ont donc intérêt à ce qu'ils continuent à être opprimés. En effet, pour chaque groupe opprimé, il existe un groupe qui est *privilegié par* rapport à ce groupe.

Le concept d'oppression est courant chez les radicaux depuis les années 1960, en partie en réaction aux tentatives marxistes de réduire les injustices du racisme et du sexisme, par exemple, aux effets de la domination de classe ou de l'idéologie bourgeoise. Le racisme, le sexisme, l'âgisme, l'homophobie, affirmaient certains mouvements sociaux, sont des formes d'oppression distinctes avec leur propre dynamique, indépendamment de la dynamique de classe, même si elles peuvent interagir avec l'oppression de classe. Des discussions souvent passionnées entre les socialistes, les féministes et les militants antiracistes au cours des dix dernières années, un consensus se dégage pour dire que de nombreux groupes différents doivent être considérés comme opprimés dans notre société et qu'aucune forme d'oppression ne peut se voir attribuer une primauté causale ou morale (voir Gottlieb, 1987). La même discussion a également conduit à la reconnaissance du fait que les différences entre les groupes traversent les vies individuelles de multiples façons qui peuvent entraîner des privilèges et des oppressions pour la même personne à différents égards. Seule une explication plurielle du concept d'oppression peut rendre compte de ces idées de manière adéquate.

En conséquence, je propose ci-dessous une explication des cinq visages de l'oppression comme un ensemble utile de catégories et de distinctions qui, à mon avis, est complet, dans le sens où il couvre tous les groupes que les nouveaux mouvements sociaux de gauche considèrent comme opprimés et toutes les façons dont ils sont opprimés. Je dérive les cinq visages de l'oppression d'une réflexion sur la condition de ces groupes. Parce que différents facteurs, ou combinaisons de facteurs, constituent l'oppression de différents groupes, rendant leur oppression irréductible, je crois qu'il n'est pas possible de donner une définition essentielle de l'oppression. Les cinq catégories formulées dans ce chapitre permettent toutefois de décrire l'oppression de tout groupe, ainsi que ses similitudes et ses différences avec l'oppression d'autres groupes. Mais nous devons d'abord nous demander ce qu'est un groupe.

Le concept de groupe social

L'oppression désigne les phénomènes structurels qui immobilisent ou diminuent un groupe. Mais qu'est-ce qu'un groupe ? Notre discours

ordinaire différencie les personnes en fonction de groupes sociaux tels que les femmes et les hommes, les groupes d'âge, les groupes raciaux et ethniques, les groupes religieux, etc. Les groupes sociaux de ce type ne sont pas de simples collections de personnes, car ils sont plus fondamentalement liés à l'identité des personnes décrites comme y appartenant. Ils constituent un type spécifique de collectivité, avec des conséquences spécifiques sur la façon dont les gens se comprennent les uns les autres et se comprennent eux-mêmes. Pourtant, ni la théorie sociale ni la philosophie ne disposent d'un concept clair et développé du groupe social (voir Turner et al., 1987). Un groupe social est un collectif de personnes différencié d'au moins un autre groupe par des formes culturelles, des pratiques ou un mode de vie. Les membres d'un groupe ont une affinité spécifique les uns avec les autres en raison de leur expérience ou de leur mode de vie similaire, ce qui les incite à s'associer entre eux plus qu'avec ceux qui ne sont pas identifiés au groupe, ou d'une manière différente. Les groupes sont l'expression des relations sociales ; un groupe n'existe que par rapport à au moins un autre groupe. L'identification de groupe naît, c'est-à-dire, de la rencontre et de l'interaction entre des collectivités sociales qui connaissent certaines différences dans leur mode de vie et leurs formes d'association, même si elles les considèrent également comme appartenant à la même société.

Tant qu'il n'était associé qu'à lui-même, par exemple, un groupe d'Amérindiens ne se voyait que comme "le peuple". La rencontre avec d'autres Amérindiens a créé une prise de conscience de la différence : les autres ont été nommés comme un groupe et le premier groupe a fini par se considérer comme un groupe. Mais les groupes sociaux ne naissent pas seulement de la rencontre de sociétés différentes. Les processus sociaux différencient également les groupes au sein d'une même société. La division sexuelle du travail, par exemple, a créé des groupes sociaux de femmes et d'hommes dans toutes les sociétés connues. Les membres de chaque sexe ont une certaine affinité avec les autres membres de leur groupe en raison de ce qu'ils font ou vivent, et se différencient de l'autre sexe, même si les membres de chaque sexe considèrent qu'ils ont beaucoup de choses en commun avec les membres de l'autre sexe, et considèrent qu'ils appartiennent à la même société.

La philosophie politique n'a généralement pas de place pour un concept spécifique du groupe social. Lorsque les philosophes et les théoriciens politiques discutent des groupes, ils ont tendance à les concevoir soit sur le modèle des agrégats, soit sur celui des associations, qui sont tous deux des concepts méthodologiquement individualistes. Pour parvenir à un concept spécifique du groupe social, il est donc utile d'opposer les groupes sociaux aux agrégats et aux associations. Un agrégat est une classification de personnes en fonction de certains attributs. Les personnes peuvent être agrégées en fonction d'un nombre quelconque d'attributs - la couleur des yeux, la marque de voiture qu'elles conduisent, la rue dans laquelle elles vivent. Certaines personnes interprètent les groupes qui ont une importance

émotionnelle et sociale dans notre société comme des agrégats, comme des classifications arbitraires de personnes en fonction d'attributs tels que la couleur de la peau, les organes génitaux ou l'âge. George Sher, par exemple, traite les groupes sociaux comme des agrégats, et utilise le caractère arbitraire de la classification des agrégats comme une raison de ne pas accorder une attention particulière aux groupes. "Il y a en réalité autant de groupes que de combinaisons de personnes et si nous attribuons des revendications d'égalité de traitement aux groupes raciaux, sexuels et autres groupes à forte visibilité, ce sera du simple favoritisme de ne pas attribuer des revendications similaires à ces autres groupes également" (Sher, 1987a, p. 256).

Mais les groupes sociaux "très visibles" tels que les Noirs ou les femmes sont différents des agrégats, ou des simples "combinaisons de personnes" (voir French, 1975 ; Friedman et May, 1985 ; May, 1987, chap. 1). Un groupe social ne se définit pas principalement par un ensemble d'attributs communs, mais par un sentiment d'identité. Ce qui définit les Noirs américains en tant que groupe social n'est pas principalement la couleur de leur peau ; certaines personnes dont la couleur de la peau est assez claire, par exemple, s'identifient comme Noirs. Bien que des attributs objectifs soient parfois une condition nécessaire pour se classer ou classer les autres comme appartenant à un certain groupe social, c'est l'identification à un certain statut social, l'histoire commune que ce statut social produit et l'auto-identification qui définissent le groupe en tant que groupe.

Les groupes sociaux ne sont pas des entités qui existent en dehors des individus, mais ils ne sont pas non plus de simples classifications arbitraires d'individus selon des attributs qui sont externes ou accidentels à leurs identités. Admettre la réalité des groupes sociaux ne nous engage pas à réifier les collectivités, comme certains pourraient le prétendre. Les significations des groupes constituent partiellement les identités des personnes en termes de formes culturelles, de situation sociale et d'histoire que les membres du groupe connaissent comme étant les leurs parce que ces significations leur ont été imposées ou forgées par eux ou les deux (cf. Fiss, 1976). Les groupes sont réels non pas en tant que substances, mais en tant que formes de relations sociales (cf. May, 1987, pp. 22-23).

Les théoriciens de la morale et les philosophes politiques ont tendance à confondre les groupes sociaux avec les associations plutôt qu'avec les agrégats (par exemple, French, 1975 ; May, 1987, chap. 1). Par association, j'entends une institution formellement organisée, telle qu'un club, une corporation, un parti politique, une église, un collège ou un syndicat. Contrairement au modèle agrégé des groupes, le modèle associatif reconnaît que les groupes sont définis par des pratiques et des formes d'association spécifiques. Néanmoins, il partage un problème avec le modèle agrégé. Le modèle agrégatif conçoit l'individu comme antérieur au collectif car il réduit le groupe social à un simple ensemble d'attributs attachés aux individus. Le

modèle associatif conçoit aussi implicitement l'individu comme ontologiquement antérieur au collectif, comme constituant des groupes.

Un modèle contractuel des relations sociales est approprié pour concevoir les associations, mais pas les groupes. Les individus constituent des associations ; ils se regroupent en tant que personnes déjà formées et les mettent en place, établissant des règles, des positions et des bureaux. La relation des personnes aux associations est généralement volontaire, et même lorsqu'elle ne l'est pas, la personne est néanmoins entrée dans l'association. La personne est antérieure à l'association en ce sens que son identité et son sens du moi sont généralement considérés comme antérieurs à l'adhésion à l'association et relativement indépendants de celle-ci. Les groupes, quant à eux, constituent des individus. Le sens particulier de l'histoire, de l'affinité et de la séparation d'une personne, et même son mode de raisonnement, d'évaluation et d'expression des sentiments, sont constitués en partie par ses affinités avec le groupe. Cela ne signifie pas que les personnes n'ont pas de style individuel, ni qu'elles sont incapables de transcender ou de rejeter une identité de groupe. Cela n'empêche pas non plus les personnes d'avoir de nombreux aspects qui sont indépendants de ces identités de groupe. L'ontologie sociale qui sous-tend de nombreuses théories contemporaines de la justice est méthodologiquement individualiste ou atomiste. Elle présume que l'individu est ontologiquement antérieur au social. Cette ontologie sociale individualiste va généralement de pair avec une conception normative du soi comme indépendant. Le soi authentique est autonome, unifié, libre et autodidacte, il est indépendant de l'histoire et des affiliations et choisit son plan de vie entièrement pour lui-même.

L'une des principales contributions de la philosophie poststructuraliste a été d'exposer comme illusoire cette métaphysique d'une subjectivité unifiée qui se fabrique elle-même, qui pose le sujet comme une origine autonome ou une substance sous-jacente à laquelle pourraient s'attacher des attributs de sexe, de nationalité, de rôle familial, de disposition intellectuelle, etc. Concevoir le sujet de cette manière implique de concevoir la conscience comme extérieure et antérieure au langage et au contexte d'interaction sociale dans lequel le sujet s'inscrit. Plusieurs courants de la philosophie récente remettent en question cette hypothèse cartésienne profondément ancrée. La psychanalyse lacanienne, par exemple, s'est tenue à l'écart de la théorie sociale et philosophique influencée par les hypothèses cartésiennes, qui concevait le soi comme un accomplissement du positionnement linguistique qui est toujours contextualisé dans des relations concrètes avec d'autres personnes, avec des identités mixtes (Coward et Ellis, 1977). Le soi est un produit des processus sociaux, et non leur origine.

D'un point de vue assez différent, Habermas indique qu'une théorie de l'action communicative doit également remettre en question la " philosophie de la conscience ", qui situe les egos intentionnels comme les origines ontologiques des relations sociales. Une théorie de l'action

communicative conçoit l'identité individuelle non pas comme une origine mais comme un produit de l'interaction linguistique et pratique (Habermas, 1987, pp. 3-10). Comme le décrit Stephen Epstein, l'identité est "un sens socialisé de l'individualité, une organisation interne de la perception de soi concernant sa relation aux catégories sociales, qui incorpore également des vues de soi perçues comme étant détenues par les autres. L'identité est constituée de manière relationnelle, par l'implication et l'incorporation d'autres personnes significatives et l'intégration dans des communautés" (Epstein, 1987, p. 29). La catégorisation et les normes des groupes sont des composantes majeures de l'identité individuelle (voir Turner et al., 1987). Une personne adhère à une association, et même si l'appartenance à cette association affecte fondamentalement sa vie, elle ne considère pas que cette appartenance définit son identité même, comme le fait, par exemple, d'être Navaho. L'affinité de groupe, en revanche, a le caractère de ce que Martin Heidegger (1962) appelle la "jetabilité" : *on se retrouve* membre d'un groupe, que l'on vit comme ayant toujours déjà été. En effet, nos identités sont définies par rapport à la manière dont les autres nous identifient, et ce, en termes de groupes qui sont toujours déjà associés à des attributs, des stéréotypes et des normes spécifiques.

Le fait que l'affinité de groupe soit jetée ne signifie pas que l'on ne peut pas quitter un groupe et en intégrer un autre. De nombreuses femmes deviennent lesbiennes après s'être d'abord identifiées comme hétérosexuelles. Toute personne qui vit suffisamment longtemps devient vieille. Ces cas illustrent le caractère jetable précisément parce que de tels changements dans l'affinité de groupe sont vécus comme des transformations dans l'identité d'une personne. Il ne s'ensuit pas non plus du caractère jeté de l'affinité de groupe que l'on ne peut pas définir la signification de l'identité de groupe pour soi-même ; ceux qui s'identifient à un groupe peuvent redéfinir la signification et les normes de l'identité de groupe. En effet, les groupes opprimés ont cherché à affronter leur oppression en s'engageant dans une telle redéfinition. Ce que nous voulons dire, c'est que l'identité d'un groupe est d'abord considérée comme donnée, puis qu'elle est assumée d'une certaine manière. Si les groupes peuvent naître, ils ne sont jamais fondés.

Les groupes, ai-je dit, n'existent que par rapport à d'autres groupes. Un groupe peut être identifié par des étrangers sans que les personnes ainsi identifiées aient une conscience spécifique de leur appartenance à un groupe. Parfois, un groupe n'existe que parce qu'un groupe exclut et étiquette une catégorie de personnes, et que les personnes étiquetées n'en viennent à se comprendre comme membres du groupe que lentement, sur la base de leur oppression commune. Dans la France de Vichy, par exemple, les Juifs qui avaient été tellement assimilés qu'ils n'avaient pas d'identité spécifiquement juive ont été marqués comme Juifs par d'autres et se sont vu attribuer un statut social spécifique par eux. Ces personnes se sont "découvertes" en tant que Juifs et ont ensuite formé une identité de

groupe et des affinités entre elles (voir Sartre, 1948). Les identités de groupe d'une personne peuvent n'être pour la plupart qu'un arrière-plan ou un horizon de sa vie, ne devenant saillantes que dans des contextes interactifs spécifiques. En partant d'un modèle agrégé des groupes, certains pensent que les groupes sociaux sont des fictions injustes, essentialisant des attributs arbitraires. De ce point de vue, les problèmes de préjugés, de stéréotypes, de discrimination et d'exclusion existent parce que certaines personnes croient à tort que l'identification au groupe fait une différence dans les capacités, le tempérament ou les vertus des membres du groupe. Cette conception individualiste des personnes et de leurs relations les unes avec les autres tend à identifier l'oppression à l'identification au groupe. Selon ce point de vue, l'oppression est quelque chose qui arrive aux gens lorsqu'ils sont classés dans des groupes. Parce que les autres les identifient comme un groupe, ils sont exclus et méprisés. L'élimination de l'oppression passe donc par l'élimination des groupes. Les personnes doivent être traitées en tant qu'individus, et non en tant que membres d'un groupe, et être autorisées à mener leur vie librement, sans stéréotypes ni normes de groupe.

L'auteur s'inscrit en faux contre cette position. Si je suis d'accord pour dire que les individus doivent être libres de poursuivre leurs projets de vie à leur manière, il est insensé de nier la réalité des groupes. Malgré le mythe moderne d'un déclin des attaches paroissiales et des identités attribuées, la différenciation des groupes reste endémique dans la société moderne. Alors que les marchés et l'administration sociale accroissent le réseau d'interdépendance sociale à l'échelle mondiale, et que de plus en plus de personnes se rencontrent en tant qu'étrangers dans les villes et les États, les gens conservent et renouvellent les identifications de groupes ethniques, locaux, d'âge, de sexe et de profession, et en forment de nouvelles dans les processus de rencontre (cf. Ross, 1980, p. 19 ; Rothschild, 1981, p. 130). Même lorsqu'ils appartiennent à des groupes opprimés, les gens accordent souvent de l'importance à leur identification à un groupe et ressentent souvent une affinité particulière pour les autres membres de leur groupe. Je pense que la différenciation des groupes est à la fois un aspect inévitable et souhaitable des processus sociaux modernes. La justice sociale n'exige pas la fonte des différences, mais des institutions qui favorisent la reproduction et le respect des différences entre les groupes sans oppression. Bien que certains groupes en soient venus à se former à partir de l'oppression, et que les relations de privilège et d'oppression structurent les interactions entre de nombreux groupes, la différenciation des groupes n'est pas en soi oppressive. Tous les groupes ne sont pas opprimés. Aux États-Unis, les catholiques romains constituent un groupe social spécifique, avec des pratiques distinctes et des affinités entre eux, mais ils ne sont plus un groupe opprimé. La question de savoir si un groupe est opprimé dépend du fait qu'il soit soumis à une ou plusieurs des cinq conditions que j'aborderai ci-dessous.

L'idée que les groupes sont des fictions est porteuse d'une importante intuition anti-déterministe ou anti-essentialiste. L'oppression a souvent été perpétrée par une conceptualisation de la différence de groupe en termes de

natures essentielles inaltérables qui déterminent ce que les membres du groupe méritent ou sont capables de faire, et qui excluent les groupes si complètement les uns des autres qu'ils n'ont aucune similitude ou attributs qui se chevauchent. Pour affirmer qu'il est possible d'avoir une différence de groupe social sans oppression, il est nécessaire de conceptualiser les groupes d'une manière beaucoup plus relationnelle et fluide.

Bien que les processus sociaux d'affinité et de différenciation produisent des groupes, ils ne donnent pas aux groupes une essence substantielle. Il n'y a pas de nature commune que les membres d'un groupe partagent. En outre, en tant qu'aspects d'un processus, les groupes sont fluides ; ils naissent et peuvent disparaître. Les pratiques homosexuelles ont existé dans de nombreuses sociétés et périodes historiques, par exemple. Les gays ou les lesbiennes n'ont toutefois été identifiés comme des groupes spécifiques et ne se sont identifiés ainsi qu'au XXe siècle (voir Ferguson, 1989, chap. 9 ; Altaian, 1981).

Enfin, découlant des relations et des processus sociaux, les différences entre les groupes se recoupent généralement. En particulier dans une société vaste, complexe et fortement différenciée, les groupes sociaux ne sont pas eux-mêmes homogènes, mais reflètent dans leurs propres différenciations de nombreux autres groupes de la société au sens large. Dans la société américaine d'aujourd'hui, par exemple, les Noirs ne constituent pas un groupe simple et unifié ayant une vie commune. Comme d'autres groupes raciaux et ethniques, ils se différencient par l'âge, le sexe, la classe, la sexualité, la région et la nationalité, chacun de ces éléments pouvant, dans un contexte donné, devenir une identité de groupe marquante.

Cette vision de la différenciation des groupes comme étant multiple, transversale, fluide et changeante implique une autre critique du modèle du moi autonome et unifié. Dans les sociétés complexes et hautement différenciées comme la nôtre, toutes les personnes ont des identifications de groupe multiples. De plus, la culture, la perspective et les relations de privilège et d'oppression de ces différents groupes peuvent ne pas être cohérentes. Ainsi, les personnes individuelles, telles qu'elles sont constituées en partie par leurs affinités et relations de groupe, ne peuvent pas être unifiées ; elles sont hétérogènes et pas nécessairement cohérentes.

Les cinq visages de l'oppression

Exploitation

La fonction centrale de la théorie de l'exploitation de Marx est d'expliquer comment la structure de classe peut exister en l'absence de

distinctions de classe légalement et normativement sanctionnées. Dans les sociétés précapitalistes, la domination est manifeste et s'accomplit par des moyens directement politiques. Dans la société esclavagiste et la société féodale, le droit de s'approprier le produit du travail des autres définit en partie le privilège de classe, et ces sociétés légitiment les distinctions de classe par des idéologies de supériorité et d'infériorité naturelles.

La société capitaliste, en revanche, supprime les distinctions de classe traditionnelles imposées par la loi et encourage la croyance en la liberté juridique des personnes. Les travailleurs passent librement des contrats avec des employeurs et reçoivent un salaire ; aucun mécanisme formel de la loi ou de la coutume ne les oblige à travailler pour cet employeur ou n'importe quel employeur. Ainsi, le mystère du capitalisme se pose : Lorsque tout le monde est formellement libre, comment peut-il y avoir une domination de classe ? Pourquoi des distinctions de classe persistent-elles entre les riches, qui possèdent les moyens de production, et la masse des gens, qui travaillent pour eux ? La théorie de l'exploitation répond à cette question. Le profit, base du pouvoir et de la richesse capitaliste, est un mystère si l'on suppose que sur le marché les marchandises s'échangent à leur valeur. La théorie de la valeur du travail dissipe ce mystère. La valeur de chaque marchandise est fonction du temps de travail nécessaire à sa production. La force de travail est la seule marchandise qui, en se consommant, produit une nouvelle valeur. Le profit provient de la différence entre la valeur du travail effectué et la valeur de la capacité de travail que le capitaliste achète. Le profit n'est possible que parce que le propriétaire du capital s'approprie toute plus-value réalisée.

Au cours des dernières années, les chercheurs marxistes se sont engagés dans une controverse sérieuse sur la viabilité de la théorie de la valeur du travail sur laquelle s'appuie ce compte d'exploitation (voir Wolff, 1984, chap. 4). John Roemer (1982), par exemple, a développé une théorie de l'exploitation qui prétend préserver les objectifs théoriques et pratiques de la théorie de Marx, mais sans supposer une distinction entre valeurs et prix et sans se limiter à un concept de travail abstrait et homogène. Mon but ici n'est pas de m'engager dans des disputes économiques techniques, mais d'indiquer la place d'un concept d'exploitation dans une conception de l'oppression.

La théorie de l'exploitation de Marx manque d'une signification explicitement normative, même si le jugement selon lequel les travailleurs sont exploités a clairement un pouvoir normatif aussi bien que descriptif dans cette théorie (Buchanan, 1982, chap. 3). C. B. Macpherson (1973, chap. 3) reconstruit cette théorie de l'exploitation sous une forme plus explicitement normative. L'injustice de la société capitaliste consiste dans le fait que certaines personnes exercent leurs capacités sous le contrôle, selon les objectifs et au profit d'autres personnes. Grâce à la propriété privée des moyens de production et aux marchés qui répartissent le travail et la capacité d'acheter des biens, le capitalisme transfère systématiquement les

pouvoirs de certaines personnes à d'autres, augmentant ainsi le pouvoir de ces dernières. Dans ce processus de transfert de pouvoirs, selon Macpherson, la classe capitaliste acquiert et conserve la capacité d'extraire des bénéfices des travailleurs. Non seulement les pouvoirs sont transférés des travailleurs aux capitalistes, mais les pouvoirs des travailleurs diminuent plus que le montant du transfert, car les travailleurs souffrent de privations matérielles et d'une perte de contrôle, et sont donc privés d'éléments importants de respect de soi. La justice exige donc que l'on élimine les formes institutionnelles qui permettent et renforcent ce processus de transfert et qu'on les remplace par des formes institutionnelles qui permettent à tous de développer et d'utiliser leurs capacités d'une manière qui n'inhibe pas, mais au contraire peut améliorer, un développement et une utilisation similaires chez les autres.

L'idée centrale exprimée dans le concept d'exploitation est donc que cette oppression se produit par un processus constant de transfert des résultats du travail d'un groupe social au profit d'un autre. L'injustice de la division en classes ne consiste pas seulement dans le fait distributif que certaines personnes ont de grandes richesses alors que la plupart des gens en ont peu (cf. Buchanan, 1982, pp. 44-49 ; Holmstrom, 1977). L'exploitation met en œuvre une relation structurelle entre les groupes sociaux. Les règles sociales sur ce qu'est le travail, qui fait quoi pour qui, comment le travail est rémunéré, et le processus social par lequel les résultats du travail sont appropriés, opèrent pour mettre en place des relations de pouvoir et d'inégalité. Ces relations sont produites et reproduites par un processus systématique dans lequel les énergies des pauvres sont continuellement dépensées pour maintenir et augmenter le pouvoir, le statut et la richesse des riches.

De nombreux auteurs ont soutenu de manière convaincante que le concept marxiste d'exploitation est trop étroit pour englober toutes les formes de domination et d'oppression (Giddens, 1981, p. 242 ; Britain et Maynard, 1984, p. 93 ; Murphy, 1985 ; Bowles et Gintis, 1986, pp. 20-240). En particulier, le concept marxiste de classe laisse inexpliqués d'importants phénomènes d'oppression sexuelle et raciale. Cela signifie-t-il que l'oppression sexuelle et raciale n'est pas une forme d'exploitation et que nous devrions réserver des catégories totalement distinctes à ces oppressions ? Ou bien le concept d'exploitation peut-il être élargi pour inclure d'autres façons dont la dépense de travail et d'énergie d'un groupe profite à un autre, et reproduit une relation de domination entre eux ?

Les féministes ont eu peu de difficultés à démontrer que l'oppression des femmes consiste en partie en un transfert systématique et non réciproque de pouvoirs des femmes aux hommes. L'oppression des femmes ne consiste pas seulement en une inégalité de statut, de pouvoir et de richesse résultant du fait que les hommes les excluent des activités privilégiées. La liberté, le pouvoir, le statut et la réalisation de soi des hommes sont possibles précisément parce que les femmes travaillent pour

eux. L'exploitation sexiste comporte deux aspects, le transfert des fruits du travail matériel aux hommes et le transfert des énergies nourricières et sexuelles aux hommes. Christine Delphy (1984), par exemple, décrit le mariage comme un rapport de classe dans lequel le travail des femmes profite aux hommes sans rémunération comparable. Elle précise que l'exploitation ne consiste pas dans le type de travail que les femmes effectuent à la maison, car cela peut inclure divers types de tâches, mais dans le fait qu'elles effectuent des tâches pour quelqu'un dont elles dépendent. Ainsi, par exemple, dans la plupart des systèmes de production agricole dans le monde, les hommes amènent au marché les biens que les femmes ont produits, et le plus souvent, les hommes reçoivent le statut et souvent la totalité des revenus de ce travail. Avec le concept de production sexo-affective, Ann Ferguson (1979 ; 1984 ; 1989, chap. 4) identifie une autre forme de transfert des énergies des femmes aux hommes. Les femmes fournissent aux hommes et aux enfants des soins émotionnels et aux hommes une satisfaction sexuelle, et en tant que groupe, elles reçoivent relativement peu de l'un et de l'autre de la part des hommes (cf. Brittan et Maynard, pp. 142-148). La socialisation de genre des femmes fait que nous avons tendance à être plus attentives à la dynamique interactive que les hommes, et que les femmes sont douées pour offrir de l'empathie et du soutien aux sentiments des gens et pour aplanir les tensions interactives. Les hommes et les femmes se tournent vers les femmes pour qu'elles prennent soin de leur vie personnelle, et les femmes se plaignent souvent de ne pas recevoir de soutien émotionnel de la part des hommes (Easton, 1978). En outre, les normes de l'hétérosexualité sont axées sur le plaisir masculin et, par conséquent, de nombreuses femmes ne tirent que peu de satisfaction de leur interaction sexuelle avec les hommes (Gottlieb, 1984).

La plupart des théories féministes sur l'exploitation des femmes se sont concentrées sur la structure institutionnelle de la famille patriarcale. Récemment, cependant, les féministes ont commencé à explorer les relations d'exploitation de genre mises en œuvre dans le lieu de travail contemporain et à travers l'État. Carol Brown soutient qu'à mesure que les hommes se sont retirés de la responsabilité des enfants, de nombreuses femmes sont devenues dépendantes de l'État pour leur subsistance, car elles continuent à assumer la responsabilité presque totale de l'éducation des enfants (Brown, 1981 ; cf. Boris et Bardaglio, 1983 ; A. Ferguson, 1984). Cela crée un nouveau système d'exploitation du travail domestique des femmes par l'intermédiaire des institutions étatiques, qu'elle appelle le patriarcat public.

Dans l'économie capitaliste du vingtième siècle, les lieux de travail dans lesquels les femmes entrent en nombre croissant constituent un autre site important d'exploitation du genre. David Alexander (1987) affirme que les emplois typiquement féminins impliquent des tâches sexospécifiques nécessitant un travail sexuel, de l'attention, des soins du corps d'autrui ou l'apaisement des tensions sur le lieu de travail. De cette manière, les

femmes dépensent leur énergie dans des emplois qui améliorent le statut d'autrui, lui font plaisir ou le réconfortent, généralement des hommes ; et ces travaux sexospécifiques des serveuses, employées de bureau, infirmières et autres soignants passent souvent inaperçus et sont sous-compensés.

En résumé, les femmes sont exploitées au sens marxiste du terme dans la mesure où elles sont des travailleuses salariées. Certains ont affirmé que le travail domestique des femmes représente également une forme d'exploitation de la classe capitaliste dans la mesure où il s'agit d'un travail couvert par les salaires que reçoit une famille. En tant que groupe, cependant, les femmes subissent des formes spécifiques d'exploitation de genre dans lesquelles leurs énergies et leur pouvoir sont dépensés, souvent de manière inaperçue et non reconnue, généralement au profit des hommes en les libérant pour un travail plus important et créatif, en améliorant leur statut ou l'environnement qui les entoure, ou en leur fournissant des services sexuels ou émotionnels.

La race est une structure d'oppression au moins aussi fondamentale que la classe ou le sexe. Existe-t-il donc des formes d'exploitation spécifiques à la race ? Il ne fait aucun doute que les groupes racialisés aux États-Unis, en particulier les Noirs et les Latinos, sont opprimés par la surexploitation capitaliste résultant d'un marché du travail segmenté qui tend à réserver aux Blancs les emplois qualifiés, bien rémunérés et syndiqués. Il existe un large désaccord sur la question de savoir si cette surexploitation profite aux Blancs en tant que groupe ou seulement à la classe capitaliste (voir Reich, 1981), et je n'ai pas l'intention d'entrer dans ce débat ici.

Cependant, si l'on répond à la question de la surexploitation capitaliste des groupes racialisés, est-il possible de conceptualiser une forme d'exploitation qui soit spécifique à la race par analogie avec les formes spécifiques au genre dont nous venons de parler ? Je suggère que la catégorie du travail *subalterne* pourrait fournir un moyen pour une telle conceptualisation. Dans sa dérivation, le terme "subalterne" désigne le travail des domestiques. Partout où il y a du racisme, il y a l'hypothèse, plus ou moins imposée, que les membres des groupes raciaux opprimés sont ou devraient être les serviteurs de ceux, ou de certains de ceux, du groupe privilégié. Dans la plupart des sociétés racistes blanches, cela signifie que de nombreux Blancs ont des domestiques à la peau foncée ou jaune, et aux États-Unis, la structuration raciale du service domestique privé reste importante. Mais aux États-Unis aujourd'hui, une grande partie du travail de service est devenu public ; toute personne qui va dans un bon hôtel ou un bon restaurant peut avoir des domestiques. Les serviteurs assistent souvent aux activités quotidiennes et nocturnes des dirigeants d'entreprise, des fonctionnaires et d'autres professionnels de haut niveau. Dans notre société, une forte pression culturelle continue d'être exercée pour que les emplois de domestiques - sonneur, portier, femme de chambre, aide-serviteur, et ainsi de suite - soient occupés par des travailleurs noirs et latinos. Ces emplois

impliquent un transfert d'énergie par lequel les serveurs améliorent le statut de ceux qui sont servis.

Cependant, le travail subalterne ne se réfère généralement pas seulement au service, mais aussi à tout travail servile, non qualifié, peu rémunéré et manquant d'autonomie, dans lequel une personne est soumise aux ordres de nombreuses personnes. Les travaux subalternes sont généralement des travaux auxiliaires, qui contribuent au travail d'autres personnes et pour lesquels ces dernières reçoivent la reconnaissance principale pour avoir effectué le travail. Les ouvriers d'un chantier de construction, par exemple, sont à la disposition des soudeurs, des électriciens, des charpentiers et d'autres ouvriers qualifiés, qui sont reconnus pour le travail accompli. Aux États-Unis, la discrimination raciale explicite réservait autrefois le travail subalterne aux Noirs, aux Chicanos, aux Indiens d'Amérique et aux Chinois, et le travail subalterne tend encore à être associé aux travailleurs noirs et latinos (Symanski, 1985). Je propose cette catégorie de travail subalterne comme une forme d'exploitation raciale spécifique, comme une catégorie provisoire qui doit être explorée.

L'injustice de l'exploitation est le plus souvent comprise selon un modèle distributif. Par exemple, bien qu'il n'offre pas de définition explicite du concept, Bruce Ackerman semble entendre par "exploitation" une distribution gravement inégale de la richesse, du revenu et d'autres ressources, basée sur le groupe et structurellement persistante (Ackerman, 1980, chap. 8). La définition de l'exploitation de John Roemer est plus étroite et plus rigoureuse : "Un agent est exploité lorsque la quantité de travail contenue dans tout ensemble de biens qu'il pourrait recevoir, dans une distribution possible du produit net de la société, est inférieure au travail qu'il a dépensé" (Roemer, 1982, p. 122). Cette définition fait également passer l'accent conceptuel des relations et processus institutionnels aux résultats distributifs.

Jeffrey Reiman soutient qu'une telle compréhension distributive de l'exploitation réduit l'injustice des processus de classe à une fonction de l'inégalité des actifs productifs que les classes possèdent. Cela passe à côté, selon Reiman, du rapport de force entre les capitalistes et les travailleurs, du fait que l'échange inégal en question se produit au sein de structures coercitives qui donnent peu d'options aux travailleurs (Reiman, 1987 ; cf. Buchanan, 1982, p. 49 ; Holmstrom, 1977). L'injustice de l'exploitation consiste en des processus sociaux qui entraînent un transfert d'énergies d'un groupe à l'autre pour produire des distributions inégales, et en la manière dont les institutions sociales permettent à quelques-uns d'accumuler alors qu'elles en contraignent beaucoup d'autres. Les injustices de l'exploitation ne peuvent être éliminées par la redistribution des biens, car tant que les pratiques institutionnalisées et les relations structurelles restent inchangées, le processus de transfert recréera une distribution inégale des bénéfices. Pour instaurer la justice là où il y a exploitation, il faut réorganiser les institutions et les pratiques de prise de décision, modifier la division du

travail et prendre des mesures similaires de changement institutionnel, structurel et culturel.

Marginalisation

De plus en plus, aux États-Unis, l'oppression raciale prend la forme de la marginalisation plutôt que de l'exploitation. Les marginaux sont des personnes que le système de travail ne peut ou ne veut pas utiliser. Non seulement dans les pays capitalistes du tiers-monde, mais aussi dans la plupart des sociétés capitalistes occidentales, il existe une sous-classe croissante de personnes confinées en permanence à des vies de marginalité sociale, dont la plupart sont marquées racialement - les Noirs ou les Indiens en Amérique latine, et les Noirs, les Indiens de l'Est, les Européens de l'Est ou les Nord-Africains en Europe.

Cependant, la marginalisation n'est en aucun cas le destin des seuls groupes marqués par la race. Aux États-Unis, une proportion honteusement importante de la population est marginale : les personnes âgées et, de plus en plus, les personnes qui ne sont pas très âgées mais qui sont licenciées et ne trouvent pas de nouveau travail ; les jeunes, surtout les Noirs ou les Latino-Américains, qui ne trouvent pas de premier ou de deuxième emploi ; de nombreuses mères célibataires et leurs enfants ; d'autres personnes involontairement au chômage ; de nombreux handicapés mentaux et physiques ; les Indiens d'Amérique, surtout ceux qui vivent dans des réserves.

La marginalisation est peut-être la forme la plus dangereuse d'oppression. Une catégorie entière de personnes est exclue de toute participation utile à la vie sociale et donc potentiellement soumise à de graves privations matérielles, voire à l'extermination. Les privations matérielles que la marginalisation entraîne souvent sont certainement injustes, surtout dans une société où d'autres ont beaucoup. Les sociétés capitalistes avancées contemporaines ont en principe reconnu les injustices de la privation matérielle causée par la marginalisation, et ont pris certaines mesures pour y remédier en fournissant des paiements et des services sociaux. La pérennité de cet État-providence n'est en aucun cas assurée et, dans la plupart des sociétés d'État-providence, notamment aux États-Unis, la redistribution de l'aide sociale n'élimine pas la souffrance et la privation à grande échelle. La privation matérielle, qui peut être traitée par des politiques sociales de redistribution, n'est toutefois pas l'étendue du préjudice causé par la marginalisation. Deux catégories d'injustice, au-delà de la distribution, sont associées à la marginalité dans les sociétés capitalistes avancées. Premièrement, la fourniture de l'aide sociale elle-même produit une nouvelle injustice en privant ceux qui en dépendent des droits et libertés dont disposent les autres. Deuxièmement, même lorsque la privation matérielle est quelque peu atténuée par l'État-providence, la

marginalisation est injuste parce qu'elle bloque la possibilité d'exercer ses capacités de manière socialement définie et reconnue. Je vais expliquer chacun de ces points à tour de rôle.

Le libéralisme a traditionnellement affirmé le droit de tous les agents rationnels autonomes à une citoyenneté égale. Le premier libéralisme bourgeois excluait explicitement de la citoyenneté tous ceux dont la raison était douteuse ou pas entièrement développée, et tous ceux qui n'étaient pas indépendants (Pate-man, 1988, chap. 3 ; cf. Bowles et Gintis, 1986, chap. 2). Ainsi, les pauvres, les femmes, les fous et les faibles d'esprit, et les enfants étaient explicitement exclus de la citoyenneté, et nombre d'entre eux étaient logés dans des institutions calquées sur le modèle de la prison moderne : maisons de pauvres, asiles d'aliénés, écoles.

Aujourd'hui, l'exclusion des personnes dépendantes de l'égalité des droits de citoyenneté n'est qu'à peine cachée sous la surface. Parce qu'ils dépendent d'institutions bureaucratiques pour obtenir un soutien ou des services, les personnes âgées, les pauvres et les handicapés mentaux et physiques sont soumis à un traitement condescendant, punitif, dégradant et arbitraire de la part des politiques et des personnes associées aux bureaucraties de l'aide sociale. Être dépendant dans notre société implique d'être légitimement soumis à l'autorité souvent arbitraire et envahissante des prestataires de services sociaux et d'autres administrateurs publics et privés, qui appliquent des règles auxquelles les marginaux doivent se conformer et qui exercent un pouvoir sur leurs conditions de vie. En répondant aux besoins des marginaux, souvent avec l'aide de disciplines scientifiques sociales, les organismes d'aide sociale construisent également les besoins eux-mêmes. Les professionnels des services médicaux et sociaux savent ce qui est bon pour ceux qu'ils servent, et les marginaux et les dépendants eux-mêmes n'ont pas le droit de prétendre savoir ce qui est bon pour eux (Fraser, 1987a ; K. Ferguson, 1984, chap. 4). La dépendance dans notre société implique donc, comme dans toutes les sociétés libérales, une guerre suffisante pour suspendre les droits fondamentaux à la vie privée, au respect et au choix individuel. Bien que la dépendance produise des conditions d'injustice dans notre société, la dépendance en elle-même ne doit pas être oppressive. On ne peut imaginer une société dans laquelle certaines personnes n'auraient pas besoin d'être dépendantes des autres, au moins de temps en temps : les enfants, les malades, les femmes en convalescence, les personnes âgées devenues fragiles, les personnes dépressives ou les autres personnes émotionnellement nécessiteuses, ont le droit moral de dépendre des autres pour leur subsistance et leur soutien.

Une contribution importante de la théorie morale féministe a été de remettre en question l'hypothèse profondément ancrée selon laquelle l'agencement moral et la pleine citoyenneté exigent qu'une personne soit autonome et indépendante. Les féministes ont dénoncé cette hypothèse comme étant indûment individualiste et dérivée d'une expérience spécifiquement masculine des relations sociales, qui valorise la compétition

et l'accomplissement solitaire (voir Gilligan, 1982 ; Friedman, 1985). L'expérience féminine des relations sociales, qui découle à la fois des responsabilités typiques des femmes en matière de soins domestiques et du type de travail rémunéré qu'effectuent de nombreuses femmes, tend à reconnaître la dépendance comme une condition humaine fondamentale (cf. Hartsock, 1983, chap. 10). Alors que, selon le modèle de l'autonomie, une société juste devrait autant que possible donner aux gens la possibilité d'être indépendants, le modèle féministe envisage la justice comme l'octroi du respect et de la participation à la prise de décision aux personnes dépendantes comme aux personnes indépendantes (Held, 1987b). La dépendance ne devrait pas être une raison pour être privé de choix et de respect, et une grande partie de l'oppression que subissent de nombreux marginaux serait atténuée si un modèle moins individualiste des droits prévalait.

La marginalisation ne cesse pas d'être oppressive lorsqu'on a un toit et de la nourriture. De nombreuses personnes âgées, par exemple, ont suffisamment de moyens pour vivre confortablement mais restent opprimées dans leur statut de marginal. Même si les marginaux bénéficiaient d'une vie matérielle confortable au sein d'institutions qui respectent leur liberté et leur dignité, les injustices de la marginalité subsisteraient sous la forme de l'inutilité, de l'ennui et du manque de respect de soi. La plupart des activités productives et reconnues de notre société ont lieu dans des contextes de coopération sociale organisée, et les structures et processus sociaux qui excluent les personnes de la participation à cette coopération sociale sont injustes. Ainsi, si la marginalisation soulève de sérieuses questions de justice distributive, elle implique également la privation des conditions culturelles, pratiques et institutionnelles nécessaires à l'exercice des capacités dans un contexte de reconnaissance et d'interaction. La marginalisation soulève des questions structurelles fondamentales de justice, notamment en ce qui concerne la pertinence d'un lien entre la participation aux activités productives de coopération sociale, d'une part, et l'accès aux moyens de consommation, d'autre part. Étant donné que la marginalisation s'accroît, sans aucun signe d'affaiblissement, certains analystes de la politique sociale ont introduit l'idée d'un "salaire social" en tant que revenu garanti assuré par la société et non lié au système salarial. La restructuration de l'activité productive pour répondre à un droit de participation implique toutefois l'organisation d'une certaine activité socialement productive en dehors du système salarial (voir Offe, 1985, pp. 95-100), par le biais de travaux publics ou de collectifs d'indépendants.

Impuissance

Comme je l'ai indiqué, l'idée marxiste de classe est importante parce qu'elle aide à révéler la structure de l'exploitation : certaines personnes ont leur pouvoir et leur richesse parce qu'elles profitent du travail des autres.

C'est pourquoi je rejette l'affirmation de certains selon laquelle le modèle traditionnel d'exploitation des classes ne parvient pas à saisir la structure de la société contemporaine. Il n'en reste pas moins que le travail de la plupart des gens dans la société accroît le pouvoir d'un nombre relativement restreint de personnes. Malgré leurs différences avec les travailleurs non professionnels, la plupart des travailleurs professionnels ne sont toujours pas membres de la classe capitaliste. Le travail professionnel implique des transferts d'exploitation vers les capitalistes ou fournit des conditions importantes pour de tels transferts. Les travailleurs professionnels occupent une position de classe ambiguë, il est vrai, car ils bénéficient également de l'exploitation des travailleurs non professionnels.

S'il est faux de prétendre que la division entre classes capitaliste et ouvrière ne décrit plus notre société, il est également faux de dire que les relations de classe sont restées inchangées depuis le XIXe siècle. Une conception adéquate de l'oppression ne peut ignorer l'expérience de la division sociale reflétée dans la distinction familière entre la "classe moyenne" et la "classe ouvrière", une division structurée par la division sociale du travail entre les professionnels et les non-professionnels. Les professionnels sont privilégiés par rapport aux non-professionnels, en vertu de leur position dans la division du travail et du statut qui en découle. Les non-professionnels subissent une forme d'oppression en plus de l'exploitation, que j'appelle l'impuissance.

Aux États-Unis, comme dans d'autres pays capitalistes avancés, la plupart des lieux de travail ne sont pas organisés de manière démocratique, la participation directe aux décisions de politique publique est rare, et la mise en œuvre des politiques est, pour la plupart, hiérarchique, imposant des règles aux bureaucrates et aux citoyens. Ainsi, la plupart des gens dans ces sociétés ne participent pas régulièrement à la prise de décisions qui affectent les conditions de leur vie et de leurs actions, et en ce sens, la plupart des gens n'ont pas de pouvoir significatif. Dans le même temps, la domination dans la société moderne s'exerce à travers les pouvoirs très dispersés de nombreux agents qui interviennent dans les décisions des autres. Dans cette mesure, de nombreuses personnes ont un certain pouvoir par rapport aux autres, même si elles n'ont pas le pouvoir de décider des politiques ou des résultats. Les impuissants sont ceux qui n'ont pas d'autorité ou de pouvoir, même dans ce sens médiat, ceux sur qui le pouvoir est exercé sans qu'ils l'exercent ; les impuissants sont dans une situation telle qu'ils doivent recevoir des ordres et ont rarement le droit de les donner. L'impuissance désigne également une position dans la division du travail et la position sociale concomitante qui laisse peu de possibilités aux personnes de développer et d'exercer des compétences. Les personnes impuissantes ont peu ou pas d'autonomie de travail, font preuve de peu de créativité ou de jugement dans leur travail, n'ont pas d'expertise technique ou d'autorité, s'expriment maladroitement, surtout en public ou dans des contextes bureaucratiques, et n'inspirent pas le respect. L'impuissance désigne les

situations d'oppression décrites par Sennett et Cobb (1972) dans leur célèbre étude sur les hommes de la classe ouvrière.

Ce statut d'impuissance est peut-être mieux décrit de manière négative : les impuissants n'ont pas l'autorité, le statut et le sens de soi que les professionnels ont tendance à avoir. Le statut privilégié des professionnels comporte trois aspects, dont l'absence produit de l'oppression pour les non-professionnels. Premièrement, l'acquisition et la pratique d'une profession ont un caractère expansif et progressif. Être professionnel exige généralement une formation universitaire et l'acquisition d'une connaissance spécialisée qui implique de travailler avec des symboles et des concepts. Les professionnels font l'expérience du progrès d'abord dans l'acquisition de l'expertise, puis au cours de l'avancement professionnel et de l'élévation du statut. En comparaison, la vie du non-professionnel est impuissante dans la mesure où elle n'est pas orientée vers le développement progressif des capacités et des possibilités de reconnaissance.

Deuxièmement, si de nombreux professionnels ont des superviseurs et ne peuvent pas influencer directement de nombreuses décisions ou l'action de nombreuses personnes, la plupart d'entre eux disposent néanmoins d'une autonomie de travail considérable au quotidien. Les professionnels ont généralement une certaine autorité sur les autres, en outre, soit sur les travailleurs qu'ils supervisent, soit sur les auxiliaires, soit sur les clients. Les non-professionnels, en revanche, manquent d'autonomie et, tant dans leur travail que dans leur vie de consommateur-client, sont souvent sous l'autorité des professionnels. Bien que fondée sur une division du travail entre le travail "mental" et le travail "manuel", la distinction entre "classe moyenne" et "classe ouvrière" désigne une division non seulement dans la vie professionnelle, mais aussi dans presque tous les aspects de la vie sociale. Aux États-Unis, les professionnels et les non-professionnels appartiennent à des cultures différentes. Les deux groupes ont tendance à vivre dans des quartiers séparés, voire dans des villes différentes, un processus lui-même médiatisé par les urbanistes, les responsables du zonage et les agents immobiliers. Les groupes ont tendance à avoir des goûts différents en matière de nourriture, de décoration, de vêtements, de musique et de vacances, et souvent des besoins différents en matière de santé et d'éducation. Les membres de chaque groupe socialisent pour la plupart avec d'autres personnes du même groupe de statut. Bien qu'il existe une certaine mobilité intergroupe entre les générations, la plupart du temps, les enfants de professionnels deviennent professionnels et les enfants de non professionnels ne le deviennent pas.

Ainsi, troisièmement, les privilèges du professionnel s'étendent, au-delà du lieu de travail, à tout un mode de vie. J'appelle ce mode de vie "respectabilité". Traiter les gens avec respect, c'est être prêt à écouter ce qu'ils ont à dire ou à faire ce qu'ils demandent parce qu'ils ont une certaine autorité, expertise ou influence. Dans notre société, les normes de respectabilité sont spécifiquement associées à la culture professionnelle. La

tenue vestimentaire, le discours, les goûts et le comportement professionnels sont autant de connotations de respectabilité. En général, les professionnels attendent et reçoivent le respect des autres. Dans les restaurants, les banques, les hôtels, les agences immobilières et de nombreux autres lieux publics, ainsi que dans les médias, les professionnels sont généralement traités avec plus de respect que les non-professionnels. C'est pourquoi les non-professionnels qui cherchent à obtenir un prêt ou un emploi, ou à acheter une maison ou une voiture, essaieront souvent de paraître "professionnels" et "respectables" dans ces lieux. Le privilège de cette respectabilité professionnelle apparaît de manière frappante dans la dynamique du racisme et du sexisme. Dans les échanges quotidiens, les femmes et les hommes de couleur doivent prouver leur respectabilité. Au début, ils ne sont souvent pas traités par les étrangers avec une distance respectueuse ou de la déférence. Cependant, une fois que les gens découvrent que cette femme ou cet homme portoricain est un professeur d'université ou un chef d'entreprise, ils se comportent souvent de manière plus respectueuse envers elle ou lui. Les hommes blancs de la classe ouvrière, quant à eux, sont souvent traités avec respect jusqu'à ce que leur statut de classe ouvrière soit révélé. Dans le chapitre 5, [j'explore] plus en détail les fondements culturels de l'idéal de respectabilité et ses implications oppressives.

J'ai discuté de plusieurs injustices associées à l'impuissance : l'inhibition du développement de ses capacités, le manque de pouvoir de décision dans sa vie professionnelle et l'exposition à un traitement irrespectueux en raison du statut qu'on occupe. Ces injustices ont des conséquences distributives, mais relèvent plus fondamentalement de la division du travail. L'oppression de l'impuissance remet en question la division du travail fondamentale dans toutes les sociétés industrielles : la division sociale entre ceux qui planifient et ceux qui exécutent. [J'examine cette division plus en détail dans le chapitre 7.

Impérialisme culturel

L'exploitation, la marginalisation et l'impuissance font toutes référence aux relations de pouvoir et d'oppression qui se produisent en vertu de la division sociale du travail - qui travaille pour qui, qui ne travaille pas, et comment le contenu du travail définit une position institutionnelle par rapport aux autres. Ces trois catégories renvoient aux relations structurelles et institutionnelles qui délimitent la vie matérielle des personnes, y compris, mais sans s'y limiter, les ressources auxquelles elles ont accès et les opportunités concrètes qu'elles ont ou n'ont pas pour développer et exercer leurs capacités. Ces types d'oppression sont une question de pouvoir concret par rapport aux autres - de qui profite de qui, et de qui est dispensable.

Les théoriciens récents des mouvements de libération des groupes, notamment les féministes et les théoriciens de la libération des Noirs, ont également mis en évidence une forme d'oppression assez différente, que j'appellerai, à la suite de Lugones et Spelman (1983), l'impérialisme culturel. Faire l'expérience de l'impérialisme culturel, c'est faire l'expérience de la manière dont les significations dominantes d'une société rendent invisible la perspective particulière de son propre groupe, en même temps qu'elles le stéréotypent et le désignent comme l'Autre.

L'impérialisme culturel implique l'universalisation de l'expérience et de la culture d'un groupe dominant, et son établissement comme norme. Certains groupes ont un accès exclusif ou principal à ce que Nancy Fraser (1987b) appelle les moyens d'interprétation et de communication dans une société. Par conséquent, les produits culturels dominants de la société, c'est-à-dire ceux qui sont le plus largement diffusés, expriment l'expérience, les valeurs, les objectifs et les réalisations de ces groupes. Souvent sans s'en rendre compte, les groupes dominants projettent leur propre expérience comme représentative de l'humanité en tant que telle. Les produits culturels expriment également le point de vue et l'interprétation du groupe dominant sur les événements et les éléments de la société, y compris les autres groupes de la société, dans la mesure où ils acquièrent un statut culturel. Une rencontre avec d'autres groupes peut toutefois remettre en question la prétention du groupe dominant à l'universalité. Le groupe dominant renforce sa position en plaçant les autres groupes sous la mesure de ses normes dominantes. Par conséquent, la différence entre les femmes et les hommes, entre les Indiens d'Amérique ou les Africains et les Européens, entre les Juifs et les Chrétiens, entre les homosexuels et les hétérosexuels, entre les ouvriers et les professionnels, est largement reconstruite comme une déviance et une infériorité. Étant donné que seules les expressions culturelles du groupe dominant sont largement diffusées, elles deviennent normales ou universelles, et donc banales.

Étant donné la normalité de ses propres expressions culturelles et de son identité, le groupe dominant construit les différences que certains groupes affichent comme un manque et une négation. Ces groupes deviennent marqués comme Autres. Les personnes culturellement dominées subissent une oppression paradoxale, dans la mesure où elles sont à la fois marquées par des stéréotypes et rendues invisibles. En tant qu'êtres remarquables, déviants, les impérialisés culturels sont marqués d'une essence. Les stéréotypes les confinent à une nature qui est souvent attachée d'une manière ou d'une autre à leur corps, et qui ne peut donc pas être facilement niée.

Ces stéréotypes imprègnent tellement la société qu'ils ne sont pas perçus comme contestables. De même que tout le monde sait que la terre tourne autour du soleil, tout le monde sait que les homosexuels ont des mœurs légères, que les Indiens sont alcooliques et que les femmes sont douées pour les enfants. Les hommes blancs, par contre, dans la mesure où ils échappent au marquage de groupe, peuvent être des individus. Ceux qui vivent sous l'impérialisme culturel se trouvent définis de l'extérieur, positionnés, placés, par un réseau de significations dominantes qu'ils ressentent comme provenant

d'ailleurs, de ceux auxquels ils ne s'identifient pas et qui ne s'identifient pas à eux. Par conséquent, les images stéréotypées et infériorisées du groupe par la culture dominante doivent être intériorisées par les membres du groupe, au moins dans la mesure où ils sont obligés de réagir au comportement des autres influencés par ces images. Cela crée pour les opprimés culturels l'expérience que W. E. B. Du Bois a appelée "double conscience" - "ce sentiment de toujours se regarder à travers les yeux des autres, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui la regarde avec un mépris et une pitié amusés" (Du Bois, 1969 [1903], p. 45). La double conscience apparaît lorsque le sujet opprimé refuse de coïncider avec ces visions dévalorisées, objectivées et stéréotypées de lui-même. Alors que le sujet désire être reconnu comme humain, capable d'activité, plein d'espoir et de possibilités, il ne reçoit de la culture dominante que le jugement qu'il est différent, marqué ou inférieur.

Le groupe défini par la culture dominante comme déviant, comme un Autre stéréotypé, *est* culturellement différent du groupe dominant, parce que le statut d'Altérité crée des expériences spécifiques qui ne sont pas partagées par le groupe dominant, et parce que les groupes culturellement opprimés sont aussi souvent socialement ségrégués et occupent des positions spécifiques dans la division sociale du travail. Les membres de ces groupes s'expriment mutuellement leurs expériences spécifiques et leurs interprétations du monde, développant et perpétuant leur propre culture. La double conscience se produit donc parce que l'on se trouve défini par deux cultures : une culture dominante et une culture subordonnée. Parce qu'elles peuvent s'affirmer et se reconnaître mutuellement comme partageant des expériences et des perspectives similaires sur la vie sociale, les personnes appartenant à des groupes culturellement impérialisés peuvent souvent conserver un sentiment de subjectivité positive.

L'impérialisme culturel implique le paradoxe de se sentir invisible en même temps qu'on est marqué comme différent. L'invisibilité survient lorsque les groupes dominants ne reconnaissent pas la perspective incarnée dans leurs expressions culturelles comme une perspective. Ces expressions culturelles dominantes n'accordent souvent que peu de place à l'expérience des autres groupes, se contentant tout au plus de les mentionner ou d'y faire référence de manière stéréotypée ou marginale. Voilà donc l'injustice de l'impérialisme culturel : l'expérience et l'interprétation de la vie sociale propres au groupe opprimé trouvent peu d'expression qui touche la culture dominante, tandis que cette même culture impose au groupe opprimé son expérience et son interprétation de la vie sociale. Dans plusieurs des chapitres suivants, j'explore plus en détail les conséquences de l'impérialisme culturel sur la théorie et la pratique de la justice sociale. Le chapitre 4 développe l'affirmation selon laquelle l'impérialisme culturel se manifeste en partie par la capacité d'un groupe dominant à affirmer que sa perspective et son expérience sont universelles ou neutres. Dans la sphère de la politique, [je soutiens] que la prétention à l'universalité opère politiquement pour exclure ceux qui sont considérés comme différents. Dans le chapitre 5, [je retrace] les opérations de l'impérialisme culturel dans les classifications scientifiques du XIXe siècle de

certains corps comme déviants ou dégénérés. [J'explore comment la dévalorisation des corps de certains groupes conditionne encore les interactions quotidiennes entre les groupes, malgré notre succès relatif à expulser cette évaluation corporelle de la conscience discursive. Enfin, dans le chapitre 6, [je discute] des luttes récentes menées par les opprimés culturels pour s'approprier la définition d'eux-mêmes et affirmer un sens positif de la différence de groupe. Je soutiens que la justice exige que nous créions un espace politique pour cette différence.

Violence

Enfin, de nombreux groupes subissent l'oppression de la violence systématique. Les membres de certains groupes vivent en sachant qu'ils doivent craindre des attaques aléatoires et non provoquées contre leur personne ou leurs biens, qui n'ont d'autre motif que d'endommager, d'humilier ou de détruire la personne. Dans la société américaine, les femmes, les Noirs, les Asiatiques, les Arabes, les homosexuels et les lesbiennes vivent sous de telles menaces de violence, et dans certaines régions au moins, les Juifs, les Portoricains, les Chicanos et les autres Américains hispanophones doivent également craindre cette violence. La violence physique contre ces groupes est scandaleusement fréquente. Les réseaux du Rape Crisis Center estiment que plus d'un tiers des femmes américaines subissent une tentative ou une réussite d'agression sexuelle au cours de leur vie. Manning Marable (1984, pp. 238-41) répertorie un grand nombre d'incidents de violence et de terreur racistes contre les Noirs aux États-Unis entre 1980 et 1982. Il cite des dizaines de cas de passages à tabac, de meurtres ou de viols de Noirs par des policiers en service, dans lesquels les policiers impliqués ont été acquittés de toute faute. En 1981, en outre, il y avait au moins cinq cents cas documentés de violence aléatoire d'adolescents blancs contre des Noirs. La violence contre les gays et les lesbiennes est non seulement courante, mais elle a augmenté au cours des cinq dernières années. Bien que la fréquence des attaques physiques contre les membres de ces groupes et d'autres groupes marqués racialement ou sexuellement soit très inquiétante, j'inclus également dans cette catégorie des incidents moins graves de harcèlement, d'intimidation ou de moquerie dans le seul but de dégrader, d'humilier ou de stigmatiser les membres du groupe.

Étant donné la fréquence de cette violence dans notre société, pourquoi les théories de la justice sont-elles généralement muettes à ce sujet ? Je pense que la raison en est que les théoriciens ne considèrent généralement pas ces incidents de violence et de harcèlement comme des questions d'injustice sociale. Aucun théoricien de la morale ne nierait que de tels actes sont très mauvais. Mais à moins que toutes les immoralités ne soient des injustices, ils pourraient se demander pourquoi de tels actes devraient être interprétés comme des symptômes d'injustice sociale ? Les actes de violence ou de harcèlement mineur sont commis par des individus particuliers, souvent des extrémistes, des déviants ou des malades mentaux. Comment peut-on

alors dire qu'ils impliquent le genre de problèmes institutionnels qui, selon moi, font l'objet de la justice ?

Ce qui fait de la violence un visage de l'oppression, c'est moins les actes particuliers eux-mêmes, bien qu'ils soient souvent tout à fait horribles, que le contexte social qui les entoure, qui les rend possibles et même acceptables. Ce qui fait de la violence un phénomène d'injustice sociale, et pas seulement une faute morale individuelle, c'est son caractère systémique, son existence en tant que pratique sociale.

La violence est systémique parce qu'elle est dirigée contre les membres d'un groupe simplement parce qu'ils sont membres de ce groupe. Toute femme, par exemple, a des raisons de craindre d'être violée. Indépendamment de ce qu'un homme noir a fait pour échapper à l'oppression de la marginalité ou de l'impuissance, il vit en sachant qu'il peut être attaqué ou harcelé. L'oppression de la violence ne consiste pas seulement en une victimisation directe, mais en la connaissance quotidienne partagée par tous les membres des groupes opprimés qu'ils sont *susceptibles d'être violés*, du seul fait de leur identité de groupe. Le simple fait de vivre sous la menace d'une attaque contre soi-même, sa famille ou ses amis prive les opprimés de liberté et de dignité, et leur fait dépenser inutilement leur énergie.

La violence est une pratique sociale. C'est un fait social dont chacun sait qu'il se produit et se reproduira. Elle est toujours à l'horizon de l'imagination sociale, même pour ceux qui ne la commettent pas. Selon la logique sociale dominante, certaines circonstances rendent cette violence plus "nécessaire" que d'autres. L'idée d'un viol viendra à l'esprit de nombreux hommes qui prennent une femme en stop ; l'idée de traquer ou de taquiner un homosexuel dans son dortoir viendra à l'esprit de nombreux étudiants hétérosexuels. Souvent, plusieurs personnes exercent la violence ensemble, surtout dans les groupes exclusivement masculins. Parfois, les agresseurs se mettent en quête de personnes à frapper, violer ou railler. Ce caractère régi par des règles, social et souvent prémédité fait de la violence contre les groupes une pratique sociale.

La violence de groupe s'approche de la légitimité, en outre, dans le sens où elle est tolérée. Souvent, les tiers ne la trouvent pas surprenante parce qu'elle se produit fréquemment et se présente comme une possibilité constante à l'horizon de l'imagination sociale. Même lorsqu'ils se font prendre, les auteurs d'actes de violence ou de harcèlement dirigés par un groupe sont souvent peu ou pas du tout punis. Dans cette mesure, la société rend leurs actes acceptables.

Un aspect important de la violence aléatoire et systémique est son irrationalité. La violence xénophobe diffère de la violence des États ou de la répression des classes dirigeantes. La violence répressive a un motif rationnel, bien que mauvais : les dirigeants l'utilisent comme un outil coercitif pour maintenir leur pouvoir. De nombreux comptes rendus de la violence raciste, sexiste ou homophobe tentent d'expliquer sa motivation par le désir de maintenir le privilège ou la domination du groupe. Je ne doute pas que la peur

de la violence serve souvent à maintenir les groupes opprimés dans la subordination, mais je ne pense pas que la violence xénophobe soit motivée rationnellement comme l'est, par exemple, la violence contre les grévistes.

Au contraire, le viol, le passage à tabac, le meurtre et le harcèlement des femmes, des personnes de couleur, des homosexuels et d'autres groupes marqués sont motivés par la peur ou la haine de ces groupes. Parfois, le motif peut être une simple volonté de pouvoir, de victimiser ceux qui sont marqués comme vulnérables par le fait social même qu'ils sont soumis à la violence. Dans ce cas, ce motif est secondaire dans le sens où il dépend d'une pratique sociale de la violence de groupe. La peur ou la haine de l'autre causée par la violence implique, au moins en partie, des insécurités de la part des violateurs ; son irrationalité suggère que des processus inconscients sont à l'œuvre. Dans le chapitre 5, j'examine la logique qui rend certains groupes effrayants ou haineux en les définissant comme des corps laids et répugnants. Je propose une explication psychanalytique de la peur et de la haine de certains groupes comme étant liées à la peur de la perte d'identité. Je pense que ces peurs inconscientes expliquent au moins en partie l'oppression que j'ai appelée ici violence. Elles peuvent également expliquer en partie l'impérialisme culturel. D'ailleurs, l'impérialisme culturel recoupe lui-même la violence. Les personnes culturellement impérialisées peuvent rejeter les significations dominantes et tenter d'affirmer leur propre subjectivité, ou le fait de leur différence culturelle peut mettre en doute la prétention implicite de la culture dominante à l'universalité. La dissonance générée par un tel défi aux significations culturelles hégémoniques peut également être une source de violence irrationnelle.

La violence est une forme d'injustice qu'une conception distributive de la justice semble mal équipée pour appréhender. C'est peut-être la raison pour laquelle les discussions contemporaines sur la justice la mentionnent rarement. J'ai soutenu que la violence dirigée par un groupe est institutionnalisée et systémique. Dans la mesure où les institutions et les pratiques sociales encouragent, tolèrent ou permettent la perpétration de violences à l'encontre de membres de groupes spécifiques, ces institutions et pratiques sont injustes et doivent être réformées. Une telle réforme peut nécessiter une redistribution des ressources ou des positions, mais elle ne peut se faire, en grande partie, que par un changement des images culturelles, des stéréotypes et de la reproduction banale des relations de domination et d'aversion dans les gestes de la vie quotidienne. [Je discute] des stratégies pour un tel changement dans [mon] chapitre 5.

APPLIQUER LES CRITÈRES

Les théories sociales qui construisent l'oppression comme un phénomène unifié laissent généralement de côté des groupes que même les théoriciens pensent être opprimés, ou omettent des aspects importants de l'oppression de ces groupes. Les théoriciens de la libération noire et les

théoriciens féministes ont soutenu de manière convaincante, par exemple, que la réduction par le marxisme de toutes les oppressions à l'oppression de classe ne tient pas compte de l'oppression spécifique des Noirs et des femmes.

En pluralisant la catégorie d'oppression de la manière expliquée dans ce chapitre, la théorie sociale peut éviter les effets exclusifs et simplificateurs d'un tel réductionnisme. J'ai évité de pluraliser la catégorie comme d'autres l'ont fait, en construisant un compte rendu de systèmes d'oppression distincts pour chaque groupe opprimé : racisme, sexisme, classisme, hétérosexisme, âgisme, etc. Le fait de considérer l'oppression de chaque groupe comme une structure ou un système unifié et distinct pose un double problème. D'une part, cette façon de concevoir l'oppression ne tient pas compte des similitudes et des chevauchements entre les oppressions des différents groupes. D'autre part, elle représente faussement la situation de tous les membres du groupe comme étant la même.

Je suis arrivé aux cinq visages de l'oppression - exploitation, marginalisation, impuissance, impérialisme culturel et violence - comme le meilleur moyen d'éviter de telles exclusions et réductions. Ils fonctionnent comme des critères permettant de déterminer si des individus et des groupes sont opprimés, plutôt que comme une théorie complète de l'oppression.

Je pense que ces critères sont objectifs. Ils fournissent un moyen de réfuter la croyance de certaines personnes que leur groupe est opprimé alors qu'il ne l'est pas, ainsi qu'un moyen de persuader les autres qu'un groupe est opprimé alors qu'ils en doutent. Chaque critère peut être opérationnalisé ; chacun peut être appliqué par l'évaluation de comportements observables, de relations de statut, de distributions, de textes et autres artefacts culturels. Je ne me fais pas d'illusions sur le fait que de telles évaluations puissent être neutres en termes de valeurs. Mais ces critères peuvent néanmoins servir à évaluer les affirmations selon lesquelles un groupe est opprimé, ou à trancher les différends sur la question de savoir si ou comment un groupe est opprimé.

La présence de l'une de ces cinq conditions est suffisante pour qualifier un groupe d'opprimé. Mais les oppressions de groupes différents présentent des combinaisons différentes de ces formes, tout comme les différents individus des groupes. La quasi-totalité, sinon la totalité, des groupes considérés comme opprimés par les mouvements sociaux contemporains souffrent d'impérialisme culturel. Les autres oppressions qu'ils subissent varient. Les travailleurs sont exploités et impuissants, par exemple, mais s'ils ont un emploi et sont blancs, ils ne subissent pas de marginalisation ni de violence. Les homosexuels, en revanche, ne sont pas exploités ou sans pouvoir *en tant qu'*homosexuels, mais ils subissent un impérialisme culturel et une violence graves. De même, les Juifs et les Arabes en tant que groupes sont victimes de l'impérialisme culturel et de la violence, bien que de nombreux membres de ces groupes souffrent également d'exploitation ou d'impuissance. Les personnes âgées sont opprimées par la marginalisation et l'impérialisme culturel, et c'est également le cas des personnes handicapées physiques et mentales. En tant que groupe, les femmes sont soumises à l'exploitation, à

l'impuissance, à l'impérialisme culturel et à la violence fondés sur le sexe. Le racisme aux États-Unis condamne de nombreux Noirs et Latinos à la marginalisation, et en met beaucoup d'autres en danger, même si de nombreux membres de ces groupes échappent à cette condition ; les membres de ces groupes subissent souvent les cinq formes d'oppression.

L'application de ces cinq critères à la situation des groupes permet de comparer les oppressions sans les réduire à une essence commune ou prétendre que l'une est plus fondamentale qu'une autre. On peut comparer les façons dont une forme particulière d'oppression apparaît dans différents groupes. Par exemple, si les opérations de l'impérialisme culturel sont souvent vécues de manière similaire par différents groupes, il existe également des différences importantes. On peut comparer les combinaisons d'oppressions subies par les groupes, ou l'intensité de ces oppressions. Ainsi, grâce à ces critères, il est possible d'affirmer de manière plausible qu'un groupe est plus opprimé qu'un autre sans pour autant réduire toutes les oppressions à une échelle unique.

Pourquoi certains groupes sont-ils opprimés comme ils le sont ? Existe-t-il des liens de causalité entre les cinq formes d'oppression ? Les questions causales ou explicatives telles que celles-ci dépassent le cadre de cette discussion. Si je pense que la théorie sociale générale a sa place, l'explication causale doit toujours être particulière et historique. Ainsi, pour expliquer pourquoi un groupe particulier est opprimé de la manière dont il l'est, il faut retracer l'histoire et la structure actuelle de relations sociales particulières. Ces explications historiques et structurelles concrètes feront souvent apparaître des liens de causalité entre les différentes formes d'oppression subies par un groupe. L'impérialisme culturel dans lequel les hommes blancs font des suppositions stéréotypées sur les Noirs ou les femmes et refusent de reconnaître leurs valeurs, par exemple, contribue à la marginalisation et à l'impuissance dont souffrent de nombreux Noirs et femmes. Mais l'impérialisme culturel n'a pas toujours ces effets.

[Mes chapitres suivants explorent] les catégories explicitées ici de différentes manières. Les chapitres 4, 5 et 6 explorent les effets de l'impérialisme culturel. Ces chapitres constituent un argument étendu selon lequel la théorie et la pratique politiques modernes universalisent à tort les perspectives des groupes dominants, et que l'attention et l'affirmation des différences entre les groupes sociaux au sein de l'État constituent le meilleur correctif à cet impérialisme culturel. Les chapitres 7 et 8 font également appel à la catégorie de l'impérialisme culturel, mais se concentrent davantage sur les relations sociales d'exploitation et d'impuissance.