

Jeunesse et souvenirs d'espoir à l'ère du jetable : comment et pourquoi lier le personnel et le politique

Youth and memories of hope in the age of disposability: How and why the personal and the political are linked

Juventud y recuerdos de esperanza en la era de lo desechable: cómo y por qué vincular lo personal y lo político

Henry A. Giroux

Volume 49, numéro 3, 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1114363ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1114363ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (imprimé)

1705-0065 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giroux, H. A. (2023). Jeunesse et souvenirs d'espoir à l'ère du jetable : comment et pourquoi lier le personnel et le politique. *Revue des sciences de l'éducation*, 49(3). <https://doi.org/10.7202/1114363ar>

Résumé de l'article

À travers un récit personnel de l'enfance de l'auteur dans les quartiers populaires de Providence, au Rhode Island, ce texte explique et illustre l'idée que la démocratie et la solidarité, autrefois des idéaux mobilisateurs, sont désormais assiégées par l'intolérance, l'individualisme et une montée insidieuse des discours fanatiques et fascistes. Sans nier les injustices raciales et sociales qui gangrenaient le tissu social des quartiers de son enfance, l'auteur note que la promesse d'un avenir meilleur qui y existait a été remplacée par une nouvelle et cruelle politique qui rend les jeunes remplaçables et jetables. Ce texte propose une lecture politique d'un parcours personnel et souligne l'importance de réfléchir à l'éducation, au travail des chercheur-se-s en éducation et à celui des pédagogues dans un tel contexte.

Rubrique Disputatio

Jeunesse et souvenirs d'espoir à l'ère du jetable : comment et pourquoi lier le personnel et le politique

Youth and memories of hope in the age of disposability: How and why the personal and the political are linked

Juventud y recuerdos de esperanza en la era de lo desechable: cómo y por qué vincular lo personal y lo político

Contribution : 100 %

Henry A. GIROUX

Professeur, McMaster Université

girouxh@mcmaster.ca

Rédaction et traduction de :

Charles-Antoine BACHAND

Professeur, Université du Québec en Outaouais

charles-antoine.bachand@uqo.ca

Note éditoriale

Ce texte a été révisé par : Lina Scarpellini

Résumé

À travers un récit personnel de l'enfance de l'auteur dans les quartiers populaires de Providence, au Rhode Island, ce texte explique et illustre l'idée que la démocratie et la solidarité, autrefois des idéaux mobilisateurs, sont désormais assiégées par l'intolérance, l'individualisme et une montée insidieuse des discours fanatiques et fascistes. Sans nier les injustices raciales et sociales qui gangrenaient le tissu social des quartiers de son enfance, l'auteur note que la promesse d'un avenir meilleur qui y existait a été remplacée par une nouvelle et cruelle politique qui rend les jeunes

remplaçables et jetables. Ce texte propose une lecture politique d'un parcours personnel et souligne l'importance de réfléchir à l'éducation, au travail des chercheur·se·s en éducation et à celui des pédagogues dans un tel contexte.

Mots-clés: pédagogie critique; jeunesse; témoignage; récit; vie politique

Abstract

Through a personal account of the author's childhood in the working-class neighborhoods of Providence, Rhode Island, this text explains and illustrates the idea that democracy and solidarity, once mobilizing ideals, are now besieged by intolerance, individualism, and an insidious rise in fanatical and fascist rhetoric. Without denying the racial and social injustices that plagued the social fabric of his childhood neighborhoods, the author notes that the existing promise of a better future has been replaced by a cruel new politics rendering young people replaceable and disposable. This text offers the political reading of a personal journey and highlights the importance of reflecting on education and the work of educational researchers and pedagogues in such a context.

Keywords: critical pedagogy; youth; testimonial; story; political life

Resumen

A través de un relato personal de la infancia del autor en los barrios de clase trabajadora de Providence, Rhode Island, este texto explica e ilustra la idea de que la democracia y la solidaridad, antes ideales movilizadores, ahora están sitiadas por la intolerancia, el individualismo y un insidioso aumento de los discursos fanáticos y fascistas. Sin negar las injusticias raciales y sociales que plagaron el tejido social de los barrios de su infancia, el autor señala que la promesa que existía de un futuro mejor ha sido reemplazada por una nueva y cruel política que hace que los jóvenes sean reemplazables y desechables. Este texto ofrece una lectura política de un recorrido personal y subraya la importancia de pensar en la educación, en el trabajo de los investigadores en educación y en el de los educadores en tal contexto.

Palabras clave: Pedagogía crítica; juventud; testimonio; relato; vida política

Présentation de la rédaction

Dans le cadre de la rubrique *Disputatio*, le comité de rédaction a jugé pertinent de publier un texte écrit par le pédagogue critique Henry A. Giroux. Ce texte, publié en juillet 2023 sur le site *Web LA Progressive* (Giroux, 2023), est reproduit ici dans une version traduite avec l'aimable permission de l'auteur que nous tenons à vivement remercier. *Disputatio*, comme le précise la description de la rubrique, offre un espace pour débattre, proposer des réflexions critiques ou prendre position de façon argumentée sur une question socialement vive touchant le domaine de l'éducation. Nous estimions que cet article un peu atypique pouvait inspirer des réflexions fécondes dans les milieux francophones de la recherche en éducation.

Avec ce texte, Giroux propose ce qui peut sembler être le simple récit de quelques-unes de ses expériences de jeunesse et des écueils associés à sa carrière universitaire. Pourtant, le travail qu'il réalise, s'il est un travail de mémoire et d'analyse comparative de la vie de quartier aux États-Unis dans les années 1960 à celle qui existe maintenant, est surtout un exercice qui réaffirme le lien entre l'expérience personnelle et la vie politique. Pour ce théoricien de la culture, la vie personnelle est indissociable de la collectivité et donc du politique. Les vies de la famille, du quartier et de l'école sont autant de facettes de la vie des gens ; façonnées par le politique, elles façonnent le politique et sont, tout simplement, politiques. Réfléchir à l'éducation des jeunes, à l'éducation de tou-te-s les jeunes, mais aussi à l'éducation de chacun-e des jeunes exige ce retour au politique. Pour qui s'intéresse à l'éducation des jeunes, Giroux estime qu'il est crucial de s'intéresser à leur expérience personnelle. C'est aussi pourquoi Giroux (2013) s'inquiète et s'indigne autant de ce qu'il a nommé la « guerre contre la jeunesse ». La crise qu'il décrit concerne la situation de la jeunesse en tant que catégorie sociale et politique à une époque de violence symbolique, matérielle et institutionnelle croissante. C'est dans cette optique qu'il faut lire le texte qui suit. Il y brosse en effet le portrait saisissant d'un monde disparu qui, malgré toutes ses imperfections, malgré les humiliations, les injustices et les oppressions qu'il imposait aux jeunes, ne prenait pas encore la forme radicalement inhumaine qu'il a aujourd'hui. La démocratie semblait encore avoir une substance qui trouvait ses racines dans l'expérience solidaire des milieux ouvriers. Il écrit :

Mais comme bon nombre de personnes et de catégories sociales appelées de nos jours à être jetées aux oubliettes, la démocratie est vouée à l'effacement, car considérée comme superflue et comme un vestige dangereux d'une époque révolue. Et pourtant, ces idéaux prétendument dépassés (comme mes souvenirs de jeunesse) pourraient offrir le seul espoir possible de véritablement prendre conscience de la portée des politiques antidémocratiques, des relations de pouvoir et des idéologies réactionnaires prônées par les nouveaux-les barbares.

Dans ses plus récents ouvrages, Giroux s'intéresse tout particulièrement à la montée des discours fascistes, des effets de ces discours sur l'éducation et sur les pratiques enseignantes, mais aussi sur le rôle des pédagogues face à cette inquiétante réalité. Dans *Pedagogy of resistance* (Giroux, 2022), le pédagogue critique réitère l'importance de réaffirmer la fonction émancipatrice de l'école, non pas comme un pieux souhait ou comme une orientation plutôt générique, mais bien davantage comme une fonction ancrée dans la réalité et l'urgence des sociétés actuelles dans lesquelles les jeunes doivent vivre. Pour Giroux, face à l'ignorance, à la désinformation, à la manipulation, à l'autoritarisme, aux oppressions de classe, de genre ou de race, l'éducation doit accepter sa mission émancipatrice ; elle doit savoir proposer une pédagogie centrée dans la vision et l'espoir d'un avenir viable, juste et équitable, où la liberté n'a pas la forme tronquée que décrit Anker (2022) dans son ouvrage sur les libertés hideuses, mais est substantive et collective.

Giroux, dans le texte ci-après et dans ses écrits, pose un regard incisif et pertinent sur le monde de l'éducation qui exige que nous nous y attardions. Il propose une façon de réfléchir sur l'éducation, de travailler et de s'engager comme chercheur·se en éducation et comme pédagogue. Son travail rappelle l'urgence d'agir et l'importance du travail qui est le nôtre.

Notice biographique

Henry A. Giroux est titulaire de la *Scholarship in the Public Interest* au sein du Département d'anglais et d'études culturelles de l'Université McMaster. Il est par ailleurs chercheur émérite Paulo Freire en pédagogie critique au sein de l'Institut MacPherson. Parmi ses ouvrages les plus récents, mentionnons *The terror of the unforeseen* (2019), *On critical pedagogy* (2020), *Neoliberalism's war on higher education* (2020) de même que *Race, politics, and pandemic pedagogy: Education in a time of crisis* (2021) et *Pedagogy of resistance: Against manufactured ignorance* (2022). Son dernier ouvrage s'intitule *Insurrections: Education in the age of counter-revolutionary politics* (2023). Il est possible de consulter son site Web ici : www.henryagiroux.com (<http://www.henryagiroux.com>)

1. Jeunesse dans une société suspecte¹

La mémoire a le pouvoir d'être déstabilisante, particulièrement lorsqu'il est question de la façon dont la jeunesse est historiquement représentée. La jeunesse est cette arène où se définit l'agentivité, où le pouvoir se joue, où la tyrannie est souvent cachée. Ce qu'il importe d'admettre dans l'actuel moment historique, c'est que les souvenirs de la jeunesse, plus que provocateurs, peuvent aussi être dangereux, s'ils dévoilent le pouvoir, la tyrannie et l'injustice raciale. Cela est particulièrement vrai à une époque où la jeunesse n'est plus considérée comme un investissement social à long terme, encore moins pour les membres de la jeunesse marginalisés en raison de la couleur de leur peau, de leur orientation sexuelle ou de leur statut social. À l'ère du fascisme émergent, l'histoire est étouffée et la mémoire, domestiquée. Avec la montée [aux États-Unis, d'où j'écris] d'un Parti républicain d'extrême droite et suprémaciste blanc, l'histoire des jeunes marginalisé·e·s est soit effacée, soit réécrite dans le cadre d'un discours plus large de suprématie blanche², de nationalisme chrétien et de politique du jetable. L'amnésie historique est maintenant une arme de « méséducation ».

Une guerre fait rage dans les sociétés néolibérales, notamment aux États-Unis, en particulier contre les jeunes de la classe ouvrière, les jeunes personnes noires, racisées ou défavorisées. Les lois sur le travail des enfants sont anémiées tandis que les partis de droite ont refusé d'étendre le crédit d'impôt fédéral pour les enfants, plongeant plus de trois millions d'autres jeunes (soit 17 % de la population des jeunes) dans la pauvreté. En outre, la violence policière à l'encontre des jeunes noir·e·s ou racisé·e·s est très répandue, reléguée à ce qui semble être un sport vicieux ; le nombre de jeunes sans-abris en Amérique augmente et, même s'il y a fort à parier que nous n'en sommes qu'au début, les écoles publiques sont de plus en plus ségréguées et conçues sur le modèle des prisons. L'histoire est désormais rejetée comme un endoctrinement de gauche et la mémoire historique est réécrite pour soutenir les représentations fascistes de la jeunesse, des problèmes sociaux, de la résistance et de la lutte pour la justice sociale.

Pourtant, tout discours sur l'avenir doit commencer par la jeunesse, car elle exprime l'importance symbolique de la prétention des États-Unis au progrès, parce qu'elle offre une mesure de la manière dont une société assume ses responsabilités sociales. C'est en regardant comment la jeunesse est traitée qu'il est possible d'apprécier les prétentions démocratiques d'une société. Or, force est d'admettre que les États-Unis ont échoué faute de considérer les jeunes les plus

vulnérables. Les jeunes vivent aujourd'hui dans une société fermement ancrée dans la peur, la cruauté, la bigoterie, la suprématie blanche, le nationalisme chrétien et la quête mortelle de pouvoir incontrôlé. Comme je l'ai soutenu dans d'autres écrits, la jeunesse vit dans une société suspecte (Giroux, 2010). Dans cet essai, je m'appuie sur mes propres expériences en tant que jeune de la classe ouvrière pour relier le personnel au politique, pour illustrer comment la mémoire historique est cruciale pour connecter qui nous sommes et montrer comment nos identités sont formées au sein d'un réseau plus large d'événements historiques, structurels, politiques et culturels. Trop de jeunes de la classe ouvrière et des communautés noires ou racisées risquent d'être réduits au silence, de perdre leur capacité de se raconter et ainsi d'être réduits à l'impuissance. Mettre l'accent sur le personnel ici, c'est rendre l'expérience cruciale, car elle se tisse à travers un réseau de théories, d'analyses critiques et d'autoréflexion.

2. Lier le personnel et le politique

Toute conception rigoureuse de la jeunesse doit tenir compte de l'intersection incontournable des expériences personnelles, sociales, politiques et pédagogiques qui s'incarnent chez les jeunes. Au-delà de la codification abstraite de la jeunesse autour des discours de la loi, de la médecine, de la psychologie, de l'emploi, de l'éducation et des statistiques marketing, se trouve l'expérience vécue d'être jeune. Pour moi, la jeunesse évoque un répertoire de souvenirs alimentés par mon propre parcours à travers un monde adulte qui essentiellement me faisait obstacle, un monde maintenu par un réseau de pratiques disciplinaires et de restrictions qui, à l'époque, semblaient plus oppressives que libératrices. Dépourvus de la sécurité d'une enfance de classe moyenne, mes amis et moi semblions suspendus dans une société qui ne nous accordait ni voix ni indépendance économique. Le sentiment d'identité ne venait pas facilement dans mon quartier. Il était douloureusement clair pour nous tous que nos identités se construisaient au fil des batailles quotidiennes menées pour affirmer la masculinité, notre capacité à composer avec la violence et par la nécessité de trouver un ancrage pour traiter avec une culture dans laquelle la vie était rapide et éphémère. J'ai grandi et évolué au sein de corps masculins majoritairement blancs de la classe ouvrière, des corps affirmant leur force physique comme l'une des rares ressources sur lesquelles nous avons le contrôle.

Les rêves des jeunes de mon quartier Smith Hill à Providence (Rhode Island) étaient circonscrits à un nombre limité de lieux, tous ayant un statut hors la loi dans le monde adulte : le terrain de basket intérieur situé dans un projet de logements, promettant danger et compétition acharnée ; les rues où adultes et jeunes se heurtaient, tandis que la police et les agents de libération conditionnelle nous harcelaient sans fin ; le *New York System*, restaurant de quartier tenu par un type qui avait toujours 10 hotdogs et petits pains à différents stades de préparation sous la main le samedi soir et qui nous attendait pour faire des affaires après que nous ayons passé la nuit à trainer, à boire et à danser.

Pour beaucoup de jeunes de la classe ouvrière de mon quartier, le terrain de basket de Benefit Street dans le quartier noir était l'un des rares espaces publics où le type de capital culturel que nous reconnaissons et prenions au sérieux pouvait être échangé contre le respect et l'admiration. Si vous n'étiez pas assez bon, vous ne jouiez pas ; si vous étiez bon, vous jouiez avec une sorte d'humilité arbitrée par un code qui suggérait que vous ne perdiez pas facilement. Personne n'avait un talent inné et personne n'obtenait une reconnaissance immédiate. Le terrain de basket est devenu pour moi un rite de passage et un puissant référent pour développer le sens du possible. Nous jouions jour et nuit, et nous jouions dans n'importe quel espace disponible. Même lorsque nous avons été pris en train de forcer l'entrée de l'école primaire St. Patrick un vendredi soir vers une heure du matin, les policiers qui nous ont trouvés savaient que nous étions là pour jouer au basket plutôt que pour voler de l'argent dans les salles des enseignant·e-s ou les distributeurs

automatiques. Le basket était pris très au sérieux, car c'était un sport de quartier, un terrain où le respect se gagnait. Il nous offrait un mode de résistance, sinon un répit, face à l'attrait du trafic de drogue, au sport de la violence quotidienne et à la misère générale qui nous entourait. Le terrain de basket offrait un autre type d'espoir, celui qui semblait défier le besoin d'un statut élevé, d'attestations d'études ou de la sécurité d'un emploi ennuyeux. C'était aussi une sphère où nous apprenions les valeurs de l'amitié, de la solidarité et du respect mutuel.

Pourtant, la promesse du terrain de basket s'est évaporée avec la fin du secondaire et lorsque nous sommes passés presque tous, à l'exception de quelques jeunes hommes talentueux du quartier, de l'école à une série d'emplois sans lendemain ou à des emplois dans le service public offrant un avenir plus prometteur. Pour accéder aux meilleures perspectives d'emploi, il fallait passer un test de service civil. Si l'on avait de la chance, on obtenait un emploi de policier ou de pompier (comme James Brown nous le rappelait, c'était strictement un « monde d'hommes » à l'époque). Avec ou sans emploi, on ressentait toujours la primauté du corps : le corps traversant l'air raréfié du gymnase du quartier dans une sorte de performance élégante et stylisée ; le corps calme et insaisissable, en marge de la société, empli de la possibilité d'un plaisir et d'un soulagement instantané, ou tendu et anticipant le danger et le risque ; le corps courbant sous le poids d'un travail épuisant.

Le corps, avec son statut fugitif au sein de la culture ouvrière, permettait à des garçons comme moi, issus de quartiers ouvriers blancs, de franchir les frontières raciales et de réécrire le racisme endémique de notre communauté. Nous étions des garçons blancs, et la race et la classe positionnaient nos corps dans des guerres de territoire marquées par des codes de rue à la fois craints et respectés (bien moins qu'aujourd'hui, cela dit, où les enfants de 12 ans ont accès à des armes automatiques). À l'âge de huit ans, je suis devenu cireur de chaussures et j'ai établi un itinéraire balisé par les boîtes de nuit noires et blanches à Providence, Rhode Island. Les jeudis, vendredis et samedis soir, je commençais mon itinéraire à 19 heures et rentrais vers minuit. J'adorais entrer dans le *Celebrity Club* et d'autres bars, regarder les adultes danser, boire, et échanger des regards furtifs. Ce que j'aimais par-dessus tout, c'était la musique. Billie Holiday, Fats Domino, Dinah Washington, Frankie Lyman and the Teenagers et Little Richard jouaient en arrière-plan contre les bruits des verres qui tintaient et des gens qui parlaient, comme si le temps passé dans le club était leur seule chance de s'animer. Chaque fois que je terminais mon itinéraire, je devais emprunter une série de rues dangereuses pour rentrer chez moi. J'ai appris à parler, à négocier et à me défendre le long de cet itinéraire. J'étais trop maigre alors pour jouer les durs ; j'ai dû apprendre un code de rue à la fois drôle et rusé, rapide, mais pas insultant. C'est à ce moment-là que mon corps et ma tête ont commencé à travailler en équipe. Même si je ne m'en rendais pas compte à l'époque, j'apprenais rapidement que l'intellect était une arme aussi puissante que le corps lui-même. Malgré ce que j'ai appris dans ce quartier à propos des vertus d'une sorte de masculinité militante, j'ai dû forger une idée différente de la relation entre mon corps et mon esprit dans laquelle le corps n'était qu'une ressource pour survivre.

3. Désapprendre le racisme

Je ne pouvais pas l'articuler durant ces années formatrices, mais alors que je me déplaçais dans et à travers un certain nombre de sphères racialement définies, il m'est lentement apparu que je devais reconsidérer ma compréhension de ma propre blancheur et du racisme qui l'étoyait largement. Je n'avais aucune intention de devenir un libéral « aveugle à la couleur », même si une telle option avait existé dans le quartier où j'ai grandi, ce qui, bien sûr, n'était pas le cas. Mais en même temps, j'ai commencé à détester le racisme qui façonnait nos identités, la mienne et celle de mes amis blancs. Remettre en question le racisme de longue date dans mon quartier était cependant risqué. Ma traversée de la frontière raciale a été accueillie au mieux avec dédain, au

pire avec ridicule. Traverser cette frontière n'a jamais été une option pour mes amis noirs avec lesquels je suis allé à l'école et avec qui je jouais au basketball chaque semaine. S'ils avaient franchi la frontière raciale pour entrer dans mon quartier, ils se seraient heurtés à des injures à caractère racial et à la violence. Même au début des années 1960, il m'est devenu clair que la traversée de ces frontières était limitée et ne se faisait qu'avec un passeport estampillé de l'héritage du privilège blanc. Pourtant, mon corps et ses mouvements remettaient en question les leçons de race et d'identité ; je commençais à désapprendre les idéologies racistes que j'avais tenues pour acquises pendant si longtemps. Mais je n'avais toujours pas de langage pour remettre en question de façon critique ce que je ne ressentais ni je ne savais comment interroger et rejeter l'idée qu'être un enfant blanc de la classe ouvrière signifiait être raciste par défaut.

Le langage hérité dans mon enfance venait de ma famille, de mes amis, de la rue, de l'école et de la culture populaire globale. Rarement suis-je tombé sur un vocabulaire dans l'une de ces sphères qui rompait ou remettait en question les relations matérielles du racisme ou les stéréotypes et préjugés qui renforçaient les divisions de race et de classe. Ce n'est que plus tard, à mesure que les années 1960 s'écoulaient, que j'ai découvert, au milieu du mouvement antiguerre et des droits civiques, les langages de la dissidence et de la possibilité qui m'ont aidé à repenser mes propres souvenirs de jeunesse, de masculinité, de racisme et de discrimination de classe.

J'ai vu beaucoup de choses dans ce quartier, et je n'arrivais pas à en apprendre assez pour donner un sens à tout cela ou pour échapper à son emprise. Les groupes de pairs se formaient tôt et les enfants rompaient toutes les formes de dépendance vis-à-vis de leurs parents, sauf les plus nécessaires, à un très jeune âge. Je ne voyais vraiment mes parents que lorsque je rentrais à la maison pour manger ou dormir. Tou-te-s les jeunes quittaient la maison trop tôt pour en ressentir la perte ; elle était sentie plus tard dans la vie, lorsqu'elle-il-s devenaient adultes ou parents elles-eux-mêmes. Quitter la maison m'était d'autant plus compliqué que ma mère souffrait d'épilepsie sévère et avait des crises répétées. Ma soeur et moi n'étions pas de simples observateur-ric-e-s distant-e-s de la souffrance de ma mère, nous devions souvent la maintenir dans son lit lors des crises. Ballottée entre hôpitaux et moult autres institutions, ma mère n'était pas souvent à la maison. Pour cette raison, ma soeur a été placée par les services sociaux dans une résidence catholique pour filles. En perdant ma soeur désormais dans un orphelinat, j'ai expérimenté pour la première fois ce que signifiait être sans abri dans ma propre maison.

La maison n'était ni une source de confort ni de répit face au monde extérieur. Le quartier était mon véritable foyer et je trouvais refuge et sécurité auprès de mes amis avec lesquels je discutais. Malgré notre indifférence affichée, aucun de nous ne se réjouissait à l'idée de l'avenir. Lorsque j'étais à l'école secondaire, je me souviens avoir visité ma mère dans des hôpitaux d'État et avoir été alarmé par le fait que bon nombre des accompagnants étaient des gars de mon quartier, des types qui semblaient dangereux et totalement indifférents à la vie humaine, des types que j'avais connus et évités dans la rue. Il me semblait que tout le monde était confiné dans ce quartier, indépendamment de l'âge.

4. Rêves de basketball et le cauchemar de la titularisation

Finalement, j'ai quitté mon quartier. Ce n'était cependant rien de moins qu'un accident de parcours qui m'a permis de partir. Je n'avais jamais passé les tests requis pour postuler à une université. À la remise des diplômes de l'école secondaire, l'on m'a offert une bourse de basketball dans un collège junior à Worcester, au Massachusetts. Cela me semblait mieux que de travailler dans une usine, alors je suis parti avec peu d'attentes et pas d'autre plan que de jouer au basket. J'ai été inscrit dans un programme de commerce, mais le programme ne m'intéressait pas. La culture du collège

m'était terriblement étrangère, et mon ancien quartier me manquait. Après avoir enfreint trop de règles et bu plus que je n'aurais dû, j'ai clairement vu que ma vie avait abouti à une impasse. J'ai quitté l'école et j'ai retrouvé dans mon quartier mes anciens repaires.

Or, la vie de mes amis avait déjà changé. Leur jeunesse perdue, ils avaient maintenant des familles et des emplois médiocres et passaient beaucoup de temps au bar du quartier en attendant un bon coup au champ de courses ou la promesse d'un bon régime d'invalidité. Après avoir occupé des emplois occasionnels pendant deux ans, j'ai réussi à jouer dans le tournoi de basketball de Fall River, largement médiatisé ; j'ai suffisamment bien joué pour attirer l'attention de quelques entraîneurs qui ont tenté de me recruter. En suivant leur conseil, j'ai réussi le test d'admission SAT³ et obtenu une note suffisante pour être admis dans un petit collège qui m'offrait une bourse de basketball dans le Maine. Mais l'école n'était pas un jeu d'enfant pour moi. Bien que j'aie fait partie de la formation partante de l'équipe universitaire et aie été le meilleur marqueur de l'équipe lors de ma première année, l'entraîneur me méprisait, car j'étais un enfant urbain – trop voyant, trop branché, et peut-être trop dangereux pour la petite ville rurale de Gorham (Maine). J'ai quitté l'équipe au début de ma deuxième année, j'ai occupé quelques emplois pour financer mon éducation et j'ai finalement obtenu un diplôme en enseignement au secondaire.

Après l'obtention de mon diplôme, je suis devenu organisateur communautaire et enseignant à l'école secondaire. Puis, épuisé après six ans d'enseignement des sciences sociales au secondaire, j'ai postulé pour une autre bourse, celle de l'Université Carnegie-Mellon, que j'ai obtenue. J'ai terminé mes cours rapidement et ai passé une année sans emploi à écrire ma thèse. J'ai finalement obtenu un emploi comme professeur à l'Université de Boston. Encore une fois, la politique et la culture ont exercé leur étrange magie, alors que j'enseignais, publiais et me préparais pour la titularisation. Mon expérience de la titularisation a changé à jamais ma perception du libéralisme. Comme beaucoup de jeunes universitaires idéalistes, je croyais que si je travaillais fort à enseigner et à publier, j'obtiendrais sûrement la titularisation. J'ai fait de mon mieux pour suivre les règles, mais ce faisant, je comprenais peu les forces politiques qui régissaient l'Université de Boston à cette époque. Il s'est avéré que je m'étais mépris totalement sur les règles et sur l'intégrité présumée du processus de titularisation.

Au moment de l'évaluation de mon dossier, j'avais publié deux livres et cinquante articles et donné de nombreuses conférences sans compter que, de l'avis de tou-te-s, j'avais franchi toutes les étapes du processus de titularisation à chaque niveau de l'Université. John Silber, le recteur de l'Université de Boston, me l'a pourtant purement et simplement refusée. Non seulement il a ignoré les recommandations unanimes des comités de titularisation, mais il a même sollicité des lettres soutenant son refus de la part de conservateurs notables, tels que Nathan Glazer et Chester Finn. La critique de Glazer était particulièrement embarrassante, car elle commençait en ces mots : « J'ai lu tout le travail de Robert Giroux ». Le doyen de mon département, mon supporteur, a menacé de démissionner si je n'obtenais pas la titularisation. Bien sûr, il ne l'a pas fait. Les actions de Silber ont eu l'effet d'une douche froide sur plusieurs membres du corps professoral qui s'étaient initialement rallié-e-s à ma titularisation. Elle-il-s ont rapidement réalisé que le processus de titularisation était truqué sous le régime Silber et que quiconque s'en plaignait pourrait compromettre sa propre carrière universitaire. Un membre du corps professoral m'a présenté ses excuses pour avoir refusé de rencontrer Silber pour contester la décision. Arguant qu'il possédait deux copropriétés en ville, il a expliqué qu'il ne pouvait pas se permettre d'agir selon sa conscience, car il risquerait ses investissements. Bien sûr, sa conscience s'est endormie lorsqu'il a été question de défendre ses biens matériels.

Lorsque j'ai rencontré Silber pour discuter de mon cas, j'étais convaincu que mon sort était déjà scellé. Silber m'a reçu dans son bureau, m'a demandé pourquoi j'avais écrit de telles « conneries » et m'a fait une offre. Si j'étudiais la philosophie des sciences et la logique sous son tutorat, je pourrais conserver mon salaire actuel et serait reconsidéré pour la titularisation dans deux ans. La

proposition était assortie d'une seule autre condition : je ne devais rien écrire ni publier pendant cette période. Pris de court, j'ai répondu par une blague en lui demandant s'il voulait me transformer en George Will⁴. Il n'a pas saisi l'humour et j'ai quitté son bureau. J'ai décliné l'offre, on m'a refusé la titularisation, et après avoir envoyé ma candidature à nombre d'établissements, j'ai finalement obtenu un emploi à l'Université de Miami. Les intellectuel·le·s de la classe ouvrière ne s'en sortent pas si bien dans la culture de l'enseignement supérieur, surtout lorsqu'elle·il·s sont à gauche du spectre politique.

Depuis cet incident, on m'a souvent demandé si j'aurais poursuivi l'écriture critique qui a marqué ma carrière si j'avais su que j'allais être licencié en raison de l'orientation idéologique de mon travail. Inutile de dire qu'il vaut mieux, à mon avis, vivre debout qu'à genoux. Malheureusement, mon histoire de refus de titularisation à l'Université de Boston, une aberration hors norme à l'époque, est maintenant devenue une histoire pas trop familière. Aujourd'hui, les universitaires sont devenu·e·s un autre groupe menacé d'exclusion et d'effacement, dont l'autonomie est de plus en plus remise en question et contrainte par des administrateur·rice·s guidé·e·s par les pratiques du milieu des affaires. De plus, sous le double fléau du néolibéralisme et des politiques fascistes, les membres du personnel enseignant sont réduit·e·s à accepter des emplois épuisants à temps partiel ou sont incité·e·s à devenir des agent·e·s d'endoctrinement pour des modèles d'éducation suprémacistes blancs.

Au début de ma carrière universitaire, les dés semblaient pipés contre moi, mais, même à cette époque, je suis devenu davantage une exception que la règle. La leçon à en tirer est la suivante : que l'on parle d'échec ou de réussite, les expériences de nombreux·ses enfants de la classe ouvrière dans cette culture sont davantage le résultat de leur place dans la société que celui d'une insuffisance personnelle ou d'un engagement inébranlable envers l'éthique du travail acharné et de la responsabilité individuelle.

5. Espoirs fugitifs et traversées des frontières

Ma jeunesse, je l'ai vécue à travers des formations de classe que je croyais être largement perçues par autrui comme une culture hors la loi. Les écoles, les hôpitaux, les centres communautaires et autres espaces sociaux de la classe moyenne nous traitaient comme des étranger·ère·s, des personnes en marge de la société, déviantes, parce que nous provenions de la mauvaise classe et possédions le mauvais capital culturel. En tant que jeunes de la classe ouvrière, nous étions défini·e·s par nos manques. La classe nous étiquetait comme des personnes pauvres, inférieures, linguistiquement inadéquates et souvent dangereuses. Nos corps étaient plus valorisés que nos esprits ; la seule façon de survivre était de nier nos voix, nos expériences et notre position en tant que jeunes de la classe ouvrière. Nous étions plus craint·e·s et dénigré·e·s que reconnu·e·s. La réalité d'appartenir à une culture hors la loi, loin de nous échapper, pénétrait dans notre conscience, une conscience que nous pouvions difficilement appréhender de manière critique ou théorique, mais que nous ressentions dans chaque fibre de notre être.

La culture ouvrière dans laquelle j'ai grandi arborait son statut de fugitif comme un badge d'honneur, mais bien trop souvent elle était inconsciente des contradictions qui lui donnaient son sens. Nous manquions du vocabulaire politique et de la perspicacité qui nous auraient permis de voir la contradiction entre le racisme brutal, la violence et le sexisme qui marquaient nos vies et nos tentatives constantes de lutter contre le courant en nous investissant dans les plaisirs du corps, la chaleur de la solidarité et l'appropriation des espaces de quartier en tant que citoyen·ne·s plus ou moins hors la loi. En tant qu'enfants, nous étions des passeur·se·s de frontières et devions apprendre à négocier le pouvoir, la violence et la cruauté de la culture dominante à travers les récits de nos propres vies, nos langues restreintes et nos expériences culturelles parfois étriquées.

Reconnaissant notre statut de fugitif·ve·s dans les institutions dominantes où nous nous trouvions, y compris les écoles, le lieu de travail et les services sociaux, nous étions méfiant·e·s et parfois hargneux·ses face à ce que nous n'avions pas ou envers les représentations de la jeunesse états-unienne des années 1950 et 1960, dont nous étions exclu·e·s.

Nous écoutions Etta James et détestions à la fois la musique de Pat Boone et le capital culturel qui, pour nous, était synonyme de golf, de tennis et d'écoles préparatoires. Nous nous perdions dans la réalité crue, sans concessions des gymnases de quartier de la classe ouvrière, des voitures abandonnées et des coins de rue qui offraient une échappatoire, mais invitaient aussi à la surveillance policière et à la brutalité. Faire partie d'une culture hors la loi signifiait que nous vivions presque exclusivement en marge d'une vie dont nous ne voulions pas. Et quant au présent, c'était tout ce que nous avions, puisqu'il était insensé d'investir dans un avenir qui, pour beaucoup de mes amis, se terminait trop tôt ou pointait vers la possibilité redoutée de devenir adulte, ce qui signifiait généralement occuper un emploi ennuyeux le jour et trainer dans les bars la nuit. Nous étions témoins de l'avenir uniquement pour nous échapper dans le présent, et ce présent ne cessait de palpiter. Comme la plupart des cultures de jeunes marginalisé·e·s, nous étions liés au temps. Le travail de mémoire devait attendre. Mais quand ce moment est venu, il nous a permis de prendre la mesure de ce que nous avons appris dans ces quartiers, de porter une nouvelle appréciation sur la solidarité, la confiance, l'amitié, le sacrifice et, surtout, la lutte individuelle et collective.

6. Témoigner

Témoigner, comme j'ai tenté de le faire dans cet essai, n'est pas simplement de proposer un récit autobiographique qui relate les événements personnels. En étant toujours associée à un passé collectif, cette forme d'analyse cherche à relier les problèmes privés aux forces sociales plus larges. Relier ma propre histoire à la prise de conscience des problèmes sociaux plus vastes donne lieu à des réflexions sur la manière dont la jeunesse agit et comment elle est influencée par une multitude de sites, de cultures et d'institutions publiques. Un certain nombre de théoricien·ne·s ont suggéré que les pratiques qui consistent à être témoin et à témoigner sont au coeur de ce que signifie enseigner et apprendre. Être témoin et témoigner doivent être compris comme le fait d'écouter les histoires des autres et d'en parler, pratiques qui correspondent à une réponse éthique aux récits du passé et à une responsabilité morale d'engagement dans le présent. Je me demande souvent comment ma propre formation, en tant que jeune de la classe ouvrière et passeur de frontières qui a souvent accédé à des cultures, à des idéologies, à des emplois et à des connaissances fugitives sans « passeport officiel », pourrait être invoquée comme une façon d'être un témoin. Comment mon expérience, à travers mon témoignage, peut-elle m'aider non seulement à interroger ma propre position changeante en tant qu'éducateur critique, mais aussi à fournir un récit important et un lieu d'identification à travers lequel d'autres peuvent commencer à comprendre la complexité et la signification des différentes conditions qui ont façonné nos histoires individuelles et collectives ? Le défi lancé aux éducateur·rice·s et aux personnes critiques de la culture qui émerge de cet engagement est que « si l'enseignement ne rencontre pas une sorte de crise, s'il ne rencontre pas la vulnérabilité ou l'explosivité d'une dimension critique et imprévisible (explicite ou implicite), il n'a peut-être pas vraiment été enseigné » (Felman et Laub, 1992, p. 53).

La crise dont je parle ici concerne la situation critique de la jeunesse en tant que catégorie sociale et politique à une époque marquée par l'accroissement de la violence symbolique, matérielle et institutionnelle. C'est une crise qui prend racine dans la perte par la société de tout sens de l'histoire, de la mémoire et de la responsabilité éthique. À l'ère du consumérisme effréné, des divertissements induits par les médias et des investissements financiers à court terme et à haut rendement, l'idée du bien public, la notion de lier l'apprentissage aux changements sociaux et

L'idée du courage civique infusé par la justice sociale ont disparu. Sous le régime du néolibéralisme et d'une société presque exclusivement mercatisée, les concepts et les pratiques de proximité et de solidarité ont été remplacés par un monde coupe-gorge en mode survie où même la politique est devenue un élargissement de la guerre. Ce que les jeunes apprennent rapidement de nos jours, en particulier les jeunes des communautés noires et racisées, c'est que leur sort se résume à une question de survie individuelle, à une sorte de loi naturelle qui a plus à voir avec leur instinct de survie qu'avec les modes de raisonnement collectif, la solidarité sociale ou la formation d'une société démocratique durable.

L'époque de ma jeunesse a peut-être été la dernière où les jeunes pouvaient encore ressentir l'espoir et le soutien accordés aux plus démunis sous la forme d'un État prenant au sérieux le contrat social et le filet social qu'il implique. Bien que nous ayons vécu des enfers personnels, nous n'avons jamais eu l'impression d'être entièrement diabolisés ou exclus des services sociaux les plus fondamentaux. Nous ne pensions pas non plus que nos problèmes étaient simplement des questions privées. Nous fréquentions le club des garçons, participions aux activités sportives après l'école, joignons des ligues d'été, avions la possibilité d'assister à des camps de jour et savions que même dans les pires moments, nous pouvions compter sur des services médicaux, un emploi et un salaire, aussi inévitables soient-ils. Les politicien-ne-s des deux extrémités du spectre politique considéraient la jeunesse comme un investissement social, même si cela signifiait investir dans certain-e-s jeunes plus que dans d'autres. La responsabilité fournissait à la fois une substance morale et des occasions de médier la relation entre soi et autrui par les pratiques de compassion, de confiance et de respect. L'autorité n'était pas l'abri de toute critique ; la résistance était une marque de fierté ; nos codes personnels, nos institutions religieuses et les services parrainés par l'État incarnaient l'obligation morale de prendre soin d'autrui. Le respect du bien commun prévalait. La communauté était un mot, bien qu'imparfait, qui trouvait écho dans un souci profond pour le bien public et les institutions publiques qui le nourrissaient. L'amour, l'amitié, le travail acharné, l'aide aux voisin-e-s en détresse et le respect pour les personnes avec lesquelles on s'associait fleurissaient dans ce quartier où j'ai grandi. Les étiquettes et les logos ne définissaient pas ma génération. La culture marchande était hors de notre portée ; ce n'est que plus tard que j'ai réalisé à quel point cela avait été une bénédiction, et ce, tout particulièrement dans nos quartiers organisés autour d'un ensemble de valeurs différentes, plus morales qui prenaient au sérieux la souffrance et les malheurs d'autrui.

Ce qui était remarquable dans mon quartier de Smith Hill, c'était la vision selon laquelle personne n'était « jetable » ou remplaçable et que donner ou recevoir un soutien collectif était une vertu et non un fardeau ou un signe de faiblesse. Au milieu de la pauvreté et de diverses situations de crise, il arrivait souvent que tout le quartier ouvrier se mobilisât pour fournir de la nourriture, des vêtements et, dans certains cas, de l'argent aux familles en détresse et aux jeunes défavorisé-e-s. Les femmes et les hommes de mon quartier travaillaient dur, partageaient leurs histoires, se réunissaient à l'église le dimanche et reconnaissaient l'injustice lorsqu'elle-il-s la voyaient. Personne ne croyait au mythe selon lequel les gens devaient seuls porter le blâme pour leur malheur et la responsabilité de leur propre survie en temps de crise. Si les parents, les jeunes et les adultes de la classe ouvrière que j'ai connu-e-s manquaient de pouvoir, elle-il-s compensaient en travaillant dur dans les limites qui leur étaient imposées par une société engendrant énormément d'inégalités et de brutalité.

Les jeunes de mon quartier ont été confronté-e-s à d'importants problèmes en grandissant. Il n'y avait pas de jeunes innocent-e-s dans ces rues, juste des jeunes qui essayaient de se comporter comme des adultes pour rester en vie et s'en sortir. En dépit de la dureté de la vie, nous croyions tou-te-s aux vertus du civisme et du respect du bien public. Si la jeunesse était assiégée, c'était largement à cause des forces hostiles imposées de l'extérieur et que nous essayions d'éviter. La police patrouillait dans nos quartiers à pied. Bien que souvent répressive et autoritaire, elle était encore absente de nos écoles. Nous n'avions pas à affronter l'appareil disciplinaire d'un système de

justice pénale qui ne cesse de prendre de l'envergure, un système auquel se heurtent de nombreux-ses jeunes aujourd'hui avec le développement incessant de la lutte contre la criminalité juvénile et du contrôle sur la jeunesse qu'elle impose notamment par une certaine forme de militarisation des écoles. Nos livres n'étaient pas censurés. Il n'y avait pas de police qui parcourait les couloirs, pas de détecteurs de métaux nous rappelant à quel point nous n'étions pas en sécurité ; pas de fusillades de masse ni d'odeur de poudre flottant dans l'école.

Nous étions discipliné-e-s d'une façon bien différente. Les membres du personnel enseignant-orienteur tenaient les rênes de notre destin et déterminaient sans vergogne lequel-le-s d'entre nous, pauvres enfants, devraient être placé-e-s dans des classes professionnelles, car nous étions manifestement incapables d'être intelligent-e-s. Mais il n'y avait pas de police dans mon école, juste des figures d'autorité adultes et le personnel enseignant qui, malgré les imperfections de leurs actions parfois, croyaient que l'école était un bien public plutôt que privé. Si beaucoup d'entre nous ont été filé-e-s et surveillé-e-s à la *Hope High School* par ses administrateur-riche-s et ses enseignant-e-s qui, de toute évidence, estimaient que nous étions plus une charge qu'un atout, on y croisait aussi beaucoup d'autres adultes pour nous offrir conseils et aide. Ces personnes offraient même de nous mener à l'école à l'occasion, vu la longue marche et le mauvais temps que nous devions souvent affronter. Elles vivaient souvent dans nos quartiers et connaissaient les gens de la communauté. Elles plaisantaient avec nous, comprenaient les restrictions qui nous étaient imposées et veillaient tout particulièrement sur les jeunes qui étaient sur le point d'abandonner l'école.

Dans les années 1950 et 1960, le monde néolibéral, caractérisé par de vastes inégalités et exclusions, dans lequel les individus ne se lient les uns aux autres que par la possibilité d'accroître les marges de profit, commençait à peine à afficher ses valeurs et ses tentacules institutionnels. Les questions d'agentivité et de politique, aussi déformées soient-elles, restaient un motif de critique et d'espoir. La responsabilité collective pour le bien-être individuel était encore vivante, du moins en tant qu'idéal dans les États-Unis de ma jeunesse, et c'était précisément un tel idéal qui animait le mouvement des droits civiques, les rébellions étudiantes des années 1960 et les politiques du programme de la « Grande société » énoncées par le président Lyndon B. Johnson. En d'autres termes, à ce moment de l'histoire, la conscience démocratique n'avait pas été étouffée par les valeurs mercatisées et les politiques mises en oeuvre sous le règne d'un néolibéralisme cruel et injuste largement fomenté par l'élite de l'Université de Chicago et les plus hautes sphères du gouvernement. Les utopies privatisées et les espaces clos ne faisaient pas partie de notre expérience de jeunesse à cette époque. Dans notre quête de valeurs et de relations sociales plus démocratiques et compatissantes, il demeurait possible de contester la culture consumériste hégémonique et de s'opposer à une culture qui allait plus tard ravager comme la peste la société états-unienne des années 1980.

Les mécanismes de protection sociale et les investissements, même lorsqu'ils s'appliquent aux jeunes qui dépendent entièrement de la société globale, sont désormais l'objet de mépris, alors que les adeptes de la politique de droite (que je nomme les nouveaux-les barbares) exigent l'élimination de *Medicare*, de *Medicaid*, de la sécurité sociale, des prestations d'assurance-emploi et de tout autre programme visant à aider toute personne qui souffre des échecs systémiques d'un système socioéconomique injuste et souvent cruel. Pour de nombreux-ses jeunes d'aujourd'hui, la possibilité d'un avenir meilleur a disparu. Un nombre croissant d'enfants grandissent dans la pauvreté, confronté-e-s à un monde offrant peu de perspectives d'emploi. Ces jeunes ne sont plus perçu-e-s comme des personnes aux prises avec des problèmes, mais tout simplement comme étant problématiques.

7. Conclusion

Les États-Unis n'ont pas simplement perdu leur boussole morale dans une mer agitée par le courroux collectif comme certain·e·s libéraux·les semblent le croire (vu son histoire, la notion même de boussole morale est plus un idéal qu'une réalité). Au contraire, les États-Unis sont devenus un pays qui n'est plus en mesure de rapprocher la raison et la liberté, de reconnaître les forces fascistes qui le menacent désormais de l'intérieur, une nation incapable de renforcer sa capacité à protéger son peuple des ravages d'un néolibéralisme sans scrupules qui se répand comme la peste de par le monde. La panique morale à l'égard des personnes immigrantes, le feu nourri du fanatisme religieux et racial, le soutien sans conscience des inégalités incontrôlées et du pouvoir des entreprises, la reproduction sans fin de la culture de la célébrité et de la consommation, ainsi que le catalogue toujours plus imposant de peurs partagées visant les personnes de couleur et les jeunes marginalisé·e·s, tout cela définit aujourd'hui la vie politique états-unienne.

L'avenir est de plus en plus façonné par ces nouveaux·lles barbares qui tirent profit de l'ignorance et de la stupidité en récoltant les fruits du pouvoir et de l'argent des grandes entreprises. La liberté est désormais liée aux fortunes instantanées amassées principalement par l'élite des entreprises et à une éthique individualiste qui méprise toute notion de solidarité et de responsabilité sociale. L'effondrement du néolibéralisme a conduit les États-Unis à se conformer à des politiques fascistes, remettant ainsi en question les restes d'apparence de démocratie libérale qui pouvaient demeurer. L'État social est devenu un État garnison déterminé à démanteler les formes d'assurance collective protégeant les personnes affligées par des calamités débilantes qui bouleversent leur vie, tout en développant simultanément un système carcéral et les autres éléments de l'industrie du rejet humain.

Le quartier ouvrier de ma jeunesse n'a jamais renoncé à l'idéal de la démocratie, malgré ses échecs à notre égard. En tant qu'idéal, elle offrait la promesse d'un avenir meilleur ; elle nous mobilisait pour lutter collectivement contre l'injustice ; elle jetait un coup de projecteur sur celles·ceux qui semblaient dans la corruption, le pouvoir débridé et l'avidité. La politique était mise à nu dans une communauté qui attendait plus d'elle-même et de ses citoyen·ne·s en puisant dans la promesse d'une société démocratique. Mais comme bon nombre de personnes et de catégories sociales appelées de nos jours à être jetées aux oubliettes, la démocratie est vouée à l'effacement, car considérée comme superflue et comme un vestige dangereux d'une époque révolue. Et pourtant, ces idéaux prétendument dépassés (comme mes souvenirs de jeunesse) pourraient offrir le seul espoir possible de véritablement prendre conscience de la portée des politiques antidémocratiques, des relations de pouvoir et des idéologies réactionnaires prônées par les nouveaux·lles barbares.

La démocratie, en tant qu'idéal et réalité, est désormais assiégée par une culture militarisée d'intolérance, de mépris, de peur et d'oubli. Le témoignage moral a été remplacé par une culture de gratification instantanée, de colère décomplexée et d'appels à la violence raciale. Le rideau tombe sur les États-Unis. La menace ne vient pas de prétendues dépenses gouvernementales irresponsables, d'un déficit croissant ou du spectre d'un État social-démocratique renouvelé. Au contraire, elle provient des forces obscures d'un darwinisme économique et de ses armées nouvellement dynamisées composées de suprémacistes blanc·he·s, de foules hurlant jusqu'à épuisement, d'idéologues réactionnaires, de puissants conglomerats médiatiques de droite et de politicien·ne·s parrainé·e·s par des entreprises qui espèrent sincèrement (ou croient vraiment) que l'ère de la démocratisation est révolue et que le temps est venu pour une nouvelle et cruelle politique du jetable et la gestion des déchets humains.

Peut-être est-il temps de se réapproprier un passé où la résistance, la justice et l'espoir permettaient d'entrevoir l'avenir ou du moins les conditions nécessaires à un mouvement de masse multiculturel et ouvrier. Peut-être est-il temps de ranimer une culture et une politique, non très éloignées de mes propres souvenirs de jeunesse, lorsque la démocratie en tant qu'idéal valait la peine d'être défendue, lorsque les biens publics étaient plus importants que les biens de consommation, même durables, lorsque le bien commun l'emportait sur les privilèges particuliers et lorsque la notion critique selon laquelle une société ne peut jamais être « seulement satisfaisante » était la véritable mesure de l'identité citoyenne et de la santé politique. Peut-être est-il temps de reconquérir l'esprit d'un mouvement social de masse diversifié et fort, prêt à s'organiser, à prendre la parole, à éduquer et à se battre pour la promesse d'une démocratie qui rendrait justice aux rêves d'une génération de jeunes qui attendent que les adultes aient le courage de leurs convictions démocratiques. Les jeunes comptent non seulement parce qu'elle·il·s sont un investissement à long terme au nom de la responsabilité sociale, de la justice et de la liberté, mais aussi, comme l'affirmait l'ancien président états-unien Lyndon B. Johnson, parce qu'elle·il·s nous rappellent que la lutte pour leur bien-être et la justice fait partie d'une lutte élargie contre la pauvreté, l'inégalité économique, le racisme systémique et « contre le désespoir. C'est une lutte contre le découragement. C'est une lutte pour l'âme de l'Amérique. »



Henry A. Giroux
Professeur, McMaster Université



Rédaction et traduction de :

Charles-Antoine Bachand
Professeur, Université du Québec en Outaouais

Notes

[1] Ce texte s'inspire de mon ouvrage *Disposable youth: Racialized memories and the culture of cruelty*, publié en 2012 par Routledge.

[2] Dans la théorie critique de la race, par exemple, un·e suprémaciste blanc·he n'est pas uniquement défini·e par son adhésion explicite à un groupe haineux ou par son soutien explicite à

une idéologie raciste. Le suprémacisme blanc fait plutôt référence à un système plus large de pouvoir, de privilèges et de domination qui favorise les intérêts des Blanc·he·s au détriment de ceux des personnes racisées. Dans ce contexte, un·e suprémaciste blanc·he est une personne qui perpétue ou bénéficie des structures sociales, économiques et politiques qui désavantagent de façon systémique les personnes de couleur tout en privilégiant les personnes et les communautés blanches. Cette définition englobe non seulement les personnes qui promeuvent activement des croyances racistes, mais aussi quiconque participe passivement à l'inégalité raciale ou en bénéficie, consciemment ou inconsciemment. Selon cette définition, le suprémacisme blanc opère non seulement par le biais d'actions individuelles, mais aussi par le biais de mécanismes institutionnels et systémiques qui perpétuent les hiérarchies et les inégalités raciales. Dans ce contexte, le suprémacisme blanc est compris comme un aspect omniprésent et enraciné de la société et non simplement comme les actions de quelques extrémistes. [NDLR]

[3] Le SAT (*Scholastic Assessment Test*) est un test standardisé d'admission exigé par les universités états-uniennes. [NDLR]

[4] Journaliste états-unien reconnu pour ses prises de position conservatrices et pour son soutien à la campagne présidentielle de Ronald Reagan. [NDLR]

Bibliographie

Anker, E. R. (2022). *Ugly freedoms*. Duke University Press.

Felman, S. et Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. Routledge.

Giroux, H. A. (2010). *Youth in a suspect society: Democracy or disposability*. Palgrave.

Giroux, H. A. (2013). *America's education deficit and the war on youth*. Monthly Review Press.

Giroux, H. A. (2022). *Pedagogy of resistance: Against manufactured ignorance*. Bloomsbury Academic.

Giroux, H. A. (2023, 25 juillet). Youth and memories of hope in the age of disposability: Connecting the personal and the political. *LA Progressive*. (<https://www.laprogressive.com/progressive-issues/age-of-disposability>)