

« PRENDRE AU SÉRIEUX LA RACE »

L'AVENIR DU FÉMINISME ET LA QUESTION RACIALE

PAR **BRENNA BHANDAR***

À PROPOS DE

Nancy Fraser,

Le Féminisme en mouvements.

Des années 1960 à l'ère néolibérale,

trad. d'E. Ferrarese, Paris,

La Découverte, 2012, 336 p., 24 €.

Cet article reprend une courte mais remarquable intervention donnée par Brenna Bhandar le 8 juin dernier¹ sur quelques questions clés auxquelles doivent se confronter les mouvements féministes qui se réclament de la gauche radicale – et auxquelles doit se confronter la gauche radicale si elle prétend se réclamer du féminisme.

On a fait remarquer combien, lors des récentes manifestations antifascistes contre l'English Defence League et le British National Party², les troupes de la gauche étaient pour l'essentiel composées de Blanc-he-s. Sur la base de ce constat, certains concluent que nous devons nous donner pour objectif de cultiver une politique antiraciste à gauche qui mobiliserait bien plus de non Blanc-he-s. J'avancerai l'idée que l'une des raisons de cette absence notable réside dans le fait que nombre de non Blanc-he-s à gauche peuvent avoir l'impression que les organisations et partis appartenant au courant *socialist*³ n'ont jamais réellement pris au sérieux les questions raciales et le racisme. Prendre au sérieux la race, cela ne se réduit pas à utiliser le terme « antiracisme » ni à reconnaître que le racisme est une réalité : cela touche au cœur de la manière dont nous analysons les problèmes politiques. C'est ce sur quoi je tâcherai de me concentrer aujourd'hui.

Construire un réseau ou un mouvement politique de gauche radical implique de prendre au sérieux la race et le racisme, ainsi que le genre et la sexualité (à quoi il faudrait également ajouter le handicap). Bien qu'il existe des exemples notables de luttes conjointes et de solidarité entre des organisations de gauche et des campagnes spécifiques, des obstacles importants s'opposent encore à de réelles avancées sur ce front.

Le récent ouvrage de Nancy Fraser, *Le Féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*⁴ illustre de façon particulièrement révélatrice l'échec des recherches féministes d'inspiration socialiste à faire des questions de race et de racisme une dimension centrale de leur analyse de l'oppression de genre. Une table ronde intitulée « The Future of Feminism » s'est tenue récemment à Londres⁵ : il

s'agissait d'envisager l'avenir du féminisme à partir du travail de Fraser. Les organisateurs et organisatrices n'avaient apparemment pas jugé nécessaire d'y convier une femme non-blanche ou un-e universitaire dont le travail porterait de façon centrale sur les rapports entre race et genre. L'une des intervenantes a d'ailleurs relevé à la fin de sa présentation que la composition raciale de la table ronde en question posait problème. Ceci n'a rien d'anodin, puisque cela montre bien que les féministes de gauche savent que la race *devrait* être prise en compte dans la pensée féministe.

Ces questions de représentation sont complexes. Le problème n'est pas simplement celui de la visibilité des femmes non-blanches – même si cela reste une question importante, étant donné que nous sommes trop souvent absentes de ce type de débat et que nos points de vue sont effectivement invisibilisés. La question de la représentation soulève des problèmes bien plus larges et plus complexes, au sens où le moins qu'on puisse dire est que la gauche n'est pas allée très loin dans sa reconceptualisation des catégories d'analyse qu'il est d'usage d'employer pour comprendre un phénomène politique tel que le patriarcat. Si la race était devenue une dimension centrale des analyses des féministe(s) socialiste(s), si l'on en était déjà là, alors la question de savoir si telle tribune est composée exclusivement de blanches ou pas ne serait pas aussi importante. Mais il n'est pas impossible que le point de vue et le cadre épistémologique de chacun soient encore déterminés par sa propre expérience. Comment se peut-il que, 40 ans après la publication de *Sex, Race and Class* (1974) de Selma James et 30 ans après la parution de *Femmes, race et classe* d'Angela Davis (1981), la race ne soit

* Brenna Bhandar est maître de conférences à la faculté de droit de la School of Oriental and African Studies de l'université de Londres.

pas encore devenue une catégorie fondamentale des grilles d'analyse à travers lesquelles le féminisme socialiste appréhende le patriarcat et le capitalisme ?

C'est ici que l'on peut brièvement évoquer l'ouvrage de Fraser (bien que ces mêmes critiques eussent tout aussi bien pu être adressées à d'autres), et certains des problèmes posés par son cadre d'analyse, en particulier le fait qu'il ne semble pas tenir compte des recherches des féministes noires, des féminismes non blancs, subalternes ou postcoloniaux. *Le Féminisme en mouvements* réunit divers essais publiés par Fraser sur trois décennies. Ce recueil témoigne de l'originalité et de l'importance majeure de la contribution de Fraser aux champs de la théorie féministe et de la philosophie.

Concernant la question de la race, du genre et de la sexualité, je ne suis certes pas la première à critiquer la manière dont la race figure (par son absence même) dans les écrits de Fraser. Le chapitre intitulé « Une généalogie de la « dépendance ». Enquête sur un concept clé de l'État-providence américain » (coécrit avec Linda Gordon) analyse les « sous-textes de la race et du genre » des discours sur la dépendance vis-à-vis des aides sociales aux États-Unis. Si ce texte retrace utilement certaines des évolutions politiques du terme de « dépendance », et notamment ses dimensions coloniales et néo-impérialistes, la récurrence des quatre figures de la « femme au foyer », de l'« indigent », de l'« indigène » et de l'« esclave », au cœur de toute son analyse, rappelle directement les critiques formulées par les féministes noires Gloria Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith. Pour elles, dès lors qu'on considère comme des catégories analytiquement distinctes la race, le genre et la sexualité, on s'interdit de penser le fonctionnement de l'oppression, qui repose précisément sur leur entrelacement. C'est ce que suggère et résume le titre de leur ouvrage de 1982 *All the Women are White, All the Men are Black, But Some of Us are Brave* (soit : « Toutes les femmes sont blanches, tous les hommes sont noirs, mais certain(e)s d'entre nous sont courageu(se)s »).

Dans d'autres essais plus tardifs, Nancy Fraser s'attache à la nécessité de mettre en place un État-providence postindustriel. Dans « *Après le revenu familial. Exercice de réflexion postindustrielle* », la race disparaît purement et simplement de sa réflexion sur le travail salarié et les travaux domestiques. Elle évoque le problème de l'inégalité de salaire entre les hommes et les femmes sans prendre en compte la manière dont la race et le racisme contribuent à la dévaluation du travail des femmes de couleur, alors même que ces processus de dévaluation se distinguent fortement de ceux que subit le travail des femmes blanches. En réalité, la « justice ethno-raciale » et la justice en matière de genre sont conçues comme des visées radicalement séparées,

qu'il convient d'« aborder à travers des exercices de réflexion parallèles ». Les expériences des femmes de couleur en tant que travailleuses à l'extérieur comme à l'intérieur de la maison n'ont donc absolument pas été prises en compte dans l'élaboration de son cadre d'analyse.

Les féministes ont mis en évidence le fait que les conceptions marxistes traditionnelles du travail comme travail salarié étaient incapables de rendre compte du travail de reproduction social des femmes. Les féministes marxistes ont également montré comment les théories de l'accumulation capitaliste invisibilisent le travail reproductif des femmes, qui reproduisent pourtant « *la marchandise capitaliste la plus fondamentale, à savoir la force de travail*⁶ ».

Les féministes qui font de la race un élément essentiel de leurs analyses de genre ont considérablement approfondi cette critique, et nous ont permis de bien mieux comprendre la manière contradictoire dont opère l'exploitation capitaliste. Comme l'a remarqué Patricia Hill Collins, la relation qu'entretiennent les femmes noires aussi bien au travail salarié qu'au travail non rémunéré effectué à la maison est significativement différente de celle des femmes blanches :

« *Une question moins développée, et pourtant tout aussi importante, est celle de la manière dont le travail non payé des femmes noires au sein de la famille est pour elles à la fois source de limitation et d'encapacitation. Plus précisément, la recherche sur le travail non payé des femmes noires américaines [sic] au sein de la famille étendue est bien moins développée dans la pensée féministe noire que les travaux sur le travail rémunéré des femmes noires. Or, en mettant l'accent sur les contributions des femmes africaines-américaines au bien-être de leur famille, sur la manière dont elles travaillent à souder la famille ou enseignent aux enfants comment survivre [...], de telles recherches suggèrent que les femmes noires considèrent ce travail non payé qu'elles effectuent pour leur famille davantage comme une forme de résistance à l'oppression que comme une forme d'exploitation par les hommes*⁷. »

Si j'en avais le temps, l'analyse de Collins pourrait ouvrir à une discussion intéressante concernant la revendication politique de James exigeant que tout travail effectué à la maison soit rémunéré. Mais ce que je veux dire ici, c'est que, lorsque nous essayons de comprendre la manière dont le travail, en tant que catégorie analytique, doit être conceptualisé à nouveaux frais pour rendre compte du travail reproductif des femmes, la tentative se révèle bien plus compliquée et contradictoire dès lors que l'on prend également en compte – et de façon centrale – la race. Et cette question est déterminante pour ce qui est

de l'action collective. Ces débats traversent les communautés féministes de Grande-Bretagne depuis les années 1970, depuis que les féministes marxistes ont défini le travail à la maison, le travail domestique, comme lieu par excellence de l'exploitation des femmes, sans prendre en compte les expériences

En refusant de prendre en compte la façon dont les femmes de couleur se sont trouvées contraintes de faire fusionner leurs revendications d'égalité, de reconnaissance et de redistribution, Fraser conteste toute pertinence à leurs expériences, leurs histoires et leurs travaux de recherche.

et les interprétations très différentes qu'avaient les femmes noires de leur travail et de sa relation au marché du travail.

En toute rigueur, je me dois d'évoquer la mention – certes particulièrement courte – faite par l'un des intervenants de la table-ronde sur le « futur du féminisme » du travail des Southall Black Sisters [*groupe britannique de lutte contre les violences faites aux femmes, fondé en 1979 au nord de Londres et constitué de femmes appartenant à des minorités*]. Malgré sa brièveté, ce fut une contestation bienvenue de la légitimité de la distinction analytique entre « politique de reconnaissance » et « politique de redistribution » – une distinction centrale à la théorie de la reconnaissance de Fraser. Dans le cadre théorique mis en place par Fraser, la question de la race est pour l'essentiel réduite à une question de différence culturelle et de « diversité ». La race est donc définie comme une catégorie relevant de l'identité et, à partir de là, Fraser développe une critique de la politique de reconnaissance fondée sur l'identité (tout en admettant son importance) : celle-ci aurait détourné l'attention de la visée politique bien plus fondamentale et urgente qu'est la redistribution.

Cependant, en refusant de prendre en compte la façon dont les femmes de couleur se sont trouvées contraintes de faire fusionner leurs revendications d'égalité, de reconnaissance et de redistribution (parce qu'il est impossible de séparer ces revendications, tant d'un point de vue théorique que pratique, dès lors que le racisme et le sexisme constituent toujours déjà la forme spécifique de l'exploitation de classe à laquelle elles sont confrontées), Fraser conteste toute pertinence à leurs expériences, leurs histoires et leurs travaux de recherche. Comme Özlem Aslan et Zeynep Gambetti l'ont habilement

démontré dans un contexte proche, le travail de Fraser a tendance à « négliger les différences existant entre les mouvements féministes selon leur contexte culturel, politique et géographique⁸ ».

L'un des effets de cette approche (et de l'absence de critique dont il fait l'objet) est d'universaliser l'expérience des femmes blanches et – le plus souvent – bourgeoises. Le mot « femme » est utilisé comme s'il s'appliquait à toutes les femmes, alors qu'en réalité il ne représente que les expériences et les histoires des seules femmes blanches. Ceci veut dire que les expériences des femmes noires ou asiatiques (et plus généralement, dans d'autres contextes, des femmes indigènes) sont effacées ou refoulées par les théories et les politiques des féminismes de gauche. Les analyses proposées des problèmes politiques sont par conséquent partiales et incorrectes par définition – car (comme nous le savons) le capitalisme s'est construit à travers la dépossession coloniale, le commerce atlantique des esclaves, et, aujourd'hui, une forme mondialisée du capitalisme qui dépend du travail du Tiers-Monde et dont les valeurs restent définies – dans une certaine mesure – par le racisme et par la croyance persistante dans la supériorité blanche.

Ce problème n'a bien sûr rien de nouveau, et je ne ferai ici que suggérer quelques explications possibles à la résistance des féministes blanches à inscrire la race au cœur de leur interprétation du patriarcat et du capitalisme. Cette résistance provient peut-être d'un aveuglement volontaire. Il est également possible qu'elle résulte d'une réticence – peut-être inconsciente – à renoncer aux privilèges qui échoient à ceux et celles qui sont racialisés comme blancs. Enfin, peut-être est-ce l'expression de l'incapacité à voir que ce n'est pas la même chose de simplement reconnaître que le racisme est un problème, et de réellement tirer les conséquences d'une analyse critique de la race quant à la théorisation de l'oppression de genre.

Il me paraît clair par ailleurs que des féministes qui n'appartiennent pas à des organisations marxistes et socialistes font une partie de ce travail, et, dans certains cas, elles vont bien plus loin qu'elles sur ce plan. Pour en prendre la mesure dans un contexte universitaire, il suffit de se pencher sur la littérature des *Critical Ethnic and Critical Race Studies*.

Prendre en compte la race, le genre et la sexualité

Dans la pensée radicale noire et le féminisme marxiste, il existe une longue tradition de tentatives variées pour « étendre les catégories marxistes » – selon la formule de Frantz Fanon – afin de rendre compte du colonialisme. Il importe de reconnaître que les relations d'exploitation établies pendant le

colonialisme n'ont pas disparu. Même si la décolonisation formelle a progressivement gagné toute l'Afrique et l'Asie depuis 1947, les schémas contemporains de l'exploitation capitaliste mondialisée reposent sur des relations et des schémas politiques et économiques qui ont été établis pendant le colonialisme. La colonisation n'est d'ailleurs pas un phénomène qui n'aurait plus d'actualité : elle se poursuit aujourd'hui aussi bien en Palestine qu'au Canada, en Australie ou ailleurs. Du point de vue des communautés indigènes et des Premières Nations (« *First Nations*⁹ »), le colonialisme n'appartient pas au passé.

Pour prendre un autre exemple de travail alliant une analyse de genre et de race, Silvia Federici a soutenu (en s'appuyant explicitement sur les travaux antérieurs de féministes comme Selma James) que l'apparition du prolétariat n'a été possible que grâce à un système capitaliste structuré par le sexisme et le racisme. Elle écrit ainsi : « *L'accumulation primitive ne fut pas seulement une accumulation et une concentration de travailleurs exploitables et de capitaux. Elle fut également une accumulation de différences et de divisions au sein de la classe ouvrière, grâce auxquelles les hiérarchies construites sur le genre, comme sur la "race" et l'"âge", devinrent constitutives du fonctionnement de la classe et de la formation du prolétariat moderne*¹⁰. »

Nous voyons donc que le type d'analyses que nous devons cultiver si nous voulons prendre au sérieux la race, le genre et la sexualité sont de celles qui

réinterprètent et transforment notre boîte à outils conceptuelle. C'est ce qu'a fait Federici pour la catégorie de prolétariat et Cheryl Harris pour la propriété, le genre et la blanchitude (« *whiteness* »); c'est également ce qu'ont fait les historiens de l'esclavage et de la révolution (comme Eric Williams ou C. L. R. James) concernant notre compréhension de la façon dont la race façonne les relations de travail et de propriété. Et l'on pourrait encore en donner une multitude d'exemples.

Quand on m'a invitée à participer à cette rencontre, un membre de l'International Socialist Network a évoqué le fait que les jeunes militants qui s'intéressaient au féminisme et à l'antiracisme étaient intéressés par l'idée d'intersectionnalité. La notion d'intersectionnalité est apparue dans le cadre d'un certain discours universitaire américain *liberal* qui visait à transformer les cadres juridiques afin qu'ils prennent mieux en compte les gens souffrant de discrimination à plusieurs titres, et non uniquement en raison soit de leur genre, soit de leur race, soit de leur sexualité. Si l'intersectionnalité a servi à ouvrir un débat au sein de la recherche juridique en Amérique du Nord et, vingt ans plus tard, en Grande-Bretagne, sur comment améliorer les lois contre la discrimination, il me semble qu'elle a aujourd'hui perdu toute utilité. L'intersectionnalité exprime avant tout un projet *liberal* de gauche de réforme juridique et n'a pas grande utilité pour penser la classe. En tant que discours avant tout académique et orienté vers une

EXTRAIT / MYOPIE DU FÉMINISME BLANC

Dans un article récent, « *How Feminism Became Capitalism's Handmaiden – and How to Reclaim It!* » (« Comment le féminisme est devenu la servante du capitalisme – et comment se le réapproprier »), Nancy Fraser s'appuie sur ses propres travaux d'analyse politique pour affirmer que le féminisme a au mieux été instrumentalisé par le néolibéralisme ou au pire représenté l'un des aspects du projet néolibéral. Alors qu'à première vue on pourrait croire avoir affaire à un exercice réfléchi d'auto-analyse, à un effort pour assumer la responsabilité d'alliances passées et de la célébration de décisions stratégiques en vue de l'amélioration de la vie des femmes, il s'avère à l'examen que se manifeste ici surtout la myopie récurrente du féminisme blanc et son incapacité fondamentale à prendre en considération, à dialoguer et à penser avec les féminismes des Non-blancs et du Tiers Monde.

Depuis le début des années 1970 et jusqu'à aujourd'hui, les chercheurs et les militants de ces féminismes ont élaboré

une critique féministe systématique non seulement du capitalisme d'État mais d'un capitalisme mondialisé ancré dans les héritages coloniaux. Ces féminismes n'ont jamais fait primer le « sexisme culturel » sur la redistribution économique. Les écrits qu'ils ont produits sont considérables, les exemples de ces analyses innombrables, de sorte qu'il est particulièrement lassant d'entendre les féministes blanches parler de la deuxième vague du féminisme [né dans les années 1960 aux États-Unis] comme s'il s'agissait du seul « féminisme » existant et utiliser le pronom « nous » pour déplorer les échecs de leurs luttes. Disons-le tout net : on ne peut pas parler du « féminisme » en général, et la critique du patriarcat n'a jamais eu une seule source. Cette unité fantasmagique a explosé dès le moment où Sojourner Truth a prononcé cette phrase : « Ain't I a woman? » – « Et moi, je suis pas une femme ? » [selon le titre donné au discours que cette ancienne esclave prononça en 1851, lors de la Women's Rights Convention, dans l'Ohio]. Il y a

néanmoins un féminisme – celui dont Fraser déplore les errements – qui a assumé sans y trouver à redire la place de sujet autodéterminé et émancipé. Cette position est bien sûr celle en qui elle reconnaît un allié objectif du néolibéralisme. Mais cela n'a rien de surprenant, dans la mesure où son féminisme et le néolibéralisme partagent précisément les principes libéraux fondamentaux que les féminismes non-blancs et du Tiers monde ont analysé et dénoncé très tôt dans l'histoire des féminismes.

Brenna Bhandar et Denise Ferreira da Silva, « *White Feminist Fatigue Syndrome* », *Critical Legal Thinking. Law & the Political*, 21 oct. 2013 (accessible en ligne).

NOTES

1. Article publié le 14 oct. 2013 sur le site de tribunes en ligne du quotidien anglais *The Guardian*, « *Comment is free* ».

réforme du droit, je ne crois pas qu'il ait grand-chose à offrir aux mouvements politiques de gauche ou à la critique marxiste radicale. Cela dit, l'usage que fait la féministe britannique Avtar Brah du concept ne s'inscrit absolument pas dans ce contexte et échappe à la critique que je viens de formuler : elle l'utilise pour qualifier une méthode d'analyse de la race, du genre et de la classe bien plus radicale et bien moins limitée¹¹.

J'aimerais conclure sur un autre exemple de la façon dont nous devons repenser les concepts dont nous nous servons pour expliquer les événements politiques. Stuart Hall et d'autres auteurs ont examiné, dans *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order* (1978), ce que peuvent faire les « catégories » (« labels ») quand elles sont appliquées à certains phénomènes. Ils ont ainsi analysé comment l'usage du terme « mugging » (« agression ») a permis, dans les années 1970, de faire apparaître un certain type de crimes comme une réalité nouvelle et, ce faisant, de racialisier certains actes de vol. Ils ont montré comment la catégorie de « mugging » était utilisée pour criminaliser les communautés noires et justifier à la fois des formes de répression policière plus brutales et des sanctions juridiques plus lourdes.

Quelles catégories ont été utilisées pour décrire le meurtre de Woolwich [*l'assassinat en mai 2013 par deux jeunes Britanniques d'un militaire dans le Sud-Est de Londres*], et quels effets produisent-elles ? Il y a plusieurs questions à se poser face aux gros titres qui se sont alors étalés en une de la presse *mainstream* : « *Décapité !* », ou « *Terreur sanglante : des islamistes décapitent un soldat à Londres !* », ou encore : « *Du sang sur les mains, de la haine plein les yeux !* ».

– En interprétant cet événement comme relevant avant tout, voire exclusivement, du fondamentalisme islamique, qu'est-ce qu'on masque ?

– Que produisent les catégories de « jihadiste » ou de « terroristes musulmans » ? Qu'est-ce que ces termes en sont venus à représenter depuis onze ou douze ans ?

– Comment ces catégories détournent-elles l'attention d'autres facteurs pourtant clairement déterminants dans les causes de la radicalisation – à savoir, par exemple, le racisme, le délitement de l'appartenance de classe ou encore les expériences vécues par les immigrants en Angleterre ?

– Ces hommes étaient de jeunes Anglais noirs et en colère ; l'un d'entre eux avait été victime d'une violente agression raciste juste avant de se convertir à l'islam radical. Comment ces faits peuvent-ils s'intégrer aux récits créés par les médias grand public ? Richard Seymour a écrit un texte incisif et éloquent à ce sujet, auquel je ne peux que vous renvoyer¹².

Pour résumer, quelles que soient les priorités que nous nous fixons en termes d'action, de militantisme, d'analyse et de théorisation, je pense qu'il est vital de ne pas se contenter de tenir le discours de l'antiracisme et de l'antisexisme. Ce dont nous avons réellement besoin, c'est de réfléchir à la manière dont les campagnes politiques pour un salaire décent, ou contre la privatisation de la sécurité et des prisons, ou contre des politiques d'immigration de plus en plus draconiennes et vindicatives, ou encore contre les politiques d'austérité, doivent être pensées de manière à prendre en compte ce qu'ont de fondamental pour le capitalisme aussi bien le racisme que le sexisme et l'hétéronormativité, dans toute leur complexité.

Traduit par Aurélien Blanchard
(aurelienbla@gmail.com) et Charlotte Nordmann.

NOTES

1. NdT : Cette intervention a été donnée à l'occasion d'une rencontre organisée par International Socialist Network (ISN). ISN est un réseau de militant-e-s issu-e-s de la tradition représentée par le Socialist Workers Party (SWP) en Grande-Bretagne.
2. NdT : Le British National Party (BNP) et l'English Defense League sont les deux principales organisations d'extrême droite britanniques.
3. NdT : En anglais, le terme *socialist* renvoie à la gauche radicale et non, comme en France, à la social-démocratie (le Parti socialiste).
4. En anglais *The Fortunes of Feminism* (Londres, Verso, 2013).
5. On peut écouter la conférence en ligne à l'adresse : <http://backdoorbroadcasting.net/2013/06/the-future-of-feminism/>.
6. Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2009, p. 8.
7. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, 2000, p. 46.
8. Özlem Aslan et Zeynep Gambetti, « Provincialising Fraser's History: Feminism and Neo-liberalism Revisited », in *History of the Present: A Journal of Critical History*, vol. 1, n° 1, été 2011, p. 133.
9. NdT : L'expression « First Nations » désigne les divers peuples autochtones du Canada qui ne sont ni Inuits ni Métis.
10. Silvia Federici, *Caliban and the Witch*, op. cit., p. 64.
11. Cf. Avtar Brah et Ann Phoenix, « Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality », *Journal of International Women Studies*, 2004, 5 (3), p. 75-86.
12. Richard Seymour, « Death by the Barracks », 23 mai 2013, accessible en ligne sur son blog « Lenin's Tomb », www.leninology.com.