

**Sous la direction de Mikhaël ELBAZ, Andrée FORTIN  
et Guy LAFOREST**

(1996)

# **Les frontières de l'identité**

**Modernité et postmodernisme au Québec**

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole  
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec  
Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

[Page web](#)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.  
Courriel : mailto : [marcelle.bergeron@uqac.ca](mailto:marcelle.bergeron@uqac.ca)

Sous la direction de Mikhaël ELBAZ, Andrée FORTIN et Guy LAFOREST, **Les frontières de l'identité**. Modernité et postmodernisme au Québec. Québec : Les Presses de l'Université Laval ; Paris : L'Harmattan, 1996, 374 pp. Collection : Sociétés et mutations.

[Autorisation formelle accordée le 2 décembre 2010, par le directeur général des Presses de l'Université Laval, M. Denis DION, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : [denis.dion@pul.ulaval.ca](mailto:denis.dion@pul.ulaval.ca)  
PUL : <http://www.pulaval.com/>

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

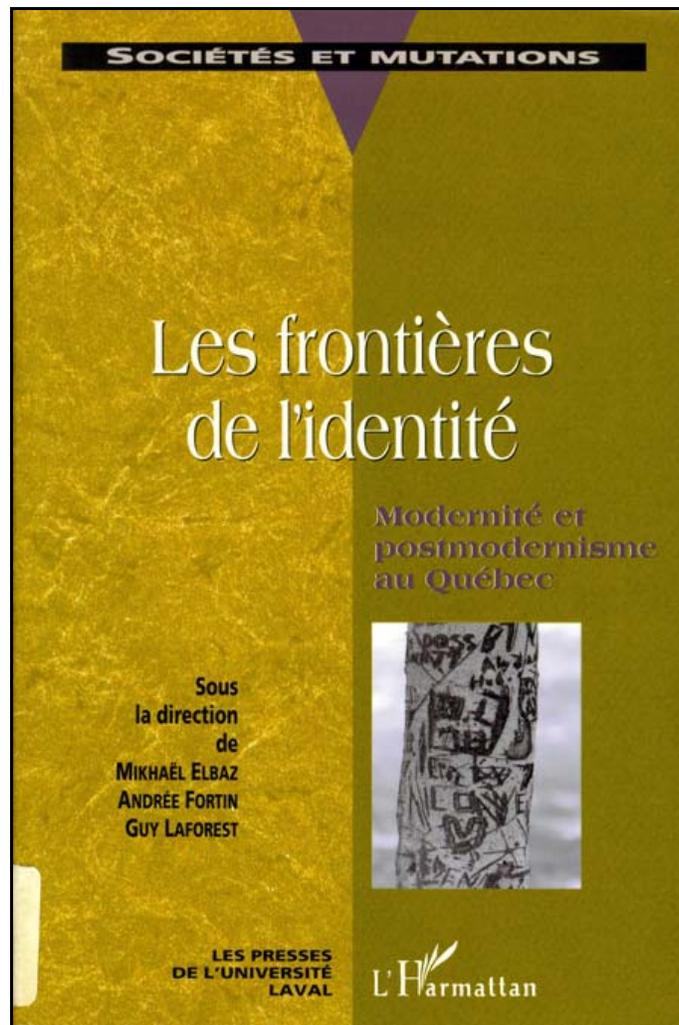
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 5 janvier 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Sous la direction de Mikhaël ELBAZ, Andrée FORTIN  
et Guy LAFOREST

**Les frontières de l'identité.**  
**Modernité et postmodernisme au Québec.**



Québec : Les Presses de l'Université Laval ; Paris : L'Harmattan, 1996,  
374 pp. Collection : Sociétés et mutations.

## REMERCIEMENTS



Nous sommes infiniment reconnaissants à la direction des **Presses de l'Université Laval**, notamment à M. **Denis DION**, directeur général, pour la confiance qu'on nous accorde en nous autorisant la diffusion de ce livre ainsi que de tous les livres de cette magnifique collection dirigée par Fernand DUMONT : HISTOIRE ET SOCIOLOGIE DE LA CULTURE.



Courriel : [denis.dion@pul.ulaval.ca](mailto:denis.dion@pul.ulaval.ca)

PUL : <http://www.pulaval.com/>

Jean-Marie Tremblay,  
Sociologue,  
Fondateur, Les Classiques des sciences sociales.  
29 novembre 2010.

*Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publications.*

*Le colloque « Identité et modernité » a bénéficié de l'aide financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.*

*Cet ouvrage a été préparé et publié grâce à l'appui du Fonds Georges-Henri-Lévesque et du ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche.*

### **Données de catalogage avant publication (Canada)**

Vedette principale au titre :

Les frontières de l'identité : modernité et postmodernité au Québec

*(Sociétés et mutations)*

Textes présentés lors d'un colloque intitulé Identité et modernité, tenu au Musée de la civilisation à Québec du 20 au 22 oct. 1993.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7637-7467-9 (PUL)

ISBN 2-7384-4190-4 (L'Harmattan)

1. Québécois – Identité ethnique – Congrès. 2. Modernité – Québec (Province) – Congrès. 3. Identité collective – Québec (Province) – Congrès. 4. Changement (Sociologie) – Québec (Province) – Congrès. 5. Québec (Province) – Conditions sociales – 1960 – - Congrès. 6. Post-modernisme – Québec (Province) – Congrès. 1. Elbaz, Mikhaël. II. Fortin, Andrée, 1953 - . III. Laforest, Guy, 1955 - IV. Collection.

FC2919.F76 1996

971.4'004114

C96-940249-X

F1053.2.F76 1996

## Quatrième de couverture

Cet ouvrage tente de cerner les malaises et les promesses de la modernité au Québec en saisissant dans leur multiplicité les déplacements inaugurés par le télescopage du temps et de l'espace, les transformations de l'économie, de l'État et de la culture.

Depuis plus de cinquante ans, la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval se consacre à l'analyse et à l'interprétation des mutations que traverse la société québécoise. D'abord réunis lors d'un colloque au Musée de la civilisation à Québec, en octobre 1993, les auteurs dont les textes sont rassemblés ici partagent l'ambition d'une réflexion lucide

et ouverte sur les grands enjeux d'une société qui fait face à la mondialisation des échanges économiques et aux métissages culturels, au néo-individualisme et à l'appel de la tradition, à la réinvention de la démocratie et à l'indétermination postmoderne de l'identité.

Parler de l'identité et de la modernité au Québec, c'est aussi en parler dans le contexte de la crise politique qui secoue en 1996 la fédération canadienne. Car la question de l'identité est au cœur de cette crise. Dans ce contexte, *Les frontières de l'identité* est une invitation à la compréhension, au dialogue et à l'étude.

Le Fonds Georges-Henri-Lévesque  
de la Faculté  
des sciences sociales  
de l'Université Laval  
est à l'origine  
de la collection  
« Sociétés et mutations ».

[p. 373-374] \*

# Table des matières

## Avant-propos

Mikhaël ELBAZ, Andrée FORTIN et Guy LAFOREST

## Introduction

Mikhaël ELBAZ

Alain TOURAINÉ

Identité et modernité

## **Première partie**

Andrée FORTIN

Les trajets de la modernité

Kenneth McROBERTS

La thèse tradition-modernité : l'historique québécois

André-J. BÉLANGER

Les leçons de l'expérience québécoise.

« L'accès inusité du Québec à la modernité »

Gilles GAGNÉ

Tradition et modernité au Québec : d'un quiproquo à l'autre

Jacques T. GODBOUT, Johanne CHARBONNEAU et Vincent LEMIEUX

L'étrange modernité de la famille québécoise

Nicole LAURIN

Le projet nationaliste gestionnaire.

De l'hôpital des religieuses au système hospitalier de l'État

Daniel SALÉE

La mondialisation et la construction de l'identité au Québec

---

\* [Les numéros entre accolades réfèrent aux numéros de pages de l'édition de papier, MB.]

## Deuxième partie

Guy LAFOREST

[La tourmente planétaire](#)

Jane JENSON

[La démocratie politique à l'ère de la globalisation](#)

Philip RESNIK

[Démocratie et nationalisme](#)

Joseph-Yvon THÉRIAULT

[Le démocratisme et le trouble identitaire](#)

Dorval BRUNELLE

[La quête de soi dans un Québec postmoderne](#)

Louise FONTAINE et Danièle JUTEAU

[Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté](#)

Denise HELLY et Nicolas Van SCHENDEL

[Variations identitaires sur la nation. Tradition, territoire et langue](#)

Roberto MIGUELEZ

[Hegel et le Québec](#)

## Troisième partie

Mikhaël ELBAZ

[Bifurcations postmodernes et frontières de l'identité](#)

Yvan SIMONIS

[Retour aux pratiques : postmodernité, institution et apparences](#)

Ellen CORIN

[Dérive des références et bricolages identitaires dans un contexte de postmodernité](#)

Diane Lamoureux

[Féminins singuliers et féminins pluriels](#)

Bernard ARCAND

[L'ennemi dans la réécriture de l'identité moderne au Québec](#)

Régine ROBIN

[L'impossible Québec pluriel : la fascination de « la souche »](#)

Gilles BIBEAU

[Une identité en fragments.](#)

Une lecture ethnocritique du roman québécois

Charles TAYLOR

[Les sources de l'identité moderne](#)

[Notices biographiques](#)

[p. 1]

## Avant-propos

**MIKHAËL ELBAZ**  
**ANDRÉE FORTIN**  
**GUY LAFOREST**

[Retour à la table des matières](#)

Un livre, ça commence toujours par une idée. Dans le cas de celui-ci, elle s'est métamorphosée en projet, puis en colloque, et, enfin, en un patient travail de reformulation et de révision.

L'idée fut d'abord celle de Jean-Paul Montminy, alors doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Elle fut reprise par Lise Darveau-Fournier, qui lui succéda en 1993 à la tête de la Faculté. Il s'agissait d'organiser un grand colloque sur une problématique contemporaine, celle de l'identité et de la modernité au Québec, pour compléter le travail plus rétrospectif qui avait été accompli en 1988 à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Faculté. L'idée s'est transformée en projet, celui d'un colloque qui s'imposerait non seulement dans la vie universitaire, mais aussi dans toute la sphère publique au Québec. C'est à ce projet qu'ont œuvré, à compter de janvier 1993, les trois organisateurs du colloque, Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest.

Nous ambitionnions de susciter un événement à la hauteur du colloque de 1952 sur l'industrialisation et l'urbanisation, lequel avait procuré un souffle de lucidité à nos disciplines, mais également, grâce aux relais intellectuels, médiatiques et politiques, à toute la société québécoise. Nous saluons la mémoire du sociologue Jean-Charles Falardeau, qui avait été la cheville ouvrière de cette grande manifestation. Les traditions authentiques sont celles que l'on se réapproprie. Cela reste possible, même dans une société occidentale fragmentée comme la nôtre.

Notre projet de colloque s'est concrétisé les 20-22 octobre 1993, au Musée de la civilisation qui a eu l'amabilité de nous accueillir à Québec. Plus de 300 personnes y assistèrent ou y participèrent à divers titres. Pour inaugurer le colloque et pour le clôturer, nous avons eu la chance de compter sur deux conférenciers exceptionnels, au faite de leur carrière, Alain Touraine et Charles Taylor. Le sociologue français venait de publier un grand livre, *Critique de la modernité*, et la parution d'une synthèse sur la démocratie était imminente. Quant à Taylor, il venait de commencer une recherche sur la philosophie du langage après avoir complété des études sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, le malaise de la modernité, le multiculturalisme et la

politique de [p. 2] la reconnaissance. Leur présence conjointe à Québec n'était pas fortuite. Alain Touraine fréquente notre société et ses intellectuels depuis plus d'un quart de siècle. Dans les pages introductives de son dernier livre, il fait du thème de la reconnaissance de l'Autre le problème fondamental de la démocratie à notre époque et il note toute l'importance des travaux de Taylor dans ce champ de la réflexion.

Nous creusons davantage en introduction les différents aspects de la thématique générale du colloque de 1993 et de ce livre. Toutefois, nous souhaitons prendre acte immédiatement d'une remarque de Florence Piron dans un compte rendu du colloque préparé pour le bulletin de l'Acsalf :

Dans le contexte intellectuel contemporain que ce soit à la suite des réflexions de Foucault sur les rapports entre pouvoir et savoir, ou dans la lignée de ceux de Giddens sur la réflexivité institutionnelle, il me semble qu'on ne peut pas discourir sur le Québec sans réfléchir à l'appropriation possible de ces discours et de ces revendications et à leurs conséquences sur le « dialogue » identitaire qui prévaut dans la société québécoise.

Nous avons, en effet, de façon incontestable, voulu contribuer au dialogue identitaire qui représente à l'heure actuelle l'un des principaux débats animant la sphère publique québécoise. Nous l'avons fait sans préjuger des décisions que les citoyens du Québec, en tant que communauté de délibération et d'action, pourraient prendre quant à leur avenir collectif. En tant que citoyens, celles et ceux qui ont contribué à ce livre ont, par ailleurs, toute la liberté de participer aux affaires publiques. Nous avons cherché, dans ce livre, à procurer aux lecteurs une pluralité de points de vue et de démarches, sur fond de rigueur et de civilité. Si le résultat peut être également instructif pour mieux circonscrire le climat qui prévaut en fin de vingtième siècle dans la société québécoise, nous ne nous en plaindrons pas. Car cela nous permettrait de nous réclamer de la mémoire de notre prédécesseur, Jean-Charles Falardeau, lequel avait écrit, dans sa propre introduction au livre faisant suite au colloque de la Faculté en 1952, que l'Université Laval avait la responsabilité d'interpréter, d'éclairer et d'orienter la société canadienne-française<sup>1</sup>.

Ce livre, ainsi que le colloque qui l'a précédé, n'aurait pas été possible sans les efforts, la compétence et les ressources, d'un bon nombre de gens et d'organismes. Nous voulons remercier la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, le Musée de la civilisation, le ministère de l'Enseignement supérieur et de la science du gouvernement du Québec ainsi que le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour leur appui tant financier que matériel. Nous exprimons notre gratitude envers nos doyens Jean-Paul Montminy et Lise Darveau-Fournier, qui ont vaillamment appuyé les projets de colloque et de livre de leur conception à leur réalisation. Parmi le personnel de la Faculté, nous voulons souligner en particulier les contributions de Monique Brideau et de Micheline Gravel, qui ont respectivement préparé la maquette [p. 3] du programme du colloque et supervisé la logistique de l'événement. Nous ne voudrions pas oublier le travail de Sabine Anctil, qui a révisé

---

<sup>1</sup> Falardeau, Jean-Charles (dir.) (1953), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

les textes, et celui de Florence Piron, qui a traduit en français celui de Kenneth McRoberts.

En faisant le bilan du colloque de 1952, Jean-Charles Falardeau nota que les participants avaient pu discuter de façon sereine, franche et pénétrante. Si nous pouvons en dire autant à propos du colloque de 1993, cela tient dans une large mesure à la compétence et au jugement de nos collègues de la Faculté qui ont accepté de présider les séances. Nous souhaitons donc remercier bien sincèrement Ginette Dussault (relations industrielles), Marguerite Lavallée (psychologie), Bernard Fortin (économique), Gregor Murray (relations industrielles) ainsi que Réjean Tessier (psychologie).

Nous sommes bien placés pour apprécier le travail d'approfondissement et de révision qui a été accompli par les conférenciers entre le colloque et ce livre que nous présentons au public lecteur. Ces améliorations ont été immensément facilitées par le sérieux des gens qui ont accepté de livrer, oralement et par écrit, leurs commentaires des différents textes et exposés. Nous désirons ainsi remercier nos collègues Claude Bariteau (anthropologie, Laval), Bernard Bernier (anthropologie, Université de Montréal), Serge Bouchard, Gilles Breton (science politique, Laval), Gilles Bourque (sociologie, UQAM), Olivier Clain (sociologie, Laval), Marcel Fournier (sociologie, Université de Montréal), Jocelyne Lamoureux (sociologie, UQAM), Jocelyn Létourneau (histoire, Laval) et Pierre Maranda (anthropologie, Laval).

[p. 4 sans texte, p. 5]

## Introduction

### Mikhaël ELBAZ

Le caractère de notre époque est l'ambiguïté et l'indétermination. Elle ne peut s'appuyer que sur des bases en glissement, sans perdre conscience que tout glisse là où des générations antérieures croyaient voir des assises solides.

*H. v. Hofmannsthal* (1906), dans *Le Rider*, 1990 : 32.

And I'm neither left nor right I'm just staying home tonight getting lost in that hopeless little screen.

*L. Cohen*, « *Democracy* »

[Retour à la table des matières](#)

Le thème de ce colloque évoque l'esprit du temps, un temps fait d'incertitudes devant le devenir-monde de la modernité, la quête de l'authenticité et les tentatives de restauration de l'identité, individuelle ou collective, ici comme ailleurs. L'idée de ce colloque nous fut suggérée alors par le doyen de la Faculté des sciences sociales, monsieur Jean-Paul Montminy, qui souhaitait que nous rebattions les cartes sur le projet moderne au Québec et ses conséquences tant sur l'organisation culturelle et sociale, la structuration d'un espace national et démocratique que sur la construction d'une identité posttraditionnelle.

[p. 6] Les organisateurs avaient la difficile tâche de sérier quelques axes de réflexion, sachant que ceux qu'ils proposaient ne pouvaient être que des fragments d'une discussion en cours. Les interrogations que nous avons soumises aux auteurs – et que je commenterai ici autrement – pouvaient sembler hâtives ou provocatrices, tant il est évident que le cours de la modernité au Québec n'est pas réductible aux trajets discontinus de la modernisation économique, culturelle et politique. Il n'est pas moins nécessaire de noter que les reformulations de la tradition, les réactions anti-modernes et les logiques modernistes ont été coprésentes dans cette histoire tendue entre la mémoire et le présent, le rapport à soi et à d'autres significatifs, entre les efforts constants de redéfinir la communauté imaginée et de l'arrimer aux espaces

économiques de l'Amérique du Nord. Certes, ajoutons-nous, le spectre de la postmodernité<sup>1</sup>, hante l'histoire-actualité, provoque un déplacement des références et des ambivalences nourricières. Nous vous invitons à relire et à réinterpréter la modernité au Québec pour mieux nous situer comme communauté de savoir devant ses limites, mais aussi face à la poursuite des idéaux d'émancipation libérés du trop plein de la pensée fondationnelle. On dira également que la modernité et l'identité semblent inséparables dans cette relecture de la genèse de la société québécoise, même si on concédera que ces notions sont surchargées et raturées par les mutations que nous vivons.

On admettra aisément que nous vivons une période confuse, un interrègne dans l'histoire de la modernité dont nous cherchons à interpréter les signes et à saisir les formes. En effet, la fin de la guerre froide, les crises économiques et politiques à l'est de l'Europe, l'essoufflement de l'État-providence dans l'Occident développé, la dissémination mondiale d'artefacts culturels, la réémergence de conflits ethniques, nationaux et religieux, les destructions écologiques et le sous-développement endémique dessinent un état du monde et des lieux qui pourrait être hâtivement perçu comme un chaos qui signe la faillite sinon la fin de la modernité (Vattimo, 1992).

Cette période de turbulences que d'aucuns ont désignée de postmodernité, d'un au-delà de la modernité ou de surmodernité peut être symptomatiquement lue dans quelques retournements, notamment en Amérique du Nord, et dont certains sont l'objet de nos débats. Retournements, ai-je dit, qui vont de l'individualisme héroïque aux réflexions et aux revendications communautaires, de l'allégeance transcendante à la classe, à la nation ou à la citoyenneté vers des identités polycentriques, de l'assimilationnisme au pluralisme ethnique et aux politiques de la reconnaissance, du phallogocentrisme aux déconstructions féministes, de l'industrialisme conquérant à la flexibilité de la régulation dans le postfordisme, de la rationalisation instrumentale de la vie au culte de l'invention de soi (Borgman, 1992).

Ces mutations multiorientées se sont traduites par la perte des repères et la déstructuration des grands récits – la Science, le Progrès, le Salut individuel par l'Action – qui ont pu naguère faire sens et fonder l'intégration des acteurs malgré les crises successives de la modernité. Elles dénotent aussi quelque [p. 7] ironie sur la capacité des sociétés de produire une connaissance scientifique d'elles-mêmes et accentuent la délégitimation des intellectuels au profit des experts et de ceux qui ont des opinions (Bauman, 1987, 1992). Les spécialistes des sciences sociales, longtemps analystes de l'ordre et du désordre, de la rationalisation et du désenchantement de notre monde, ont perdu leur aura de lecteurs et d'auteurs ayant des réponses autorisées sur les formes des socialités émergentes. Tel semble parfois être le constat désabusé

---

<sup>1</sup> Il est bon de rappeler que le livre de Lyotard (1979) sur la condition postmoderne, aujourd'hui détourné et obligé de réfléchir sur la crise des idéaux et des idéologies de la modernité, a d'abord été présenté comme rapport sur le savoir dans les sociétés postindustrielles au gouvernement du Québec, à sa demande. On peut y déceler le hasard ou, au contraire, l'écartèlement propre à une société qui tente d'infléchir le cours de l'histoire et qui cherche, grâce à l'expertise, à maîtriser l'indétermination et la grande transformation.

de maintes critiques alors que nous assistons aussi à des fluctuations de frontières entre disciplines, à la naissance de courants tels que les *Cultural Studies* ou les études féministes ainsi qu'à des réflexions transdisciplinaires sur les nouvelles articulations entre le capital international, la nation et la démocratie, l'espace urbain et les formes locales de diversité culturelle, les résistances et les exclusions (notamment Featherstone, 1990, Grossberg *et al.*, 1992, Lash, 1991).

Je vais me limiter à évoquer les conséquences de ces procès de transnationalisation du capital, de populations et d'images sur l'urbain, la nation et l'identité. Ce sont autant d'enjeux que je perçois comme une autre manière d'entrer dans les sous-thèmes de ce livre.

Le système urbain d'abord, parce qu'il s'agit d'un espace de lieux et de non-lieux où les icônes de la culture postmoderne ont été érigés dans l'architecture et dans les arts, où les tensions entre gouvernements locaux et l'État central se creusent et où s'expriment de manière plus radicale les clivages entre acteurs, selon leur appartenance de classe, de genre et d'ethnicité. La narration urbaine combine des effets de la logique culturelle du capitalisme, comme l'ont montré chacun à sa manière Fredric Jameson (1991) et David Harvey (1989). Elle demeure un texte ouvert à l'interprétation tant il est vrai qu'on peut discerner dans la ville comment des individus et des communautés bricolent et aménagent la vie quotidienne, forgent des identités et simulent des appartenances, tentent de conjurer les peurs et les terreurs devant l'épidémie, l'insécurité et les exclusions, pratiquent l'innovation culturelle sinon la commémoration d'un temps qu'ils ne vénèrent plus. Les villes éclatées et pluriculturelles, dont Los Angeles est peut-être la figure extrême, sont des champs ouverts et baroques où naissent des mouvements sociaux, mais où l'on peut aussi mieux déchiffrer les déconnexions entre l'espace économique, politique et culturel et le divorce entre le système et les acteurs dont parle Alain Touraine (1992), la montée des solitudes et des surenchères identitaires.

Nous ne devons, toutefois, surestimer la gravité de ce que nous vivons ou de ce qui vient. La peur du futur que condense l'espace-temps urbain rejoue celle d'autres époques, d'autres fins de siècle, comme à Vienne, ou encore, la fin du premier millénaire où, selon Umberto Eco (1987), la culture occidentale était face à la crainte de l'éclatement du corps social à cause de la destruction de l'habitat, du développement de quartiers de minoritaires, de l'irruption des légions du diable venant de l'est de l'Europe et celle des épidémies qui menaçaient de destruction l'humanité.

[p. 8] Autre enjeu de nos discussions, la nation et le nationalisme ont fait couler beaucoup d'encre et de sang, mais ne peuvent être relégués à des vestiges de la modernité avancée. Nous assistons, au contraire, à un double processus. D'une part, les migrations de populations et la formation de diasporas induites par la mondialisation économique et médiatique ont forcé les États-nations à reconnaître que leurs frontières sont poreuses et que leur homogénéité imaginée devient en fait une hétérogénéité pluriculturelle dont les effets sur les mythes fondateurs, les formes de l'État et de la démocratie demeurent indécidables. D'autre part, la taille des États-

nations fluctue, des marchés étendus se forment alors que la nationalisation d'espaces régionaux se poursuit (Appadurai, 1990). Ce processus nous interpelle directement, oserai-je dire : quelles sont les conséquences de l'ethnisation de la culture et de l'espace public sur l'État-nation moderne ? Est-ce que les régionalismes et les néo-nationalismes sont la forme d'existence des particularités de l'avenir ? Quelles articulations peut-on imaginer entre les citoyennetés supranationales et les identités nationales ? Comment repenser le rapport entre nationalité, citoyenneté et civilité ? L'État, substitut monotheiste<sup>1</sup> peut-il rester un lieu vide avec l'affirmation des singularités et les communautés ?

Ces questions en appellent d'autres. Nous sommes ici sur le terrain des croyances et des appartenances, sur le terrain de la religion civile qui peut allier dans une synergie féconde ou dramatique la tradition et la modernité et dont Herder a été le théoricien et l'annonciateur (Berlin, 1992). Je ne peux en dire plus ici. Charles Taylor aborde de manière plus raffinée certaines de ces interrogations dans ce livre en explicitant si bien les principes de la reconnaissance et du nationalisme libéral, les intersections multiculturelles et le bien commun (Taylor, 1994).

Cet ouvrage traite aussi d'identité. Il n'y a pas lieu d'improviser des réponses, mais plutôt de se limiter à dire que l'identité se construit grâce à des identifications et des liens, des distinctions et des ressemblances, un dedans et un dehors, la durée et le changement, un besoin d'authenticité et de reconnaissance. L'identité peut être saisie comme une fiction persuasive et une opération narrative plutôt qu'une condition objective ou primordiale. Elle peut aussi être conçue comme une construction culturelle, réinterprétée sinon réinventée à chaque génération et par chaque individu, comme le soutient l'anthropologue Michael Fischer (1986). Par contre, les politiques de l'identité et de la différence sont inséparables de l'individualisme possessif et personnalisé et de la captation par l'État des demandes de droit dans les sociétés contemporaines. L'intérêt pour les politiques de l'identité peut être éclairé par l'expérience de ces passeurs de frontières que sont les immigrants, sollicités par le lien et l'écart, la mémoire et l'oubli. Les thèmes si chers à Simmel, Park, Stonequist du marginal et de l'étranger retrouvent leur actualité non seulement dans les marges, mais au centre de notre culture où nous sommes appelés à être dans un entre-deux quasi permanent (Clifford, 1992). Toutefois, l'identité et les identi-[p. 9] fications peuvent dériver et accentuer la radicalité d'une altérité et des clôtures qu'elle promeut. La fragilisation des médiations institutionnelles et la recherche éperdue du sens perdu peuvent créer de la désolation, comme le rappelait Hannah Arendt, et entraîner les individus et les collectivités vers des idéologies de réenchâtement du monde, fussent-elles intégrales sinon intégristes. Mais on peut tout aussi bien imaginer que l'individu postmoderne est plus libre et plus autonome, assume des choix malgré les risques qu'il encoure comme sujet et expérimente quotidiennement la transaction identitaire. Les options demeurent ouvertes pour réfléchir sur cette série indéfinie d'identités, de différences et de différends.

---

<sup>1</sup> Expression empruntée à Legendre (1986).

Au terme de ce bref parcours de quelques enjeux, il y a lieu de se demander quels sont les horizons de la modernité pour le temps qui vient. Faut-il raviver quelque principe d'espérance autour du projet d'émancipation ou plutôt se résigner au nihilisme joyeux de la dissolution du social ? Comment interpréter le silence énigmatique qui pèse sur le marxisme dont la critique de l'arrondissement de la planète par le capital est aujourd'hui abandonnée sans ménagements (Derrida, 1993) ?

Ces questions sont traversées par le scepticisme de cette fin de siècle devant la défaite de l'historicisme et du progressisme, le triomphe des lois du marché et des identités. Mais ces doutes qui peuvent se traduire en réactions anti-modernes ou postmodernes ont pour horizon la modernité, insuffisante à l'échelle du monde, ambivalente et incertaine dans les sociétés occidentales. C'est dans ce contexte de réécriture de la modernité où la diversité des points de vue peut être entendue que nous prenons conscience des limites du réalisme conquérant, de l'universalisme abstrait et de l'individualisme héroïque. Que cette conscience de l'inadéquation des récits et des pratiques de la haute modernité puisse être diagnostiquée comme la postmodernité est une option ouverte à la discussion. On reconnaîtra, cependant, que la postmodernité ou la modernité avancée ne signifie pas nécessairement la fin de l'histoire, une désertion du politique ou un repli nostalgique vers le passé. Elle peut évoquer aussi une modernité plus modeste délivrée des religions de salut terrestre, de l'universalisme de la loi surplombante, ouverte à la fois aux expérimentations transculturelles, à la liberté, au dialogue et à la solidarité. L'ascèse qui nous incombe, c'est moins de classer les identités, d'hypostasier la différence ou encore de méconnaître sa signification que de s'ouvrir à la part de l'autre en soi, d'écouter la quête de dignité et de justice des exclus de la modernité et d'imaginer d'autres célébrations que celles de la raison ultra-managériale qui nous gouverne, comme dirait Pierre Legendre. La modernité est au fond une construction culturelle parmi d'autres dans l'histoire des humains et exige peut-être bien que nous poursuivions le travail critique de déchiffrement symbolique de notre contemporanéité.

## [p. 10] RÉFÉRENCES

- Appadurai, A. (1990), « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy » : 295-310, dans M. Featherstone (éd.), *Global Culture*, Newbury Park : Sage.
- Berlin, I. (1992), *Le bois tordu de l'humanité*, Paris : Albin Michel.
- Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters : On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cambridge : Polity Press.
- Bauman, Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*, New York : Routledge.
- Borgman, A. (1992), *Crossing the Postmodern Divide*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Clifford, J. (1992), « Travelling Cultures » : 96-112, dans Grossberg *et al.* (éd.), *Cultural Studies*, New York : Routledge.
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, Paris : Galilée.

- 
- Eco, U. (1987), *Travels in Hyperreality*, Londres : Picador.
- Featherstone, M. (éd.) (1990), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Newbury Park : Sage.
- Fischer, M. (1986), « Ethnicity and the Postmodern Arts of Memory » : 184-233, dans J. Clifford et G.E. Marcus (éd.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley : University of California Press.
- Grossberg, L. *et al.* (1992), *Cultural Studies*, New York : Routledge.
- Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, New York : Basil Blackwell.
- Jameson, F. (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham : Duke University Press.
- Lash, S. (1991), *Sociology of Postmodernism*, New York : Routledge.
- Legendre, P. (1986), *Jour du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris : Éditions de Minuit.
- Le Rider, J. (1990), *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Lyotard, J.F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris : Éditions de Minuit.
- Taylor, C. (1994), *Multiculturalisme*, Paris : Aubier.
- Touraine, A. (1992), *Critique de la modernité*, Paris : Fayard.
- Vattimo, G. (1992), *The End of Modernity*, Cambridge : Polity Press.

[p. 11]

## Identité et modernité

**Alain TOURAINE**

[Retour à la table des matières](#)

Je voudrais, reprenant le titre du colloque « Identité et modernité », me limiter, puisque c'est une introduction, à une interrogation sur une démarche à laquelle nous sommes habitués, mais dont je viens d'entendre à l'instant que certains la remettaient en cause, ce qui me semble tout à fait pertinent, je veux dire la construction de couples d'opposition et plus précisément sur notre manière de définir un fait social en le plaçant sur l'axe. « tradition-modernité » (que chacun reformule à sa façon). Ce qui suppose que nous vivons l'inversion d'une dimension considérée comme fondamentale, le passage d'une société d'ordre, hiérarchisée et intégrée à un réseau d'échanges entre individus libres. L'idée de modernité, plus encore que l'opposition de deux types de sociétés, est ou a été la jubilation de la destruction de l'ordre. Elle fut pensée comme le passage d'une société de reproduction à une société de production, de l'immobilité à la mobilité, de l'ordre au mouvement, comme on disait au XIV<sup>e</sup> siècle. C'est ce que suggère Dumont lorsqu'il oppose le holisme et l'individualisme, même si, comme Weber, il s'inquiète de cette modernité. Sa formule est plus extrême que l'idée de passage du statut au contrat, de *l'ascription* à *l'achievement* ou que les *patterns variables* de Talcott Parsons. Ce qui me semble l'expression pratique la plus typique de cet individualisme, c'est le suffrage universel. Il n'y a pas beaucoup de traits de nos sociétés modernes qui soient aussi généralement acceptés : plus personne n'ose, quitte même à organiser les élections ou à bourrer les urnes, ne plus faire voter tout le monde. C'est donc que cela a une valeur plus que symbolique, très essentielle. Et qu'est-ce que c'est que le suffrage universel ? Je m'appuie sur cet exemple parce que Pierre Rosanvallon vient de publier un livre intéressant sur l'histoire du suffrage universel, [p. 12] *Le sacre du citoyen* où il montre très bien comment, au-delà de cette espèce de fausse route qu'a été le citoyen-propriétaire, la grande réalité fut bien de définir un individu politique, un être politique, déshabillé de toutes ses caractéristiques sociales et culturelles particulières<sup>1</sup>. C'est cet individu absolu, désocialisé, décommunautarisé, qui fut le principe de construction d'un social totalement nouveau, que les Français et les Américains ont appelé la nation ou encore la République, la société créée par les hommes à partir de rien, au sens de Hobbes et

---

<sup>1</sup> Rosanvallon, Pierre (1992), *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris : Gallimard.

évidemment de Rousseau, construction d'un ordre reposant sur la souveraineté de cette abstraction sans contenu qu'on appelle le peuple, ou mieux la nation, où les droits civils sont renforcés par les droits politiques, ce qui constitue un ordre, qui est celui de la volonté et celui de la raison.

Pourtant, au moment même où les choses ont l'air de se figer dans un jacobinisme postrousseauiste, on est déjà engagé dans la voie qui va faire de la modernité le monde de la variété, de la liberté, de la diversité ou, pour me référer à celui qui, le premier, utilisa vraiment le thème de la modernité, Baudelaire, le monde où l'éternel est dans l'instant.

Aujourd'hui, parler de modernité signifie qu'on sort du monde congelé des régimes autoritaires : ça se remet à bouger, les gens, les capitaux, les idées bougent. L'idée d'une société rationnelle est une utopie relativement pauvre par rapport à l'inspiration fondamentale de l'idéologie de la modernité qui est le mouvement, la destruction créatrice (à la Schumpeter). La démocratie consiste à pouvoir tout remettre en cause : rien n'y est joué une fois pour toutes, et dans les définitions classiques de la démocratie, la chose importante, ce n'est pas seulement l'élection des gouvernants par les gouvernés, c'est l'élection pour des périodes limitées de ces gouvernants : on remet tout sur la table tout le temps. Telle est la quintessence de l'idée spontanée de la modernité.

De l'image d'un ordre qui repose sur la tradition et sur la parole divine, on passe à cet individualisme qui est, je le répète, la destruction de tout principe d'ordre et la porte d'entrée dans le monde de la volonté, de la liberté. On pourrait presque dire, mais ceci m'écarterait pour l'instant de mon propos, que la modernité a été conçue comme le passage de l'ordre du social à l'ordre du politique.

Je voudrais présenter trois propositions qui s'écartent de cette vision.

La première proposition est que la modernité n'est pas le remplacement de la communauté par l'individu, mais la dissociation du monde de l'individu et de la subjectivité et du monde de la société. Il ne s'agit pas du passage de A à B, mais du passage de la fusion de A et de B à la séparation de A et de B.

La deuxième proposition est que le grand modèle classique de la modernité, tel que je viens de l'évoquer, appartient encore pour l'essentiel au modèle ancien, je veux dire au modèle dominé par la correspondance entre l'individu et la société, au sens où je dirais, en parlant comme Benjamin Constant ou comme Auguste Comte, que la Révolution française appartient encore au monde de la liberté des Anciens et non pas au monde de la liberté des Modernes. Cette dissociation, cette rupture dont je parle et qui m'apparaît comme la charnière [p. 13] essentielle dans notre histoire, ne se produit pas au début des temps modernes, mais plutôt à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Je tire de ces deux propositions une troisième, qui concerne notre tâche intellectuelle et pratique. Si nous admettons que ce qui caractérise notre Modernité, notre contemporanéité, c'est la séparation de l'individu et de la société, je pense que la grande affaire aujourd'hui n'est pas d'ajouter à cette séparation, mais au contraire de rapprocher ce qui a été séparé, et si je le dis, ce n'est pas seulement comme une

opinion personnelle, c'est parce que je crois que c'est le thème central de la sociologie contemporaine. Il me semble que – je cite au hasard – Alexander, Giddens, Habermas, comme moi-même et beaucoup d'autres, nous réfléchissons tous sur la manière de rétablir des liens entre le système et les acteurs.

Revenons un instant à la société traditionnelle : c'est une société qui confond l'ordre impersonnel du monde et une intention personnelle, que ce soit celle d'un dieu créateur ou celle d'un *daimon* individualisé. Si je prends des formes élémentaires de vie sociale, une société communautaire, une tribu, une ethnie, elles se définissent par une histoire particulière, des ancêtres, des mythes de création, des dieux particuliers, des canaux personnalisés de rapports avec le sacré, mais c'est en même temps une communauté hiérarchisée que j'aurais aimé que Durkheim appelle une solidarité organique. La pensée, la culture de ces sociétés reposent sur l'enchantement d'un monde rationnel. Nous ne sommes pas passés d'un monde religieux irrationnel à un monde désenchanté rationnel. Le monde religieux a toujours été un monde rationnel et le dieu auquel on recourait avait créé un ordre que la science découvre. La création de la politique moderne, c'est aussi la création d'un ordre rationnel, un *rational choice* des individus qui vont décider de donner le pouvoir à Léviathan et c'est, d'autre part, un monde individualiste. C'est à la fois la société absolue, l'ordre absolu, le Contrat social, c'est l'identification de la rationalité du choix individuel et de la volonté générale, c'est l'identification de l'individuel et du général. L'expérience culturelle qui nous a le plus unis, c'est la peinture florentine, c'est la juxtaposition, c'est la parenté de l'architecte mathématicien Brunelleschi et de Botticelli, c'est-à-dire que la beauté, que nous retrouvons chez Michel-Ange ou chez Léonard, est la valeur centrale comme lieu de fusion de la subjectivité, du goût, de la raison et de l'ordre : je prends plaisir à l'ordre, et j'y trouve le plaisir de ma libération. Telle a été conçue la société moderne. Les grandes pensées historiques ou de philosophie de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle reposent sur cette notion du Sujet historique. Tout l'intérêt de Comte, par exemple, est l'identification de cette vision positiviste avec la religion de l'humanité, et la séduction de Michelet vient de ce qu'il a eu une vision rationaliste d'un personnage qui est la France ; on peut évoquer aussi Herder. Pourquoi est-ce que le marxisme a été important et pourquoi les théories du développement ont-elles été importantes ? Pour cette raison fondamentale que nous avons presque tous cru que le mouvement pour la justice et pour les droits – au niveau social, de classe, national ou autre – et les lois du développement historique, le monde de l'action et le monde de la nature des choses, étaient les deux phases d'une même réalité. La pensée traditionnelle, c'est cette pensée de la fondamentale correspondance de l'homme intérieur et du monde extérieur. Ce qu'on traduit en sociologie par la correspondance de l'institution et de la motivation, qui permet la socialisation et, par là même, l'individuation. C'est ça, la société traditionnelle, et la différence entre les Grecs, les Chrétiens et le monde moderne ou le monde des révolutions politiques du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, est faible. Il s'agit du même monde.

Cet ordre à la fois rationnel et finalisé s'est rompu et c'est de cela qu'il faut parler maintenant. Permettez-moi de redire en deux phrases ce sur quoi nous avons tous réfléchi à la suite de l'école de Francfort. C'est d'abord que la raison est devenue

pouvoir, avec l'industrialisation, avec ce qu'on a appelé la rationalisation. Et, d'autre part, que le gouvernement, la politique, sont devenus volontaristes depuis cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle que j'évoquais. Aujourd'hui, la politique, le développement, c'est faire du neuf avec du vieux, ce n'est pas casser le vieux pour laisser passer le neuf, ouvrir les marchés et faire un *Zollverein* qui entraîne l'union politique : ce qui a entraîné le renversement de l'idée de nation, que j'évoquais comme étant la modernité politique et qui se renverse contre la modernité à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est vrai qu'elle s'était un peu retournée à certains moments contre elle, mais quand même, en Bohême, en Hongrie ou dans l'ensemble des pays danubiens et naturellement en Amérique latine où on était dans le droit fil de la révolution américaine et de la Révolution française, la nation était bien l'agent de la modernité ; tandis qu'à partir de l'évolution et de la naissance du nationalisme en Allemagne, en France et ailleurs à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on voit cette subjectivité politique en appeler au particulier contre le général et, très rapidement, en particulier, dans le cas européen – et c'est évidemment ce qui nous a le plus impressionnés –, devenir antisémite, dans la mesure où le Juif était universel. Étant donné la transformation de la condition des Juifs en Allemagne et dans l'empire austro-hongrois, le nationalisme des vieilles catégories germaniques ou hongroises tout comme françaises se porta contre la modernité maudite du Juif.

Pour un historien sociologue, ce qui a été le plus impressionnant, c'est la rupture de cette alliance de la subjectivité d'une nation, d'une catégorie sociale et de la modernité. Le marxisme-léninisme a été le plus grand phénomène politique du XX<sup>e</sup> siècle parce qu'il a été le sommet de la fusion moderniste de la volonté d'un être national ou social et du mouvement de l'histoire, union qui s'est cassée : d'un côté, certains sont devenus kroutchéviens, social-démocrates ou capitalistes et d'autres sont devenus nationalistes ou d'un intégrisme national extrême. Vous pouvez suivre cette ligne de fracture, qui part de l'Amérique du Sud, traverse l'Afrique et monte en Asie, entre un nationalisme extrême devenu culturel et un modernisme ou une modernisation autoritaires. Là encore, je ne m'étends pas, j'ai voulu simplement vous donner en quelques mots une image de ce que je crois être la situation que nous vivons : cette extrême rupture, cette dissociation, qui fait que nous avons, d'un côté, le monde [p. 15] des échanges et, de l'autre, le monde des essences, d'un côté, le monde des signes et, de l'autre, le monde du sens, d'un côté, le monde de l'économie, de l'autre, le monde des cultures, c'est-à-dire des identités. C'est fini : la grande alliance de l'identité-modernité est rompue, c'est l'une contre l'autre. Ce fut le moment, pour des raisons bien superficielles, où F. Fukuyama et d'autres ont développé l'idée que le monde s'unissait autour d'un modèle général qui était le modèle occidental – comme il se doit, car habituellement, les modèles à valeur universelle sont ceux de la nation à laquelle appartient celui qui écrit –, que l'économie de marché, la démocratie libérale, la sécularisation et la tolérance triomphaient partout. De manière directement opposée, *je dirai que ce qui domine, ce qui définit le monde d'aujourd'hui, c'est la rupture, la dualisation*, et ce n'est pas par hasard que j'emploie des termes qui ont d'abord été élaborés par des Latino-Américains, qui, peut-être parce qu'ils sont un peu la classe moyenne du monde, pensent plutôt mieux que les autres l'ensemble des changements du monde. Notre monde est en voie de dualisation, pas seulement entre

riches et pauvres, entre *in* et *out*, mais aussi entre les signes de la participation au monde des échanges de biens, de services ou d'information et, d'autre part, le repli sur l'identité menacée. Nous vivons tous, à tous les niveaux, individuel, urbain, national, planétaire, dans ce monde de l'extrême rupture. La grande affaire, c'est, pour prendre la phrase cent fois répétée sur la fin des grands récits, des *narratives*, la dissociation de l'action, la dissociation de la culture et de l'histoire, qui va bien au-delà de la critique de l'historicisme. Si l'on entend modernité au sens que j'ai indiqué, je crois que les postmodernes ont raison de dire que, eux, se placent vraiment dans la rupture avec cette tradition millénaire.

En tant que sociologue, pourquoi est-ce que je ne peux pas accepter une réponse comme celle-là ? Pour une raison brutale ; c'est que cette séparation de l'univers des échanges et des mondes culturels, des identités culturelles, cette séparation veut dire la domination des identités culturelles par le monde des échanges. Et quand j'ai parlé de dualisation, dois-je rappeler que tous ceux qui ont parlé de dualisation ont voulu montrer les rapports de domination entre les deux sociétés, la société du centre et la société de la périphérie : elles ne sont pas différentes de nature, il y en a une qui commande l'autre et la fait fonctionner dans sa logique personnelle. Si vous ne voulez pas que nous soyons entraînés dans la barbarie, il faut refuser la dissociation absolue des signes et du sens. Car à partir du moment où nous sommes dans un monde d'échanges planétaires, globalisés, nous avons, nous, par exemple, dans le genre de pays où nous vivons, une énorme classe moyenne qui rassemble 70 % de la population, 10 % de riches qui profitent des marchés et 20 % (qui seront probablement 25 % dans quelque temps), qui, eux, sont des exclus. Quelle formidable régression depuis l'époque bénie où on avait des conflits de classe, c'est-à-dire où il y avait appartenance aux mêmes orientations culturelles de gens qui se battaient sur l'appropriation des moyens de production : quelle intégration entre eux ! Ils croyaient aux mêmes choses, ils avaient la même vision de [p. 16] l'histoire et la même morale sexuelle, la même culture, mais ils étaient en désaccord socialement, politiquement et encore souvent sur des problèmes socioéconomiques seulement ; tandis que lorsqu'on dit « intégrés et exclus », c'est quand même beaucoup plus grave que patrons et ouvriers. Être dehors, c'est plus grave qu'être en bas.

C'est pourquoi *je nous appelle, nous gens des sciences humaines, à réfléchir sur les formes d'une recomposition du monde*. Cette orientation s'oppose à deux conceptions qui m'apparaissent inadaptées au problème que je viens de poser. La première est la conception libérale, qui dit : la combinaison est très simple entre la spécificité et la variété des demandes culturelles et les règles de fonctionnement du marché ou les règles de procédure de la vie politique. Nos sociétés, délivrées de toute transcendance, de tout principe d'ordre, sont des sociétés d'échanges, et la politique sociale se borne à assurer les échanges. Ce que nous demandons seulement au citoyen, c'est de respecter la Constitution. Je me demande en quoi cette conception, si importante qu'elle soit, nous apporte un remède à la dualisation et à la désintégration dont je parlais. Il faut donc recourir à un discours plus fort que celui-là, qui ne se borne pas à demander le respect des procédures. Dans la grande pensée libérale britannique contemporaine en sciences politiques, à la Isaiah Berlin, il y a prise en

considération du contenu. L'idée forte qui domine donc aujourd'hui, c'est l'idée que la combinaison de l'unité et de la diversité, de la majorité et des minorités, ne se limite pas à la circulation des biens culturels et à leur diversité, à leur autonomie, que ce que chacun doit reconnaître, ce n'est pas le contenu d'une orientation culturelle, c'est le fait, la présence de l'orientation culturelle, c'est la conviction, c'est l'authenticité, c'est l'engagement et la sincérité de l'engagement moral ou social. C'est ce qui crée un monde de communication, cette reconnaissance chez l'autre, qui reste l'autre, de l'engagement pour des valeurs. Mais j'ai la plus grande difficulté à comprendre à quel type de fonctionnement social une telle position fait référence. Je prends un exemple qui concerne le statut de la femme. La compréhension des orientations culturelles de l'autre doit-elle conduire oui ou non à accepter légalement l'excision ou à séparer garçons et filles dans les écoles ? Le débat est ouvert, des procès ont lieu, des ethnologues naturellement témoignent en faveur de l'excision et les sociologues contre. Qui a raison ? Nous nous sommes trouvés en France devant un problème limité, mais qui a provoqué un débat essentiel à propos de trois filles qui voulaient garder leur hidjab. Des gens qui avaient travaillé ensemble (J'avais beaucoup de liens à cette époque-là – que j'ai encore – avec une association qui s'appelle SOS Racisme) se sont divisés et en sont quasiment venus aux mains. Nous avons en France deux grandes associations de défense de l'école laïque, l'une qui s'appelle la Ligue des Droits de l'Homme et l'autre la Ligue de l'Enseignement ; elles ont pris des positions diamétralement opposées. Donc, je dois dire qu'ici, je ne vois pas les réponses que l'on me donne à ce problème réel qui est la combinaison d'un certain universalisme et d'une certaine diversité des cultures. Les solutions offertes me sem-[p. 17] blent osciller d'une démocratie procédurale à un multiculturalisme de fait sans construire la possibilité de communications sociales.

Ce qui m'amène à introduire le thème central du Sujet. Mais en m'exprimant de manière assez différente de celle dont je me suis exprimé dans mon livre. Je voudrais définir l'idée de Sujet moins comme une des tendances, des composantes, d'une culture moderne que comme un recours contre la rupture, la dissociation dont je viens de parler en des termes aussi extrêmes que j'ai pu. Je ne vois personnellement pas d'autre réponse à ce problème de la rupture que l'idée qu'aujourd'hui, l'union ne se fera plus par un garant méta-social, un dieu d'amour et de raison, une politique des droits individuels et de la nation, expression politique de la modernité ; elle ne se fera plus non plus par cette formidable association que j'évoquais tout à l'heure entre la volonté ouvrière de justice et la libération des forces productives, des rapports sociaux de production. *La recomposition du monde ne peut se faire qu'autour du thème du Sujet individuel*, c'est-à-dire que le Sujet n'est pas défini autrement que par le travail de recombinaison de la rationalité instrumentale et de la mémoire culturelle, que le Sujet n'est rien d'autre que la libération d'un territoire autonome contre à la fois le pouvoir absolu de l'instrumentalité du marché et des techniques et contre le pouvoir de la subjectivité, de la culture, devenue elle aussi pouvoir. Autrement dit, et pour le dire en un mot très simplement – le Sujet se définit par le double travail de libération de la raison et d'une culture des pouvoirs qui se sont emparés d'elle. C'est pourquoi je dis que le Sujet est le principe de tout mouvement social. Je veux dire que, pour moi, l'affirmation de base, c'est que le Sujet ne se constitue pas par une affirmation, mais

par un double refus. Je ne dis pas que cela est suffisant, je dis : il se constitue ainsi, il devient possible, c'est sa condition d'existence. C'est pourquoi j'ai dit : le Sujet est un dissident. Et c'est à partir de là seulement qu'il peut se donner un contenu positif que je veux très rapidement évoquer et qui a trois aspects principaux. Le premier, auquel je crois ne pas avoir porté une attention suffisante, malgré le recours à Freud, c'est *amor sui*. Je me suis contenté de parler de narcissisme secondaire et un certain nombre de mes interlocuteurs m'ont dit que c'est bien du narcissisme lui-même qu'il faudrait parler ici, mais je n'en suis pas convaincu. Ce qui est vrai, c'est que le Sujet n'est pas seulement un mouvement social, il est aussi libido, appuyé sur un territoire, un espace à partir duquel il va se constituer, et qui est un espace de plaisir. Et ensuite, comme chacun le sait, dans ce monde d'instrumentalisation, il n'y a pas de Sujet qui puisse être constitué pour lui-même s'il ne se constitue pas à travers la reconnaissance comme Sujet d'un autre qui reconnaît à son tour l'individu comme Sujet, c'est-à-dire à la fois, si je puis dire, comme libération et comme libido. Mais je veux en venir à ce qui est plus directement lié aux préoccupations abordées dans ce colloque. L'image que je viens de donner très brièvement du Sujet, dont j'ai dit qu'il était un travail, est qu'en lui, la logique de la rationalité instrumentale, celle de l'héritage ou de la mémoire culturelle, et celle de la liberté personnelle, sont des éléments qui ne parviennent jamais à [p. 18] l'unité. C'est là que devient complète la rupture avec l'image de la modernité qui est toujours celle de la victoire finale, des lendemains qui chantent, des lendemains de la raison ou de la nation. Je crois que s'il y a une expression concrète de notre modernité et qui l'oppose au monde ancien qui a dominé jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est bien cela. Après le monde que nous avons vécu, et qui a été dominé par l'affrontement de la dictature, du totalitarisme communiste de l'objectivité et du totalitarisme nazi, intégriste ou nationaliste de la subjectivité. Et il faut admettre devant ces immenses cataclysmes sur lesquels je reviendrai pour terminer qu'il est absurde de penser que les éléments éclatés vont pouvoir se recomposer comme un puzzle et que l'homme complet, l'homme de l'avenir, est arrivé. Chacun de nous représente une tentative particulière et limitée pour recomposer le monde, pour unir le passé et l'avenir, l'identité et la liberté. C'est pourquoi j'aime la belle expression de Charles Taylor, défendant la *politics of recognition*. Mais cette reconnaissance, si c'est la reconnaissance de la différence, elle ne me fait pas avancer ; si c'est la reconnaissance du fait que nous sommes tous des êtres humains rationnels ou des enfants de Dieu, je ne suis pas plus avancé. Ce qu'il s'agit de reconnaître, c'est que nous jouons tous au même jeu, que toute culture est un effort toujours un peu réussi, toujours un peu échoué, pour intégrer rationalité instrumentale, identité culturelle et liberté du Sujet individuel. Et, par conséquent, pour combiner la diversité des cultures et l'unité d'une référence à la rationalité sans laquelle il n'y a pas de résistance à la ségrégation, au racisme et à la guerre.

Cela me conduit à dire que la démocratie n'a pas, ne peut pas avoir de principe unique. Elle est la condition institutionnelle du travail du Sujet individuel ou collectif : en effet, lorsque nous parlons de démocratie, nous rencontrons toujours trois voies principales dans la pensée et l'action démocratique : la voie anglaise, l'américaine et la française. Lorsque j'insiste sur la représentation, donc sur le pluralisme, et sur le lien entre politique et social, ce qui est la voie française, j'insiste

aussi sur la rationalité instrumentale, sur les intérêts, sur les rapports d'intérêts et la représentation des intérêts. Si je parle surtout de citoyenneté et de participation, c'est le langage sinon de l'Amérique, du moins de l'Amérique de Tocqueville ou du tocquevillien Robert Bellah, ce qui est ici l'équivalent de ce que j'ai appelé l'identité culturelle et, enfin, lorsque l'on revient à la limitation du pouvoir de l'État au nom de droits fondamentaux, on est dans la tradition britannique. C'est dire que, contrairement à mes compatriotes qui aiment parler de l'exception française et de sa fin, je crois que la voie française n'est pas plus exceptionnelle que la voie anglaise ou la voie américaine. Je veux dire, au contraire, que l'action démocratique, le fonctionnement d'une démocratie, consiste à mettre ensemble des principes qui sont très opposés, très divergents, mais qui sont nécessairement liés les uns aux autres. Mes compatriotes, en 1848, ont exprimé cela d'une manière si claire que je la considère comme définitive ; ils ont dit : Liberté, Égalité, Fraternité. On n'est pas plus bref, on n'est pas plus clair, c'est la définition indépassable [p. 19] de la démocratie qui est le système des relations entre ces trois termes, dont aucun n'est concevable sans les deux autres, et qui ne peut jamais s'intégrer avec les deux autres dans une sorte de synthèse générale ou équilibrée, ou de démocratie idéale et de fin de l'histoire politique.

Ce qui veut dire deux choses : la première, c'est que le problème de la pensée politique et de la pensée sociale, c'est bien aujourd'hui de recombinaison, dans ce monde dualisé où la dérive des continents s'accélère, les éléments d'unité et de diversité. La politique consiste à gérer la diversité, à combiner l'unité de la loi ou de la règle avec la multiplicité, la pluralité des intérêts, des valeurs et des droits. Ceci est évidemment une définition de notre champ de réflexion et d'action, qui est à la fois complètement différent de la pensée qui reposait sur l'idée d'un principe général, fondamental ou ultime, d'unité entre l'universel et les particuliers. D'autre part, je pense que la tâche de la réflexion, comme celle de l'action, c'est d'éviter la catastrophe, d'éviter cette dissociation qui aboutit à ce que les oppositions et les rapports de domination ne soient plus limités ou compensés par aucun principe religieux, culturel, moral ou autre, d'appartenance commune, de définition de l'humaine condition.

La réflexion que vous menez sur ces questions est importante pour tout le monde parce que vous êtes *in medias res*, et que vous vivez chaque jour le problème de la combinaison de l'identité et de la participation à une modernité définie par l'ouverture, le changement, le mouvement, la rationalité. Ce problème, qui est tellement vital, vous l'avez géré au total extraordinairement bien, vous n'êtes pas tombés dans l'intégrisme nationaliste et vous ne vous êtes pas noyés dans l'océan du marché. Un hommage analogue pourrait être rendu à ceux qui ont tenté de donner des réponses à notre problème commun, dans des conditions plus difficiles, aux dirigeants et aux penseurs de l'Inde et aussi à un certain nombre de Latino-Américains ; mais je voudrais que vous soyez conscients que la réflexion, les idées, les débats que vous menez ont aujourd'hui une importance intellectuelle et politique très générale. Donc, bien que les hasards de l'ordre du jour de votre colloque fassent que je parle un peu en introduction, en réalité, comme je connais votre pays depuis un certain nombre de décennies, je voudrais que vous compreniez combien je suis convaincu que je dois

être à l'écoute de ce que vous allez dire parce que les problèmes que vous vivez comme les vôtres sont aussi au centre des réflexions et des débats de l'ensemble du monde.

[p. 20 sans texte, p. 21]]

# PREMIÈRE PARTIE

[p. 22 sans texte, p. 23]

## Les trajets de la modernité

**Andrée FORTIN**

[Retour à la table des matières](#)

L'entrée du Québec dans la modernité a fait l'objet de profondes réinterprétations. Dans les années 1950 et 1960, on débattait de rattrapage. Depuis les années 1980, l'avènement a cédé la place à l'achèvement ; c'est de postmodernité dont on discute le plus souvent, la modernité étant peut-être déjà derrière nous. Les textes réunis dans cette première section sur les trajets de la modernité québécoise posent conjointement deux questions : celle de la spécificité du cas québécois, mais surtout celle de la définition même de la modernité ; quels en sont les critères, y a-t-il un seuil à partir duquel on y entre ou en sort ? S'ils se centrent sur l'entrée dans la modernité, ces textes n'en soulèvent pas moins une troisième question, celle de l'achèvement, par une interrogation sur sa signification et sa pénétration.

\* \* \*

C'est Marcel Rioux qui a introduit l'expression « idéologie de rattrapage » pour qualifier celle qui prévaut après la Seconde Guerre parmi les « syndicalistes, intellectuels, journalistes, artistes, étudiants et certains membres des professions libérales » (Rioux, 1968 : 112) et dirigée contre l'idéologie de conservation jusqu'alors dominante.

En somme, l'opposition idéologique d'avant 1960 voulait que fut comblé l'écart qui s'était formé entre la culture québécoise (idées valeurs, attitudes, motivations) et la société québécoise (technologie, économie, urbanisation, industrialisation). Cet écart entre la culture et la société québécoise produisait un écart global entre le Québec et les autres pays nord-américains (Rioux, 1968 : 115-116).

[p. 24] Cette absence de coïncidence, cette non-superposition, est ressentie comme décalage au sein de la société québécoise, et en regard des autres, comme retard. L'entrée dans la modernité ne se serait pas effectuée « normalement », tant en ce qui concerne le rythme que les modalités. Au début de la Révolution tranquille, plusieurs diagnostiquent un décalage entre la culture – demeurée traditionnelle – et la société – globalement moderne –, selon l'opposition de Rioux, mais parfois aussi de façon plus schématique entre l'économie moderne et les mentalités traditionnelles, voire traditionalistes, opposition caractéristique de la pensée des experts, fustigés par J.-J. Simard dans *La longue marche des technocrates* (1979).

Cette idée de décalage persiste encore aujourd'hui, mais n'apparaît plus nécessairement comme source de blocage ; elle serait inscrite dans la dynamique même du développement du Québec. Selon Bourque et Duchastel (1988), on peut être à la fois traditionnel et progressiste : Duplessis, malgré un discours conservateur, contribue à la transformation et à la modernisation du Québec. Dumont, dans *Genèse de la société québécoise* (1993), situe le décalage entre les institutions politiques modernes (le parlementarisme, la presse) et les institutions sociales (famille étendue, rang, clergé) ; pour lui, ce décalage n'est plus tant source de retard que dimension constitutive de la société québécoise, de sa genèse<sup>1</sup>.

C'est qu'au fil des ans, les critères et les lieux de la modernité se sont déplacés. Dans les années 1950, la typologie – temporelle – traditionnel/moderne a tendance à recouper dans plusieurs analyses la typologie – spatiale – rural/urbain<sup>2</sup>. Pourtant, déjà en 1947, Lamontagne et Falardeau montraient que mentalités et comportements ne diffèrent pas significativement entre les zones rurales et urbaines ; selon eux, cela reflétait le traditionalisme global de la société québécoise, son retard. Quelques années plus tard, Tremblay et Fortin (1964), devant des constatations à première vue analogues, affinent le modèle : villes et campagnes partageraient valeurs et comportements, mais ils ne s'en tiennent pas à une analyse spatiale : il existe bel et bien des différences au sein de la société québécoise ; celles-ci ne sont pas liées à l'espace, à une polarisation entre le rural et l'urbain, mais à des classes sociales. Selon cette perspective, si on repère des différenciations spatiales, elles correspondent à la répartition géographique des groupes sociaux. Le critère ou le lieu de la modernité serait donc passé entre les années 1950 et 1960 de la géographie à la stratification sociale<sup>3</sup>.

Les sociologues ont ainsi troqué le paradigme *folk/urban* pour celui des classes sociales. Mais depuis quelques années, celui-ci est à son tour battu en brèche et on assiste à un nouveau déplacement qui ramène, je l'ai évoqué en citant les travaux de Dumont et ceux de Bourque et Duchastel, la question du décalage au centre de l'analyse, mais cette fois conçue comme superposition plutôt qu'écart à combler, comme élément de la dynamique du développement et non de blocage.

[p. 25] Des pratiques de sociabilité et de solidarité familiales et professionnelles qu'on aurait envie de qualifier de traditionnelles perdurent jusque dans les années

---

<sup>1</sup> Au passage, remarquons que ce constat de décalage est en un sens à l'origine même des sciences sociales et plus particulièrement de la sociologie. Quand, par exemple, Durkheim s'inquiète de la division sociale du travail qui entraînerait l'anomie, c'est de non-coïncidence qu'il parle. Que les sociologues québécois soient poursuivis par cette interrogation n'a donc rien de surprenant.

<sup>2</sup> D'où le recours fréquent au paradigme *folk/urban* emprunté à l'école de Chicago et qui condense d'une certaine façon ces deux typologies : *folk* est associé au passé et *urban* au présent.

<sup>3</sup> Dans certaines analyses, on fait passer le clivage non tant entre les classes sociales qu'entre les élites et le peuple, les élites étant davantage tournées vers l'Europe et la modernité, le peuple vers les États-Unis et la tradition. Mais sans récuser les différences entre les élites et le peuple, on peut les interpréter comme deux composantes indissociables de la modernité. Les analyses inspirées de Bourdieu ont assez montré que la culture d'élite (*high culture*) et la culture de masse (*low culture*) s'étaient constituées simultanément, l'une à la faveur de l'autre.

1980. Se brouillent les lignes de partage, dans l'espace social aussi bien que géographique, entre la tradition et la modernité. Car c'est dans l'ensemble de la population que l'on discerne actuellement des pratiques à la fois et indissociablement traditionnelles et modernes ; c'est le cas des pratiques de don décrites par Godbout, Charbonneau et Lemieux dans cette section. Un autre bon exemple de pratique chevauchant la tradition et la modernité est le mode de gestion des hôpitaux par les religieuses d'avant la Révolution tranquille que met en évidence Nicole Laurin dans ces pages.

De telles analyses entraînent un nouveau déplacement du lieu – et des critères – de la modernité. Celle-ci est à la fois partout et nulle part, se dissocie des espaces géographiques et sociaux. En outre, le passage à la modernité apparaît de moins en moins un processus linéaire et il est difficile, voire impossible, de marquer un seuil à partir duquel « ça y est ». Il ne s'agit pas d'un processus inexorable de marche vers le progrès et la modernité « n'annule » pas la tradition, elle semble plutôt l'intégrer, la réinterpréter. C'est ainsi que, devant cette coexistence et cette superposition de pratiques traditionnelles et modernes, certains auteurs, comme Michel Freitag (1986), conçoivent la tradition et la modernité comme modes de reproduction ou d'intégration sociétale.

De plus, dans le passage à la modernité, il y a des résistances, des passeurs et des percées. Parfois, d'ailleurs, résistances et percées viennent du même lieu ; ainsi l'Église, dans son discours officiel, porte l'idéologie de conservation, mais plusieurs de ses membres sont les fers de lance de la modernité (ce que montrent tant Bélanger que McRoberts et Laurin dans cette section). Pensons aussi au frère Marie-Victorin, au père Lévesque, pour ne parler que des plus connus et des religieuses administratrices des hôpitaux et des écoles ; c'est, comme le rappellent Gagné et Laurin, le clergé qui administre jusqu'à la Révolution tranquille les affaires sociales, un mode qui n'est pas « traditionnel » même s'il n'apparaît pas à première vue des plus « modernes » non plus.

Si la modernité advient, ce n'est certes pas un « procès sans sujet » même si l'économie et l'infrastructure ont leur « efficace ». Et le sujet, ici, est un sujet canadien-français-catholique. C'est une banalité que d'affirmer que modernité et affirmation de l'identité vont de pair. Mais ici, on voit se démarquer certaines figures individuelles au sein de la collectivité, qui permettent ou facilitent ce passage pour l'ensemble de la société ; les passeurs, toutefois, s'identifient à un sujet collectif, au Nous canadien-français-catholique. Ultérieurement, l'identité collective semble se dissoudre dans une foule d'identités individuelles, catégorielles, de Je dont la réunion ne forme plus nécessairement un Nous, encore moins un Nous canadien-français, comme le montre Daniel Salée dans cette section. En ce sens, la modernité n'advient-elle que pour s'épuiser ? La Raison universelle de la modernité ne trouve-t-elle à s'incarner que dans des individualités, se muant en extrême subjectivité ? Les sections suivantes reprendront ce débat, à peine amorcé ici. Si l'identité québécoise [p. 26] se construit à la faveur de la modernité, laquelle renforce cette identité collective, la dissolution de l'identité collective – ou la prise de conscience de ses multiples composantes – est-elle le signe du passage à la postmodernité ?

Parler d'avènement de la modernité suppose qu'il y ait eu un « avant ». Qu'en est-il de cet « avant » ? La Nouvelle-France s'est construite aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, ceux des Lumières. La Nouvelle-France fut-elle traditionnelle ? Si oui, en quoi ? Dans ses institutions, comme la seigneurie ? Dans ses pratiques, son régime démographique, par exemple ? De tout cela les historiens ont amplement débattu. Dumont dans sa *Genèse* pose que la société québécoise a voulu se construire, au 19<sup>e</sup> siècle, comme traditionnelle ; le moins que l'on puisse dire de cette auto-institution explicite d'une société traditionnelle... alors que les institutions politiques relèvent déjà de la modernité (existence de la presse, de la démocratie), c'est qu'elle est paradoxale. Ailleurs (Fortin, 1993), j'ai pour ma part préféré parler de prémodernité pour marquer cet « avant » qui, s'il n'est pas encore pleinement moderne, est loin d'être typiquement traditionnel. Si, comme l'illustre cette section, penser l'avant et l'avènement de la modernité n'est pas simple, d'autres sections montreront que la difficulté n'est pas moindre de penser le pendant et l'après.

\* \* \*

Des textes de cette section et des débats évoqués ici sur l'histoire du Québec et son passage à la modernité il faut retenir que la modernité est affaire à la fois d'idéologie, de pratiques, d'institutions ou, comme on disait dans « l'ancien temps », d'infrastructure et de superstructure. On peut assimiler la modernité aux Lumières et à la philosophie, aux institutions démocratiques ou, enfin, la comprendre comme « mode d'intégration globale ». C'est ainsi que le diagnostic sur la modernité et son avènement peut changer du tout au tout ; on peut la penser précoce ou tardive, la repérer d'abord dans des pratiques sociales, dans l'économie, dans les idées... et le Québec peut sembler d'emblée moderne (si comme Gagné on analyse des pratiques et le mode d'intégration sociétale) ou si peu, au contraire, que les Lumières aient dû lui être amenées de l'extérieur (si comme Bélanger on scrute les discours). On peut aussi renvoyer dos à dos les deux modèles et trouver le Québec à la fois traditionnel et moderne. C'est ainsi que les textes de Godbout, Charbonneau et Lemieux, de Laurin et de McRoberts mettent à mal les oppositions trop tranchées entre les sociétés traditionnelle, moderne et postmoderne.

Spécifiquement québécoise cette modernité ? Son identité (francophone et catholique en particulier), l'a-t-elle modulée ? La question nationale met en évidence certaines tensions identitaires et démocratiques, les exacerbe, les rend plus visibles ou plus manifestes, mais les tiraillements de l'identité collective, de la démocratie et du pluralisme sont loin d'appartenir au Québec. À la question de la spécificité du cas québécois, la réponse que l'on peut donner de façon lapidaire pourrait être la suivante : elle réside dans le déplacement constant des critères et lieux de la modernité chez ses analystes ! La modernité [p. 27] n'est-elle pas justement d'abord effort de définition de soi ? Après avoir opposé le traditionnel et le moderne, et en termes spatiaux puis de groupes sociaux, puis avoir constaté leur coexistence dans les pratiques et les représentations, on en arrive à les penser comme modes de reproduction ou d'intégration sociétale, ce qui permet de comprendre autrement la compénétration, la superposition du moderne et du traditionnel. Puisque le passage à la modernité n'est pas linéaire et continu, on a l'impression que tout coexiste avec tout

et que dans la société actuelle, la tradition et la postmodernité (des pratiques, des mentalités et jusqu'à un certain point des institutions) se superposent, ainsi de l'intégrisme et de la transculture. D'où parfois l'impression de télescopage. Marcel Rioux, à plusieurs reprises, a affirmé qu'un retard relatif peut se transformer en avance relative. Si dans les années 1950, c'était la culture qui semblait retarder sur l'économie, dans les années 1990, ce serait le contraire, le transculturel advenant avant la globalisation des marchés.

## RÉFÉRENCES

- Bourque, Gilles et Jules Duchastel (1988), *Restons traditionnels et progressifs*, Montréal : Boréal.
- Dumont, Fernand (1993), *Genèse de la société québécoise*, Montréal : Boréal. Fortin, Andrée (1993), *Passage de la modernité*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Freitag, Michel (1986), *Dialectique et société*, tome 2, Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Lamontagne, Maurice et Jean-Charles Falardeau (1947), « The Life-cycle of French Canadian Urban Families », *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. XIII, n° 2 : 233-247.
- [p. 28] Rioux, Marcel (1968), « Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'Institut de sociologie*, 1 : 95-124.
- Simard, Jean-Jacques (1979), *La longue marche des technocrates*, Montréal : Éditions coopératives Albert Saint-Martin.
- Tremblay, Marc-Adélar et Gérald Fortin (1964), *Les comportements économiques de la famille salariée au Québec*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

[p. 29]

## La thèse tradition-modernité : l'historique québécois \*

**Kenneth MCROBERTS \*\***

[Retour à la table des matières](#)

L'idée qu'une des principales composantes de l'identité spécifique du Québec consiste en la forme de sa rencontre avec la modernité n'est pas neuve. Selon cette argumentation, elle fut très tardive ; mais lorsque le Québec fit finalement face à la modernité, non seulement le processus de changement fut irrésistible, mais il fut aussi rapide et atteignit toutes les parties de la société, si bien que, dans une période remarquablement courte, le Québec se transforma, passant d'une société traditionnelle à une société pleinement moderne.

Implicite, si ce n'est explicitement, cette proposition ne concerne que le Québec francophone. Aucun analyste n'a suggéré que la modernisation de la minorité anglophone du Québec a été tardive ; la plupart des formulations de cette thèse ont, d'une manière frappante, ignoré les populations autochtone et allophone du Québec.

Les tenants de cette position ont tendance à ramener aux années 1960 l'accession du Québec à la modernité. C'est au cours de la Révolution tranquille, amorcée par le gouvernement libéral de Jean Lesage et son « équipe du tonnerre », que le Québec émergea finalement de sa période sombre, échappant à la noirceur duplessiste pour vivre une libération totale (voir Létourneau, 1989). Ainsi, en 1991, la Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec déclara haut et fort :

[p. 30] Dès l'aube des années 1960, les Québécoises et les Québécois marquent un tournant dans la prise en main de leur développement. La perception qu'ils ont d'eux-mêmes a changé, particulièrement chez les francophones [...] Durant cette période, le Québec a donné le coup de barre nécessaire à l'émergence d'une société moderne, complète et ouverte sur le monde. Des aspirations, une identité nationale particulière, des besoins propres se sont exprimés politiquement et traduits de façon concrète par de vastes réformes dans toutes les sphères d'activités, qu'elles soient politiques,

---

\* Article original en anglais, traduit par Florence Piron.

\*\* L'auteur tient à remercier Gilles Bourque, Claude Bariteau, Andrée Fortin et Marcel Fournier pour leurs commentaires sur une version antérieure.

économiques, sociales, culturelles ou du domaine de l'enseignement (Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec : 17-18 <sup>1</sup>).

En somme, la thèse de la modernisation tardive et rapide du Québec continue d'exercer une influence considérable dans le grand public québécois et même parmi les universitaires. Cependant, depuis trente ans, plusieurs chercheurs ont consacré beaucoup d'énergie à démontrer que cette thèse doit être sérieusement nuancée et reformulée : selon eux, même si l'on ne traite que des francophones, l'accession du Québec à la modernité doit plutôt être considérée comme un processus long et graduel qui démarra au tournant du siècle et qui, de plus, fut très inégal, variant beaucoup d'un secteur de la société à l'autre. En fait, certains de ces chercheurs ont longuement expliqué pourquoi, selon eux, tout le paradigme tradition/modernité devrait être complètement rejeté.

Dans ce contexte, les questions suivantes s'imposent : pourquoi la thèse de la modernisation, en particulier dans sa forme simplifiée, a-t-elle autant persisté ? Peut-elle encore être utile ? Si oui, comment devrait-elle être formulée ?

## **LES ORIGINES DE LA THÉORIE DE LA MODERNISATION AU QUÉBEC**

Le paradigme tradition/modernité fut inextricablement associé à la construction des sciences sociales comme discipline intellectuelle autonome dans le Québec francophone. La preuve la plus frappante en est, bien sûr, les activités de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Tout au long des années 1940 et 1950, le leitmotiv de la production intellectuelle de la Faculté fut l'opposition du Canada français aux forces jumelles de l'urbanisation et de l'industrialisation.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette prédilection à considérer la société canadienne-française comme étant d'une certaine manière coincée entre la tradition et la modernité. La Faculté était elle-même régulièrement en conflit avec les forces du conservatisme, en particulier avec des membres du clergé qui étaient profondément méfiants à l'égard de ses tentatives pour appliquer le modèle scientifique de l'analyse rationnelle à la société. Après tout, la Faculté avait été intégrée dès ses débuts à l'École supérieure de philosophie et conçue comme « un foyer d'études où les principes, la doctrine, les directions sociales [p. 31] pontificales et l'expérience

---

<sup>1</sup> Pour sa part, Fernand Ouellet (1990 : 314) insista sur le fait que « Begun in 1960 under the auspices of the Lesage government, it [the Quiet Revolution] eventually touched all elements of Quebec society, signalling Quebec's unmistakable entry into the modern age. » De son côté, Ronald Rudin (1992 : 34) critique l'accent mis par les études historiques révisionnistes sur la « normalité » de l'histoire du Québec et suggère une position plus équilibrée ; il prend toutefois garde à ne pas endosser la condamnation radicale que fait Ouellet des travaux révisionnistes.

joindront leurs lumières ». En fait, son but était « la formation d'apôtres laïques » (Fournier, 1986 : 119).

En devenant autonome en 1943 et avec l'arrivée subséquente de jeunes professeurs formés aux sciences sociales américaines, la Faculté s'enracina plus profondément dans la conception positiviste d'une science sociale « moderne ». Cette réorientation fut régulièrement contestée par des ecclésiastiques conservateurs qui firent clairement part de leur insatisfaction à l'administration de l'Université. Continuellement défiée par ces forces traditionnelles/traditionalistes, la Faculté avait donc de bonnes raisons de concevoir le Québec lui-même comme étant coincé dans une lutte entre tradition et modernité (Fournier, 1986 : 137 ; Lévesque, 1984 : 60).

De plus, les chercheurs étrangers auprès desquels la Faculté cherchait de l'inspiration et une validation de ses travaux étaient eux-mêmes en faveur d'une telle perspective. C'est le cas en particulier de Everett Hughes qui joua un rôle décisif dans l'établissement de la sociologie au Québec français. Diplômé de l'Université de Chicago, Hughes fut professeur à l'Université McGill entre 1927 et 1938. Au moment où il arriva à McGill, plusieurs chercheurs s'embarquaient dans un important projet de recherche en sciences sociales sur la structure économique et sociale de Montréal. Hughes fut chargé d'une tâche qu'ils avaient été incapables de combler : la responsabilité de la recherche sur le Canada français <sup>1</sup>.

Influencé par Robert Park, son mentor de Chicago qui était fasciné par la sociologie de la métropole, Hughes n'eut pas de mal à concevoir la question canadienne-française sous l'angle d'une difficile adaptation à l'urbanisation et à l'industrialisation. Selon lui, les institutions traditionnelles, à savoir l'Église et la famille, empêchaient cette adaptation en privilégiant des valeurs inappropriées. Par suite, les Canadiens français furent relégués à un rôle secondaire dans les nouvelles structures industrielles (Hughes, 1963 : 225-227).

Dans l'étude classique de Hughes, *French Canada in Transition* (1963), cette situation est illustrée par la transformation de Drummondville, qui, d'un centre de services du Québec rural, devint une ville industrielle (*ibid.*). Hughes supervisa également la recherche d'un anthropologue de Chicago, Horace Miner, qui dépeignait la rencontre difficile entre la culture locale populaire et la modernité dans une paroisse canadienne-française, Saint-Denis (Miner, 1937). En insistant sur la façon dont les forces de l'extérieur défiaient les valeurs et les structures sociales du Québec rural, Miner et Hughes poursuivaient les travaux antérieurs de Léon Gérin <sup>2</sup>. En fait, en mettant l'accent sur la famille, les travaux de ces trois chercheurs sont clairement sous l'influence du sociologue français Leplay (Shore, 1987 : 270).

---

<sup>1</sup> Cette discussion du travail et de l'influence de Hughes se fonde principalement sur Shore (1987) et Fournier (1986 : 176-179).

<sup>2</sup> En 1953, Esdras Minville pouvait déclarer : « Avec Hughes, Miner et Gérin, j'ai donc relu ou feuilleté à nouveau les principales études scientifiques consacrées jusqu'ici aux problèmes sociologiques du Canada français » (1953 : 231).

Hughes retourna à l'Université de Chicago en 1938, mais son influence auprès des sociologues canadiens-français persista. Pendant l'automne 1943, il fut professeur invité à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval ; il s'efforça alors d'initier les étudiants à la méthode sociologique. En fait, Hughes avait déjà rencontré en 1939 un de ces étudiants, Jean-Charles [p. 32] Falardeau, qu'il avait fortement impressionné. Falardeau passa les deux années subséquentes à Chicago où il travailla avec Hughes. Il revint à l'Université Laval en 1943, devenant le premier sociologue professionnel à temps complet de cette université ; il fut aussi le directeur du Département de sociologie de Laval pendant la plus grande partie des années 1950. Grâce à ses nombreux efforts, Falardeau réussit à instaurer la sociologie comme discipline dans le Québec français en adoptant comme principale orientation le paradigme tradition/modernité.

Évidemment, ce paradigme eut rapidement ses détracteurs. À l'Université de Montréal, Philippe Garigue contesta avec force la notion que la société canadienne-française ait constitué une « société populaire » (*folk society*) et chercha à développer une interprétation différente (Garigue, 1958). Néanmoins, ce paradigme resta dominant à l'Université Laval où Falardeau put poursuivre son application au cas du Québec.

## LE RÔLE DE JEAN-CHARLES FALARDEAU

Parmi les activités de Falardeau, l'organisation d'un colloque à l'automne 1952, qui donna ensuite lieu à un volume intitulé *Essais sur le Québec contemporain* (Falardeau, 1953), fut un événement décisif. Le colloque et le livre touchaient au cœur de la problématique de la prise de conscience du Québec de la modernité ; le titre du colloque était « Les répercussions sociales de l'industrialisation dans la province de Québec ».

Le livre montre clairement que Falardeau comprenait l'expérience québécoise d'une façon beaucoup plus subtile et complexe que la version simplifiée de la thèse de la modernisation qui continue de circuler aujourd'hui. Il était très conscient de l'état d'avancement, à cette époque, des processus d'industrialisation et de changement social au Québec, y compris dans le Québec français. Dans l'avant-propos, il fait état de ses regrets que le livre ne comporte aucun chapitre sur des thèmes tels que la croissance de l'industrie secondaire et de l'industrie tertiaire, l'attrait des emplois industriels auprès des populations immigrantes, l'évolution du mouvement du travail, l'état de la politique sociale, les transformations des villes québécoises et en particulier « l'univers social qu'est l'agglomération montréalaise [...] qui constitue à lui seul presque la moitié de la province » (Falardeau, 1953 : 16).

Dans le même ordre d'idée, Falardeau s'inquiète, en conclusion, de ce que « certaines études de ce volume risquent, si l'on n'y prend garde, d'accréditer deux fausses idées claires touchant l'évolution du Québec » (*ibid.* : 239). En fait, il

anticipait exactement les formes de malentendu et de simplification qui ont hanté par la suite l'interprétation de la rencontre du Québec et de la modernité.

La première de ces « fausses idées » est que « l'industrialisation fut un phénomène soudain » (*ibid.*). Falardeau adopte ici la perspective d'Albert Faucher et de Maurice Lamontagne, dont l'article classique « History of Economic [p. 33] Development » (Faucher et Lamontagne, 1953) constitue le premier chapitre du livre. Évoquant l'importance de la géographie et de la technologie, il considère le Québec comme directement inséré dans les forces économiques tant canadiennes que continentales. Sur cette base, il affirme que l'industrialisation du Québec, y compris le Canada français, « fut dans l'ensemble un phénomène graduel » et que « nous avons connu des commencements industriels successifs » (Falardeau, 1953 : 240). Il reconstitue les transformations qui menèrent de la construction maritime du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à l'industrie légère et à l'extraction des ressources primaires au tournant du siècle puis au développement hydroélectrique et à celui du secteur manufacturier dans les années 1920. Il se peut qu'il ait fallu la Crise et la détresse sociale et économique qu'elle entraîna pour que les élites canadiennes-françaises prennent « conscience pour la première fois de l'existence des masses urbaines », mais ceci se produisit « longtemps après le fait accompli » (*ibid.* : 242).

Le seconde de ces erreurs est de croire que l'industrialisation « s'est imposée aux Canadiens français et en quelque sorte accomplie malgré eux » (*ibid.* : 239). En insistant ainsi sur l'attitude des Canadiens français envers l'industrialisation, Falardeau se démarque de la perspective de son maître, Everett Hughes. Après tout, dans son étude de Cantonville, Hughes dépeignait un processus dans lequel l'industrie était effectivement imposée de l'extérieur :

The new industries are brought by invading agents, armed with capital and techniques from the older English and American centers of finance and industry. These efficient modern managers and technicians are alien to the French-Canadian world in culture – always so in language and temper, generally so in religion (Hughes, 1963 : 2).

Falardeau fait soigneusement la distinction entre le premier et le second stade de l'industrialisation. Lors du premier stade, « il y eut coïncidence relative entre les exigences technologiques et la tradition artisanale québécoise » (Falardeau, 1953 : 239) si bien qu'un grand nombre de Canadiens français travaillèrent comme ouvriers qualifiés dans une province qui était au premier rang pour ce qui était de l'innovation. Il cite les chantiers maritimes à Québec, le canal de Lachine et les forges au charbon de bois de Trois-Rivières et de Batiscan.

Le second stade est caractérisé par l'application de la technologie nord-américaine. « Toutes les études du symposium établissent aussi que les Canadiens français n'ont, en aucune manière, participé à l'application de cette technologie » (*ibid.*). Cependant, comme le montre clairement leur participation au premier stade de l'industrialisation, les Canadiens français n'étaient pas hostiles à l'industrie. Falardeau cite une série de facteurs pour expliquer la situation du second stade : le manque de moyens pour

former des ingénieurs, les réticences des Canadiens français à prendre des risques économiques, le manque de capital en dépit de la réussite de petites entreprises commerciales, etc. En cela, il se démarque de l'accent mis par Hughes sur la différence culturelle, « [ces] différences fondamentales que l'on discerne entre les types de personnalité qui prévalent d'un groupe ethnique à l'autre » (Hughes, 1953 : 225). Il remarque en même temps à quel point les nouvelles industries réduisirent le besoin des Canadiens français de quitter la province à la recherche d'emplois et cite les efforts concertés des politiciens du Québec pour attirer des entreprises industrielles étrangères ; selon lui, cela signifie bien que « notre société a consenti à l'industrialisation ainsi qu'à la façon dont celle-ci s'est accomplie » (Falardeau, 1953 : 245).

De surcroît, Falardeau met en garde contre une vision qui opposerait d'une certaine manière l'industrialisation aux valeurs canadiennes-françaises, qui considérerait « comme deux entités antinomiques la civilisation industrielle et la culture canadienne-française » (*ibid.* : 255). Il ressent donc la nécessité de nuancer les propos d'Esdras Minville qui exprimait son inquiétude à propos du destin de ce qu'il appelait la « culture humaniste et chrétienne » en écrivant que « ce qui dans notre passé social doit être retenu, c'est l'esprit dont procédaient les institutions, les modes de vie » (Minville, 1953 : 237). Falardeau veut montrer clairement que « cet esprit » n'est pas du tout incompatible avec l'industrialisme moderne. Comme c'est le cas pour tous les individus et toutes les civilisations qui adoptent l'industrialisme, il reviendra aux Canadiens français d'en déterminer la place dans leur philosophie de vie et dans leur échelle des valeurs.

## **LA DIFFICILE RENCONTRE DU QUÉBEC ET DE LA MODERNITÉ**

Les recherches menées au cours des décennies suivantes ont seulement servi à confirmer que les paramètres proposés par Falardeau étaient les seuls pouvant permettre de comprendre la rencontre du Québec et de la modernité. En fait, les chercheurs ont été amenés à réitérer, si ce n'est à redécouvrir, l'argumentation proposée par Falardeau en 1952.

En premier lieu, au fil de l'accumulation des recherches, il est devenu plus clair que jamais que la rencontre du Québec et de la modernité a été un processus long et graduel, qui avait déjà démarré au tournant du siècle. Si l'on utilise les deux indicateurs de modernisation les plus employés dans le cas particulier du Québec, à savoir l'urbanisation et l'industrialisation, ce fait fondamental a été établi depuis longtemps grâce à l'existence de données de recensement ; toutefois, cela mérite d'être répété ici.

Dans le cas de l'urbanisation, le processus était déjà bien amorcé au tournant du siècle. En fait, au cours des premières décennies, le taux d'urbanisation du Québec était semblable à celui de l'Ontario. Le niveau d'urbanisation demeura inférieur à celui

de l'Ontario, mais était supérieur à la moyenne canadienne. Dès le recensement de 1921, la majorité (51,8 %) des résidents du Québec vivaient dans des zones urbaines (Stone, 1967 : 29, cité dans Linteau, Durocher et Robert, 1979 : 410). Bien sûr, le niveau d'urbanisation n'était pas aussi élevé chez les francophones. Toutefois, en 1931, 58 % des francophones [p. 35] québécois vivaient dans des zones urbaines (Recensement du Canada, 1931, vol. 1, tableau 35).

Comme on pouvait s'y attendre, l'agriculture était déjà en déclin au début du siècle. En fait, à son tournant, la proportion de la force de travail québécoise engagée dans l'agriculture était inférieure à 50 %, passant de 51,3 % en 1891 à 44,7 % en 1901. Le déclin continua pendant les décennies suivantes : en 1931, seul 27,1 % de la force de travail relevait de l'agriculture. En 1951, cette proportion était tombée à 16,6 %<sup>1</sup>. La même année, seulement 19,5 % de la population québécoise vivait sur des fermes (Recensement du Canada, 1951, vol. IV, 2<sup>e</sup> partie, tableaux 2 et 7). Notons aussi que la proportion de la force de travail québécoise distribuée dans tous les secteurs de l'industrie primaire était tombée à 30,1 % en 1931. Même chez les francophones, cette proportion ne dépassait pas 35 % (Recensement du Canada, 1931, vol. VII, tableau 62).

La difficulté avec ces données comme indicateurs de modernisation est qu'elles ne mesurent l'organisation sociale qu'à un niveau très global. Elles ne permettent pas d'envisager la possibilité que les valeurs et les institutions traditionnelles puissent persister et même s'épanouir au sein de ces structures « modernes » au sens large. En fait, elles ne mesurent pas la présence de la « modernité » comme vision du monde.

En particulier, ces indicateurs peuvent masquer la toujours très forte présence institutionnelle de l'Église dans le Québec urbain et industriel. En effet, au début du siècle, l'Église s'efforça de développer de nouvelles institutions pour préserver son influence dans les contextes urbains industriels. Par exemple, en 1921 fut créée la Confédération des travailleurs catholiques canadiens dans une tentative pour contrer l'influence sécularisante et anglicisante du mouvement syndical.

Cependant, des études ont montré que ces nouvelles institutions en vinrent, et c'était prévisible, à faire elles-mêmes partie de la nouvelle réalité sociale qu'elles étaient destinées à tempérer, si ce n'est à contrer. À la fin des années 1940, la direction de la CTCC était passée aux mains d'une nouvelle génération qui l'éloigna graduellement de l'Église, éliminant, par exemple, le droit de veto des aumôniers du syndicat et créant des organismes contrôlés par des laïcs (Rouillard, 1981 : 169 ; Behiels, 1985 : 132). Dans le même ordre d'idée, de nombreux chercheurs ont souligné l'extrême rapidité de la perte d'influence de l'Église dans les années 1960 (Bourque et Duchastel, 1988 : 43). Le déclin abrupt du nombre de personnes vivant dans des communautés religieuses et de celui des personnes assistant à la messe a peu d'équivalents ailleurs. L'Église a peut-être réussi à conserver une grande partie de ses

---

<sup>1</sup> Ces données sont tirées de Keyfitz (1953 : 78). Ces estimations sont quelque peu inférieures à celles proposées par Linteau, Durocher et Robert (1979 : 429).

privilèges institutionnels jusqu'aux années 1960, mais il est clair qu'elle avait perdu son autorité morale longtemps auparavant.

La recherche menée pendant les trois dernières décennies a fait plus que clarifier à quel point les forces traditionnelles étaient en déclin bien avant les années 1960. Diverses études ont également documenté la présence et l'in-[p. 36] fluence, au début du siècle, de valeurs et de visions du monde qui étaient distinctement modernes. Quelques exemples suffiront.

Les études portant sur l'histoire intellectuelle du Canada français sont particulièrement révélatrices à cet égard. L'analyse systématique qu'a réalisée Ralph Heintzman du contenu de différents journaux francophones à large diffusion, notamment *La Presse* et *Le Canada*, de 1896 à 1911, révèle que certains intellectuels canadiens-français, principalement des éditorialistes et des journalistes, s'étaient fermement engagés en faveur du développement économique et de l'application générale de la science moderne. Ils ne partageaient pas du tout le sentiment de consternation exprimé par les intellectuels nationalistes de *L'Action française* et de *L'Action nationale* à propos de l'industrialisation du Québec. Ces intellectuels libéraux accueillaient, au contraire, avec enthousiasme l'industrialisation du Québec et cherchaient les moyens de l'accélérer (Heintzman, 1977 ; voir aussi Lavoie, 1986 : 258).

Dans son étude de plusieurs de ces journaux au cours de la période allant des années 1930 aux années 1960, Claude Couture a mis au jour le même ensemble de convictions, qu'il traite comme une forme de « libéralisme classique ». Il attribue ces idées non seulement aux éditorialistes, mais aussi aux hommes d'affaires qui possédaient ces journaux. Tout comme Heintzman l'avait fait pour une période antérieure, Couture découvre dans ces journaux une forte antipathie à l'idée de l'intervention de l'État dans l'économie. Selon lui, cette antipathie était davantage due au libéralisme économique qu'à de la sollicitude à l'endroit des prérogatives de l'Église. En fait, « il apparut que [...] ces journaux, bien que respectueux de la hiérarchie religieuse, ont affirmé le principe de la séparation de l'Église et de l'État. Le rôle de l'Église dans la charité privée fut cependant reconnu » (Couture, 1991 : 122).

Dans le même ordre d'idée, Raymond Duchesne, dans sa recherche sur le développement de la communauté scientifique francophone au Québec, montre comment, entre 1920 et 1940, la science moderne « s'institutionnalise au Québec français » 1986 : 190 ; voir aussi 1978). Il établit, entre autres, comment l'Université de Montréal et l'Université Laval se sont efforcées d'implanter les caractéristiques spécifiques du modèle moderne de la science, notamment la spécialisation disciplinaire, la professionnalisation et la différenciation entre l'enseignement scientifique, la vulgarisation scientifique et la recherche.

De plus, contrairement à ce que l'on pouvait prévoir, cette modernisation de l'entreprise scientifique ne fut pas contestée par les autorités ecclésiastiques dans une sorte de lutte entre la tradition et la modernité. Les dirigeants ecclésiastiques, les dirigeants de l'université et les dirigeants politiques croyaient tous que

l'institutionnalisation de la science moderne dans le Québec français était « la conséquence nécessaire, inévitable, d'un phénomène plus large et plus profond : l'entrée du Québec dans l'ère industrielle » (Duchesne, 1978 : 191). (Apparemment, ce fut seulement la constitution de sciences sociales modernes qui provoqua la colère ecclésiastique.)

[p. 37] Évidemment, cette institutionnalisation de la recherche scientifique se réalisa beaucoup plus lentement et inégalement que celle de l'éducation scientifique. Néanmoins, en 1933, l'ACFAS organisa son premier congrès. Sur les 165 communications proposées, 41 traitaient de mathématiques ou de physique et chimie et 99 de sciences naturelles (Chartrand, Duchesne et Gingras, 1987 : 252).

Finalement, dans une analyse exhaustive des écrits des intellectuels francophones dans des revues depuis 1778, Andrée Fortin démontre qu'à la fin de la Première Guerre mondiale, les intellectuels francophones avaient déjà réussi à s'établir comme groupe autonome, qui n'était plus subordonné au monde politique. Sur cette base, elle situe au début des années 1920 l'avènement de la modernité au Québec français.

Initialement, cette nouvelle autonomie des intellectuels francophones s'exprima dans un humanisme chrétien au sens large ; toutefois, dans les années 1950, cette autonomie avait donné naissance à une critique ouverte du monde politique tel que représenté par le régime Duplessis. Avec les années 1960, les intellectuels réussirent à imposer leur propre projet d'un « nous » québécois. Finalement, le milieu intellectuel exerça son autonomie « au point de se couper du social » (Fortin, 1993 : 13).

Quant à la culture populaire, les travaux d'Elzéar Lavoie démontrent qu'une modernité culturelle, basée sur la circulation des quotidiens de masse, était déjà apparue au tournant du siècle. Les nombreux quotidiens étaient lus par beaucoup de personnes non seulement dans les villes, mais aussi dans le Québec rural où, à partir de 1901, le gros de la population était alphabétisé. « Cette inondation des campagnes par les villes fit qu'au Québec, il y avait en 1891 près de 3 (2,98) journaux par famille » (Lavoie, 1986 : 257). Le contenu de ces journaux était distinctement « moderne », faisant appel à des sentiments et à des thèmes populistes et déviant des normes culturelles de l'élite canadienne-française établie.

Le succès de ces quotidiens précipita évidemment une nouvelle tentative du clergé de réintégrer les Canadiens français en voie de modernisation dans les institutions et les valeurs traditionnelles : il créa lui-même des quotidiens et des journaux qui étaient reliés de différentes manières à l'Église et à l'élite traditionnelle canadienne-française. Cependant, l'impact de ce mouvement contre les forces de la modernité fut atténué par l'émergence d'une nouvelle forme de médias de masse au contenu typiquement moderne : les hebdomadaires métropolitains à diffusion provinciale. Cette influence modernisante fut elle-même renforcée par l'arrivée de la radio et du cinéma. En somme, les nouveaux médias de masse appuyaient une culture populaire qui reflétait les influences traditionnelles, en partie en raison des efforts de l'Église pour les récupérer à son propre compte, mais qui était fondamentalement en voie de modernisation : « [...] l'histoire du Québec, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, semble celle

d'une modernisation inéluctable, en même temps que d'un maintien nécessaire de la tradition » (Lavoie, 1986 : 289).

[p. 38] En ce qui concerne le monde politique, les gouvernements de la province décidèrent, à différents moments de la première moitié de ce siècle, d'étendre le rôle de l'État québécois à de nouveaux domaines, ce qui provoqua souvent le mécontentement des ecclésiastiques. On peut penser au gouvernement de Lomer Gouin, proche du monde des affaires, qui créa les écoles techniques et l'École des hautes études commerciales.

Toutefois, l'expansion la plus soutenue du rôle de l'État québécois et de la modernisation de ses fonctions se produisit au début des années 1940 avec le régime libéral d'Adélard Godbout, dont les actions présagèrent en grande partie l'agenda de la Révolution tranquille. En faisant voter une loi rendant l'école obligatoire, l'État étendit son autorité dans un domaine dont l'Église considérait avoir l'exclusivité. Les ecclésiastiques s'opposèrent également sans succès à la *Loi de la protection de l'enfance*, votée par le gouvernement Godbout (Joyal, 1992). Dans la même veine, en garantissant le droit de vote aux femmes, le régime Godbout non seulement introduisit celles-ci dans le processus politique, mais il institutionnalisa une notion nouvelle et moderne d'égalité des genres. Les leaders de l'Église virent avec justesse dans cette mesure une attaque contre les valeurs traditionnelles et s'y opposèrent vigoureusement quoique sans succès (McRoberts, 1988 : 107). Au même moment, en nationalisant la compagnie Montreal Light Heat and Power, le régime Godbout définit un nouveau rôle pour l'État dans l'économie, anticipant ainsi la construction, pendant le régime Lesage, de tout un réseau d'entreprises d'État et établissant en fait la base de la plus importante d'entre elles, Hydro-Québec.

Il est clair que cet élan vers une extension de l'autorité de l'État québécois et une modernisation de ses structures fut abruptement interrompu par le retour au pouvoir de l'Union nationale. Les recherches menées tendent à confirmer l'image d'un régime dans lequel le pouvoir était clairement aux mains d'un parti gouvernemental dont le leader autocrate était fondamentalement hostile à la notion d'une structure étatique autonome. Mais elles ont aussi confirmé le fait que le régime Duplessis, ne serait-ce que pour consolider la base matérielle de sa réélection, n'avait pas d'autre choix que de promouvoir la continuation de l'industrialisation de l'économie québécoise en étroite collaboration avec le capital canadien-anglais et américain.

Les études « révisionnistes » ont affirmé à ce propos que le régime Duplessis avait reconnu et incorporé les forces de la modernisation à un degré plus élevé que ce qui avait été antérieurement admis. L'analyse des dépenses publiques de ce gouvernement, réalisée par Daniel Latouche, montre que même si le régime Duplessis ne souhaitait pas l'expansion du rôle des structures étatiques, il fut tout de même forcé de réorienter les priorités de ses dépenses pour qu'elles s'accordent mieux avec la nouvelle réalité économique et sociale du Québec (Latouche, 1974). Plus récemment, Bourque et Duchastel (1988) ont affirmé qu'au sein du discours duplessiste, du moins dans le discours du budget, les thèmes traditionalistes bien connus qu'étaient la religion, la famille, l'agriculture et l'autoritarisme politique étaient en fait secondaires,

[p. 39] devancés par la notion moderne de « progrès ». Cette notion était conçue dans des termes essentiellement économiques et était centrée non seulement sur l'industrialisation et la croissance économique, mais aussi sur la consommation de masse.

## **LE MYTHE PERSISTANT DE LA MODERNISATION TARDIVE**

En somme, nous avons vu que les recherches menées au cours des trois dernières décennies ont plus que confirmé les propos de Falardeau qui insistait sur la nécessité de comprendre la rencontre du Québec et de la modernité comme un processus graduel et dynamique. Déjà amorcé au tournant du siècle, ce processus continua à prendre de l'ampleur au fil des décennies suivantes.

Bien sûr, comme nous l'avons vu, les influences et les initiatives orientées vers la modernisation ont fait face, et c'était prévisible, à une forte réaction conservatrice. La persistance de ces puissantes forces conservatrices est caractéristique du Québec pendant cette période. Mais les résultats des études effectuées contredisent de manière incontournable l'idée que le rendez-vous du Québec avec la modernité ne s'est produit que dans les années 1960 avec la Révolution tranquille.

Plusieurs analyses ont mis au jour les fonctions idéologiques de cette thèse. La présomption que, même au milieu de ce siècle, le Québec demeurerait une société « arriérée », largement dominée par les valeurs et institutions traditionnelles, constituait un argument parfait pour maintenir le Québec dans le système fédéral. Pierre Trudeau et ses amis antinationalistes pouvaient prétendre que l'indépendance du Québec aurait pour effet de libérer des forces réactionnaires et intolérantes. C'est seulement avec le support du système fédéral canadien que les valeurs libérales et la démocratie pouvaient espérer s'épanouir au Québec (Salée, 1983 : 21-23).

Inversement, d'autres analystes ont noté à quel point la thèse d'une modernisation tardive et soudaine du Québec, suscitée essentiellement par l'intervention de l'État québécois, a pu servir à légitimer l'autorité et le pouvoir des fonctionnaires d'État. En se présentant comme les seuls agents capables de faire la modernisation du Québec, les technocrates de l'État québécois devenaient non seulement indispensables, mais aussi les sauveurs de la nation, les seuls pouvant la mener à de nouvelles formes de grandeur (Simard, 1979 ; Renaud, 1984).

Plus généralement, dans la mesure où la condition de la société québécoise francophone est interprétée dans les termes de l'absence ou de la présence de valeurs et d'institutions modernes, on détourne l'attention de forces externes qui peuvent être aussi importantes, si ce n'est plus, pour expliquer cette condition (Bernier, 1976 : 44). Ainsi, la division culturelle du travail au Québec était peut-être beaucoup plus redevable à la domination et à la discrimination exercées par les employeurs

anglophones qu'à l'absence de valeurs appropriées chez les francophones (McRoberts, 1979). De même, la structure [p. 40] de l'économie québécoise est peut-être bien plus compréhensible si, dans la problématique, on prend en compte le rôle du capital multinational ou la dépendance du Québec envers les États-Unis (Bernier, 1976).

Par ailleurs, à la fin des années 1960 et dans les années 1970, le paradigme même qui oppose tradition et modernité fut sévèrement critiqué par des chercheurs en sciences sociales du Québec, mais aussi d'ailleurs. Ces chercheurs estimaient, dans leur critique, que ce paradigme était très normatif, présument en particulier que l'accession à la modernité était à la fois inévitable et fondamentalement désirable. Dans le même ordre d'idée, ils montrèrent que la modernité était habituellement conçue dans des termes qui supposaient une convergence à l'échelle du monde autour d'un modèle qui ressemblait étrangement à celui des États-Unis. Les tentatives pour théoriser la transition vers la modernité, illustrant les interrelations entre les différents éléments de celle-ci, furent jugées ratées. Des études en histoire comparée montrent que même l'expérience d'Europe de l'Ouest ne peut être réduite facilement à un modèle unique de modernisation (Tilly, 1975).

Mais surtout, ces critiques ont porté sur le fait que le paradigme tradition/modernité empêchait de prendre sérieusement en considération le pouvoir et la domination. Le changement social, dans cette perspective, a tendance à être interprété en termes de changement culturel et d'acquisition de nouvelles valeurs, sans que ne soient prises en compte les forces structurales qui provoquent ce changement ou la façon dont les nouvelles institutions et relations sociales sont simplement imposées à la population. Cependant, toutes les applications de ce paradigme ne tombaient pas dans le piège d'une telle interprétation « culturaliste ». Ainsi, certaines prenaient en compte les classes et les relations de pouvoir. Mais elles ne le faisaient pas dans les termes de la conception marxiste de la lutte des classes et de l'exploitation (voir Salée, 1983).

Pour toutes ces raisons et d'autres encore, au cours des années 1960 et 1970, un bon nombre de chercheurs affirmèrent de façon convaincante qu'il fallait abandonner le paradigme tradition/modernité et que l'expérience historique québécoise devrait être interprétée selon d'autres approches, préférablement : d'inspiration marxiste (voir, par exemple, Bourque et Légaré, 1979). Si des chercheurs utilisaient encore les termes moderne ou modernisation dans leur analyse du Québec, ils encadraient ces mots avec des guillemets, de manière à se distancer de leurs pires connotations politiques ou théoriques.

Néanmoins, comme nous l'avons vu, le paradigme tradition/modernité continue d'être présent dans les travaux des universitaires québécois. En fait, il constitue la problématique d'un colloque subventionné par la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, tout comme ce fut le cas en 1952 sous la rubrique de l'« industrialisation ». La thèse de l'opposition entre tradition et modernité au Québec persiste aussi dans sa forme la plus simplifiée, déformant l'expérience du Québec dans les termes précis à propos desquels Jean-[p. 41] Charles Falardeau nous mettait en garde il y a quarante ans. Comment comprendre cet apparent paradoxe ?

La persistance de la domination du paradigme tradition/modernité peut s'expliquer par une tendance générale en sciences sociales. À la suite du déclin apparent du marxisme, des paradigmes plus anciens ont pu réapparaître, pour ainsi dire, par défaut. De plus, il est possible que ce paradigme ait bénéficié d'un sursis en raison de la prépondérance actuelle au Québec et ailleurs de problématiques centrées sur la notion de postmodernité, dont la modernité constitue au minimum la précondition logique. Cependant, ces considérations n'expliquent pas pourquoi, lorsqu'on applique le paradigme tradition/modernité au cas du Québec, la transition vers la modernité doit être présentée comme un événement si récent.

La persistance du mythe de la modernisation rapide et lente peut simplement refléter, pour une part, les puissantes fonctions idéologiques dont nous avons parlé plus haut. Si cette thèse persiste dans sa forme la plus simple, c'est-à-dire réservant le changement aux années 1960, c'est que cette forme réussit le mieux à légitimer les actions et le pouvoir de l'État québécois et de ses technocrates. De plus, elle a l'avantage de singulariser le Québec comme un lieu où la relation entre la modernité et la postmodernité prend une forme inhabituellement complexe.

## CONCLUSION

Malgré tout, il demeure utile d'interpréter le Québec comme ayant été en transition vers la modernité ; ces concepts expriment une partie importante de l'expérience historique du Québec. Cependant, ils ne peuvent être utiles que si on les utilise avec précaution, selon les conseils donnés par Falardeau il y a si longtemps.

L'accession du Québec à la modernité n'a pas été un processus récent et soudain. La rencontre avec la modernité a plutôt été amorcée au plus tard dès le tournant du siècle et a progressivement touché la plupart des secteurs de la société québécoise.

En fait, dans une étude à paraître, Bourque, Duchastel et Beauchemin (s.d.) affirment que le Québec francophone était déjà inscrit dans la modernité en 1848, en raison de la création d'un État libéral démocratique. C'est donc à cette date qu'aurait démarré le processus de modernisation par lequel les institutions économiques, politiques et culturelles de la modernité furent instaurées et le traditionalisme progressivement marginalisé.

L'accession du Québec à la modernité n'a pas non plus été un processus uniforme ; cela varia énormément selon les secteurs, commençant beaucoup plus tôt dans certains que dans d'autres. Par conséquent, il est préférable d'appliquer les notions de « retard » et de « rattrapage » aux relations entre ces secteurs plutôt qu'à la société québécoise dans son ensemble. Pour sa part, la Révolution tranquille devrait être considérée comme le rattrapage des structures [p. 42] de l'État et, plus généralement, de la politique par rapport au changement économique, social et même

culturel qui était déjà très avancé. Elle fut une étape dans un processus à long terme plutôt qu'un commencement et une fin en elle-même.

Enfin, dans un secteur donné, l'accession à la modernité était loin d'être linéaire. Il est caractéristique que les chemins menant à la modernité produisirent une réaction de la part des forces traditionnelles qui, en retour, se trouvèrent face à de nouvelles formes d'influences modernisantes, et ainsi de suite. Par exemple, comme nous l'avons vu, la croissance rapide des quotidiens et leur influence sur la culture populaire amenèrent les élites ecclésiastiques et leurs alliés à produire des journaux qui s'y opposaient et qui étaient culturellement plus acceptables ; ces derniers furent à leur tour défiés par des hebdomadaires qui, une fois de plus, élargirent la culture populaire. L'expansion importante des structures de l'État québécois et la contestation de l'autorité ecclésiastique qui se produisirent au début des années 1940, sous le régime Godbout, furent enrayées par le retour au pouvoir de l'Union nationale de Duplessis. L'élection des libéraux de Jean Lesage conduisit à leur résurgence.

Finalement, la modernité et la tradition n'étaient pas nécessairement en conflit, comme le montre le cas de l'éducation scientifique, lorsque les autorités ecclésiastiques joignirent volontiers leurs forces aux efforts d'implantation du modèle moderne de la science.

Cependant, même si l'on reconstitue de manière correcte l'accession du Québec à la modernité, en accordant une juste attention à sa variabilité, à ses discontinuités et à ses rythmes inégaux, la tâche demeure de situer ces processus dans un cadre théorique, présument enraciné dans la logique du capitalisme, qui permettrait de déterminer les forces sous-jacentes guidant le mouvement vers la modernité (voir les commentaires de Rocher, 1986 : 148 ; Bourque et Duchastel, 1988 : 44-49).

Pour conclure, disons que l'histoire des trois ou quatre dernières décennies semble avoir confirmé les propos de Falardeau insistant sur le fait que l'accession du Québec à la modernité ou, dans ses termes, à « la civilisation industrielle » ne le dépouillait pas nécessairement de sa culture distincte. Il était peut-être plus facile d'identifier une culture ou, dans des termes plus actuels, de construire une identité basée sur la préservation de traditions qui étaient visiblement différentes de celles du reste de l'Amérique du Nord. Mais la notion d'un espace québécois francophone moderne s'est aussi révélée une base puissante pour construire une identité nationale.

Ironiquement, le combat pour vaincre les forces de la tradition, qui constituaient la base de l'ancienne identité, est devenu un aspect central de la nouvelle identité. En fait, les racines du mythe de la modernisation tardive et rapide résident peut-être dans un sentiment de fierté nationale : le retard de la modernisation du Québec ne fait que mettre en valeur les accomplissements de la Révolution tranquille et de ses leaders ainsi que la singularité du Québec lui-même.

[p. 43] **RÉFÉRENCES**

- Behiels, Michael (1985), *Prelude to Quebec's Quiet Revolution*, Kingston et Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Bernier, Gérald (1976), « Le cas québécois et les théories du développement politique et de la dépendance » : 19-54, dans Edmond Orban (dir.), *La modernisation politique du Québec*, Montréal : Éditions du Boréal Express.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel (1988), *Restons traditionnels et progressifs*. Montréal : Boréal.
- Bourque, Gilles et Anne Légaré (1979), *Le Québec. La question nationale*, Paris : Maspero.
- Chartrand, Luc, Raymond Duchesne et Yves Gingras (1987), *Histoire des sciences au Québec*. Montréal : Éditions du Boréal.
- Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec (1991), *Rapport*, Québec : Secrétariat de la Commission.
- Couture, Claude (1991), *Le mythe de la modernisation du Québec. Des années 1930 à la Révolution tranquille*, Montréal : Éditions du Méridien.
- Duchesne, Raymond (1978), *La science et le pouvoir au Québec (1920-1965)*, Québec : Éditeur officiel du Québec.
- Duchesne, Raymond (1986), « D'intérêt public et d'intérêt privé : l'institutionnalisation de l'enseignement et de la recherche scientifique au Québec (1920-1940) » : 195-202, dans Yvan Lamonde et Esther Trépanier (dir.), *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Falardeau, Jean-Charles (1953), « Avant-propos » : 13-21, dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Faucher, Albert et Maurice Lamontagne (1953), « History of Economic Development » : 23-38, dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- [p. 44] Fortin, Andrée (1993), *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Fournier, Marcel (1986), *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Garigue, Philippe (1958), *Études sur le Canada français*, Montréal : Université de Montréal, Faculté des sciences sociales, économiques et politiques.
- Heintzman, Ralph R. (1977), *The Struggle for Life. The French Daily Press of Montreal and the Problem of Economic Growth in the Age of Laurier, 1896-1911*, thèse de doctorat, York University.

- Hughes, Everett C. (1953), « Regards sur le Québec » : 217-230, dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Hughes, Everett C. (1963), *French Canada in Transition*, Chicago : University of Chicago Press.
- Joyal, Renée (1992), « L'évolution des modes de contrôle de l'autorité parentale et son impact sur les relations entre Parent et enfant dans la société québécoise », *La Revue internationale d'études canadiennes* (hors-série) : 63-83.
- Keyfitz, Nathan (1953), « Population Problems » : 67-95, dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Latouche, Daniel (1974), « La vraie nature de la Révolution tranquille », *Revue canadienne de science politique*, 7, 3 (septembre) : 525-536.
- Lavoie, Elzéar (1986), « La constitution d'une modernité culturelle populaire dans les médias au Québec (1900-1950) » : 189-230, dans Yvan Lamonde et Esther Trépanier (dir.), *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Létourneau, Jocelyn (1989), « L'impensable histoire du Québec », *Contact* (automne) : 38-41.
- Lévesque, Georges-Henri (1984), « La première décennie de la Faculté des sciences sociales à l'Université Laval » : 51-63, dans Georges-Henri Lévesque et al., *Continuité et rupture. Les sciences sociales au Québec* (vol. 1), Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Linteau, Paul-André, René Durocher et Jean-Claude Robert (1979), *Histoire du Québec contemporain. De la Confédération à la crise*, Montréal : Boréal Express.
- McRoberts, Kenneth (1979), « Internal Colonialism : The Case of Quebec », *Ethnic and Racial Studies*, 2, 3 juillet) : 293-318.
- McRoberts, Kenneth (1988), *Quebec. Social Change and Political Crisis*, Toronto : McClelland & Stewart.
- Miner, Horace (1937), *Saint-Denis. A French-Canadian Parish*, Chicago : University of Chicago Press.
- Minville, Esdras (1953), « Conditions de notre avenir » : 231-238, dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- [p. 45] Ouellet, Fernand (1990), « The Quiet Revolution : A Turning Point » : 313-341, dans Thomas S. Axworthy et Pierre Elliott Trudeau (dir.), *Towards a Just Society. The Trudeau Years*, Markham (Ont.) : Penguin Books.
- Renaud, Gilbert (1984), *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Rocher, François (1986), « Haro sur les technocrates et l'État », *Revue canadienne de théorie politique et sociale*, X, 3 (automne) : 142-152.

- 
- Rouillard, Jacques (1981), *Histoire de la CSN, 1921-1981*, Montréal : Boréal Express et CSN.
- Rudin, Ronald (1992), « Revisionism and the Search for a Normal Society », *Canadian Historical Review*, LXXIII, 1 : 30-61.
- Saint-Germain, Maurice (1973), *Une économie à libérer. Le Québec analysé dans ses structures économiques*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Salée, Daniel (1983), « L'analyse socio-politique de la société québécoise : bilan et perspectives » : 15-49, dans Gérard Boismenu *et al.*, *Espace régional et nation*, Montréal : Boréal Express.
- Savaria, Jules (1975), « Le Québec est-il une société périphérique ? », *Sociologie et sociétés*, 7 (novembre) : 115-128.
- Shore, Marlene (1987), *The Science of Social Redemption. McGill, the Chicago School and the Origins of Social Research in Canada*, Toronto : University of Toronto Press.
- Simard, Jean-Jacques (1979), *La longue marche des technocrates*, Montréal : Éditions coopératives Albert Saint-Martin.
- Stone Leroy, O. (1967), *Urban Development in Canada*, Ottawa : Dominion Bureau of Statistics.
- Tilly, Charles (1975), « Western State-Making and Theories of Political Transformation » : 601-638, dans Charles Tilly (dir.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton : Princeton University Press.

[p. 46]

## Les leçons de l'expérience québécoise

« L'accès inusité du Québec à la modernité »

**André-J. BÉLANGER**

Est-ce déjà l'heure  
Ma tendre peur  
Est-ce l'heure l'heure  
De demain

*Alain Grandbois*

[Retour à la table des matières](#)

La thématique de la modernité peut sembler dépassée de nos jours alors qu'on parle plus volontiers de postmodernité. Rares sont, cependant, les sociétés à propos desquelles on peut dire que la modernité s'est pleinement accomplie. Il reste toujours des vestiges de l'ère antérieure qui se traduisent par des débats récurrents, rappels de l'attachement à des valeurs qui paraîtront périmées à l'observateur extérieur.

La modernité a donné lieu, on le sait, à des conflits qui ont littéralement fait l'histoire de l'Occident. La France est exemplaire en la matière. Son cheminement politique depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Seconde Grande guerre illustre combien difficile peut être parfois l'accès à la modernité. Et les récents bouleversements consécutifs à l'effondrement de l'empire soviétique ont remis à l'ordre du jour les enjeux posés par cette même mutation.

Conflits et tiraillements sociaux appartiennent à l'avènement de la modernité. Ils en soulignent d'ailleurs la portée profonde. Leur déroulement comme le sens à leur attribuer continuent aujourd'hui à susciter de nouvelles interprétations. La Révolution française, par exemple, n'a pas fini de soulever des débats de toutes sortes. Parler de la modernité demeure, tout comme ce l'était à l'époque des Lumières, une manière de prendre position, avec les conséquences politiques que tel exercice entraîne.

[p. 47] L'intention du présent propos n'est certes pas d'ouvrir à nouveau l'intégralité du dossier, mais simplement de situer le cas québécois dans la mouvance d'ensemble. Il y a lieu de reconnaître, d'entrée de jeu, que la modernité comme état

social s'est installée de manière très différente d'une société à une autre. La Grande-Bretagne a connu une expérience bien différente de celle de la France ou encore de l'Allemagne. Mais c'est néanmoins par la comparaison que le phénomène est le mieux saisi, même lorsque le discours est de facture monographique. En d'autres termes, c'est dans la ressemblance et la différence que les réalités prennent un sens. Le jeu de la comparaison révèle souvent combien les choses ne sont pas aussi semblables qu'on le croyait, et combien, à d'autres égards, elles sont moins différentes qu'elles ne le paraissaient... La fécondité de l'observation repose, il va de soi, sur les critères qui président au choix des unités à comparer. S'agissant du Québec, il est intéressant de le confronter à d'autres expériences de colonies de peuplement. Le Québec, comme le reste du Canada, a en commun avec les pays d'Amérique latine et certains du Commonwealth (l'Australie et la Nouvelle-Zélande, entre autres) d'avoir été un prolongement culturel de la mère patrie tout en maintenant un caractère distinct. La comparaison entre le Québec et l'Amérique latine serait particulièrement indiquée parce qu'elle met en présence des sociétés qui ont plusieurs traits communs tout en offrant des différences qui sont susceptibles de nous en rendre la saisie plus facile dans leurs particularités propres. Il s'agit, dans les deux cas, de colonies de peuplement soumises à la tradition catholique et assujetties à des monarchies absolues au moment même où s'affirme la modernité par le truchement des Lumières. Voici, néanmoins, des sociétés dont les traits sont déjà reconnus comme distincts de ceux de la métropole ; ce sont, d'une part, les Créoles, résolument différents des Espagnols et des Portugais du continent, et, d'autre part, les Canadiens, comme ils s'appellent au XVIII<sup>e</sup> siècle, que déjà on ne saurait confondre avec les Français de France. Il n'est pas dans mes intentions d'établir systématiquement ce parallèle, mais tout simplement d'en souligner la pertinence.

## IDENTITÉ ET MODERNITÉ

Avant même d'engager mon propos sur la modernité au Québec, je ne puis me dérober à préciser certains concepts que la double thématique d'identité et de modernité m'impose. Sans être nécessairement un traquenard, ces deux termes ont, comme tant de concepts en sciences sociales, une propriété d'évocation qui les rend suspects. Il ne me revient pas ici d'en évaluer la portée, mais d'en délimiter les contours pour les simples fins de l'analyse, sans plus.

La notion d'identité fait plus problème à mes yeux. Elle est séduisante, mais se plie difficilement à une définition qu'on peut qualifier d'opératoire. Elle est porteuse d'un contenu psychologique qui s'applique peut-être mieux aux individus qu'aux collectivités. Je dis « peut-être » parce que je ne suis pas absolument convaincu de sa fécondité, même en psychologie. L'identité renvoie [p. 48] à une adéquation avec soi-même, à une entité qui serait antérieure au *moi* existant, un véritable *soi* en quête duquel l'individu poursuivrait perpétuellement sa course. Il y a là une conception plutôt platonicienne en vertu de laquelle la personne serait à la poursuite indéfinie de

son idée. Le langage de la mystique, comme l'exprimait très bien Thomas Merton, donne tout son sens à cette poursuite de vie intérieure : « Dieu seul, comme il l'écrit, possède le secret de mon identité » (1952 : 20) ; il s'agit, pour moi, de m'y conformer suivant un processus continu de soumission. Le discours de la psychologie n'y est pas si éloigné, dans la mesure où il entend permettre à l'individu l'émergence de son identité propre. La crise d'identité inhérente à l'adolescence constituerait l'illustration privilégiée de sa prise en charge par l'individu. Le nom d'Erik Erikson vient spontanément à l'esprit.

Il ne me revient pas de gloser sur la question. Qu'il me suffise de dire tout simplement que la notion d'identité risque de fixer dans notre esprit une conception de ce que doit être une entité individuelle ou collective, en dehors de laquelle celle-ci sombrerait dans l'aliénation. On peut toujours affirmer que l'identité se définit à travers une socialisation très déployée où les expériences multiples (famille, école, loisirs, médias de masse, travail) participent à la constitution du *moi*, introduisant, de la sorte, des contradictions qui sont partie prenante de cette identité. On se trouve alors à introduire le rapport à l'autre ou aux autres dans la définition de soi. L'un s'affirme dans sa différence de l'autre et vice versa.

« Qui suis-je ? », « que sais-je de ce que je suis ? » se révèlent vite des constructions : le tout ne peut jamais être saisi comme tel, mais que par ses parties, qui lui servent d'indices. Qui me dira quelle est la vraie nature de Bernadette ?

C'est à ce stade-ci que l'opportunité de la question « que savons-nous de ce que nous sommes ? » se pose. Il s'agit à l'évidence d'un glissement : de paramètres appliqués à l'observation de l'individu, on passe, comme tout naturellement, à l'observation de collectivités qu'on nommera nation, classe ou autrement. Il y a lieu de se montrer circonspect à l'occasion de tels déplacements, ne serait-ce qu'à cause de leur semblant d'évidence. La « volonté générale », la « conscience collective », la « mémoire collective » appartiennent au répertoire des expressions du même ordre ; elles ont déjà donné lieu à bien des malentendus...

La science politique s'est intéressée à la notion d'identité dans le cadre de réflexions sur le développement politique. La crise d'identité participait, disait-on, à la séquence d'autres crises, c'est-à-dire de légitimité, de pénétration, de participation, etc., qui étaient censées ponctuer la réalisation des ex-sociétés colonisées vers l'État-nation moderne. C'était dans les triomphantes années 1960...

Quel usage peut-on finalement faire de la notion aujourd'hui ? Je suis porté à croire qu'elle sert surtout à ceux qui ont pour intention ou fonction d'intervenir dans l'arène sociale. Le concept m'apparaît peu propre à l'analyse, mais en [p. 49] revanche, très utile à l'action. L'idée d'identité a des propriétés galvanisantes, elle stimule l'imagination et confère une légitimité à la mobilisation. Elle permet à des intellectuels comme à des mouvements et à des formations politiques de révéler la crise d'identité et de la gérer. Mon intention n'est pas d'en déprécier l'usage à ces fins, mais seulement d'en prendre note.

Aux fins de l'analyse, il est plus prudent de recourir à des découpages mieux circonscrits, mais forcément moins ambitieux, désenchantés même. Alors que l'idée

d'identité collective fait appel à une appréhension globale de la communauté, un aperçu plus fragmenté est susceptible d'en faire apparaître certains traits culturels significatifs sans jamais prétendre atteindre à un stade ultime la synthèse de l'ensemble. C'est donc à certains caractères, et davantage à certaines *conditions* de l'action sociale, que je compte m'arrêter.

La question posée se traduit alors dans les termes suivants : *dans quelles conditions culturelles la modernité s'est-elle réalisée au Québec ?* Est entendu ici, par raccourci, le Québec francophone. Il ne s'agit d'aucune exclusive à l'intention de l'élément anglophone vivant au Québec, mais d'un découpage en fonction de paramètres propres à une collectivité linguistique dont les traits culturels étaient reconnus dès le Régime français sous l'appellation de *Canadiens*.

Nous en arrivons donc au deuxième volet de la double thématique proposée : la modernité. Il n'y a aucun intérêt à s'arrêter au mot, *what's in a name ?* C'est plutôt à un phénomène bien identifiable qu'on doit s'adresser. Pour faire bref tout en étant efficace, il y a lieu de reconnaître, dans l'histoire de l'Occident, la progressive affirmation de deux valeurs jugées fondamentales : l'individu et la raison, les deux ayant partie liée dans un nouveau projet de société.

On peut volontiers faire remonter la valorisation de l'individu à une période bien antérieure à l'ère dite moderne ; l'apport de la chrétienté par son message de salut ouvert à tous mais dépendant de chacun fondait déjà un individualisme en émergence. Cependant, la modernité va plus loin en posant l'individu comme référence première, et en imposant, par le fait même, une égalité de valeur, du moins en principe, pour chacun des membres de la société.

Si l'individu se voit conférer une valeur absolue, c'est bien parce qu'il est un être de raison. La raison est considérée comme inhérente à chacun et à sa dignité ; les conditions de liberté de son exercice prennent dès lors un caractère sacré. Liberté d'action, donc, et liberté d'action à l'intérieur du respect de la liberté de l'autre. Cette raison, c'est, bien entendu, la raison séculière, celle qui évolue selon les seules règles de la spéculation intellectuelle et de l'observation empirique.

Il revient, par conséquent, à l'organisation sociale de se conformer aux impératifs posés par ces principes qui viennent briser l'univers hiérarchisé qui était autrefois la règle. Le libéralisme est partie prenante à la modernité : le capitalisme sur le plan économique, la démocratie sur le plan politique, et l'exercice libre de la raison séculière sur le plan social, sont censés se conjuguer dans un esprit de progrès. Toutes ces composantes sont archi-connues, je [p. 50] les évoque pour rappeler le canevas sur lequel vont s'engager les débats à propos de la modernité au Québec, comme il en a été ailleurs.

Le trait majeur et significatif dans l'accès du Québec à la modernité porte sur son caractère intégralement exogène. *La modernité et toute la modernité est venue au Québec de l'extérieur*, c'est-à-dire suivant des emprunts puisés à des expériences d'autres sociétés ou, encore, imposés par les circonstances économiques et politiques. À cet égard, il constitue vraisemblablement le cas unique d'une colonie de

peuplement dont la métropole n'a fourni aucun élément significatif de modernité avant son émancipation.

C'est à ce stade-ci, c'est-à-dire dès le point de départ, que la comparaison avec l'Amérique latine ouvre des perspectives d'interprétation. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit quelques décennies avant l'amorce de ses différents mouvements d'affranchissement, l'Amérique latine compte plus d'une vingtaine d'universités qui avaient été fondées, entre autres, par les Jésuites et les Dominicains. L'Université Saint-Marc à Lima datait du XVI<sup>e</sup> siècle, Cordoba avait été célèbre pour son université et son collège dirigés par les Jésuites avant leur expulsion. Or, il est intéressant de noter que les Lumières en Espagne ont été diffusées par le clergé et, en particulier, par les Jésuites. Alors qu'en France les Lumières se définissaient en opposition à l'Église, il n'en fut pas tout à fait ainsi en Espagne où, de manière éclectique et donc sélective (Schmitt, 1971 : 154), on acceptait d'emblée la critique de la physique aristotélicienne mais sans en dégager les incidences sur la doctrine officielle (Gongora, 1975 : 179 ; Stoetzer, 1979). Ainsi, la méthode expérimentale était largement admise tout en mettant en veilleuse les aspects susceptibles d'entrer en conflit avec les enseignements de l'Église. On s'appliquait davantage, semble-t-il, à dégager les aspects pratiques du discours des Lumières qu'à en tirer les conséquences idéologiques (Lockhart et Schwartz, 1983 : 344-345). En tout état de cause, les Lumières se sont trouvées à connaître une certaine diffusion dans les colonies par le truchement de ces universités qui, en dépit d'un enseignement probablement médiocre et traditionnel à bien des égards, ouvraient des horizons nouveaux.

Au moment de leur indépendance, les Créoles d'Amérique latine sont mus, dans leurs revendications d'affranchissement, par des idées propres à la modernité qu'ils ont acquises, souvent confusément, de leur métropole. Les circonstances ont bien aidé les choses : les guerres napoléoniennes ont certes précipité les événements, comme il en est souvent à l'issue des guerres.

Il saute aux yeux que le simple poids démographique des colonies d'Amérique latine permettait davantage ce développement alors que la Nouvelle-France ne présentait qu'une population fort réduite en nombre.

Il n'en demeure pas moins qu'à toutes fins utiles, la modernité n'a atteint les rives du Saint-Laurent qu'après le Régime français. La France, au moment du Traité de Paris (1763), connaît largement par la clandestinité les affrontements idéologiques qui aboutiront, dans les faits, à la modernité comme pratique reconnue, mais que plus tard. Les Canadiens de l'époque y sont bien [p. 51] éloignés, dans l'ensemble, et seront appelés à la connaître par voie d'emprunts et selon le jeu des circonstances.

L'introduction de la pratique économique propre à la modernité, c'est-à-dire le capitalisme marchand puis industriel, a été largement le fait de la métropole anglaise. Et, quoique réclamée par certains esprits plus avancés au Québec, la pratique politique moderne associée à la démocratie libérale est également apparue, du moins à ses débuts, comme d'origine étrangère. Le débat demeure ouvert, et c'est là tout son intérêt, à savoir dans quelle mesure et à quel rythme ces nouvelles pratiques ont été assimilées et acceptées. Ce n'est pas ici l'endroit de le reprendre, en dépit de ses

conséquences sur toute lecture de l'histoire subséquente du Québec. Qu'il suffise, pour le moment, d'admettre que les Canadiens, comme on les appelait alors, ont été en quelque sorte mis en situation de fonctionner à l'intérieur des règles du jeu de la nouvelle donne moderne. L'enjeu s'est alors déplacé ou, plus exactement, concentré sur le terrain idéologique. Il s'est agi de savoir si on se devait d'accepter ou de refuser les valeurs que véhiculaient ces pratiques. *C'est toute l'organisation sociale comme aire laissée inoccupée par le capitalisme et la démocratie libérale qui est devenue objet de litige pour au-delà d'un siècle.* Le débat a porté dès lors sur le mode de vie : l'importance d'une manière d'être sociale dans le cadre de la modernité ou de la tradition.

Une stratégie inconsciente de mobilisation a laissé croire dans les années 1960 à l'accession plus ou moins subite du Québec à la modernité, et ce, à la faveur de ce qu'on a convenu d'identifier à cette fin, la Révolution tranquille. Or, comme je viens de l'évoquer, la modernité en tant que pratique économique et politique s'est imposée à divers stades depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ladite Révolution tranquille n'intervient que comme complément et marque surtout une acceptation plus généralisée des valeurs de modernité. Au fond, le grand débat avait eu lieu bien avant, et ce qui est apparu, à l'époque, comme un revirement se présente davantage, avec le recul du temps, comme un aboutissement presque inévitable. Je dis bien « presque » pour éviter toute propension historiciste.

## TÉMÉRAIRE MODERNITÉ

Qu'en a-t-il donc été de ce débat ? Au fond, il s'est amorcé assez tôt, puisqu'avec l'introduction du parlementarisme à l'anglaise sont apparues des pratiques discursives accordées, du moins dans leurs formes, à la modernité politique en voie d'élaboration. Au Québec, le discours politique est largement consécutif à la pratique libérale apportée de l'extérieur. La rhétorique de Papineau, par exemple, en est une qui va osciller entre les valeurs du libéralisme anglais et de la tradition. Il y a, bien sûr, toute une interprétation à faire du discours des patriotes qui ont été les premiers aux prises avec le contenu et les effets de la modernité. Mais il me semble plus fécond, aux fins du présent [p. 52] propos, de s'arrêter à des expressions plus typées, ne serait-ce que pour mieux mettre en relief la nature du débat.

Pour faire bref, il n'y pas plus stimulant que de s'arrêter au contenu et à la facture d'un ouvrage comme celui de Louis-Antoine Dessaulles intitulé *Six lectures sur l'annexion du Canada aux États-Unis* (1851). On y retrouve là les principales composantes de la modernité, une modernité où la tradition française est mise à contribution. Dessaulles fonde son discours sur la suprématie de l'individu, celle-ci légitimée par la rationalité de l'espèce humaine. En d'autres mots, l'individu est posé comme référence première parce qu'il est rationnel. Et cette rationalité, laissée libre dans son exercice, doit conduire au progrès. Il en dérive des droits inaliénables, dont

toutes les libertés nécessaires au libre arbitre. C'est l'occasion pour mettre en cause le système d'enseignement de l'époque qui, entre les mains du clergé, conduit, selon lui, à la « sujétion de l'intelligence » et à la « nullification morale de l'individu » (*ibid.* : 189). On reconnaît ici la teneur classique du discours moderne qui, à l'époque, passe pour radical. Elle est porteuse d'une moralité renouvelée. Ainsi, Dessaulles y fait appel pour réclamer, outre le laisser-faire économique, la démocratie libérale, mettant en exergue le caractère immoral du despotisme dont un des effets est de conduire inévitablement à la corruption. J'ai toujours tenu les *Six lectures...* de Dessaulles comme un moment essentiel dans l'expression du libéralisme au Québec. Il constitue, dans mon esprit, un classique même s'il ne représente qu'un point de vue minoritaire chez les libéraux de son temps.

D'autres auteurs et polémistes ont fait preuve d'autant de désinvolture pour l'époque, comme Arthur Buies qui, avec la même pugnacité, affirmait que l'éducation cléricale était le poison des peuples (1964 : 87), mais ils n'en ont pas présenté un tout aussi intégré.

Plus modérée, la pensée d'Étienne Parent est probablement plus représentative de la modernité telle qu'elle s'est exprimée par la suite au Québec. On y retrouve une diversité d'emprunts dont l'éclectisme est assez typique des configurations à venir ; ne fait-elle même pas parfois référence à Victor Cousin ?

À certains égards le discours de Parent appartient sans conteste à la modernité des Lumières. Quand il affirme que :

La fin de la société, c'est l'homme, c'est le bonheur, c'est l'avancement moral et intellectuel de l'espèce humaine entière (Parent, 1850 : 149).

Parent annonce bien là sa couleur. Mais il l'atténue presque aussitôt dans la manière même dont il s'identifie : « Nous, précise-t-il, chrétiens et libéraux » (1850 : 149), association de deux appartenances dont il s'est expliqué au cours d'une conférence antérieure où l'influence de Lamennais est manifeste. Au clergé, il confie un rôle *public* en opposition aux libéraux de son temps qui déjà le confinent au privé. Il ne faut pas oublier, écrit-il, que :

[Le prêtre] est la personnification du principe spirituel dans la société, duquel découle tout ce qui est vertu, justice, bienfaisance, liberté, progrès social et humanitaire. L'Église doit être comme l'âme, la raison de [p. 53] la société, l'état (sic) comme le corps, les sens. L'homme politique sera d'abord de sa nature homme de parti, le prêtre sera plutôt national <sup>1</sup> (Parent, 1850 : 110-111).

---

<sup>1</sup> Le terme « national » ne renvoie ici qu'à la collectivité comme globalité.

Cette conférence destinée à remettre en valeur le rôle du prêtre dans la cité souligne la conception dichotomique que Parent peut avoir de la société, conception qui prend la forme d'une projection sur la société du dualisme que Descartes établit entre l'âme et le corps. On voit apparaître ici une intention de concilier deux aspirations qui constitueront la trame de l'histoire des idées au Québec jusque dans les années 1960, l'une se revendiquant de la modernité, l'autre de l'identité.

Parent proclame néanmoins sa modernité dans l'affirmation appuyée de valeurs propres à l'ère nouvelle. Ses conférences à l'Institut canadien de Montréal et ailleurs sont autant de témoignages à l'individu, à la raison et au travail. Le rôle de l'individu est consacré : l'individualisme est, pour lui, un penchant nécessaire, légitime et bon, qu'il ne faut pas confondre avec l'égoïsme (1850 : 88). Quant à la raison, elle est, chez lui, portée par une conception élargie qui a pour nom intelligence. L'intelligence est dite « souverain légitime » et réalisée par un corps d'élite, à savoir une « aristocratie de l'intelligence » (1852 : 17, 33). Parent fait appel à la raison dans l'organisation du social, il recommande, par exemple, des « solutions rationnelles » au problème du paupérisme de son temps. Mais il confie l'autorité politique à ceux qui disposent de cette intelligence et consacre dès lors l'inégalité en fonction d'une élite de la raison. À cet égard, il n'est pas moins moderne qu'Auguste Comte qui hiérarchisait la société à partir du savoir. C'est dans ses propos sur le travail et plus spécifiquement l'entreprise industrielle où il fonde un discours économique que Parent se révèle tout à fait accordé à son temps. Contre la propension à « l'amour des parchemins » (1850 : 9) propre aux professions libérales encombrées par les francophones, Parent préconise la formation d'« économistes éclairés » (1846 : 20) qui sauront positionner notre société dans l'économie internationale en formation.

Les peuples indolents et ignorants seront exploités par les peuples industriels et intelligents (Parent, 1846 : 20).

De là, bien sûr, l'importance de l'éducation ouverte à tous, mais pas n'importe quelle éducation. Il saisit l'occasion pour s'en prendre à ce qu'il appelle la manie chez nos législateurs d'importer des institutions étrangères toutes faites. Déjà se manifeste, comme on peut le constater, cette propension à l'emprunt, surtout en matière d'éducation...

Dans la bonne tradition moderne, Parent voit volontiers dans l'industrialisation les éléments générateurs de culture et même de civilisation. Il ouvre la voie à d'autres comme Errol Bouchette qui rappelleront à l'envi la nécessité de l'industrialisation pour la survie collective.

Ces exemples ont pour seul objectif de rappeler que le débat sur la modernité s'est engagé au Québec dès le XIX<sup>e</sup> siècle, sinon un peu avant, et qu'il s'est poursuivi de la sorte durant plus de cent cinquante ans.

[p. 54] En fait, s'il y a eu débat, c'est forcément parce qu'il y a eu opposition. Cette opposition, elle nous est familière, elle vient du milieu clérical. Toute une littérature

allant du pamphlet à l'analyse sociologique la plus rigoureuse en a fait ses beaux jours. Il n'y a pas lieu d'y revenir, excepté pour mettre en contraste la marche hésitante des mentalités vers la modernité.

## FRILEUSE IDENTITÉ

Il est intéressant de noter que la ressaisie du clergé coïncide avec les premières manifestations sérieuses de la modernité. On reconnaît en général qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la situation de l'Église n'était pas particulièrement bonne et qu'il a fallu le coup de barre de M<sup>gr</sup> Lartigue et de son successeur M<sup>gr</sup> Bourget pour la redresser. Or, ces interventions se situent au même moment où prend véritablement forme le discours libéral au Québec, c'est-à-dire au cours de la décennie qui précède les événements de 1837-1838 jusqu'à *grosso modo* la Constitution de 1867. Cette résurgence coïncide également avec le retour en force de l'opposition de Rome au libéralisme, concomitance de positions qui se vérifie à nouveau entre la Révolution tranquille et la tenue du Concile Vatican II, quelque cent ans après...

La réaction du clergé n'offre en soi rien de particulièrement étonnant. Ce qui mérite d'être observé, cependant, c'est que le clergé aura le très net avantage, dans ce combat, de pouvoir se réclamer de l'identité des Canadiens français. L'Église est apparue comme l'institution la plus représentative, pour ne pas dire la seule véritable, de l'identité canadienne-française. Elle pouvait donc prétendre parler au nom même de la collectivité. Elle s'est trouvée, à ce titre, à obtenir assez rapidement la quasi-exclusivité du contrôle sur l'enseignement dans son ensemble. Ce faisant, le clergé est parvenu à socialiser des générations d'élèves qui, se succédant les unes aux autres, ont intériorisé ces valeurs et les ont transmises à leur descendance. Cette opération de socialisation peut être comparée à celle qui se réalise auprès d'immigrants qui, au gré des générations successives, font leurs les valeurs de leur société d'adoption.

Il est significatif de constater combien les valeurs de modernité, et surtout les auteurs qui en étaient les porteurs, seront progressivement occultées du discours intellectuel, et ce, au profit de la tradition.

L'ouvrage classique d'Errol Bouchette publié au tournant du siècle est symptomatique à cet égard, dans la mesure où il met en évidence les compromis idéologiques auxquels, à son insu, il doit se livrer. On se rappellera que faisant écho aux propos d'Étienne Parent, Bouchette reprend la même thématique : la nécessité de l'industrialisation et d'un système d'éducation assorti à cette priorité. On y retrouve les mêmes types de considérations sur les lois du social et l'indispensabilité d'un corps d'élite. De nombreuses références à des auteurs contemporains européens émaillent ce texte qui veut participer de la modernité. Or, alors même qu'il peut affirmer, par exemple, que « le luxe, en lui-même, n'est pas un vice » et qu'il faut « ceindre les Laurentides d'une cou-[p. 55] ronne de fabriques », Bouchette tente inconsciemment de concilier la modernité économique et même politique au cadre social traditionnel

(1906 : 88, 124). Son projet d'industrialisation à l'intention du Québec est censé s'opérer en faisant l'impasse sur l'urbanisation. « Il vaudrait bien mieux, écrit-il, renoncer à la grande industrie que de dépeupler les campagnes » (1906 : 206). Sa proposition majeure sur l'industrie forestière est, en effet, conçue pour faire l'économie de la modernité dans l'organisation sociale : l'usine n'aurait alors pas l'effet débilisant qu'on lui connaît, car l'ouvrier travaillerait dans la forêt, en contact constant avec la population agricole où se ferait le recrutement. Colons et agriculteurs deviendraient partie prenante de l'industrialisation sans se retrouver dans les « grands centres démoralisateurs » que sont les villes (1906 : 312). En cela, il se situe en droite ligne du réformisme social de Frédéric Le Play (1901 : 137-138, 15) qui avait préconisé comme idéal les usines installées en milieu rural ou forestier. Le projet de Bouchette est intéressant parce qu'il rend bien compte d'impératifs devenus incontournables : *la modernité est acceptable dans la mesure où elle n'atteint ni les structures sociales ni les mentalités profondes*. Il rend également compte de la réalité du temps : la modernité, venue d'ailleurs, s'étant imposée dans les pratiques économiques et politiques, n'offre pas de choix, on doit composer avec celles-ci ; mais en maintenant la structure sociale intacte.

Avec les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, le discours antimoderne est bien institué dans les maisons d'enseignement et un auteur comme Lionel Groulx en synthétise admirablement le contenu, même si ses aspirations fortement nationalistes lui font parfois déborder le cadre de l'idéologie cléricale orthodoxe.

La pensée de Groulx pose comme premier adversaire la Réforme et le libéralisme qui en découle. L'esprit de la Réforme est perçu comme foncièrement diviseur : il a créé la confusion dans l'Église ; et le libéralisme a déformé le social en altérant les principes d'ordre et de justice. L'industrialisation et l'urbanisation en sont les conséquences par lesquelles s'introduisent le matérialisme, l'agnosticisme et la libre pensée ; auxquels s'ajoutent « le féminisme malsain, suprême triomphe des théories égalitaires », le laïcisme et son sous-produit protestant qu'est l'enseignement obligatoire (1920 : 4, 11). Si son opposition à l'individualisme moderne est manifeste, elle l'est forcément envers la raison, qui en est pour ainsi dire le véhicule. En somme, *le chanoine fait le procès de la modernité dans toutes ses expressions*, même politiques : la démocratie libérale portée par le suffrage universel est en soi facteur de division où l'esprit de parti se substitue à l'intérêt national.

L'intérêt de rappeler ces quelques éléments d'antimodernité permet, bien sûr, de mettre en relief, si on veut, le chemin perdu, mais plus encore de souligner l'avantage *idéologique* et donc *stratégique* dont jouissait le clergé dans son combat contre la modernité. Il se présentait comme partie intégrante de l'identité canadienne. Il lui était donc facile de confondre les tenants de la modernité avec tout ce qui était étranger.

[p. 56] Alors qu'en France, ce combat s'est livré largement entre représentants de l'ordre et représentants du progrès, il s'est livré, au Québec, entre porteurs de l'identité canadienne et porteurs de valeurs nouvelles venues d'ailleurs. Le clergé avait au départ l'avantage de se poser comme institution authentiquement canadienne, et, en plus, la seule qui ait survécu.

C'est encore Groulx qui l'a probablement le mieux exprimé en retraçant une généalogie qui permettait la création d'une société imaginaire au seuil du mythe. Si le chanoine s'est livré à l'histoire, ce n'a pas été pour satisfaire une quelconque curiosité sur le passé, mais bien pour établir (il aurait plutôt dit rétablir) les composantes séculaires de l'identité canadienne-française. Ainsi pose-t-il en une phrase les éléments essentiels de celle-ci lorsqu'il parle du Canadien :

Originaire de France et, peut-on dire, des pays de France les plus français, dès les débuts du dix-huitième siècle, ses traits nationaux sont déjà fixés. Il constitue une variété de la race française... (Groulx, 1931 : 245).

Cette phrase est lourde de sens. Elle situe l'identité canadienne hors des conflits de l'ère dite moderne. Être des pays les plus français de France, c'est être exclu de l'influence huguenote ; et voir ses traits fixés au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est s'épargner les Lumières. Il ne faut pas se faire d'illusions, la France authentique n'est plus dans l'Hexagone. La mère patrie est une nation déviée de son destin. La vraie France, c'est, selon Groulx, celle de Du Guesclin, Bayard, Jeanne d'Arc ; l'ordre achronologique est ici révélateur, nous sommes en pleine intemporalité... Le Canada français était donc appelé à une mission distincte, hors de la modernité.

L'histoire de France sert simplement de lieu où puiser des illustrations exemplaires. C'est ainsi que Richelieu est célébré parce que grand colonial, c'est-à-dire favorable à l'implantation des colons, tandis que Colbert fait figure de « vulgaire mercantiliste » tout tourné vers le commerce, source, faut-il croire, d'aventure et de dispersion.

Cette quête d'identité en tant qu'opposition à la modernité n'est pas exclusive au Québec. On la trouve d'emblée ailleurs et à peu près à la même époque, c'est-à-dire depuis le tournant du siècle jusqu'aux années 1930. La comparaison avec l'Amérique latine n'est pas sans intérêt, puisqu'on y repère la même préoccupation d'identité à propension messianique. De même, cette identité est mise en opposition à la modernité, là où elle se trouve, à savoir le capitalisme parfois associé au protestantisme et, bien sûr, le positivisme qui avait tant conquis cette partie du continent (Stabb, 1967).

Même dans ses moments les plus triomphants, comme au cours des deux premières décennies du siècle, le discours clérical au Québec s'est constamment senti menacé par la modernité qui s'insinuait dans les pratiques. Or, c'est effectivement par le biais de ces pratiques que le discours moderne a connu une certaine faveur, mais dans des limites qu'il a fallu rompre par la suite.

[p. 57]

## **LA MODERNITÉ COMME UNE TAUPE BIEN ENGOURDIE**

On trouve au XIX<sup>e</sup> siècle les premières manifestations qui conduiront à une progressive érosion de l'antimodernité dans le champ du discours idéologique. Même si la tradition des rouges ne sera jamais complètement effacée, ce n'est pas par elle que s'opérera cette érosion. Elle sera beaucoup plus subtile, s'insinuant dans les adaptations nécessaires aux conditions économiques et sociales. C'est en fonction de ces conditions propres à la modernité que des institutions comme l'Université et les syndicats seront mises sur pied, souvent pour mieux en gérer l'expression.

On peut poser comme hypothèse que la fondation de l'Université Laval, en 1852, répondait largement à des impératifs stratégiques de la part du haut clergé : il s'agissait de parvenir à encadrer l'expression des divers discours qui étaient en train de prendre forme par l'intermédiaire des professions libérales. Outre la Faculté de théologie qui servait à la reproduction du clergé, les deux principales facultés qu'on a érigées, médecine et droit, étaient déjà existantes sous la forme d'École de médecine et de chirurgie, créée à Montréal comme à Québec dans les années 1840, et sous la forme d'écoles de droit. Quant à la Faculté dite des arts, elle n'était qu'un avorton, elle se contentait de dispenser le soir des cours au grand public... Déjà à ce stade, l'Université sera perçue par les ultramontains comme un foyer de libéralisme catholique. Au fond, ils ne se trompaient pas, puisque c'est d'elle que devait venir, pour une large part, l'accès à la modernité. L'ennui, pour le haut clergé un peu lucide, c'est que sa marge de manœuvre demeurait étroite : ou bien, forcé par les circonstances économiques, il acceptait la diffusion d'un discours moderniste dans un champ somme toute limité et peu accessible au grand public, comme la médecine, ou bien il laissait des institutions laïques en assumer la diffusion.

L'histoire des institutions à vocation plus ou moins universitaire au Québec en sera une de constantes initiatives par les praticiens pour un enseignement plus adéquat ou, encore, d'interventions politiques qui, également pour satisfaire des impératifs économiques, créeront des établissements afin de contourner les institutions cléricales existantes. L'École polytechnique de Montréal qui ouvre ses portes en 1874 a pour objectif avoué non la formation de savants, mais celle de praticiens dans la profession d'ingénieur. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la création d'écoles techniques à Montréal et à Québec vise la formation d'une main-d'œuvre qualifiée alors qu'on ouvre à Québec une école d'arpentage et une école de foresterie en poursuivant le même type d'objectifs. La fondation de la Faculté des sciences à l'Université de Montréal en 1920 répond à des exigences posées par la Faculté de médecine. Ce seront d'ailleurs des médecins qui au début assureront la direction de la physique et de la chimie. L'École

supérieure de chimie à Laval voit le jour en même temps, mais, cette fois, en étroit rapport avec l'implantation de l'industrie chimique dans son environnement géographique. Même la fondation d'écoles de beaux-arts à Québec et à Montréal en 1922 l'a été en vue d'objectifs pratiques : l'architecture, l'art publicitaire et l'enseignement du dessin.

[p. 58] Animés par des praticiens, ces établissements offraient une certaine sécurité idéologique, dans la mesure où les débordements vers un discours un peu plus subversif étaient contenus. Ce n'était pas des lieux de spéculation séculière s'interrogeant sur l'homme et la société... Il s'opérait probablement un travail de sape, car la pratique même strictement professionnelle devait évoluer de plus en plus dans des conditions de réflexion libre.

En contrepartie, une faculté comme le droit, qui en d'autres sociétés a été à l'origine de disciplines comme l'économique et la science politique, va demeurer longtemps restreinte à une vocation praticienne et donc sans effet sur son propre discours disciplinaire.

Le cas de l'École des hautes études commerciales de Montréal est intéressant à observer. Voici une institution créée au début du siècle dans le même esprit que les autres de son temps. Fondée à l'instigation de la Chambre de commerce [du district] de Montréal, dirigée par des laïcs et, en principe, très près de la pratique économique, elle aurait très bien pu constituer le fer de lance de la modernité sociale. Or, bien au contraire, l'École a servi de refuge et de tribune aux esprits les plus attachés à la tradition cléricale. Quoique très sensible à la culture économique et française de son époque, Édouard Montpetit se voudra le porteur d'une « doctrine nationale [qui jaillit] de l'histoire et du territoire, de la terre et des morts » (s.d. : 53), tout en flirtant avec le corporatisme social de ses contemporains. Plus explicite, Esdras Minville recommandera le retour à la terre pour les chômeurs comme solution à la crise de 1929 (1984 : 570) et l'organisation corporatiste comme réponse à la faillite du libéralisme économique (1936). Mais c'est son ouvrage publié après la Seconde Grande guerre qui rend mieux compte de la réaction à la modernité montante. Le titre est significatif : *Le Citoyen canadien-français*, et porte sur l'identité de ce citoyen. Or, l'identité, en tant qu'objet de préoccupation, s'impose lorsque l'entité collective est perçue par certains intellectuels comme menacée dans son existence. Reprenant la vision de Joseph de Maistre transmise par le chanoine Groulx, Minville nous redit que l'homme en soi n'existe pas et que seul a un sens l'homme d'une société et d'une nation. On y retrouve, à cette occasion, les fondements religieux d'une opposition irréductible pour juger les effets de la modernité au Québec :

Si les transformations économique-sociales survenues dans notre province depuis un demi-siècle ont sur les esprits une si fâcheuse influence, c'est évidemment parce qu'elles procèdent d'une philosophie d'origine protestante. (Minville, 1946 : 326).

Il est significatif que les connaissances économiques donc modernes de ces auteurs n'aient en rien affecté leur perception profonde de l'organisation sociale qui demeure foncièrement organique. Il s'agit d'une lecture pessimiste de l'industrialisation qui rive son attention sur les effets d'urbanisation et de prolétarianisation de la paysannerie. On est toujours favorable au progrès économique, mais dans la mesure où il ne porte pas atteinte à l'aménagement social. Le « restons traditionnels et progressifs » du discours duplessiste s'inscrit dans [p. 59] cette lignée, tout comme, à la même époque, les protestations de modernité venant du haut clergé (Bourque et Duchastel, 1988 ; Beauchemin, Bourque Duchastel, 1991). Tout ce monde est bien prêt à se réclamer du progrès autant matériel que scientifique et technique, mais toujours à *la condition expresse* qu'il n'affecte en rien le tissu social.

Le rapport de la Commission Tremblay sur les problèmes constitutionnels tient lieu de testament à cette école. À peine quatre ans avant l'avènement de la Révolution tranquille, on y reprend, en de nombreuses pages, l'opposition classique entre la culture franco-catholique et l'anglo-protestante où finalement, c'est le trait religieux qui se trouve à faire toute la différence. La question de la sécurité sociale n'est pas abordée en termes de besoins sociaux parce qu'aux yeux des commissaires, ceux-ci sont relativement satisfaits. Elle est plutôt posée selon une franche dichotomie entre le régime organique d'inspiration catholique qui est censé être le nôtre et le régime de nature protestante, libéral ou socialiste, où l'État dispense une assistance directe auprès de ses prestataires au lieu d'opérer par le truchement d'institutions de charité.

De la nouvelle génération des HEC, François-Albert Angers n'en poursuivra pas moins une vision aussi attachée à l'antimodernisme. Il verra dans la revue *Cité libre* un prolongement de la tradition d'Étienne Parent, du libéralisme de jeunesse de Laurier, de la vieille garde de T.D. Bouchard (celui qui avait lutté jadis pour l'enseignement obligatoire) et de l'esprit de Jean-Charles Harvey (1957 : 10-11). Son opposition systématique à la création du ministère de l'Éducation en 1963 viendra presque clore cette longue croisade contre la modernité. Elle sera engagée, comme on l'a bien vu, au nom de l'identité nationale menacée, pour ne pas dire traquée dans ses derniers retranchements.

Il est intéressant de noter que, dans la pratique, les institutions intellectuelles laïques n'ont pas été, en soi, garantes de la modernité en émergence. Dans certains cas, elles se sont même dressées contre elle, faisant souvent chorus avec les Jésuites qui, à l'époque, étaient peu preneurs d'une nouvelle *Aufklärung*.

## LA MODERNITÉ PAR VISAS

Jusque vers les années 1920, la modernité, comme discours, ne s'affiche pas encore comme telle au grand jour auprès des intellectuels, bien qu'elle soit présente depuis longtemps dans le propos des revues d'affaires (Roy, 1988). Elle s'exprime par discours interposés : en particulier par les sciences qui se font un chemin. Or, il est très utile en matière idéologique d'avoir ce que j'appelle des passeurs, c'est-à-dire des personnes munies de visas qui font franchir les frontières idéologiques autrement interdites. Il n'y a rien de mieux que les gardiens du sérail pour en connaître les

sorties. Il se trouvera souvent, dans cette quête de modernité, des éléments du clergé, haut ou bas, pour conférer une légitimité à cette transgression des valeurs traditionnelles. On pense tout de suite à des personnages, souvent des précurseurs, qui deviennent [p. 60] emblématiques presque par la force des choses, comme M<sup>gr</sup> Laflamme à la fin du siècle dernier et Marie-Victorin un peu plus tard. Il leur était loisible de tenir des propos perçus comme audacieux en leur temps et qui auraient fait l'objet d'une réprobation unanime s'ils étaient venus d'un laïc. Marie-Victorin pouvait réclamer à cor et à cri une ouverture vers le milieu international de la recherche ou, encore, l'accueil de professeurs étrangers.

On peut croire que le dispositif du *visa* était d'autant plus nécessaire dans les domaines où l'organisation sociale et ses fondements idéologiques étaient directement touchés, là où le discours pouvait véhiculer un contenu jugé subversif. Deux cas s'imposent de par l'importance de leur contribution à la modernité et de par leur ancrage relativement précoce et profond dans la mentalité des éléments qui seront les plus actifs par la suite : la Jeunesse étudiante catholique et la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Deux institutions qui subiront les foudres de ceux-là mêmes qui se revendiquaient de l'identité du Canada français.

Ces deux institutions ont des origines communes. Elles correspondent à une réaction de l'Église en vue de contrer, dans le milieu laïque, la séduction des idéologies modernes. L'École des sciences sociales de Laval, fondée en 1932, est d'abord conçue, comme l'avait été son pendant montréalais en 1920, dans la perspective de faire barrage au modernisme que, cette fois, la crise économique était susceptible d'exacerber. De la même manière, la JEC, reprise de l'expérience européenne, répond, au moment de sa mise sur pied dans les années 1930, à des impératifs similaires ; elle participait, on le sait, de l'Action catholique, institution coupole.

L'École des sciences sociales tout comme la JEC ont été appelées à évoluer assez rapidement. La première est vite érigée en faculté en 1943, sous le dynamisme du décanat du père Lévesque, et prend aussitôt le large avec l'arrivée de laïcs qui, sans être anticléricaux, adoptent une démarche analytique acquise à la modernité américaine puis française. Quant à la JEC, dès 1944, son président général, Gérard Pelletier, pouvait affirmer que « l'Action catholique sera intégralement l'affaire des laïcs ou elle ne sera pas » (1944 : 350).

Les grands axes d'action sont également les mêmes. Le père Lévesque estime que « les jugements de valeurs ne sauraient logiquement venir qu'après les jugements de réalité » (1947), prise de position qui ne fait que confirmer celle déjà affichée dans l'annuaire de la Faculté, deux ans auparavant, à savoir que les sciences sociales sont des « sciences positives modernes » (Fournier, 1973 : 40, 43). Pour sa part, la JEC faisait sienne depuis longtemps une devise en trois temps : voir, juger, puis agir. Le voir ne se résumait pas à un bref tour d'horizon pour la forme, mais se voulait un examen analytique où seule la raison était sollicitée dans l'observation. Le premier objectif en était, lui aussi, de connaissance. Et l'action se voulait tournée vers le concret. Si bien que les dérives se sont assez tôt fait sentir. Dans le cas de la Faculté,

l'attention portée au jugement de réalité a débouché sur une option exclusivement universitaire où la morale traditionnelle a trouvé de moins en moins son compte, tandis que [p. 61] la JEC a contribué à une distanciation progressive du clergé dont *Cité libre*, d'abord imaginée par Gérard Pelletier et son entourage, en a été l'aboutissement le plus tangible. Ces deux institutions ont été, chacune à sa manière, une matrice de réflexion et d'action propre à la modernité, et comme par un effet pervers, le clergé aura été l'agent déclencheur de la modernisation.

Enfin, ces institutions ont forcément en commun d'avoir rencontré la farouche résistance de ceux qui se réclamaient de l'identité même de la nation. Le père Lévesque devra maintes fois ferrailer avec les Jésuites qui verront en lui un agent de sécularisation. On lui reprochera en général l'orientation trop scientifique pour ne pas dire scientifique des sciences sociales, de même que leur caractère trop laïque. Tandis que la JEC soulèvera l'ire de l'antique ACJC (Action catholique des jeunes Canadiens français) qui voulait intégrer la religion à la *vie* nationale. Lionel Groulx lui sera également hostile même dans les années 1960 (1964 : 38-45). On voit poindre à cette occasion l'aspect stratégique d'un nationalisme qui, pousse à son extrême logique, prend presque le parti de la nation plutôt que celui de la religion.

Cette caution cléricale, ce *visa*, qui permet de faire l'impasse sur la critique cléricale, virtuelle ou réelle, accompagne souvent ce parcours vers la modernité. Elle vaudra parfois au clerc qui s'y prête des tentatives de censure à son endroit, mais généralement sans atteindre la mouvance même des idées. On peut penser, en rangs dispersés, aux pères Legault et Couturier, avant la guerre, pour le théâtre et les arts, au père Mailloux en psychologie, au frère Untel, à M<sup>gr</sup> Parent, président de la commission d'enquête sur l'éducation portant son nom.

Il m'a semblé plus intéressant de mettre en relief des mouvements de modernité aux origines plus éloignées, mais à la fois de grande portée. La crise des années 1930 m'est toujours apparue comme la ligne de démarcation la plus significative. Au terme d'une réflexion à plusieurs voix sur le thème de *l'Avènement de la modernité culturelle au Québec*, Yvan Lamonde peut affirmer qu'avant 1929, « la ligne de la modernité au Québec apparaît plutôt discontinue, en pointillé » (1986 : 305). La crise a servi d'onde de choc première et déterminante. Et son effet sera renforcé, plus tard, par l'effet de l'industrialisation consécutive à la Seconde Grande guerre. Les traditionalistes s'inquiétaient, dès le début du siècle, de l'urbanisation et de ses conséquences. Mais c'est la crise qui va forcer à une nouvelle lecture du réel. Les remèdes proposés par ces traditionalistes ne paraîtront plus très convaincants. Les esprits seront donc prêts à une nouvelle saisie de l'univers social. Et c'est dans cette mouvance qu'il y a lieu, je crois, de situer l'émergence de la JEC et des Sciences sociales à Québec. D'autres expressions leur seront concomitantes comme *La Relève* et *Les Idées* puis, plus tard, *Le Jour* de J.-C. Harvey, le Refus global, etc.

[p. 62]

## CONCLUSION

S'il est revenu parfois à la France d'incarner en quelque sorte la modernité, c'est surtout à l'univers anglo-saxon et en particulier américain qu'on s'est référé comme à un symbole. Pour le meilleur comme pour le pire. La construction de l'État, dans les années 1960, s'est surtout fondée sur l'expérience française tandis qu'en matière d'éducation, on a fait plus que copier, on a forcé le trait au point d'obtenir une caricature de l'Amérique. Il serait, en effet, intéressant d'évaluer la manière dont les diverses institutions québécoises ont naturalisé ces emprunts.

Par ailleurs, il ne faudrait pas négliger l'apport de la pratique politique qui, concurremment à la pratique économique, s'est largement accordée à la modernité de son temps. Par la voix de leurs organes de propagande, comme *Le Soleil* et *Le Canada*, les partis politiques ont largement contribué à l'adaptation des mentalités aux nouvelles réalités (Couture, 1991). Pendant toute cette période de plus ou moins grande hibernation de la modernité auprès de l'intelligentsia, il s'est trouvé que c'est dans l'arène politique que certains débats ont perduré, connaissant, à l'occasion, des périodes intenses. L'éducation va demeurer un enjeu important. Aboli en 1875, à la grande satisfaction du clergé, le ministère de l'Instruction publique passera à un cheveu d'être rétabli en 1898. Ce seront, néanmoins, ces débats interminables qui conduiront à l'enseignement obligatoire imposé en 1943. Il faudra la création des Cégeps pour marquer dans les faits la sécularisation officielle de l'enseignement secondaire.

Cette intrusion de la modernité dans les mentalités n'a pas été sans susciter des réactions qui ont tenté de la contourner, souvent au nom de son dépassement. Il était assez courant, dans les années 1960, d'entendre des propos qui prétendaient que le Québec pouvait faire l'économie du capitalisme au profit d'un certain étatsisme technocratique. C'était la vogue de la postindustrialisation comme modèle qui dispensait du stade de l'industrialisation au nom d'une rationalisation fonctionnelle de l'organisation sociale.

Simultanément se faisait sentir le besoin d'une redéfinition du Québécois qui, jadis Canadien puis Canadien français, n'avait plus, aux yeux de certains intellectuels, une quelconque identité. C'est ainsi qu'on en est venu parfois à vouloir, à la manière de la psychanalyse, exorciser les refoulements du passé par une catharsis collective. Certaines pages de *Parti pris* sont allées dans ce sens. Aujourd'hui, le ravalement vers l'individu qui se présente comme l'ultime aboutissement de la modernité a conduit à toute une réflexion sur soi, et les ouvertures vers l'autre.

La référence à l'autre conduit naturellement à considérer les rapports de type communautaire dont la nation, produit de la modernité. La nation apparaît comme conséquence du libéralisme politique, mais peut être également considérée comme un effet pervers de celui-ci, dans la mesure où elle se présente comme un effet non voulu

et même en contradiction avec l'individua-[p. 63] lisme dont la modernité se réclame au premier chef. Par ailleurs, la nation, en principe, séculière, ne fait pas non plus directement appel à la raison, en dépit de ses origines modernes. Aux fins de l'exposé, j'ai intentionnellement mis en veilleuse cette tension qu'introduit la nation dans le discours de la modernité. Peut-être est-ce pour certains son caractère essentiel, puisque c'est là que logerait l'identité collective dont j'ai peu parlé. C'aurait été ouvrir un tout autre débat.

## RÉFÉRENCES

- Angers, F.-A. (1957), « Réflexions préliminaires », *Action nationale*, XLVII, 1 10-22.
- Beauchemin, J., G. Bourque et J. Duchastel (1991), « L'Église, la tradition et la modernité », *Recherches sociographiques*, XXXII, 2 : 175-197.
- Bouchard, G. (1990), « Sur les mutations de l'historiographie québécoise : les chemins de la maturité » : 253-272, dans F. Dumont (dir.), *La Société québécoise après 30 ans de changements*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Bouchette, E. (1906), *L'Indépendance économique du Canada français*, Arthabaskaville : Cie d'Imprimerie d'Arthabaskaville.
- Buies, A. (1964), *La Lanterne*, Montréal : Éditions de l'homme.
- Chartrand, L., R. Duschesne et Y. Gingras (1987), *Histoire des sciences au Québec*, Montréal : Boréal.
- Couture, C. (1991), *Le Mythe de la modernisation du Québec*, Montréal : Méridien.
- Dessaulles, L.-A. (1851), *Six lectures sur l'annexion du Canada aux États-Unis*, Montréal : P. Gendron.
- Fournier, M. (1973), « L'Institutionnalisation des sciences sociales au Québec », *Sociologie et société*, V, 1 : 27-57.
- Gongora, M. (1975), *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Groulx, L. (1964), *Chemins de l'avenir*, Montréal : Fides.
- Groulx, L. (1931), *L'Enseignement français au Canada*, t. I, Montréal : Librairie d'Action canadienne-française.
- Groulx, L. (1920), *Méditation patriotique*, Montréal : Bibliothèque de l'Action française.
- Lamonde, Y. et E. Trépanier (1986), *L'Avènement de la modernité au Québec*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Le Play, F. (1901), *La Réforme sociale en France*, t. II, Tours : Alfred Mame [1864, 1878].

- 
- [[p. 64] Lockhart, J. et S.B. Schwartz (1983), *Early Latin America*, Cambridge : Cambridge University Press.
- MacKenzie, W.J.M. (1978), *Political Identity*, Harmondsworth : Penguin.
- Merton, T. (1952), *Semences de contemplation*, Paris : Seuil.
- Minville, E. (1984), *La Vie économique*, t. 6, *Propos sur la conjoncture des années 1925-1938*, I, *De la grande prospérité à la grande crise*, Montréal : Fides [1932].
- Minville, E. (1946), *Le Citoyen canadien-français*, Montréal : Fides.
- Montpetit, É. (s.d.), *La Conquête économique*, Montréal : Bernard Valiquette.
- Parent, É. (1852), *Discours*, Québec : Imprimerie E.R. Fréchette.
- Parent, É. (1850), *Discours*, Montréal : Imprimerie Lovell & Gibson.
- Parent, É. (1846), *Lecture*, Montréal : Imprimerie de la Revue canadienne.
- Pelletier, G. (1944), « La Responsabilité laïque : mythe ou réalité », *Cahiers de l'Action catholique* : 44.
- Roy, F. (1988), *Progrès, harmonie, liberté*, Montréal : Boréal.
- Schmitt, K. (1971), « The Clergy and the Enlightenment » : 151-163, dans R.E. Greenleaf (dir.), *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America*, New York : Alfred A. Knopf [1959].
- Stabb, M. (1967), *In Quest of Identity*, Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Stoetzer, O.C. (1979), *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, New York : Fordham University Press.
- Taylor, C. (1991), *The Malaise of Modernity*, Concord : Ontario.
- Touraine, A. (1992), *Critique de la modernité*, Paris : Fayard.

[p. 65]

## Tradition et modernité au Québec : d'un quiproquo à l'autre

**Gilles GAGNÉ**

[Retour à la table des matières](#)

Par esprit d'économie, j'ai choisi de donner à cette incursion dans le domaine de l'identité québécoise moderne la forme d'une simple mise au point terminologique portant sur la notion de modernité ainsi que sur celles de Canada français traditionnel et de modernisation québécoise. Ma démarche se tiendra au ras du sens commun historique et elle se contentera de rassembler quelques idées autour du problème de l'identité au Québec. Ceux qui sont déjà passés par là cent fois trouveront le paysage historique passablement schématique. J'en profiterai aussi pour procéder à l'illustration d'une proposition d'une grande simplicité. Cette proposition, c'est la suivante : le Québec a rattrapé l'Ontario, comme on disait il n'y a pas si longtemps, il a même rattrapé l'Occident et l'humanité entière, mais il les a rattrapés au-delà de la modernité, dans un système social global où les mécanismes d'intégration de l'activité pratique les plus généraux et les fondements de l'identité, individuelle et collective, dessinent une nouvelle logique de développement. Je considère donc que la situation actuelle ne peut plus qu'à grand-peine être ramenée à quelque conception que ce soit de la modernité, fût-elle dite avancée, tardive, inachevée, triomphante ou décadente. On doit évidemment concéder que chaque dimension particulière de la pratique sociale ou que chaque aspect existentiel de la socialité s'inscrit dans une longue continuité et, à ce titre, prolonge ou achève un état antérieur de société que l'on associe à bon droit à la modernité : le capitalisme corporatif multinational a ses racines dans le capitalisme d'aventure commerciale puis d'entreprise industrielle ; l'État-providence est le résultat de la réforme progressive de l'État libéral et sa balance commerciale remonte au mercantilisme ; le procès de personnalisation est le développement de [p. 66] l'individualisme abstrait ; la technologie élargit la rationalisation des techniques entreprise par l'Encyclopédie ; la carte de crédit est un jeu d'écriture sur une monnaie d'écriture ; le salariat généralisé a un ancêtre prolétaire, tous les droits se réfèrent aux Droits de l'homme ; le couple avec ou sans enfant est l'idéal réalisé de la famille moderne et l'épouvantable rareté individuelle du temps est le produit de la victoire remportée sur les cycles collectifs de la tradition. Ainsi de suite. Considéré à la pièce, chacun des domaines de l'action prolonge en solo la

modernité ; ce sont d'ailleurs les sociétés modernes qui les ont, pour la première fois si radicalement, séparés et libérés les uns des autres : elles ont séparé la science de la religion et appuyé sur la science une rationalisation spécifique des techniques ; elles ont produit les formes institutionnelles d'une autorégulation de l'activité productive et garanti ce faisant la division à l'infini du travail ; elles ont procédé à une décomposition fonctionnelle du pouvoir et séparé de son exercice régulier la production de ses formes ; elles ont distingué dans la sphère publique institutionnalisée les différents domaines du droit et ont proclamé le règne de la discrétion individuelle dans la sphère résiduelle de l'intimité ; elles ont libéré l'industrie des métiers, l'utilité subjective de la valeur marchande, les ménages de leurs clans et les individus de leurs héritages statutaires. Tous ces éléments de la vie sociale, le long processus révolutionnaire des sociétés modernes les a arrachés aux synthèses organiques de la tradition en les ouvrant à la recherche de leur propre vérité, en les soumettant à leur propre logique de développement et d'accumulation. Il n'est donc pas question de chercher la rupture décisive dans l'une ou l'autre de ces innombrables lignes de développement, ni de soutenir qu'une combinaison complexe de changements sociaux particuliers aurait donné lieu récemment à l'apparition d'un nouveau monde sorti tout armé des lois de l'émergence et du saut qualitatif. Désigner d'une manière purement relative, comme on va le faire ici, la situation contemporaine comme « condition postmoderne » ou comme « postmodernité » revient à affirmer une chose beaucoup plus simple : cela revient, en effet, à affirmer que le procès révolutionnaire de la modernité avait un caractère projectif et qu'en déplaçant le lieu de l'impératif normatif d'un ordre passé à préserver vers un ordre futur à réaliser, il trouvait lui-même sa propre unité significative et son orientation idéologique dans les virtualités de cet ordre. Cela revient à dire que la révolution moderne a marché en rangs serrés vers un idéal entretenu négativement par la critique des traditions, mais que la réalité d'une synthèse rationnelle des pratiques ainsi libérées est restée, et était destinée à rester, au-delà de la ligne d'horizon de tous ses progrès. Cela revient à dire, finalement, que l'écho du conflit central mené au nom de la liberté du sujet de la raison a progressivement cessé de résonner dans les conflits particuliers, et que l'orientation utopique des sociétés modernes s'est fractionnée en une pluralité de « progrès » autonomes et contradictoires entre eux. Le procès révolutionnaire de la modernité, négatif dans son principe, s'est épuisé d'être inachevable. Tous les domaines de l'activité pratique qu'il a libérés, mais qu'il n'a pas réunis dans la lumière de la loi et de la justice commune, [p. 67] toutes les sociétés concrètes dont il a contribué à dissoudre les absolus traditionnels, mais qu'il n'a pas rassemblées dans un État universel homogène, et tous les aspects autonomes de l'expérience qu'il n'a pas ramenés à la raison, fondement de la liberté « subjective » selon les modernes, ont fini par trouver les uns dans les autres leurs limites et leurs contraintes et se sont adaptés de proche en proche à la situation qu'ils se faisaient réciproquement. Finalement, l'extraordinaire capacité d'action sur soi de la société, concentrée par la révolution moderne dans la médiation politique et étatique, a été libérée elle aussi et s'est différenciée en une myriade d'emprises concrètes sur l'action humaine ayant chacune son *modus operandi*, son champ opératoire et sa puissance propre. Quant aux sociétés qui sont encore au seuil de leur modernisation, elles partent d'une situation où

elles ont déjà toutes été rassemblées en un seul système de contraintes, globales comme on dit, qui les oblige au changement et qui en canalise « factuellement » les orientations. Voilà pourquoi il nous semble maintenant que tous les progrès sont au-delà de l'idéologie du progrès : voilà aussi pourquoi l'illusion d'être installés dans l'accumulation perpétuelle du changement, libres enfin de toute doctrine et modernes une fois pour toutes, nous berce à l'occasion.

C'est contre une telle attitude que nous proposons plutôt de comprendre comme transition à la postmodernité la conversion des longs processus révolutionnaires, critiques et projectifs, des temps modernes en de nouvelles modalités, pragmatiques et systémiques, d'intégration de la société<sup>1</sup>. Ce qui est en jeu, aujourd'hui, dans la question de la modernité, c'est son héritage ; le fait que la « modernisation » devienne sous nos yeux l'eau sucrée dont on baptise le vinaigre des rationalisations technocratiques que l'on administre aux retardataires, de l'intérieur ou de la périphérie, nous indique que les idéaux modernes du progrès social peuvent être retournés comme un gant et mobilisés dans une escalade d'efficacité technique sans horizon humain. Il faut donc se méfier des combats d'arrière-garde ayant en vue l'achèvement de la « vraie » modernité quand elle devient le produit fini d'organisations qui n'organisent plus que la reproduction de leur propre puissance.

## **LE CANADA FRANÇAIS TRADITIONNEL ET LA MODERNISATION DU QUÉBEC**

S'il faut préciser le concept de la modernité par le bout de l'épuisement de son projet révolutionnaire, il faut aussi, en abordant le cas du Québec, le préciser par le bout de son rapport à la tradition, par le bout du rapport des luttes sociales placées sous l'égide de la liberté subjective et de la domination rationnelle aux « réserves de tradition » mobilisées contre cette politique de l'émancipation. Quand nous parlons, par exemple et par opposition au Canada français « traditionnel », de la récente « modernisation » du Québec, nous concentrons une opposition récurrente de la dynamique des sociétés modernes sur un épisode particulier de l'histoire du Québec. Emprunté à la pratique elle-même, [p. 68] cet abus de langage a évidemment l'avantage de mettre l'accent sur le moment d'élucidation doctrinale du principe de légitimité du pouvoir moderne, mais il a aussi le défaut de supposer que la société québécoise a été paisiblement traditionnelle jusqu'à la Révolution tranquille. En réalité, ce sont les sciences sociales qui ont baptisé, il y a une cinquantaine d'années, le Canada français traditionnel, et elles l'ont fait à un moment où la signification de tous les enjeux allait être traduite dans les termes d'une polarisation idéologique opposant une doctrine de l'immobilisme (« la voix des tombeaux ») à une valorisation globale du changement (« il faut que ça change »). Les uns accrochés à la chaire et les autres prêts à envahir la télévision, traditionalistes et modernisateurs s'affrontèrent alors à visage découvert,

---

<sup>1</sup> Pour une discussion plus systématique de la question de la postmodernité, on se référera aux travaux du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité publiés dans la revue *Société*, et notamment aux numéros 12 et 13 consacrés à l'Amérique.

pour ainsi dire, en pleine possession d'idées à pleine maturité, idées dont l'essentiel était d'ailleurs tiré du principe, un peu trop pur idéologiquement pour être sociologiquement profond, de leur opposition.

Il y a là un problème. Il ne faut pas oublier, en effet, que le Québec fait partie des sociétés (si vous me permettez de rappeler ce truisme) dont toute l'histoire appartient à la dynamique de la modernité. Issu de la monarchie nationale qui, avec l'Angleterre, avait le plus radicalement rompu avec l'idéal d'une restauration de la paix impériale en Europe, la première colonie canadienne s'est développée sous l'égide des rouages bureaucratiques de l'État national moderne le plus avancé. Les colons y arrivèrent le plus souvent à titre d'individus déracinés et ils n'eurent bientôt qu'une seule idée en tête, la traite ; située à mi-chemin entre le commerce privé et la logique des rapports diplomatiques entre les peuples, c'est cette activité que l'on trouve à l'origine de rapports de domination des peuples autochtones qui étaient déjà plus ouvertement contractuels que l'exclusion communautariste pratiquée en Nouvelle-Angleterre ou que la structure impériale qui avait été établie au Sud <sup>1</sup>. Les clercs, toujours attentifs dans leurs rapports avec le ministère à placer l'État au-dessus de Rome, y furent mystiques ou propriétaires fonciers, mais ils le furent sous la gouverne de l'État (Frégault, 1970). Les ménages, finalement, y furent modernes d'office, chacun construit sur la prétention, absurde dans toute société traditionnelle, de fonder une famille ; c'est là, en effet, le caractère essentiel de la famille moderne que de soustraire les individus à leur inscription dans la continuité d'une lignée familiale pour déplacer vers l'alliance matrimoniale la notion même de famille, transformant ainsi la parenté en un simple environnement horizontal de cette nouvelle famille et transférant du même coup le lien de la famille à la loi symbolique vers l'impératif éthique mis en forme dans l'État. Sanctifiée par l'Église, certes, la famille moderne n'en sera pas moins, comme on le disait, sanctionnée par l'État et puisque son développement allait être plus rapide dans le peuple qui ne disposait pas des moyens d'une longue mémoire

---

<sup>1</sup> On peut distinguer les différentes entreprises coloniales américaines d'après le personnage qui, dans chaque cas et selon l'imagerie populaire, a ouvert le pays aux Européens et l'a « renversé » en leur faveur. C'est le conquistador, porteur d'un projet d'expansion universelle de l'empire chrétien orienté contre les païens et les infidèles, qui a inauguré l'Amérique hispanique ; c'est le *founding father*, pèlerin de la rigueur morale, qui a inauguré dans un continent virginal et désert la *city set upon a hill* et fondé une nouvelle société. Quel type de personnage a ouvert le Canada aux Européens ? Un petit fonctionnaire de Sa Majesté nationale française qui n'avait pas aussitôt pris pied en Amérique qu'il traitait avec les peuples à la recherche d'alliés de l'État contre les Anglais et de partenaires commerciaux pour traiter avec les bourgeois qui finançaient Sa Majesté ? Toujours est-il que si « les peuples se ressentent toujours de leur origine », ces trois Amériques auront encore pour longtemps affaire au ressentiment de ceux qui en ont subi les origines : aux yeux des conquérants, les Amérindiens étaient païens et ils furent assez violemment convertis ; aux yeux des fondateurs d'une nouvelle société dans un nouveau monde désert, ils appartenaient à la nature et ils furent repoussés en même temps et au même titre que les arbres et les loups ; et aux yeux des traiteurs, ils étaient de petits peuples alliés à un grand roi et ils furent, à répétition, trompés, trahis et abandonnés. Au-delà de ces différences sociologiques, cependant, c'est peut-être par leurs ressemblances que ces personnages ont surtout marqué l'histoire des origines, les trois étant, en effet, porteurs des mêmes maladies.

de la tradition familiale, elle trouvera en Nouvelle-France, et à double titre, sa terre d'élection.

Il est certain que la description par les sciences sociales d'un Canada français qui aurait été, par la suite (c'est-à-dire aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles), « tradi-[p. 69] tionnel » reposait sur le triomphe un peu trop complet de l'ethnographie sur d'autres perspectives. En se basant sur la famille, la parenté, le rang et la paroisse, on négligeait le mode global d'intégration de la société canadienne-française, un peu comme pour prendre scientifiquement congé de ses sempiternelles batailles pour des chartes constitutionnelles, pour des droits politiques et pour des capacités législatives. En soulignant fortement l'inscription des ménages dans la nébuleuse de parentèle bilatérale déployée autour d'eux, on perdait de vue le caractère moderne de cette structure pour ne souligner que sa rigidification canadienne, de même que l'on minimisait la mobilité géographique des ménages au gré des colonisations, leur libre formation au gré des affinités électives et le caractère intégrateur de ces alliances matrimoniales, comme en témoignent les patronymes anglais, écossais et irlandais. De la même manière, l'insistance sur la communauté paroissiale cachait un peu la vue du clergé, de son administration, de ses conflits politiques internes, de sa politique globale et de son ministère exclusif en matière de sécurité sociale, le tout formant une organisation assez peu traditionnelle. Les notions de tradition et de modernité, en effet, ne désignent pas les termes d'un continuum quant au degré d'ancienneté des différentes pratiques sociales, mais des modalités de structuration de la société et s'il y a quelque justification à parler du Canada français traditionnel, elle n'est certainement pas dans le fait qu'il y restait de nombreuses traditions : il y en a toujours, à commencer par celles dont nous avons encore en vue le commencement.

Du côté de l'idée d'une entrée récente du Québec dans la modernité, le hiatus se présente d'une manière encore plus prononcée ; non seulement ceux qui étudient des réformes spécifiques, de l'école ou de l'hôpital, entre autres, n'en finissent plus de remonter derrière vers les amorces et les commencements de ces modernisations, mais encore semble-t-il que les « systèmes » qui furent mis en place lors de cette « modernisation » se distinguent plutôt de ce qui les précédait par leur caractère technocratique<sup>1</sup>. La gestion du capital humain, par exemple, se préoccupa moins des conditions institutionnelles de la liberté individuelle que du contrôle des comportements mettant en jeu l'adaptation et l'efficacité de la société. La législation n'eut donc pas à revenir sur l'esprit du code civil adopté au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et servit plutôt de moyen pour mettre en place des appareils administratifs bientôt transformés en acteurs dans les rapports de force et dans les luttes de classe de la société, dite civile. L'État québécois, parti d'une position régaliennne selon laquelle la Reine ne négociait pas avec ses sujets, devint en moins de vingt ans de modernisation un négociateur bien ordinaire, assis parmi ses sujets corporatifs ou physiques, regroupés en plusieurs catégories pour la circonstance. Le monopole spécifique de l'État moderne, la loi, fut même considéré comme un privilège injuste et il fut partagé

---

<sup>1</sup> Les recherches de Nicole Gagnon sur la réforme de l'enseignement illustrent ce point d'une manière éclairante ; voir, par exemple, Gagnon et Gould (1990) ; voir aussi Gould (1993).

progressivement, par la voie de la dévolution et de la participation, entre des intervenants dont l'intégration au système était à ce prix. Bref, l'idée d'une entrée récente du Québec dans la modernité nous oblige [p. 70] à conclure que celle-ci a été si fulgurante que la première chose que le Québec y rencontra fut la porte de sortie.

## **L'IDENTITÉ COLLECTIVE : RAPPORT IMAGINAIRE ET REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE DE LA LOI**

Pour faire droit à ces flottements du vocabulaire et des concepts, il faut passer par le troisième thème de ce colloque, soit celui de l'identité. Pour abrégé mon propos, je m'appuierai ici sans ménagement sur une notion de la psychanalyse que je rappelle rapidement. Dans le processus de l'intériorisation par l'enfant de l'interdit symbolique, il arrive un moment où il tombe, avec les personnes qui président à l'entreprise, dans un rapport spéculaire, dit rapport imaginaire<sup>1</sup>. Jouant son entrée dans l'humanité, l'enfant cherche à obtenir la reconnaissance parfaite de son désir alors même qu'il lui est demandé d'en accepter la frustration et de reconnaître la norme qui en fixe la réalisation légitime. Il rendra alors aux personnes qui l'entourent l'hommage de se faire d'eux une image (narcissique) de toute-puissance, par exemple, et exigera en retour qu'ils se fassent de son désir l'image d'un impératif. Ce jeu de miroir hautement instable où chacun entre en rapport avec l'image qu'il se fait de l'image que l'autre projette sur lui appelle l'intervention d'un tiers qui oppose l'objectivité de la norme collective à l'escalade imaginaire, l'intervention d'un représentant symbolique de la Loi auquel l'enfant sera appelé à s'identifier. Chacun se souvient de *L'introduction à la sociologie générale* de Guy Rocher où ce dernier allait jusqu'au septième degré dans la réflexion (dans le genre « ego croit qu'alter croit qu'ego croit qu'alter s'attend à ce qu'ego agisse de telle façon ») pour montrer que s'il n'était pas stabilisé par des normes intériorisées communes, le délire imaginaire serait proprement infini.

Ce que nous appelons l'identité collective comporte d'une manière fondamentale le risque d'une semblable dérive imaginaire, y compris dans les sociétés modernes. Parce qu'elles ont multiplié les lieux de l'instance suprême de la Loi en multipliant les États souverains, elles ont été entre elles, comme on le disait au XVII<sup>e</sup> siècle, dans des rapports naturels : nul tiers n'étant en position d'imposer une norme commune, impériale, à leurs conflits, elles se réservaient en conséquence le droit d'interpréter à leur convenance les exigences « naturelles » du droit des gens, chacune étant aux prises (à travers ses propres institutions politiques) avec l'idée que l'on s'y faisait des visées de l'Autre. Ce niveau collectif du rapport imaginaire, que les individus n'endossent les armes à la main qu'en signant parfois leur propre arrêt de mort au nom d'une Loi dont ils se font sujets, n'a jamais produit au Québec que des ravages à échelle humaine, pour ainsi dire, mais il y a toujours joué un rôle dans la formation

---

<sup>1</sup> Pour une interprétation philosophique et sociologique des concepts fondamentaux de la psychanalyse lacanienne, voir Clain (1988 : 162 sq.).

des identités collectives. Déjà, au moment de la première canadianisation, Français et Canadiens en vinrent à ne plus pouvoir se supporter, surtout s'ils devaient partager la même autorité, les uns ne voyant qu'ignorance du pays dans l'audace des autres de les juger sans culture. Lors de la [p. 71] deuxième canadianisation, celle qui allait marquer la divergence des Anglo-Saxons par rapport à la nouvelle métropole, le rapport imaginaire se noua, sur le terrain canadien, entre deux identités collectives synthétiques que tout opposait et qui, dans leurs moments d'exaspération, se voyaient papistes sans culture dans un sens et matérialistes sans âme dans l'autre. Quant aux Autochtones, s'ils commencèrent par alimenter dans la métropole française l'image du bon sauvage et celle de la démocratie naturelle, ils furent bientôt rejetés sans équivoque dans la barbarie par des colons canadiens qui avaient tout appris d'eux, mais qui voulaient s'éviter le remède acadien que les Britanniques appliquaient dans ces années-là aux métissés et aux bâtards ; bien avant que le coq ait chanté trois fois, les vaincus des Plaines d'Abraham étaient donc devenus de grands chrétiens et demandaient pour eux-mêmes les immunités que la civilisation britannique se devait de réserver à ceux qui craignaient le vrai Dieu, mais qui n'étaient pas plus pressés jadis d'aller le rejoindre qu'ils ne le sont aujourd'hui <sup>1</sup>.

Cette identité collective imaginaire, cependant, n'est jamais qu'un moment du procès identitaire, moment nécessairement lié à la logique interne du rapport symbolique des collectivités situées de part et d'autre des nombreux miroirs. Dans les sociétés modernes, encore une fois, le représentant symbolique de la Loi auquel doit s'identifier ultimement l'individu concret est l'individu en général. La complète abstraction de la source de la Loi sous la forme de la nécessité rationnelle universelle transforme la nature du lien généalogique par lequel l'individu trouve sa place dans l'univers symbolique et social ; ce lien passe toujours par ceux dont il vient (... à la parole), mais en tant qu'ils sont, à la limite, les représentants quelconques de l'aptitude de la liberté à se soumettre à sa propre nécessité. On peut aussi dire la chose dans l'autre sens : dans le monde moderne, le représentant symbolique de la Loi n'est particulier que dans les moments où il fait défaut à son ministère et introduit dans la représentation de l'interdit et de la norme des déterminations qui lui sont propres, bloquant ainsi pour le pupille la voie purement négative d'accès à la liberté en le lestant de ses propres « symptômes ». On se doute bien qu'une telle posture « transcendante », aversive à toute idiosyncrasie, n'a pas besoin d'être jamais tenue par un « sujet » pour rester toujours posée dans ce qu'on appelle justement l'individualisme abstrait de l'État moderne.

Le Canada français dont on a parlé à l'instant du point de vue de son identité imaginaire sera, à l'égard du symbolique, dans une situation paradoxale. Parce que la capacité législative est acquise en 1867 sous la forme d'un État territorial québécois qui ne peut pas coïncider avec le Canada français et parce que, d'autre part, les capacités institutionnelles du clergé catholique s'exercent déjà, et de plein droit (« La grande charte » de 1774), sur l'ensemble du Canada français, le pouvoir formel de

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet l'hypothèse de Delâge (1991). L'exposé de cette hypothèse et sa justification par Delâge ont, pour moi, valeur de démonstration.

faire la loi qui est obtenu reste parallèle, et le plus souvent opposé, à l'administration effective de la société civile par le clergé. À cela s'ajoute le fait que ce fut justement la stratégie postrévolutionnaire de ce clergé ultramontain que de reprendre la société [p. 72] par la base (par la « société civile »)<sup>1</sup>, et de le faire précisément au nom de la liberté religieuse (individuelle) qu'on lui avait opposée afin de le séparer de l'État. Comme cette stratégie fut appliquée au Canada français dans une sorte de vacuum politique (vacuum aussi bien sur le plan des autonomies communautaires que sur celui de l'administration centralisée), le clergé devint en moins d'un siècle après la conquête une véritable administration de la société civile, une sorte d'État-providence sans le titre. Le Canada français, comme chacun le sait parfaitement, se retrouvait ainsi en 1867 avec deux systèmes institutionnels complètement séparés, définis en parallèle par la même Constitution, mais dont les principes de légitimité étaient incompatibles. Une administration cléricale sans légitimité démocratique faisait face désormais, au sein de la même société, à une législature moderne sans appareil administratif et sans juridiction effective sur une partie importante du Canada français. Toutes les descriptions ethnographiques de ce Canada français témoignent des conséquences de ce clivage de la Loi jusque dans la structure de la famille. L'admission dans les ordres reposant sur la cooptation et sur l'élection singulière, le pouvoir institutionnel du clergé reposait, dans chaque famille, sur l'élévation, le plus souvent par la mère, du fils au rang de représentant symbolique de la loi morale et sur le déni du père ; père absent, père froid, père faible a-t-on dit en parlant de l'identité canadienne-française, père condamné à chercher par réaction son statut dans une autorité factice qui n'ouvrait bien souvent que sur la violence arbitraire. La femme, de l'autre côté, empêchée de reconnaître le père symbolique et saisie par un destin maternel jusque dans sa première identité, n'était reconnue femme que mère et n'était reconnue mère qu'à travers sa propre reconnaissance du fils<sup>2</sup>. L'emblème de cette structure identitaire se trouvait jadis dans les manuels d'histoire du Canada de l'école élémentaire où l'on voyait l'image d'un homme, un genou par terre, la tête inclinée, la main sur le rebord de la table, recevoir, en même temps que sa marmaille, la bénédiction du jour de l'An de la main de son fils. Pour le reste de l'année, c'est une chanson populaire qui nous résume l'ethnographie : « la vie d'un homme », y dit-on, « c'est dans sa chaise qui grogne. »

C'est à ce mode d'opération du symbolique, et donc du pouvoir, que se greffe l'identité collective imaginaire dont nous avons parlé plus haut, mode d'opération où elle apparaît alors d'autant plus nécessaire qu'elle sert à y affirmer, contre l'Autre spéculaire, l'unité du Canada français et la légitimité problématique d'un pouvoir

---

<sup>1</sup> Laperrière (1986) propose un « bon usage de l'ultramontanisme » qui vise à distinguer le sens étroit (précis) de ce courant idéologique ; il faut plutôt comprendre ici l'ultramontanisme au sens large, comme dimension du conservatisme moderne, c'est-à-dire comme reformulation de la pensée conservatrice orientée contre les idéaux de la Révolution française. Sur le conservatisme moderne, voir Freitag (1983) de même que le débat sur le catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle dans *Recherches sociographiques*, XXVII, 1.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet Laurin-Frenette (1978, 2<sup>e</sup> partie). Voir aussi Hamelin et Gagnon (1984) et, notamment, « La vocation » : 129-134.

clérical dont le représentant, tout à la fois, se réclame de la tradition et bloque le lien d'identification à son principe : le père, pour dire les choses simplement, ne peut pas recevoir la Loi d'un passé dont il descendrait par l'intermédiaire du fils châtré. Problématique en elle-même quant à la légitimité du pouvoir qui en assure la reproduction interne, cette identité collective n'en suffit pas moins à faire pièce à la légitimité de l'État et à maintenir une sorte d'équilibre entre les deux ; l'assujettissement individuel, et pour ainsi dire privé, à la Loi dans l'État ne contournait la médiation cléricale que pour devenir le synonyme d'une suspension d'identité. En temps normal et [p. 73] idéalement, le citoyen canadien-français était plutôt comme l'émissaire de la famille (et de l'Église) sur la place publique, un émissaire en liberté surveillée dans la sphère de l'identité abstraite de l'État où il venait porter, tel un tribut, le vote de la tribu. En faisant du « Rends à César... » sa politique, le clergé jouait la dévaluation du politique tout en soulignant en César, ultimement, le nom de l'Autre. Le Canada français, bref, était coincé entre son identité et la légitimité problématique du pouvoir de la reproduire : la conquête par l'Église de la capacité d'institutionnaliser les rapports sociaux rejetait hors du peuple et de l'idéal démocratique le principe de légitimité de ce pouvoir. Le Canada français « survivait » donc dans un dilemme ; soit il devenait la catholicité elle-même <sup>1</sup> pour faire du Pape son père, son Roi, le représentant de sa tradition inventée, la source de ses lois positives, et devenait ainsi, par une sorte de miracle historique, une société traditionnelle *bona fide*, cohérente jusque dans ses institutions politiques, ce qui était impossible ; soit les Canadiens français devenaient une minorité nationale dans une mosaïque légalement multiculturelle et essayaient d'assurer, à titre de citoyens comme les autres et d'individus en général, la préservation de leur identité collective particulière, ce qui ne l'était pas davantage.

## L'IDENTITÉ QUÉBÉCOISE DANS LE CUL-DE-SAC DE LA SOLUTION NATIONALE

C'est à cette dualité identitaire que va tenter de mettre fin la négation explicite et « révolutionnaire » de la légitimité cléricale qui fut consommée par la réintégration des clercs dans la fonction publique sous la bannière de l'État québécois, opération, comme on l'a dit, qui a transformé en un éclair les Canadiens français du Québec en Québécois. Cette négation des structures institutionnelles du Canada français avait la

---

<sup>1</sup> La chose fut envisagée. Il y a une quarantaine d'années, une femme dont l'alliance mystique avec le clergé était célébrée dans tout le comté entraîna son deuxième fils dans le désert sans rémission de sa piété et l'assura que s'il triomphait du péché et gardait son âme pure, il allait devenir le premier pape canadien-français. Ce fils s'ouvrit de ce destin à un ami pour qu'il l'aide à en partager le poids, qui fit la même chose de son côté pour se libérer de la confession, et bientôt, la chose fut dans la cour de l'école où un tripleur de cinquième année (à l'intelligence vive et pénétrante) se dit d'avis, comme pour pousser le plaisir de la cruauté collective à son paroxysme, qu'il était temps, de toute manière, que le pape soit un vrai catholique. L'inquisition qui suivit révéla aux autorités que la remarque était beaucoup moins drôle qu'elle n'en avait l'air (à moins que cela ne soit l'inverse) vu que, avoua son auteur, elle avait été lancée sans aucune ironie, au premier niveau : « Je ne m'adonnais pas à penser, confessa-t-il, que le pape aussi était catholique. »

figure de Janus et toutes les contradictions en ont été exposées, et dans tous les sens. D'un côté, elle allait faire constater en l'espace d'un instant l'impossibilité d'installer une identité particulière dans l'abstraction individualiste de l'État territorial sans nier le caractère formel de l'appartenance à cet État, alors que, de l'autre côté, elle allait pousser l'État québécois au-delà de cette contradiction dès lors que le premier conflit qu'il devait contenir, le conflit national interne, se trouvait lui-même au-delà de toute rationalisation possible : installé dans la légalité « provinciale » le temps d'absorber l'administration cléricale, l'État québécois fut installé aussi dans son inachèvement inaugural par son problème national et refoulé d'office vers la porte étroite du pragmatisme et de l'administration directe des conflits sociaux. Deux processus concomitants, l'aporie rationaliste et le technocratisme supplétif, s'imbriquèrent dans le même épisode<sup>1</sup> et l'identité québécoise fut enfermée dans un cercle qui reproduisait le dilemme antérieur : ayant commencé par opposer la rationalité de l'État au pouvoir de l'Église, la Révolution tranquille opposait maintenant l'héritage particulier de l'Église à l'abstraction de l'État. À défaut d'assumer cet héritage canadien-français, l'étatisation [p. 74] québécoise perdait son sens, alors que le prix à payer pour l'assumer était la négation étatique de l'Autre spéculaire et la reproduction du problème original.

Si ce dilemme a laissé en rémission le mouvement souverainiste, c'est que ce dernier s'est trouvé contraint de progresser par « étapes » vers le rassemblement d'une majorité démocratique dès lors qu'il ne lui restait qu'à achever la révolution nationale par les voies légales où s'était déjà faufilee la révolution contre l'Église. Il arrive cependant que les questions de légitimité ne se jouent pas à la majorité et que l'identité québécoise, comprise comme assimilation des citoyens de l'État québécois aux Canadiens français du Québec, restera un quiproquo ; projet d'intégration culturelle imaginable sur quelques siècles, il est, au moment de la dissolution contemporaine de la souveraineté nationale aux mains des puissances corporatives multinationales, un projet passé date.

Cette identité nationale est en conséquence condamnée à l'ambivalence : inclusive de tous les citoyens, elle est pourtant exclusive aux Canadiens français ; ouverte à l'Autre, elle lui est pourtant étrangère ; projet d'avenir, elle a pourtant dans son histoire des raisons d'être qui lui sont particulières. Elle est en somme l'abrégé de l'identité nationale moderne ; elle appartient en droit à un projet rationnel et universaliste condamné à se perdre dans les « circonstances » de sa réalisation et à rester inachevé, enfermé dans la négation répétitive de la particularité. C'est dans cet

---

<sup>1</sup> « Le lévesquisme et la personnalité politique de René Lévesque sont d'un autre ordre. Ils s'inscrivent, dès le départ, dans l'espace public (libéralo-démocratique) de la Révolution tranquille mais, en même temps, comme nous l'avons souligné plus haut, dans le mouvement de dénaturation de cet espace caractérisé par la technocratisation concomitante de l'ensemble de la société. [...] Qu'un seul homme ait pu symboliser, presque en même temps, le démocrate de type libéral, le libérateur de la nation et le technocrate, ne saura être convenablement expliqué avant que soit saisi ce double mouvement de la vie politique québécoise durant lequel se sont télescopées la mise en place des deux grandes formes (libérale et Keynésienne) de l'État démocratique bourgeois » (Bourque 1984 : 120). Voir aussi Simard (1978).

inachèvement que se sont engouffrés les processus identitaires postmodernes, et c'est vers ceux-ci, vers le danger qu'ils représentent, vers la manière dont ils se sont déployés au Québec depuis trente ans, que nous devons nous tourner maintenant pour conclure ensuite d'une manière qui ne pourra être qu'un pari sur l'avenir.

Pendant que la nouvelle identité québécoise explorait ses dilemmes, en effet, de vieilles taupes et de nouvelles classes sociales creusaient obscurément de nouvelles galeries. Encore ici, la chose est bien connue. Ayant libéré l'autoroute de la modernité de toute hypothèque hormis celle de la rationalisation des conflits « nationaux », le gouvernement de l'État du Québec s'attaqua aux ornières bien concrètes des routes secondaires. L'administration publique put enfin devenir ce qu'elle était déjà sous le clergé : une administration, c'est-à-dire une pluralité d'administrations. Démocratie oblige, on mobilisa les clientèles autour des problèmes qu'il fallait régler et on offrit une place à leur influence dans l'administration en échange d'une influence de l'administration sur leurs décisions. Les populations se divisèrent en catégories selon les problèmes, catégories qui cherchèrent une représentation politique en remontant les canaux de l'administration plutôt qu'en descendant sur elle par l'intermédiaire de la législation. La législation cessa de se présenter sous l'alibi de la déduction d'un droit homogène à partir d'une idée de justice pour devenir l'instrument détaillé des impératifs pratiques, tels que traduits en nécessités administratives. Engagés dans les procédures de gestion directe de leurs problèmes et de leurs conflits, les « intervenants » (inventés à cette fin) devaient [p. 75] se replier sur leurs droits pour accroître leur influence. Ces droits au pluriel, compris comme possessions substantielles, étaient fondés sur la nature de ce que l'administration voulait prendre en charge plutôt que sur des obligations générales dont ils auraient été la conséquence locale. Les droits devinrent donc l'alter ego de la réduction de la réalité en variables de l'administration des problèmes. De plus, comme les appareils publics, en plus d'être en concurrence entre eux, n'étaient pas les seuls à jouer le jeu de l'action directe sur les rapports sociaux, il fallait aussi que toutes les catégories sociales tombées sous l'emprise des géants de la propriété et du « contrôle » puissent s'appuyer de la même manière sur la possession de droits pour avoir du poids dans le jeu des décisions et pour arriver à opposer une juste résistance aux manipulations de leur réalité. L'État transféra donc aux droits substantiels le prestige du droit légiféré en leur reconnaissant globalement un statut politique, opération de charme et de concurrence fédérale/provinciale par laquelle s'accélérait la dissolution de la spécificité de la loi par le moyen de la charte. Sanctionnés par l'opinion publique en tant que résistance aux emprises illégitimes des organisations sur la vie sociale, les droits catégoriels furent sanctifiés par l'État à titre de droits de l'Homme. Tous les mouvements sociaux furent restructurés autour de droits et la formule générale de la société, une fois étendue aux puissances corporatives, devint celle du droit à la lutte pour des droits, les seuls laissés pour compte de la formule étant évidemment ceux qui n'avaient pas les moyens de cette politique. Finalement, l'usage de cette possession collective qu'était un droit dut, dans chaque cas, être organisé. Les groupes rassemblés autour de ces droits spécialisés devinrent ainsi de véritables groupes d'identité que travaillait l'image de l'Autre spéculaire contre qui le droit faisait barrage. Les différents aspects des individus concrets associés à ces différents groupes furent soumis chacun aux

divers représentants des droits sur la place publique médiatique pendant que la légitimité incertaine de ces droits poussait les identités collectives ainsi reproduites à tomber entre elles dans des rapports imaginaires, quitte à entraîner pêle-mêle dans l'escalade spéculaire toute identité générique quelconque : même les genres du genre humain, l'homme et la femme, devinrent des groupes d'identité dans l'espace communicationnel avant de devenir, comme le reste, des *lobbies* dans les jeux d'influence.

La logique sociétale de cette explosion identitaire est assez simple : partout où des rapports sociaux sont soumis à des capacités technocratiques qui n'ont plus à répondre à la question de leur légitimité et à se justifier d'une idée commune de justice, il apparaît, à l'autre bout du lien significatif rompu par cette domination factuelle et muette, un droit d'être ou d'agir qui tente de rétablir le lien avec tous les autres moments de la vie sociale, mais dans le médium général de la communication publique. Ce procès identitaire n'a pas la moindre chance d'accoucher jamais d'une identité collective vivante et il ne peut absorber les individualités concrètes qu'en les décomposant en facettes sur la place publique ; il subordonne le moment symbolique d'identification à [p. 76] une norme, qui est toujours historique et synthétique, au moment imaginaire d'opposition à l'altérité, qui est un moment universel mais vide, et sape les bases de tout rapport symbolique plus large en oblitérant le lien « généalogique » entre l'individu singulier et une identité collective dont il viendrait, où il aurait accédé à la parole et d'où il pourrait accéder à la reconnaissance de l'Autre, dans les deux sens de l'expression. La singularité individuelle et l'universalisme de la modernité tendent ainsi à disparaître ensemble dans le « particularisme abstrait » de la postmodernité et à emporter dans leur mouvement la possibilité même d'un rapport critique à l'identité (qui est l'aptitude du sujet à maintenir respectueusement ses origines à distance respectable). C'est donc en l'absence virtuelle de toute synthèse identitaire (légitime mais discutable) que les régulations systémiques de la société multiplient les « dimensions » de l'espace du particulier sans qu'il soit possible d'assumer la loi de cet espace dans le rapport à soi, aux autres et à la société. C'est en conséquence au gré des luttes adaptatives et réactives qu'il assume successivement que l'individu prend symboliquement place dans la « vie » sociale ; décomposé en une myriade d'identités dont chacune est, de droit, un tabou unidimensionnel (homme, consommateur, handicapé, aîné, entrepreneur, catholique et francophone), il a la tâche de s'y rassembler une personnalité multi-identitaire qui serait en résonance avec le multi-particularisme abstrait de la rectitude politique. À en juger par la prolifération des médecines douces, d'un côté, et des sectes religieuses, de l'autre, c'est son corps, ses besoins et leur intégration mystique au cosmos qui deviennent alors le principe d'intégration interne et d'unité de cet individu <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> À ce sujet, voir Rompré (1994).

## ENTRE L'IDENTITÉ NATIONALE/ÉTATIQUE ET LA QUÊTE IDENTITAIRE IMAGINAIRE

### Une esthétique de la reconnaissance de la particularité historique <sup>1</sup>

On objectera qu'entre le concept de l'État national et celui de la quête identitaire, il est possible de faire passer un carrosse ; il y a, en effet, beaucoup de place, entre les concepts, pour d'autres concepts. Il arrive cependant que la pratique ne soit pas aussi souple ; à voir la somme (et la qualité) des énergies qui ont été mobilisées (et perdues) depuis quarante ans autour de la question de l'identité et de l'identité du « pays » (lequel ?), il y aurait lieu de conclure à l'urgence de se détourner de la chose. Comme nous sommes dans le mauvais colloque pour arriver à une conclusion aussi hautaine, on accueillera celle qui suit comme le tribut qu'il nous faut verser à cette histoire, fussions-nous sans espoir de nous acquitter de ce que nous lui devons.

Il y a au Québec de nombreux groupes historiques, synthétiques et concrets, qui menacent aujourd'hui d'être aspirés d'une manière irréversible dans le vide de leur aspiration nationale propre et de faire disparaître du même coup toute résistance possible à l'explosion identitaire postmoderne. Ces groupes sont au cœur du malaise canadien, historiquement et symboliquement, et il ne [p. 77] saurait y avoir de résolution de ce malaise (autrement que par sa reproduction fractionnée) tant que ces acteurs politiques collectifs ne s'engageront pas, au Québec même, sur la voie d'une innovation radicale. Les Anglo-Saxons du Québec s'accrochent à une identité nationale canadienne qui vogue dans l'abstraction géographique au-dessus de leur propre particularité, et cela, au nom d'une mosaïque multiculturelle légale mais creuse qui rejette dans l'insignifiance toute identité collective concrète au moyen de droits individuels négatifs destinés à obstruer totalement la vue de la réalité canadienne. Les Canadiens français ont cru, et continuent de croire, qu'il leur suffisait de devenir Québécois pour assimiler à leur identité ainsi étatisée tous les citoyens individuels de leur État et pour faire disparaître, en affirmant la leur, des aspirations nationales tout aussi impossibles que la leur. Les Autochtones, finalement dispersés sur des archipels territoriaux ou coincés dans des principautés sans terre, sont obligés de parler le langage de la nation et de l'État pour être entendus, préparant ainsi l'escalade de la rivalité mimétique entre eux et autour d'eux et annonçant à leurs enfants un avenir qu'ils ont déjà commencé à désertier, soit vers les villes où ils deviennent de nouveaux Canadiens errants, soit vers les paradis artificiels, où ils se perdent corps et âme. Pour ne pas avoir à choisir entre d'impossibles identités nationales modernes et le fractionnement identitaire postmoderne, il faut que ces groupes, dont les conflits historiques ont fait le Québec, assument leur propre réalité contingente, qui s'est faite

<sup>1</sup> Voir Freitag (1982) et Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité : (1991 voir l'exposé de Michel Freitag).

dans ces conflits, et admettent qu'ils ne peuvent obtenir leur sécurité respective que de la reconnaissance réciproque. Rester ankylosés dans le rapport imaginaire, comme ils ne peuvent éviter de le faire tant qu'ils s'accrochent à l'identité nationale qu'ils croyaient avoir, à celle qui leur est impossible ou à celle que leurs membres désertent, serait pour les sujets historiques qui se côtoient ici la manière la plus certaine d'être emportés dans la tourmente planétaire, comme dit le prospectus du colloque, et de se perdre dans une explosion identitaire qui décompose les individus en facettes bien plus vite qu'ils ne peuvent tenir à jour le fichier de leurs droits. La réalité québécoise mérite nos attentions, si vous me passez l'expression, exclusivement par le côté de tout ce qui en elle s'est réalisé dans l'histoire, exclusivement par le biais de tout ce qui en elle s'est fait une place dans le monde et a agrandi le monde du même coup. L'« identité québécoise » ne peut donc exister que par l'intermédiaire des identités particulières en lesquelles elle se décompose et qui font sa valeur, de la même manière que chacune de ces identités collectives ne peut exister que par l'intermédiaire des individus uniques qui l'habitent et qui la font unique. Au projet moderne d'un univers humain dont tous les contenus positifs auraient été accordés entre eux simplement du fait d'avoir été obtenus de l'obéissance de l'individu aux exigences universelles de la liberté, peut-être pouvons-nous combiner maintenant la vision d'un univers d'identités historiques emboîtées à l'infini et articulées les unes aux autres, chacune obtenant son propre accroissement d'« être » de la richesse des particularités humaines collectives qu'elle reconnaît comme formant le monde où elle a sa niche. Il en va de [p. 78] même ici qu'avec la liberté individuelle, qui est universelle, mais qui n'existe positivement et n'a de contenu que par l'intermédiaire de la particularité collective où elle advient. L'idée est donc toute simple : on ne peut accroître le monde de la culture qu'en préservant les mondes contingents de la culture ; et comme les cultures n'ont jamais eu affaire qu'à l'esprit, jamais à la nature, elles peuvent, et elles doivent aujourd'hui, assumer leur propre nature, qui est la contingence historique et y trouver la condition universelle de leur reconnaissance réciproque en même temps qu'elles doivent trouver dans cette reconnaissance la voie de leur accroissement respectif.

Il n'y a évidemment pas de futurologie possible de cette exigence, qui est aussi post-traditionnelle qu'elle est postmoderne, mais il y a là une direction possible que l'on peut commencer à imaginer concrètement, et cela, indépendamment des processus répétitifs qui caractérisent la crise constitutionnelle canadienne. Il est clair, par exemple, que c'est la règle de la majorité qui continuera, à moyen terme, à fonder formellement la capacité d'agir sur le plan institutionnel, la modernité n'ayant trouvé le moyen de refouler ses propres contradictions que dans cette élévation pragmatique de la puissance « démocratique » du nombre. Il est tout aussi clair, cependant, que cette règle ne vaut rien pour ce qui est des rapports entre des identités collectives historiques dont l'existence jouit d'un égal degré de légitimité et que la responsabilité de renoncer à la règle de la majorité reviendra, au Québec comme partout ailleurs, à ceux qui en disposent. Il ne s'agit pas ici de tenter de « rapetisser » le projet canadien-français, mais d'exiger que son accroissement passe par l'accroissement de projets identitaires dont il dépend pour son propre sens, cela dut-il obliger à fonder de nouvelles institutions politiques sur les négociations permanentes de ces groupes

historiques plutôt que sur la représentation abstraite des individus, et à faire de la liberté négative du sujet transcendantal moderne la limite des institutions plutôt que leur contenu substantiel. Il est donc plus urgent de reconnaître, au Québec même, des autonomies communautaires fondées sur la responsabilité collective que d'achever l'État pour ensuite le privatiser, plus urgent de négocier l'articulation et la hiérarchisation de ces responsabilités que de conquérir une souveraineté entière et unitaire pour découvrir ensuite qu'il est préférable d'y renoncer au nom des contraintes globales et éviter d'exacerber les conflits internes en l'exerçant, plus urgent de multiplier les niveaux normativement hiérarchisés de l'autonomie politique et de l'identité collective que de procéder à des décentralisations administratives à caractère techno-bureaucratique. S'il doit rester quelque chose de l'idéal moderne d'une capacité réflexive d'action sur soi de la société, s'il doit rester quelque chose de l'espace public politique et de la souveraineté populaire, c'est qu'ils auront été assumés dans une multitude de groupes identitaires historiques et synthétiques capables de supporter leurs contradictions internes, capables de lier la conscience de la particularité collective à l'aptitude à reconnaître l'altérité, capables, finalement, de rechercher activement les conditions institutionnelles plus générales de cette esthétique de la reconnaissance.

[p. 79] Quoi qu'il en soit de cette possibilité, une chose reste certaine : l'aporie de l'État national est déjà constatée au cœur même de l'Europe et elle se révélera partout, à mesure que les États faibliront face aux organisations et aux contraintes de la globalisation. C'est une faiblesse de cette nature qui a jadis été compensée, en version implosive, par le totalitarisme, là où nous trouvons aujourd'hui, en version explosive, la production systémique des identités. Ce n'est donc pas jouer les apprentis sorciers que de dire : il faut imaginer autre chose, quelque chose qui ne soit pas un saut hors de l'histoire, quelque chose qui ne soit ni l'abandon des traditions ni l'abandon de leur critique moderne ; il nous faut maintenant dépasser simultanément les absolus des premières et l'agnosticisme normatif inhérent à l'universalisme abstrait de la seconde.

Facile à dire ? Sans doute. Mais quand il s'agit de parler, peut-être faut-il justement commencer par redire ce qui est facile à dire.

[p. 80]

## RÉFÉRENCES

- Bourque, G. (1984), « Péquistes ravis, péquistes déçus », *Recherches sociographiques*, XXV, 1 : 115-123.
- Clain, O. (1988), *Sujet et connaissance. Généalogie du discours positif : essai sur l'argument phénoménologique hégélien*, thèse de doctorat, Université de Montréal.
- Delâge, D. (1991), « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois », *Liberté*, 196-197 (août-octobre) : 15-28.

- 
- Frégault, G. (1970), « L'Église et la société canadienne » : 86-158, dans *Le XVIII<sup>e</sup> siècle canadien. Études*, Montréal : Éditions HMH (coll. H).
- Freitag, M. (1982), « Transformations de la société et mutations de la culture », *Conjoncture et politique au Québec*, 2-3.
- [p. 81] Freitag, M. (1983), « Discours idéologiques et langage totalitaire : quelques considérations actuelles sur le fascisme et son idéologie », *Revue européenne des sciences sociales*, 21 : 199-237.
- Gagnon, N. et J. Gould (1990), « De l'école à l'université : quelle scolarisation ? » : 131-142, dans *La société québécoise après 30 ans de changement*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Gould, J. (1993), « L'Église, la réforme scolaire et les années quarante », Conférence au 61<sup>e</sup> congrès de l'ACFAS, mai 1993.
- Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (1991), *Cahiers de recherche*, 1.
- Hamelin, J. et N. Gagnon (1984), *Histoire du catholicisme québécois. Le XX<sup>e</sup> siècle*. Tome 1. 1898-1940, Montréal : Boréal Express.
- Laperrière, G. (1986), « Vingt ans de recherche sur l'ultramontisme », *Recherches sociographiques*, XXVII, 1 : 79-100.
- Laurin-Frenette, N. (1978), *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal : Éditions Nouvelle optique.
- Rompré, D. (1994), *Wilhelm Reich et la raison corporéiste*, thèse de doctorat en sociologie, Université Laval.
- Simard, J.-J. (1978), *La longue marche des technocrates*, Montréal : Éditions Saint-Martin.

[p. 82]

## L'étrange modernité de la famille québécoise

**Jacques-T. GODBOUT,**  
**Johanne CHARBONNEAU**  
**Vincent LEMIEUX**

[Retour à la table des matières](#)

À l'instar des autres institutions, la famille québécoise s'est modernisée. Est-ce à dire qu'elle est passée de l'obligation contraignante au rapport contractuel marchand libre et, dans ce cas, de quelle liberté et de quelle contrainte s'agit-il ? Que signifie, aujourd'hui, le fait d'être membre d'un réseau familial : reste-t-il quelque chose de l'appartenance familiale après le passage de la modernité, et le Québécois moderne a-t-il encore une famille, ou faut-il dire plutôt que, au sein de réseaux multiples et variés dont la famille et la parenté font partie, il pratique l'échange de services sur le mode utilitaire, choisissant librement et rationnellement selon ses préférences, comme le lui enseigne le modèle économique ?

Ces questions sont abordées ici à partir d'une réflexion alimentée par les résultats d'une enquête centrée sur la circulation du don au sein des réseaux, au cours de laquelle une quarantaine de personnes appartenant à sept réseaux familiaux ont été rencontrées à Montréal et à Québec.

Après avoir rappelé certaines caractéristiques généralement admises de la modernité, à partir d'auteurs comme Weber et (parmi de plus récents) L. Dumont, nous montrerons qu'en effet, elles s'appliquent aux réseaux familiaux. Mais l'inverse est vrai aussi : les réseaux familiaux ont de nombreuses caractéristiques « non modernes » (traditionnelles, communautaires, etc.), et nous nous demanderons ce que cela signifie.

[p. 83]

### FAMILLE ET MODERNITÉ

Selon quels critères peut-on mesurer la modernité de la famille québécoise ? En sociologie, la façon classique d'aborder la modernisation du Québec est de l'insérer dans le modèle bipolaire (à caractère évolutionniste) du passage de la tradition à la

modernité. À la suite notamment de Polanyi (1944), nous tenterons plutôt de voir la modernisation comme une tension entre deux mouvements présents dans la société, tension que différents auteurs et modèles peuvent nous aider à appliquer à la famille.

Weber, rappelons-le, caractérisait la modernité par le mouvement occidental de rationalisation du monde, qui consiste à abandonner des valeurs et croyances magiques traditionnelles et à libérer l'individu de ses contraintes au profit d'une adhésion à la logique instrumentale fin-moyens propre au marché. Ce n'est pas ici le lieu de passer en revue les multiples formes prises par cette opposition entre valeurs communautaires d'appartenance et valeurs sociétales modernes chez divers auteurs <sup>1</sup>. Il suffira de noter que, selon la logique individualiste moderne, le lien familial <sup>2</sup> doit être libéré d'obligations qui sont de plus en plus vécues comme des contraintes. Simmel appelle individualisme « le fait de ressentir les nécessités sociales comme contraignantes en raison du besoin croissant d'autonomie exprimé par l'individu » (Vieillard-Baron, 1985 : 47). Autrement dit, le moderne aurait une propension plus forte à ressentir les liens sociaux comme une contrainte. Hypersensible aux relations sociales, les ayant « à fleur de peau », il tendrait à souhaiter qu'elles soient régies, ou bien par le mécanisme neutre du marché, ou bien par la règle de l'égalité des droits.

Et la question surgit : comment la famille peut-elle survivre dans ces conditions ? En suivant le plus possible ce mouvement d'affranchissement, sans doute. Mais jusqu'où peut-elle aller sans cesser d'être « une famille » ? Parmi les liens sociaux qui la caractérisent, les premiers dont on songera à se libérer, s'ils sont jugés contraignants, sont ceux qui ont trait à l'alliance. Mais les liens qui émergent de la filiation sont beaucoup moins faciles à relâcher : il est plus aisé d'en arriver à considérer le mariage comme un contrat résiliable par les deux parties que le rapport parent-enfant. D'où cette hypothèse : au sein de la famille, la modernité tendra à s'interrompre à la filiation, tout en influençant aussi cette dernière. Godard parle de « l'impossibilité d'une conception contractuelle et interindividuelle des relations de filiation » (1991 : 17). Il rappelle d'ailleurs que les plus grands défenseurs de l'utilitarisme et de l'individualisme, tels Becker et Hayek, maintiennent la « nécessité d'un lieu fondateur du lien social sous peine de désintégration complète de la société au nom du faux individualisme ». C'est pourquoi, sans doute, « l'individualisme s'arrête aux portes de la famille » (*ibid.* : 70).

Il faut donc retenir l'idée d'une influence de la modernité sur les réseaux familiaux, et même sur les rapports de filiation. Comment s'exerce cette influence, où s'arrête-t-elle et comment modifie-t-elle l'articulation des rapports familiaux ? Bref, demandons-nous comment la famille devient moderne tout [p. 84] en demeurant la famille : une institution unique, responsable du renouvellement de la société et des liens entre les générations.

Afin de comprendre cette dynamique, nous présenterons successivement les faces moderne et non moderne des réseaux de parenté telles qu'elles ressortent d'une

<sup>1</sup> Commaille (1993) applique ces catégories à l'analyse de la famille et du rôle de la femme.

<sup>2</sup> Ou de parenté. La distinction entre famille et parenté n'est pas nécessaire dans le cadre de ce texte.

enquête qui nous a permis, en 1992, de pénétrer dans sept réseaux familiaux de Montréal et de Québec, avec le concours de douze hommes et de vingt-neuf femmes. Quatre à neuf membres de chaque réseau ont ainsi été rencontrés. Leur âge variait entre 13 et 79 ans, mais la majorité d'entre eux étaient dans la trentaine ou la quarantaine. Dans six réseaux sur sept, nous avons eu la chance de rencontrer des gens de trois générations successives. La plupart des réseaux familiaux regroupent des gens de la classe moyenne (entendue dans un sens très large étant donné, notamment, les différences de certification scolaire et les changements intergénérationnels) ; un groupe plus aisé et un autre plutôt défavorisé ont aussi été vus.

## MODERNITÉ DES RÉSEAUX FAMILIAUX

Même si l'étude de l'institution familiale a longtemps été négligée, nombreux sont les signes qui laissent croire que la modernité y a fait sa marque au Québec comme ailleurs : virage à 180 degrés de la fécondité, divorce, remplacement de la famille par l'État pour de nombreux services aux enfants et aux personnes âgées, conception même de la famille. Ces données macrosociales se traduisent de multiples façons dans les rapports familiaux.

### Diversité des situations familiales

Les personnes rencontrées dans les réseaux sont bien représentatives de l'éventail diversifié des situations familiales d'aujourd'hui : il y avait parmi elles des couples mariés stables, avec ou sans enfants, mais aussi des couples non mariés, des veuves (très âgées et d'âge moyen), des femmes et des hommes seuls et sans enfants, de divers âges, des mères et des pères divorcés ayant la garde complète ou partielle de leurs enfants, une mère célibataire, des conjoints divorcés ayant formé une nouvelle famille et des adolescentes membres de ces diverses familles. Un ou deux réseaux, presque uniquement composés de gens mariés stables ayant des enfants, peuvent être qualifiés de plus traditionnels. Mais la plupart comptent un ou plusieurs membres vivant au sein de configurations familiales différentes. Dans les réseaux plus traditionnels, les enfants sont plus nombreux. En fait, il est extrêmement rare que les couples des générations récentes aient plus de deux enfants ; très souvent, même, ils n'en ont aucun. De ce point de vue, ces familles sont résolument modernes.

La diversité des situations conjugales compose un paysage de séparations, divorces, cohabitation sans mariage, recompositions familiales ou, plus généralement, de périodes de célibat entrecoupées de périodes conjugales (et vice versa). Le mariage apparaît bien comme un contrat résiliable... quand il existe, [p. 85] car c'est plutôt son absence (laquelle n'est pas absence de vie conjugale) qui décrit la situation de la plupart des réseaux. Au sein des fratries, les plus âgés ont plus souvent que les cadets contracté mariage et beaucoup, plus souvent, fait un « gros » mariage. Dans certaines fratries, il n'y a jamais eu de mariage. En l'absence de cérémonie officielle, on ne voit

ni cadeaux, ni accueil officiel d'un nouveau membre dans la famille élargie, ni enfin répétition annuelle du rite festif soulignant la pérennité de l'alliance. Certains ont même du mal à se rappeler la date exacte du début de leur relation conjugale.

On l'oublie systématiquement, pis on ne sait pas trop quelle date non plus... c'est difficile... Et on s'en rend toujours compte trois jours après : c'était peut-être cette date-là mais on n'y a pas pensé (Sylvie, 34 ans, réseau 2).

Ces indicateurs semblent montrer que de plus en plus la famille et la parenté sont composées d'une somme d'individus et s'éloignent du modèle holiste pour se rapprocher du modèle individualiste.

### **Valorisation de la liberté**

L'expression verbale et concrète du refus de la contrainte et de l'obligation et la valorisation du sentiment de liberté dans les relations entre les membres des réseaux familiaux sont une autre manifestation de la modernité. Certes, on continue, par exemple, d'organiser les fêtes et rencontres familiales rituelles (Noël, jour de l'An, anniversaires, Pâques, fêtes des Mères et des Pères, repas du dimanche, etc.), d'y participer massivement et d'en respecter la plupart des règles (cadeaux, beaux emballages, plats traditionnels, etc.). Mais à la première occasion, on invente une marge de liberté ; ainsi, il sera convenu que chacun a le droit de venir ou non, de faire un cadeau ou non.

Je trouve que c'est très important de donner, mais ce que je n'aime pas, c'est les traditions établies : ah ! c'est le 25 décembre, ça doit être l'heure des cadeaux. D'ailleurs, ça s'applique plus qu'aux cadeaux, ça s'applique aux célébrations, aux dates, aux choses qu'il faut faire à date fixe parce que c'est la date : j'ai horreur de ça, c'est artificiel, c'est faux (Yves, 37 ans, réseau 2).

Mes enfants, ce sont de grands enfants, ils ont des familles, ils peuvent se passer du souper du dimanche de maman [rires]. Je ne suis pas une bonne vraie grand-mère (Jeannine, 62 ans, réseau 3).

[À Noël] il y en a toujours un ou deux qui ne peuvent pas venir pour des raisons x, mais dans ma famille c'est jamais un problème, même pour ma mère. « Bon, il n'est pas là ». On n'a pas besoin de savoir pourquoi, tout le monde est invité, tout le monde a des obligations, soit des vacances, soit des enfants, ou des conjoints avec des familles et des obligations ; c'est pas un problème pour nous (Jean-Claude, 41 ans, réseau 3).

[p. 86] Ça dépend vraiment des années, il n'y a pas de règles, des fois j'en fais [des cadeaux] à tout le monde, des fois j'en fais pas du tout. Ça dépend du temps que j'ai et de l'argent que j'ai, pis si je suis de bonne humeur ou pas de bonne humeur (Christian, 34 ans, réseau 2).

## **L'autonomie : « je ne dois rien à personne »**

Le refus de l'obligation et l'importance de la liberté sont aussi présents dans les situations d'entraide familiale. Cette attitude s'exprime à la fois au moment du don (« j'aide parce que ça me fait plaisir ») et au moment de la réception (« quand je suis aidé, je ne me sens pas en dette »). Elle pourrait se résumer ainsi : « je ne dois rien à personne et personne ne me doit rien. »

C'est des rapports qu'on a les uns envers les autres, j'estime pas que c'est une obligation ; quand il s'agit de rendre service, j'aime bien rendre service ; si ça devient une obligation, ce n'est plus un service (Bernard, 70 ans, réseau 1).

Non, me sentir obligé, non ; et quand je les aide c'est parce que ça me tente... j'ai toujours beaucoup aidé à faire les travaux dans la maison... pour moi c'était comme un cadeau de faire ça, de les aider, et je ne me sentais pas obligé, je le faisais... parce que je faisais partie de la gang et c'était important pour moi de le faire... je faisais plein d'affaires sans qu'ils me le demandent, j'étais apprécié pour ça et c'était comme ça, ça me faisait plaisir (Christian, 34 ans, réseau 2).

Ne rien regretter et ne rien devoir à personne, moi, ça c'est moi, c'est important pour moi, c'est ma façon d'être libre à moi (Denise, 38 ans, réseau 2).

Les obligations ne sont pas disparues pour autant. On ne les aime pas, mais on en reconnaît parfois l'existence, et l'on valorise tout ce qui montre que l'on s'en est libéré par rapport à la génération précédente. Ainsi en est-il du repas dominical en famille, obligatoire et universel dans la génération des parents, mais pratiquement disparu. (Il n'empêche que d'autres habitudes ou rituels se créent, variables selon les réseaux : voir plus loin.) Et si l'on souscrit à une tradition ou à une coutume, c'est toujours par rapport à une obligation personnalisée : pour éviter de faire de la peine à quelqu'un, par exemple.

## **NON-MODERNITÉ DE LA FAMILLE**

Voilà qui illustre la modernité de la parenté. Mais la parenté, lieu de tension entre des réalités opposées, est aussi « non moderne ». On le constate dans les pratiques, tant celles associées au don que celles relevant du marché, de même que dans les valeurs qu'expriment les membres des réseaux familiaux à propos du don.

[p. 87]

### **A – Pratiques**

#### **Le don**

La circulation du don dans les réseaux de parenté prend trois formes : les cadeaux, l'hospitalité, les services.

Les occasions de faire des cadeaux demeurent traditionnelles. Dans l'ensemble des réseaux, les diverses fêtes annuelles sont respectées, avec leurs rituels (fleurs à la fête des Mères, chocolats ou petits cadeaux à Pâques...). Noël suscite le plus grand attachement. C'est en général la mère qui reçoit et qui prépare le repas traditionnel, auquel toute la famille s'attend.

[Au repas de Noël, ma mère] fait tout ce qui est traditionnel, il n'y a rien qu'elle ne fait pas, il va y avoir des tourtières, les rôtis, les jambons, la dinde, les beans... dans ça moi je vois quelque chose dont j'ai hérité... une volonté de continuer qui on est, notre famille et je dirais même, qui on est comme... des Québécois qui vivent... notre peuple, il y a quelque chose de ça, il y a un patriotisme là-dedans, garder nos coutumes, nos traditions, il y a un aspect, la conservation ça doit se faire comme ça, par des grands-mamans, des mamans et des papas aussi qui gardent les habitudes, les traditions (Jean-Claude, 41 ans, réseau 3).

Bien sûr, les modalités du don de cadeaux sont assez diversifiées. Très souvent, on a opté pour la formule du cadeau unique ne dépassant pas un montant peu élevé, offert par chacun au membre du réseau qu'un tirage au sort lui a attribué. Mais la plupart du temps existe, en parallèle, un système de don de cadeaux qui paraît plus éloigné des notions modernes d'égalité sans être traditionnel, dans la mesure où les cadeaux sont personnalisés et ne sont pas offerts en vertu de règles explicites (alors que le don « traditionnel », juge-t-on, obéit à des rituels sociaux bien codifiés).

Pour ce qui est de l'hospitalité, les membres des réseaux familiaux continuent de se rendre visite et de se recevoir assez fréquemment. Dans plusieurs réseaux, la proximité des domiciles est remarquable ; le partage d'un duplex est d'ailleurs courant. Dans certaines circonstances exceptionnelles, on ira jusqu'à habiter temporairement chez un autre membre de la famille (après un divorce, par exemple).

La tradition du repas dominical chez les parents est à peu près disparue, nous l'avons vu. Mais elle a été remplacée par des habitudes qui deviennent rapidement... des traditions, propres à la famille cette fois. C'est ce qui se passe chez Hélène et Jean-Claude, tous deux divorcés avec enfants, qui ont récemment formé une nouvelle famille :

Les deux grands-mères sont invitées, elles viennent si elles veulent, tous les jeudis soirs. Tous les enfants de ma conjointe, les miens vivant ici, les enfants de ma conjointe sont radicalement invités tous les jeudis soirs, et nos deux mères... C'est une espèce de conservation des liens familiaux des deux côtés (Jean-Claude, 41 ans, réseau 3).

[p. 88]

Sur le chapitre des services, l'enquête a confirmé le maintien de fortes traditions d'entraide dans les réseaux familiaux. Certes, bien des services (déménagements,

corvées, contacts professionnels, soutien émotif) sont rendus par des amis. Mais d'autres relèvent davantage de traditions familiales qui se perpétuent. Ainsi, après une naissance, la mère ou parfois la belle-mère ou la sœur aînée de la nouvelle maman viendra, pour l'aider, habiter chez elle pendant quelques jours.

De même en ce qui concerne la garde des jeunes enfants. Les possibilités qu'offre le marché, par exemple, ne combent jamais tous les besoins : aussi la famille est-elle sollicitée, ou s'offre, de façon souvent ponctuelle. Pour les absences de plusieurs semaines (vacances, etc.), on ne confiera d'ailleurs les enfants qu'aux membres de la famille.

Enfin, dans la majorité des réseaux, au moins un interlocuteur s'est déclaré prêt à accueillir les parents âgés quand ils auront besoin d'une présence plus continue. D'autres préfèrent un soutien de proximité, sans cohabitation. Cette éventualité apparaît rarement comme une charge trop lourde, sauf... aux parents eux-mêmes, qui s'en inquiètent et manifestent l'intention d'aller en résidence si des problèmes se posent.

La première constatation à faire à propos de la circulation du don dans les réseaux familiaux concerne donc sa grande importance, qu'elle passe par les cadeaux, l'hospitalité ou les services. Objectivement et subjectivement, la plupart des membres des réseaux la préfèrent de loin à son équivalent marchand, à une distribution de type autoritaire ou à tout échange marqué par une obligation vécue comme contraignante et non voulue. En outre, dans les réseaux de parenté, le don demeure régi par la transmission plus que par la réciprocité au sens de Mauss et de Polanyi. Qu'est-ce à dire ? Que globalement, ce qui circule ne trace pas une boucle horizontale, mais va d'une génération à l'autre, selon des cycles intergénérationnels. La modernisation même des rapports, et notamment le divorce et l'instabilité des rapports de couple, a entraîné une accentuation de la transmission verticale, forme de don pourtant plus éloignée de l'esprit moderne que la réciprocité « don, contre-don » chère à Mauss.

Cette importance accordée au don permet-elle de conclure que les réseaux familiaux demeurent traditionnels et restent relativement à l'abri de la modernité ? Certes non, car la circulation du don et le sens qu'on lui accorde sont très éloignés des modèles traditionnels, notamment par la distance prise à l'égard des rituels et, aspect complémentaire quoique différent, par l'importance accordée à la liberté et à la personnalisation des rapports. Les réseaux ne sont pourtant pas régis par les principes de la modernité, puisque leurs membres, tout en modifiant les coutumes, en respectent l'essentiel et pratiquent une personnalisation des rapports éloignée à la fois du modèle holiste et de la modernité, dans la mesure où on ne peut la confondre avec l'individualisme. Nous allons le constater en examinant brièvement une autre caractéristique de la circulation des choses au sein de la parenté.

[p. 89]

### **Rôle du marché et de la référence marchande <sup>1</sup>**

De façon générale, le recours au mécanisme marchand pour la circulation des choses à l'intérieur du réseau est secondaire et tend à être évité. Par exemple, il circule beaucoup d'argent entre les membres, et sous toutes sortes de formes : cadeaux, prêts, salaires, loyers, etc. Mais on constate que dans la quasi-totalité des cas, les partenaires essaient de s'éloigner du marché, le plus souvent en modifiant le prix marchand, en faisant « un prix d'ami ». Pour être bien acceptée dans la famille, la circulation de l'argent doit respecter des principes relevant bien davantage de la tradition que de la modernité. Ainsi, les cadeaux en argent des parents et des grands-parents sont assez bien acceptés ; il s'agit d'une transmission intergénérationnelle. Mais entre pairs (surtout), il s'agit d'une solution de « facilité » qui est généralement méprisée et refusée.

À un échange de cadeaux à Noël ce serait inacceptable, ça ne se fait pas, il faut que tu mettes... il faut que tu travailles pour faire ton cadeau, les gens s'attendent à recevoir un cadeau... Mais les parents c'est différent, que ton père te donne de l'argent, ou les beaux-parents, moi, je sais bien, je n'en reçois pas, j'en recevais quand j'étais plus jeune (Isabelle, 31 ans, réseau 2)

Par ailleurs, le marché offre des moyens qui viennent compléter les ressources disponibles dans la famille, faciliter les rencontres entre ses membres (restaurant, traiteur, location de salles) et permet d'éviter des tensions inutiles (ce qu'illustre le recours à la femme de ménage).

À d'autres moments, le marché semble plus directement servir l'individu autonome moderne. C'est, par exemple, le cas lorsque les personnes âgées disent vouloir s'installer dans une résidence pour gens du troisième âge plutôt que chez l'un de leurs enfants. Cette indépendance est souvent aussi garante, à leurs yeux, de meilleurs rapports futurs avec leurs enfants.

Enfin, même si les membres des réseaux familiaux utilisent souvent sans problème les ressources du marché, ils s'en méfient également. Les fêtes et pratiques jugées « trop commerciales », surtout, seront abandonnées au profit de célébrations plus personnelles. Et la méfiance s'étend très globalement aux rapports marchands, auxquels on refuse d'assimiler les relations familiales. Ce rejet de l'esprit utilitaire a été fortement exprimé par l'ensemble de nos interlocuteurs : dans la famille, on ne veut en aucun cas « compter » ce qui est donné et ce qui est reçu, ni surtout le soumettre au calcul de l'équivalence.

---

<sup>1</sup> Ce thème fait l'objet d'un article dans *Ethnographie* (1994).

Il faut mesurer ça ? Est-ce que t'arrêtes de donner parce que tu reçois plus ? Est-ce que tu donnes tout le temps, et tu reçois pas ? Parce que... je trouve... ça se mesure pas, bon c'est les circonstances de la vie qui font que, bon, à un moment donné peut-être, tu reçois plus que tu donnes, puis après tu donnes plus que tu reçois, je pense... je sais pas. J'ai jamais calculé ça (Ginette, 39 ans, réseau 3).

Moi je pense que tu n'y perds jamais à donner. J'haïs ça l'équivalence, donner, recevoir. Les cadeaux, tu m'en donnes un, je t'en donne un... [p. 90] Pourquoi il faudrait que ça soit tout égal ? Moi je pense que quand on donne c'est pas pour recevoir (Anne, 45 ans, réseau 1).

## Rôle des principes d'égalité et d'autorité

De même que l'échange marchand pénètre difficilement dans la famille, le principe d'égalité est presque unanimement rejeté ou subtilement contourné, comme nous l'avons vu pour les échanges de cadeaux. On « compense » officieusement, sous la table, en appliquant plutôt le principe du besoin ; en fait, les deux principes sont importants pour tous, sans qu'on y voit tellement de contradiction.

Le principe d'égalité conserve son importance dans deux types de circonstances : les cadeaux intergénérationnels parents-enfants et le don d'argent aux enfants sous toutes ses formes.

Si elle [ma mère] achète un t-shirt pour un enfant, elle en achète pour les treize ; mais là, avant d'en trouver treize qui font à tout le monde, c'est de la recherche. Ensuite, si elle achète une montre, si elle ne peut pas acheter une montre à tout le monde, souvent c'est parce qu'elle a noté qu'il y en avait un qui n'avait pas de montre : elle va y aller par le prix, elle va trouver l'équivalent. Ces cadeaux-là sont emballés avec la même décoration dessus. Donc, ces treize-là, c'est réglé ; il y a une justice, une équité. C'est surtout ça que j'admire chez elle, sa manière d'être équitable (Jean-Claude, 41 ans, réseau 3).

Il est important de noter que l'égalité ne joue pas entre celui qui reçoit et celui qui donne, mais entre ceux qui reçoivent d'un même donneur. L'égalité ne s'applique donc pas aux relations de réciprocité, mais plutôt dans le cadre de la redistribution (Polanyi)y : c'est l'égalité entre ceux qui reçoivent qui compte. « Il ne faut pas qu'il y ait d'injustice » (Madeleine, 72 ans, réseau 4). L'égalité relève donc plus de la problématique de la justice distributive que de celle de l'équivalence marchande. En outre, elle est complétée par la logique des besoins. « Do not discuss the needs », disent les membres des réseaux, à la suite du Roi Lear...

Quant à l'autorité entre adultes de générations différentes<sup>1</sup>, elle a pratiquement disparu. Il en reste un certain respect, important, qui peut s'exprimer, par exemple,

---

<sup>1</sup> On exclut évidemment ici l'autorité sur les enfants, qui n'a pas été étudiée dans cette recherche.

dans le soin tout particulier qu'on accordera aux préparatifs d'un repas auquel on a convié les parents :

Mes chums, ou la famille de Christian, ils vont apporter de la nourriture, on va préparer des repas ensemble. Une fin de semaine, l'année passée, on était dix : trois familles. Chacun était en charge d'un repas. On marche plus sur le mode communautaire. C'est sûr, c'est différent quand c'est les parents de Christian qui viennent, je ne leur demande pas d'apporter leur lunch (Isabelle, 31 ans, réseau 2).

## [p. 91] **B – Conceptions et valeurs**

### **Conceptions de la famille**

Au-delà de l'affirmation répétée qu'il importe d'être autonome et indépendant, les personnes qui ont participé à l'enquête reconnaissent qu'elles éprouvent un grand attachement envers leur famille. Elles font ressortir ce qui différencie le lien familial des autres liens : l'indissolubilité d'une relation construite sur une très longue période, qui offre la garantie d'une présence dans l'avenir.

Ma famille, je ne sais pas, c'est des liens indissolubles. Il y aura pour moi, toujours, un fond d'inconditionnalité face à n'importe quel membre de la famille ; qu'on ait eu des gros conflits ou des moindres conflits, il n'y aura jamais un point de non-retour, jamais, parce que c'est mon frère, parce que c'est ma sœur. On a tous tellement quelque chose les uns des autres, on est tous partie les uns des autres (Denise, 38 ans, réseau 2).

Le lien familial serait le seul lien inconditionnel, et les membres de la famille seraient les seuls sur lesquels on a l'assurance de pouvoir compter... sans compter, peu importe les circonstances. D'ailleurs, même dans les situations familiales plus perturbées, même lorsqu'on n'a pas d'affection particulière pour les membres de sa famille, l'entraide continuera de circuler et les fêtes familiales d'être reconduites, année après année.

Moi je trouve que des amis, on les choisit, ils font partie de notre vie ; notre famille on les choisit pas. Ça nous est comme imposé dans le fond, parce qu'on ne les a pas choisis. Sauf que, des fois, on ne s'entend pas nécessairement, côté caractère [...] puis on se voit pas nécessairement. Mais dans les coups durs, c'est la famille qui entoure ; ça je l'ai vraiment ressenti que dans les coups durs la famille entoure ; le lien du sang est très fort dans certaines choses (Claudette, 45 ans, réseau 4).

Le principe d'autonomie et l'affirmation péremptoire de nombreux membres des réseaux de « ne rien devoir à personne » révèlent ici des limites certaines.

## Valeurs

Cette inconditionnalité, cette référence impromptue à la force des liens du sang est un peu étonnante de la part d'individus qui sont de plain-pied dans la modernité. Sous cet angle, les membres des réseaux sont en quelque sorte des primitifs :

J'ai toujours trouvé que de donner, d'une manière ou d'une autre, que ce soit prendre soin de quelqu'un, écouter quelqu'un, donner quelque chose, écrire à quelqu'un, il y a quelque chose de très sauvagement satisfaisant à l'intérieur de ça (Pauline, 44 ans, réseau 6).

En fait, les propos des interviewés sont constellés de réflexions qui renvoient à une vision du monde « enchantée », un peu magique, préwébérienne. Leur perception de la circulation du don puise sa cohérence dans cette vision. C'est [p. 92] grâce à elle qu'on peut éviter de faire des comptes et que les contradictions entre les normes (entre l'égalité et les besoins notamment) trouvent leur solution : le don ne s'épuise pas dans l'échange immédiat. Il relève d'un métaniveau où les contradictions se résolvent d'elles-mêmes.

Il y a des gens que j'ai beaucoup aidés et eux ne m'ont pas aidée, c'est aléatoire, c'est vraiment aléatoire. D'ailleurs, j'ai souvent dit que ça se perd dans l'univers d'une certaine façon ; nous on aide quelqu'un qui un jour aidera quelqu'un d'autre, et puis c'est un cycle, ça nous revient (Pauline, réseau 6) <sup>1</sup>.

La vie est abondante, puis c'est pas parce que tu donnes que tu reçois. C'est parce que, quand tu donnes, tu as une attitude face à la vie et elle va te répondre. Quand tu as une attitude de don, tu vas recevoir, oui, mais c'est pas les autres. C'est pas ta relation aux autres, le fait que tu donnes aux autres : c'est ton attitude face à la vie. La vie est généreuse. Quand tu plantes... Dans le pot, j'ai planté du blé, ça va pousser en abondance, mais il a fallu que j'en mette, c'est un peu ça... (Jean-Claude, 41 ans, réseau 3).

## CONCLUSION

Les réseaux familiaux ne sont vraiment plus – ont-ils déjà été ? – des appareils hiérarchiques de distribution fondés sur l'autorité paternelle. Ils ont cessé d'être ces univers contraignants auxquels des générations désireuses de liberté ont voulu échapper (en venant en ville, par exemple). En d'autres termes, la famille ne fait plus peur. Mais les réseaux familiaux ne fonctionnent pas davantage sur la base du principe marchand ou utilitariste individualiste. Constamment, leur observation nous met face au paradoxe de la relation instrumentale, qui accomplit son rôle instrumental parce qu'elle n'est pas seulement instrumentale. Par exemple, si les membres du

---

<sup>1</sup> On n'est guère éloigné de la célèbre notion de *hau*, laquelle constitue pour Mauss le fondement du don archaïque...

réseau de parenté remplissent un rôle de gardien privilégié des enfants, c'est qu'ils sont perçus comme des gardiens sûrs. Et s'ils inspirent ainsi confiance, c'est qu'ils entretiennent avec les parents et avec l'enfant une relation d'affection : un lien qui déborde le rapport utilitaire. Autrement dit, ce sont de bons gardiens parce que ce ne sont pas seulement des gardiens.

La modernité n'interrompt pas son cours à la porte de la famille. Tout en continuant de remplir son rôle, celle-ci fait montre d'une étonnante faculté d'adaptation. Les valeurs et les pratiques de la modernité pénètrent la famille et l'influencent de façon remarquable : l'alliance est touchée, mais aussi les relations de filiation et de collatéralité. Mais, fait encore plus remarquable, la parenté accueille la modernité sans perdre certaines de ses caractéristiques fondamentales non modernes : les obligations sont assumées, le don se perpétue, l'inconditionnalité de la relation conserve tout son prix, et il y a donc affirmation du caractère holiste du réseau familial, en ce sens que le tout continue [p. 93] d'être plus que la somme des parties. On peut aller jusqu'à dire qu'en pénétrant dans la famille, la modernité est elle-même transformée, puisque les membres de la famille acceptent de limiter leur liberté individuelle et définissent leur identité par leur appartenance au réseau : la famille transforme à son tour la modernité et la met pour ainsi dire à son service. La famille moderne serait ainsi la seule institution à avoir compris que le marché « est un bon serviteur mais un mauvais maître ».

Revenons à notre questionnement de départ : les réseaux familiaux sont-ils trop contraignants pour continuer de fournir à leurs membres les services qu'ils leur rendaient avant la modernité ? Et pour trouver le soutien social dont il a absolument besoin, l'individu moderne, allergique à la contrainte sociale, va-t-il de plus en plus délaisser son réseau familial et se tourner vers d'autres solutions : l'État, le marché, les nouvelles formes de sociabilité (groupes d'entraide), beaucoup plus libres et donc mieux adaptées à son fragile épiderme social ? La réponse est non. Certes, les services publics ou privés (garderie, etc.) et le marché (restaurants, etc.) sont utilisés par les membres de la famille et les soulagent de bien des tâches (Lesemann et Chaume, 1989). Ils sont là pour rester. Mais on est frappé par le fait que le réseau familial demeure au cœur de la circulation des choses et que celle-ci demeure régie par le principe du don. Par ailleurs, le réseau familial se transforme et s'adapte à l'individu moderne en même temps que des contraintes anciennes (telle la soumission à l'autorité parentale) se muent en obligations voulues par les sujets. Cette transformation est en partie rendue possible par la présence du marché et de l'État, systèmes qui prennent en charge une partie des services auparavant rendus par la famille.

Outre leur capacité de s'adapter aux valeurs de la modernité « sans perdre leur âme » en faisant appel à divers mécanismes – retrait, substitution de rôles, polyvalence –, une autre caractéristique des réseaux familiaux, par laquelle ils se distinguent des appareils (Lemieux, 1982), retient l'attention : leurs membres accordent plus d'importance aux liens qu'aux structures. Il y a chez eux un refus de la définition individualiste de l'identité en faveur d'une identité que l'on pourrait qualifier de relationnelle ou de réticulaire.

Moderne, non moderne, la famille québécoise actuelle ? Rejoignant les intuitions fondamentales de sociologues comme Tönnies<sup>1</sup> et Simmel, Louis Dumont affirme : « [Notre] thèse sera non seulement que l'individualisme est incapable de remplacer complètement le holisme et de régner sur toute la société, mais que, de plus, il n'a jamais été capable de fonctionner sans que le holisme contribue à sa vie de façon inaperçue et en quelque sorte clandestine » (1991 : 21). L'analyse du don dans les réseaux de parenté peut contribuer à faire sortir le holisme de la clandestinité, sans minimiser pour autant l'importance de la valeur individualiste dans la société actuelle. La famille d'aujourd'hui pourrait bien constituer en fait un troisième type de famille, ni moderne ni non moderne (ou traditionnel), en raison notamment de la personnalisation non utilitaire des relations que l'on y observe, qui n'appartient à [p. 94] aucun des deux modèles. Ne serions-nous pas alors en présence d'une cellule de ce social recomposé que Touraine appelle de ses vœux<sup>2</sup> ? Les réseaux de parenté étant composés de sujets, il ne faudrait pas s'en étonner.

## RÉFÉRENCES

- Commaille, J. (1993), *Les stratégies des femmes*, Paris : La Découverte.
- Dumont, L. (1991), *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris : Gallimard.
- Godard, F. (1991), *La famille. Affaire de Générations*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Lemieux, V. (1982), *Réseaux et appareils. Logique des systèmes et langage de graphes*, Paris : Maloine.
- Lesemann, F. et C. Chaume (1989), *Familles-providence. La part de l'État. Recherche sur le maintien à domicile*, Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Mauss, M. (1950), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 145-279, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Polanyi, K. (1983), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Times*, Boston : Beacon Press. Titre français : *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Gallimard.
- Tönnies, F. (1977), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris : Bibliothèque du C.E.P.L. (coll. Les classiques des sciences humaines).
- Vieillard-Baron, J.L. (1985), *Figures de la ville*, Paris : Champ urbain.

<sup>1</sup> Tönnies avait prédit qu'un jour, la société ferait de nouveau appel à la communauté... (1977 : 19).

<sup>2</sup> Texte ci-haut.

[p. 95]

## Le projet nationaliste gestionnaire

### De l'hôpital des religieuses au système hospitalier de l'État

**NICOLE LAURIN**

[Retour à la table des matières](#)

Duplessis était célibataire et, pourtant, on lui découvre une descendance nombreuse, plus de trente ans après sa mort. Les orphelins et les orphelines de Duplessis font irruption sur la scène judiciaire pour réclamer leur part de l'héritage. Ces vieux enfants martyrs exigent de la mère, avant sa disparition inévitable, la réparation des torts qu'ils auraient subis. Les religieuses, mères mythiques et chastes en religion comme le père en politique, sont donc sommées de rendre des comptes à la postérité, en espèces sonnantes, par tribunaux interposés. En même temps, la scène de la télévision est envahie par des fantasmes sadomasochistes à saveur religieuse. Téléromans et téléseries font une charge burlesque mais néanmoins féroce contre l'Église, les prêtres et les religieuses, du régime français jusqu'aux années 1950<sup>1</sup>. Toutefois, ces drames du passé nous parlent en réalité du présent.

À l'époque de la Révolution tranquille, il n'y a pas eu de guerre contre la religion, le clergé et les communautés. Ce monde a été submergé, englouti par la technocratie montante qui s'est emparée, sans rencontrer de résistance, de l'État légué par Duplessis. Tout s'est passé par la suite comme si l'Église n'avait jamais existé. Sur ce point, d'ailleurs, technocrates et sociologues partagent une certaine complicité. Dans l'esprit des sociologues, l'Église est par définition anachronique, elle est toujours sur le point de succomber aux assauts de la modernité. Pourtant, l'histoire québécoise n'est pas conforme à cette représentation. On ne saurait, en effet, identifier l'État technocratique à la modernité. D'ailleurs, trois décennies après la Révolution tranquille, la gloire de cette technocratie paraît ternie et son projet nationaliste gestionnaire est bien près de la faillite. Dans ce contexte, on assiste au retour du refoulé. La poursuite [p. 96] engagée par les enfants de Duplessis contre les sœurs en est un exemple parmi d'autres<sup>2</sup>. Ainsi, l'heure semble venue de régler son compte au

<sup>1</sup> Voir le dossier sur « Les curés à la télévision », dans *Présence*, vol. 2, n° 11, 1993.

<sup>2</sup> Je n'entends pas me prononcer sur la légitimité des plaintes portées par les orphelins de Duplessis ; ce jugement relève des tribunaux. J'essaie plutôt de dégager le sens sociologique de cet événement.

passé. On ne doit pas s'en étonner, mais il faut craindre, cependant, de voir disparaître l'histoire, source de l'identité assumée par la collectivité.

Revenons à la question des rapports entre l'Église et l'État<sup>1</sup>. Jusqu'aux années soixante, l'Église occupe une place privilégiée dans le champ de la régulation sociale. Ses fonctions régulatrices s'organisent dans certaines institutions de la sphère privée, la famille en particulier, et de la sphère publique : les services scolaires, hospitaliers et l'assistance sociale. Cette situation n'est pas exclusive au Québec. Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, plusieurs États occidentaux se sont déchargés sur l'Église des tâches du contrôle et de la régulation, dans des proportions et selon des modalités variables. Cette complémentarité n'exclut pas le conflit entre les deux institutions, bien au contraire, elle le suppose et le provoque. L'originalité de l'Église québécoise réside plutôt dans la capacité dont elle dispose de constituer la société en nation et de la définir à ce titre. Certes, l'Église et l'État partagent cette capacité, mais à cette époque, la nation n'est pas québécoise, elle est canadienne-française et catholique. Ce fait représente un désavantage sérieux pour l'État.

Au cours des décennies précédant la Révolution tranquille, peut-on considérer l'Église comme un vestige dans une société en voie de modernisation ? La modernité s'incarnerait dans l'économie de marché, l'État, les institutions de la pensée libérale et de la science. Chacune de ses avancées ferait reculer la tradition, jusqu'à sa déroute finale. On trouve des traces de ce scénario dans le programme du colloque<sup>2</sup>. Il nous propose aussi l'hypothèse selon laquelle la modernité québécoise entre en crise au moment même où elle parvient à s'instaurer<sup>3</sup>. Ainsi, notre modernité serait d'emblée tardive, avancée, engagée sur la pente irrésistible de la postmodernité. Les termes de cette problématique ne permettent pas de penser la société, le mouvement dont procède sa cohérence. En effet, ce mouvement se soutient de la diversité, des décalages et des contradictions qui traversent la vie sociale. Le fait social ne peut être réduit à l'expression d'un principe, d'une essence : tradition, modernité ou postmodernité. L'histoire ne peut se résumer au passage d'une hypostase à une autre, et ainsi de suite. Or, l'Église s'appuie, certes, sur une tradition, mais celle-ci est périodiquement reformulée et rénovée pour permettre l'intégration de l'Église dans l'univers socioculturel de différentes époques. Selon la conjoncture, cette tradition, qui n'en est pas une, se démarque des discours dominants dans la société, s'y oppose ou s'en accommode. Prenons le cas des hôpitaux dans les années 1930 à 1960, au

<sup>1</sup> Je reprends ici des idées formulées dans mes travaux précédents. Voir en particulier Laurin-Frenette et Rousseau (1983).

<sup>2</sup> « [...] ce colloque tente de cerner les malaises et les promesses de la modernité au Québec et de saisir dans leur multiplicité les déplacements inaugurés par le télescopage du temps et de l'espace, les transformations de l'économie, de l'État et de la culture ». Programme du colloque anniversaire de la Faculté des sciences sociales, 20, 21 et 22 octobre 1993, Université Laval, page 2 de couverture.

<sup>3</sup> « Le Québec accède à la modernité au moment même où elle entre en crise et, aux yeux de certains, commence à s'épuiser. La société québécoise aurait-elle été le théâtre d'un télescopage de la tradition à la postmodernité sans vraiment *passer par la modernité, ou encore sans s'y attarder ?* » (*Ibid.* : 2).

Québec. L'analyse de ce cas s'inspire des matériaux d'une recherche réalisée en collaboration avec Danielle Juteau <sup>1</sup>.

En 1960, le Québec compte 206 hôpitaux publics dont près de 60 % sont la propriété de communautés religieuses féminines, une proportion des deux tiers de tous les lits d'hôpitaux <sup>2</sup>. Les autres hôpitaux sont la propriété de corporations de laïcs ; près de 25 % de ces hôpitaux laïcs sont cependant confiés à des communautés religieuses <sup>3</sup>. Celles-ci assurent la gestion de l'hôpital et four-[p. 97] nissent une partie de sa main-d'œuvre comme elles le font dans leurs propres institutions. À l'époque, l'hôpital est autonome. Son financement est assuré par les usagers, les dons provenant de l'Église, de la communauté propriétaire ou des particuliers ; s'y ajoutent les ressources plutôt maigres mises à sa disposition par l'État, principalement par l'État provincial. Celui-ci rembourse le tiers des frais d'hospitalisation des indigents ; de plus, il verse des octrois pour la construction et l'aménagement des immeubles ou d'autres dépenses extraordinaires. Néanmoins, le droit de regard de l'État sur l'utilisation des fonds publics reçus par les hôpitaux est limité. Au fil des années, des liens ont tout de même été établis entre les hôpitaux. Par exemple, les différentes institutions appartenant à une communauté sont placées sous la responsabilité d'une directrice générale des hôpitaux. En outre, il existe six associations d'hôpitaux <sup>4</sup>. L'adhésion à celles-ci est volontaire ; la plupart des hôpitaux sont membres de deux ou trois associations. Deux associations ne sont pas confessionnelles, mais les religieuses y sont majoritaires. Les associations sont organisées, à une exception près, sur la base d'une grande région. Elles remplissent des fonctions de représentation auprès des pouvoirs publics ou ecclésiastiques, elles fournissent aussi des services à leurs membres, par exemple, l'achat en groupe, la préparation de la négociation

<sup>1</sup> Cette recherche sur les communautés religieuses de femmes au Québec est subventionnée par le CRSH et le FCAR. L'étude de la place des religieuses dans les hôpitaux a été réalisée avec la collaboration de Carole Roy, Danielle Couillard et Marie-Paule Malouin. Les remarques suivantes sont fondées sur l'analyse provisoire des matériaux recueillis au cours de ce travail et qui seront présentés plus explicitement dans une publication à venir.

<sup>2</sup> Ces calculs ont été faits à partir de *List of Canadian Hospitals and Related Health Facilities*, 1961, D.B.S., Queen's Printer, Ottawa, 1962, Cat. 83-201.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Parmi les associations d'hôpitaux catholiques, deux sont des sections provinciales, fondées en 1932, de l'Association des hôpitaux catholiques du Canada avec laquelle elles ont toutefois des liens assez lâches ; il s'agit de la Conférence des hôpitaux catholiques de Québec, qui groupe les hôpitaux des provinces ecclésiastiques de Québec et de Rimouski, et de la Conférence des hôpitaux catholiques de Montréal, groupant les hôpitaux des provinces ecclésiastiques de Montréal, d'Ottawa et de Sherbrooke. Les deux autres mouvements catholiques sont l'Association patronale des services hospitaliers, fondée en 1944, spécialisée dans les relations patronales-syndicales, qui déploie ses activités dans la région de Québec et dans l'est de la province, et le Comité des hôpitaux du Québec, établi en 1948, dont le siège est à Montréal. Le Comité se charge de l'organisation de services divers (revue, cours, congrès, etc.) à la demande des hôpitaux membres des deux conférences dont il demeure cependant indépendant. Les deux associations non confessionnelles sont le Conseil des hôpitaux de Montréal, datant de 1931, qui groupe les hôpitaux juifs, protestants, neutres et catholiques de la région de Montréal, et l'Association des hôpitaux du Québec, fondée en 1956 par le Conseil des hôpitaux de Montréal dans le but d'étendre sa juridiction à l'ensemble de la province.

collective avec les syndicats. L'une des associations possède une école d'administration hospitalière et publie une revue, *L'hôpital d'aujourd'hui* – ce nom est intéressant. Enfin, elles entretiennent des relations avec les associations d'hôpitaux canadiennes et américaines. Précisons, toutefois, que les directions hospitalières ne sont pas strictement liées par les décisions des associations. Il est difficile aujourd'hui de se représenter un réseau hospitalier fonctionnel, sans autorité centrale, reposant sur l'autonomie locale et régionale des institutions et sur leur concertation volontaire. N'oublions pas, cependant, que l'hôpital est intégré dans son milieu ; ce milieu lui donne une identité et il en reçoit du soutien en échange de ses services. Le retour actuel au « local », à la « communauté », dans différents secteurs des services sociaux et sanitaires, apparaît par comparaison comme une stratégie administrative relativement dénuée de sens pour les milieux concernés.

La structure de l'hôpital et son mode de fonctionnement relèvent d'un modèle inédit d'organisation matriarcale hiérarchique. L'autorité comporte un petit nombre de places, elle est très centralisée. Un conseil formé de trois religieuses est responsable de la direction et de l'administration générale de l'institution. Cette autorité locale dépend des instances provinciale et générale de la communauté. L'activité médicale est régie par le conseil des médecins. L'interaction entre l'autorité médicale et l'autorité administrative s'exerce de manière informelle ; en général, elles se complètent et s'équilibrent. On pourrait en dire autant, par analogie, de la fonction symbolique et de la fonction instrumentale de l'hôpital. Pour l'Église et les communautés religieuses, l'hôpital est une œuvre de charité et, donc, répond à l'obligation d'aimer et de secourir son prochain. Ce précepte s'impose à tous les chrétiens mais particulièrement aux femmes parce qu'il s'harmonise avec les qualités intrinsèques de la nature [p. 98] féminine, comme on la conçoit à l'époque (et même encore aujourd'hui). Le travail en milieu hospitalier requiert une vocation, une disposition particulière au dévouement et à l'abnégation. Même l'exercice de la médecine est assimilé au sacerdoce. Dans une perspective chrétienne, les malades représentent des membres souffrants du Corps mystique ; à ce titre, ils sont le Christ lui-même. En outre, la maladie est conçue comme une épreuve physique et spirituelle, les deux dimensions étant indissociables. Par conséquent, les soins dispensés aux patients ont pour fin non seulement la guérison du corps, mais aussi le salut de l'âme. Pourtant, on ne soigne pas les malades seulement avec des prières, même si l'on prie beaucoup à l'hôpital : matin et soir, avant les interventions chirurgicales, au chevet des mourants... L'autorité religieuse considère que les patients doivent bénéficier des progrès les plus récents de la science, de la technique et de l'organisation des soins. Ce principe est énoncé dans tous les documents traitant de la nature et de la vocation de l'hôpital, entre 1900 et 1950. Ainsi, les hôpitaux se montrent résolument modernes – selon leur propre expression – mais non moins catholiques pour autant. D'ailleurs, la plupart des hôpitaux québécois sont agréés par les grandes associations médicales et hospitalières du Canada et on peut être assuré de leur conformité aux normes édictées par ces dernières. À mon avis, on peut avancer que les grands hôpitaux sont probablement les institutions les plus « modernes » de la société québécoise de cette époque, si l'on prend en considération leur pratique scientifique, technique et organisationnelle.

L'hôpital est souvent comparé à une grande famille étroitement unie autour de la mère (l'autorité religieuse) et du père (le bon médecin). D'ailleurs, toute religieuse en autorité doit penser et agir comme si elle était la mère de ses subordonné(e)s. Cette prescription universelle dans les communautés s'applique intégralement aux supérieures d'hôpital ; plusieurs documents le soulignent explicitement. Pour la majorité des membres de son personnel, l'hôpital est non seulement un milieu de travail, mais aussi un milieu de vie. En effet, toutes les religieuses et les étudiantes infirmières, une partie des infirmières diplômées et la plupart des aides (préposées) y résident en permanence. Représentation familiale et conception organique de l'institution vont de pair. « Il faut aimer et respecter chaque partie du corps hospitalier dont le Christ-Roi est la tête », affirme l'Association patronale des services hospitaliers dans son programme de 1944. La contribution, aussi modeste soit-elle, de chacun des membres du personnel à l'entreprise collective est reconnue et valorisée. L'exaltation des tâches obscures est aussi un trait caractéristique du discours sur le travail dans les communautés. Par contre, la notion d'intérêt particulier des individus ou des groupes de même que la notion de conflit d'intérêt sont absentes du vocabulaire. La gestion des rapports entre les personnes et entre les groupes s'appuie sur des normes et des principes formels, mais une marge considérable est laissée à l'arbitraire de la direction. On oscille entre le despotisme et la sagesse, la bienveillance et la tyrannie : en somme, une ambiance on ne peut plus familiale.

[p. 99] Ce « maternalisme » s'est adapté, quoi qu'on en pense, aux changements importants survenus dans l'institution hospitalière au cours des années quarante et cinquante, en particulier l'introduction de la problématique américaine de l'administration hospitalière (*hospital management*) et du syndicalisme ouvrier ou professionnel. Plusieurs communautés hospitalières ont des institutions aux États-Unis (par exemple, en Nouvelle-Angleterre, à New York, en Oregon) et la circulation du personnel et de l'information entre les deux pays facilite l'adoption des nouvelles techniques de gestion ; l'école d'administration hospitalière œuvre aussi dans ce sens. Quant au syndicalisme, il est mal accepté d'abord par les communautés parce qu'il s'écarte de la conception du travail et des relations de travail prévalant en milieu hospitalier. Dans certains cas, les évêques devront intervenir, au nom des principes de la doctrine sociale de l'Église, pour obtenir la reconnaissance effective des syndicats par la direction des hôpitaux. La négociation des conventions collectives devient l'occasion de prier. Par exemple, des « journées sociales » sont organisées au cours desquelles les administratrices et les délégués syndicaux de plusieurs hôpitaux discutent des conditions de travail ; elles débutent par la messe et se terminent par le salut du Saint-Sacrement <sup>1</sup>.

L'administration des biens s'inspire des principes de l'économie domestique, transposés à l'échelle d'institutions parfois gigantesques. On fait tout sur place, on utilise tout au mieux. On ne jette rien : on reprise, on rapièce, on répare, on recycle, bref on ménage. La majorité du personnel féminin travaille gratuitement ou presque,

---

<sup>1</sup> Le compte rendu de ces journées est présenté dans le bulletin publié par l'Association patronale des services hospitaliers.

pour le gîte et le couvert. C'est le cas des religieuses, des étudiantes infirmières et des aides ; ces dernières sont souvent des émigrantes de la campagne ou des pupilles des sœurs. La plupart des hommes sont rémunérés. Par ailleurs, les communautés empruntent et elles investissent sur les marchés financiers. Les investissements font fructifier les fonds recueillis à l'occasion des campagnes de charité ou reçus de particuliers. Ces argents servent à combler les déficits budgétaires et à financer les entreprises nouvelles. Une grande partie des institutions ont vu le jour et ont pu subsister grâce à cette stratégie des communautés. D'ailleurs, l'hôpital au Québec coûte nettement moins cher qu'en Ontario et plusieurs autres provinces. Les coûts par jour-malade sont encore moins élevés dans les hôpitaux québécois qui sont la propriété des religieuses<sup>1</sup>. Toutefois, cette situation va s'inverser au cours des années soixante-dix<sup>2</sup>. En résumé, l'institution hospitalière est un univers féminin où se combinent plusieurs formes de rationalité relevant de champs différents : l'économie domestique et le capitalisme, la famille et la bureaucratie, la science et la religion... Ces formes de rationalité, apparemment contradictoires, sont pourtant compatibles dans la pratique.

Cet univers sera détruit en quelques années. Le secteur hospitalier, reconstruit par et dans l'État, sera transformé en système, centralisé, dirigé d'en haut par le ministère de la Santé. Deux principes justifient cette réforme : l'accès universel aux soins de santé et la productivité des services hospitaliers. J'ai décrit les étapes de la réforme dans une publication précédente<sup>3</sup> ; nous ne [p. 100] pourrons nous y attarder dans ce texte. Elle débute par l'adoption et la mise en application par le Parti libéral, en 1960 et 1961, de la *Loi de l'assurance-hospitalisation*. Cette loi permet à l'État provincial de financer complètement les services hospitaliers en se prévalant des ressources mises à sa disposition par l'État fédéral, lesquelles couvrent 50 % des coûts du financement. On s'en souvient, l'Union nationale avait refusé cet accord fédéral-provincial. Ni l'Église ni les communautés hospitalières ne s'opposent à l'assurance-hospitalisation. En effet, cette mesure résout le problème le plus aigu des hôpitaux : le coût des services aux indigents, c'est-à-dire aux patients insolubles. Depuis plusieurs décennies, les sommes versées par l'État aux hôpitaux pour le soin des indigents sont notoirement insuffisantes. Cette situation produit un déficit de plus en plus difficile à redresser au moyen des seules ressources de la charité. Néanmoins, les autorités ecclésiastiques craignent ce qu'elles appellent l'étatisation des hôpitaux. L'État les rassure : il doit surveiller l'utilisation des fonds distribués aux hôpitaux, mais il ne cherche pas à s'en emparer. Ce sera pourtant le résultat à très court terme de l'intervention de l'État.

L'État connaît alors une poussée de croissance extraordinaire. Son personnel et ses services se multiplient. Son intervention s'étend rapidement à tous les domaines de l'activité économique et sociale. À cette étape, la longue marche des technocrates –

---

<sup>1</sup> Voir *Statistiques des hôpitaux de 1956. Volume 2 : Finances*, Gouvernement du Canada, Bureau fédéral de la statistique, Ottawa, 1958.

<sup>2</sup> Voir Bélanger (1990).

<sup>3</sup> Voir Juteau et Laurin (1989).

pour emprunter le titre d'un ouvrage connu – peut être comparée à la conquête d'un immense territoire vierge. Dans l'optique technocratique, tout doit y être structuré, organisé, réglementé, normalisé, planifié. Désormais, l'État représente la nation, la nouvelle nation québécoise définie par son projet de développement et d'autonomie. À ce titre, l'État bénéficie du soutien des classes moyennes ou petites-bourgeoises et d'une grande partie des classes populaires. L'idéologie nationaliste gestionnaire, portée par le Parti libéral et ensuite par le Parti québécois, justifiera la conquête de l'hégémonie technocratique jusqu'à la fin des années soixante-dix. Par la suite, cette hégémonie ira de soi ; l'État préférera même se dispenser de proposer un projet social mobilisateur à ses commettants.

Dès lors, l'Église s'efface devant l'État. Dans le secteur hospitalier, elle ne livre aucun combat. Elle préfère jouer ses dernières cartes dans la négociation du caractère confessionnel du système scolaire québécois, car les conditions fondamentales de sa reproduction y sont mises en jeu. À l'instar de l'État, l'Église est engagée dans un processus de réforme. Elle remet à jour notamment sa conception de la société et du rôle qu'elle veut y jouer. Déjà, le Concile Vatican II a proposé le retrait de l'Église et des communautés religieuses de la gestion des services scolaires, sociaux et hospitaliers. De l'avis de l'Église, l'État doit assumer la pleine responsabilité de ces services. L'encyclique *Mater et Magistra*, promulguée en 1961, affirme aussi sans réserve la responsabilité de l'État dans les domaines économique et social (Jean XXIII, 1962). L'encyclique ébauche une analyse de la société axée sur le thème de la socialisation. Selon l'Église, les liens entre les individus, les groupes, les collectivités sont de plus en plus nombreux et complexes. Ces nouveaux rapports sociaux doivent [p. 101] être planifiés et contrôlés afin d'assurer aux peuples la paix, la justice et le développement. Ce discours inaugure une nouvelle relation entre l'Église et l'État, différente de celle décrite précédemment. L'Église abandonne aux pouvoirs publics les œuvres de charité matérielles, car la Providence, apparemment, peut aussi bien agir par l'intermédiaire de l'État. En revanche, l'Église se donne « cette lourde tâche : rendre la civilisation moderne conforme à un ordre vraiment humain » (*ibid.* : 215). Elle se réserve désormais l'éthique et la spiritualité, c'est-à-dire les valeurs fondamentales, les fins supérieures, le sens de la vie. Bref, tout ce qui transcende l'État. Mais à l'époque, au Québec, rien ne transcende l'État. Il a pratiquement tout absorbé, la transcendance y comprise.

La résistance à l'État, dans les hôpitaux, viendra de la base, c'est-à-dire d'une partie des religieuses et des communautés hospitalières, retranchées dans leurs associations. C'est aussi une résistance à l'épiscopat. En effet, les évêques veulent fusionner les associations en une seule, chargée de négocier avec le gouvernement au-dessus de la tête des supérieures d'hôpital et de leurs congrégations. Le Vatican interviendra par deux fois pour soumettre les dissidentes. J'ai raconté dans la publication précitée les péripéties du drame : des hommes d'Église et des hommes d'État conjuguent leurs efforts pour arracher le pouvoir à un groupe de femmes. La fusion des associations enlève aux religieuses hospitalières la capacité de s'organiser. Par la suite, une série de règlements et de dispositions complexes, relevant de la *Loi des hôpitaux* votée en 1962, écartent les religieuses de la direction des institutions.

Enfin, elles céderont leurs hôpitaux à l'État ; en langage technocratique, on emploie le terme désintéressement. Elles sont remplacées d'abord par des cadres formés dans les hôpitaux ou dans les associations hospitalières. À leur tour, ils seront remplacés par des fonctionnaires, à l'issue de la grande grève des employés d'hôpitaux, en 1966. En effet, pour mettre fin aux conflits de travail, l'État a suspendu le pouvoir des directions locales et réuni tous les moyens d'action et de contrôle à Québec. Pour ce faire, il s'appuie sur les syndicats. Ces derniers réclament un seul interlocuteur patronal – l'État –, une base provinciale de négociation et l'uniformisation générale des conditions de travail dans les hôpitaux.

Au fil des années, l'hôpital est devenu, d'une certaine manière, un non-lieu social, un « no man's land » ou, devrait-on dire plutôt, un « no woman's land ». (Des femmes y sont toujours présentes, mais sans autorité et sans influence notable sur l'institution.) La rationalité technocratique s'est engouffrée dans le vide créé par la réforme des années soixante. Le mode de régulation correspondant à cette rationalité a permis d'accomplir d'importants progrès, en particulier l'augmentation de la capacité productive du système hospitalier et de sa stabilité<sup>1</sup>. Cependant, il a enclenché ce processus de bureaucratisation « sans sujet ni fin » qui désagrège inéluctablement les fondements socioculturels des institutions. Sous le couvert de la nécessité fonctionnelle, il a engendré toutes ces dysfonctions dont nous connaissons bien les effets sinon les [p. 102] causes. Plus de deux décennies après la première réforme des hôpitaux, le rapport de la Commission Rochon évoque :

[...] l'image trouble d'un système qui n'arrive qu'à grand-peine à s'ajuster à l'évolution des besoins de la population, à motiver son personnel, à réaménager les pouvoirs et les fonctions des divers organismes pour mieux servir le public, à susciter des recherches qui soient vraiment utiles, à bien gérer la diffusion des technologies, à favoriser la participation des citoyens à la prise de décisions, à régionaliser sa gestion, à repenser son financement [...]

Et au paragraphe suivant :

Tout se passe comme si le système était devenu prisonnier des innombrables groupes d'intérêt qui le traversent [...] que seule la loi du plus fort opérait [...] que les personnes à aider, la population à desservir, les besoins à combler, les problèmes à résoudre, bref le bien commun, avaient été oubliés au profit des intérêts propres à ces divers groupes (Rochon, 1988 : 407).

Malheureusement, les propositions de la Commission Rochon ne se démarquent pas clairement de la conception technocratique de l'institution hospitalière ou plutôt de l'absence de conception dont souffre cette institution. Depuis plus de dix ans, l'État

---

<sup>1</sup> Voir Bélanger (1990).

québécois n'a plus d'idéaux ou de principes. Sa logique est essentiellement pragmatique, sa politique est censée aller de soi. Quant à l'Église, elle s'est repliée sur la sphère privée. Pour atteindre son nouvel objectif – « humaniser la civilisation moderne » –, elle mise principalement sur le contrôle des consciences et des conduites individuelles. La famille est le lieu d'ancrage de cette stratégie et les femmes en sont la cible privilégiée. Cependant, l'Église se heurte une autre fois aux ambitions de l'État. Il a envahi la sphère privée et il est devenu l'interlocuteur privilégié des femmes, celui de toutes les classes et catégories sociales. Certes, au cours des dernières années, l'épiscopat a tenté aussi de se donner un nouveau rôle social en dénonçant certaines failles et certains abus du régime économique et politique. Toutefois, la capacité mobilisatrice de ce discours est relativement faible parce que l'Église n'a plus de base, de racines profondes dans la société québécoise. Dans la faillite du projet nationaliste gestionnaire, les individus et les groupes qui se sont libérés de l'Église pour se reconstituer dans l'État sont désormais abandonnés à eux-mêmes. Nous en sommes là, au moment où l'espoir canalisé par l'État reflue sans trouver sa voie, au moment où l'avenir de la collectivité est bloqué par les effets destructeurs de la crise économique et de la lutte antinationaliste. Ce retour de la misère et de l'humiliation avive les cicatrices de la mémoire, il incite aussi à tirer vengeance du passé.

[p. 103 sans texte, p. 104]

## RÉFÉRENCES

- Bélangier, G. (1990), « La provincialisation des services de santé », *Recherches sociographiques*, XXXI, 3 : 339-357.
- D.B.S. (1962), *List of Canadian Hospitals and Related Health Facilities*, Ottawa : Queen's Printer, Cat. 83-201.
- Gouvernement du Canada (1958), *Statistiques des hôpitaux de 1956. Volume 2 : Finances*, Ottawa : Bureau fédéral de la statistique.
- Jean XXIII (1962), *Encyclique Mater et Magistra*, Paris : Spes.
- Juteau, D. et N. Laurin (1989), « La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec, 1960 à 1966 » : 155-167, dans R. Comeau (dir.), *Jean Lesage ou l'éveil d'une nation*, Sillery : Les Presses de l'Université du Québec.
- Laurin-Frenette, N. et L. Rousseau (1983), « Les centres de la régulation : essai sur les rapports entre l'Église et l'État dans l'histoire québécoise », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 12, 3 : 247-272.
- Présence* (1993), « Les curés à la télévision », dossier, *Revue Présence*, 2, 11.
- Rochon, J. (1988), *Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, Québec : Les Publications du Québec.

[p. 105]

# La mondialisation et la construction de l'identité au Québec

**Daniel SALÉE\***

## LE QUÉBEC ET LA MONDIALISATION

[Retour à la table des matières](#)

Il y a quelques années, au cours d'un colloque sur la Révolution tranquille organisé par la revue *Relations* et le Centre Justice et foi, le sociologue français Alain Touraine s'étonnait de ce qu'il percevait alors chez les Québécois comme l'expression d'un désenchantement. Quelle en est la raison, devait-il se demander, quel est le sens de ce désenchantement que semblaient vivre les Québécois avec une telle force après trente ans de construction identitaire soutenue et plutôt réussie ? Devant l'épuisement de tous les modèles volontaristes et le triomphe de la société de production et de consommation de masse, conclura-t-il, « vous avez le sentiment de perdre non pas votre ancienne, mais bien votre nouvelle identité [...]. Le vrai danger que vous ressentez, c'est l'affaiblissement, peut-être l'épuisement, de l'identité que vous êtes en train de vous créer » (Touraine, 1989 : 119-120).

« Tout se passe », poursuit le sociologue français, « comme si ce modèle national et multidimensionnel [auquel les Québécois et Québécoises ont présumément adhéré depuis trente ans] s'épuisait en même temps que les luttes politiques et culturelles ; comme si, finalement, la modernité se réduisait à une croissance économique et à une modernisation professionnelle entraînant logiquement la fusion dans un ensemble plus vaste » (1989 : 119). Alimenté par les participants au colloque, Touraine notait, en fait, combien la production de l'identité québécoise semble désormais tributaire de cette « fusion dans [p. 106] un ensemble plus vaste », ce que l'on appelle plus couramment la mondialisation.

Presque tous au colloque s'entendaient pour déplorer la chose. En adhérant au projet moderniste, dont la mondialisation est la manifestation actuelle, le Québec se

---

\* L'auteur tient à remercier Diane Lamoureux, Gilles Breton et Guy Laforest pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce texte.

serait laissé porter par une spirale de transformations sociales et économiques qui, en bout de piste, semble n'avoir débouché sur rien de plus que la sacralisation de la raison techniciste/productiviste individualisante, à cent lieues du projet organique et communautaire initial (Renaud, 1984 ; Salée, 1986). Si Alain Touraine s'était adressé à un auditoire de gens d'affaires plutôt qu'à des intellectuels fatigués et déçus de voir que la Cité qu'ils avaient âprement construite était aujourd'hui sacrifiée sur l'autel de la raison marchande, il n'aurait sans doute pas perçu ce qui lui semblait être du désenchantement. Au contraire, on lui aurait fait valoir tout ce que pouvait avoir de positif cette « fusion dans un ensemble plus vaste ». On lui aurait dit que l'intégration du Québec dans l'économie continentale ne pouvait que profiter à la consolidation de l'économie québécoise et, ce faisant, au renforcement identitaire de la québecitude. On lui aurait expliqué que le Québec n'a rien à craindre de la mondialisation et des restructurations qu'elle suppose : sa bourgeoisie d'affaires a désormais atteint la maturité économique et financière qui lui permet de sauter sur le train en marche de la mondialisation. Le sociologue français y aurait peut-être vu alors l'expression d'un néo-nationalisme d'affirmation économique, articulé par une garde montante de gens d'affaires (Rocher, 1993) qui reprisent le flambeau de la québecitude à la suite de la déroute postréférendaire et du déclin des dogmatismes humanistes et technocratiques de la Révolution tranquille (Létourneau, 1991 : 23-29).

La parole publique glose beaucoup sur la mondialisation. On disserte amplement, ça et là, sur son caractère incontournable, sur l'importance d'y faire face en restructurant les institutions sociales et les mécanismes de production économique. Au Québec à tout le moins, on en parle souvent en termes de défis à relever et des nécessaires adaptations qu'entraîne le phénomène. Parce que l'internationalisation du capital et des échanges marchands en constitue la manifestation la plus tangible, on a souvent tendance à la saisir surtout comme une réalité économique. Pour l'essentiel, le discours sur la mondialisation s'articule autour de ses effets sur l'économie domestique. Qu'il s'agisse d'en dénoncer les méfaits (Drache et Gertler, 1991) ou d'en banaliser le sens, comme s'il n'était question de rien de plus qu'une simple opération de redressement comptable ou de réalignement des priorités économiques, c'est presque toujours de politiques économiques dont il est question.

L'agenda public au Québec est intimement articulé, depuis un certain nombre d'années, au désir de la bourgeoisie d'affaires francophone de bien se positionner sur les marchés internationaux (Breton et Jenson, 1991) ; les analyses qui tournent autour du volontarisme ou de l'instrumentalisme économique de cette classe n'éclairent quand même pas suffisamment l'effet profond de la mondialisation sur la construction identitaire au Québec. Bien que d'aucuns [p. 107] s'accordent pour tracer un lien entre la mondialisation et l'obsession économique-marchande d'un discours public qui s'affiche aujourd'hui comme référent essentiel de l'identité québécoise, on saisit encore mal les conséquences de la mondialisation sur la dynamique identitaire au Québec. À l'évidence, la « fusion dans un ensemble plus vaste » n'est pas sans répercussion sur la manière dont la majorité francophone du Québec se perçoit et s'active par rapport aux autres, fussent-ils de l'extérieur ou de l'intérieur. La mondialisation force en quelque sorte une reconceptualisation de nos rapports à

l'environnement. Or, quel est le sens de cette reconceptualisation pour le Québec ? Qu'implique-telle en ce qui a trait à la production identitaire des Québécois et Québécoises ? Ce sont là les questions qui animent la démarche de ce texte.

À la différence des travaux qui font autorité sur la question, le phénomène de la mondialisation ne sera pas abordé ici dans sa dimension technico-économique. La mondialisation engendre une réalité infiniment plus large et plus complexe pour la société civile que ce que donne à croire un discours plutôt porté à juger du bien-fondé d'ajustements à des impératifs technologiques et administratifs nouveaux. Les transformations qu'entraîne la mondialisation dans la sphère des échanges et de la production s'accompagnent de mutations significatives des pratiques socioculturelles, mutations qui semblent être sur le point de façonner une subjectivité nouvelle et de donner cours à des procès inédits de relationalité et d'affirmation sociales (Leys et Mendell, 1992). C'est à l'intérieur de ces nouveaux procès qu'il faut d'abord chercher la clé de la problématique identitaire du Québec.

## **DU SENS SOCIOCULTUREL DE LA MONDIALISATION**

De façon générale, le phénomène de la mondialisation suppose typiquement l'accomplissement d'un procès de globalisation de la sociétalité, qui transcende, tout en l'engageant, le cadre étroit de la société domestique. Roland Robertson, un sociologue américain qui étudie depuis longtemps la question, a remarqué que tout en comprimant les cultures, les communautés nationales, les groupes ethniques et les groupes d'intérêts, la mondialisation les amène paradoxalement à affirmer le contenu de leur configuration identitaire propre et à se doter des moyens de cette affirmation sur la place publique. La mondialisation se manifeste surtout comme un phénomène socioculturel qui s'exprime dans la construction institutionnalisée de l'individu, dans la célébration de l'identité subjective et dans l'expression de diverses formes d'identifications personnelles et collectives minoritaires (Robertson, 1992).

Dès lors que l'on appréhende la mondialisation dans sa dimension socioculturelle, se fait jour une variété de dynamiques sociopolitiques complexes que le seul regard économiste sur le phénomène ne permet pas de saisir. Il existe bon nombre d'analyses récentes sur l'ordre mondial, la globalisation des rapports sociaux et transnationaux ainsi que sur la nature de la (post) modernité qui s'en dégage (Appadurai, 1990 ; Arnason, 1990 ; [p. 108] Featherstone, 1990, 1991 ; Freitag, 1992 ; Luke, 1992 ; Robertson, 1992). Bien que leurs auteurs se réclament de nuances argumentatives ou théoriques spécifiques (et parfois contradictoires), ils se rejoignent en général sur le sens politique nouveau qui émerge de la mouvance civilisationnelle propre au procès de mondialisation.

Il ressort de cette littérature que, contrairement à ce qu'il pourrait y paraître, la mondialisation n'est pas forcément synonyme d'homogénéisation (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de tendances à l'homogénéisation qui peuvent agir pour objectiver

certaines formes de la mondialisation). En fait, en même temps que la mondialisation semble concourir à une certaine homologie des comportements culturels par-delà l'espace frontalier des territoires nationaux, elle offre aussi un cadre global de différenciation, de valorisation des identités particulières. Elle participe d'une logique ambivalente toute tournée vers un abouchement des agents sociaux à une structure référentielle duale. L'un des pôles de cette structure est produit par un environnement global de références, rendu possible par les progrès rapides des technologies de communication qui abaissent les frontières, ouvrent les consciences individuelles à des valeurs civilisationnelles et culturelles inconnues ou non familières et réduisent la distance intellectuelle et morale entre les différents modes de pensée et d'existence. L'autre pôle, qui s'inscrit souvent en réaction au premier, s'accomplit dans la réaffirmation d'identités nationales, sociales, économiques ou culturelles particulières : l'humanité – à tout le moins dans les sociétés de tradition libérale et démocratique – en est à un point de son développement qui s'articule dans la construction institutionnalisée de l'individu, dans la glorification publique de la subjectivité individuelle.

De toute évidence, la mondialisation prend fait et acte dans « l'universalisation du particularisme et dans la particularisation de l'universalisme » (Robertson, 1992 : 102). Il s'agit là d'une évolution propre à la modernité – certains insisteront pour dire que dans ces conditions, c'est bien de postmodernité dont il est question – qui n'est pas sans susciter une tension entre homogénéisation et hétérogénéisation culturelle. Cette tension aboutit à l'instauration progressive d'une dynamique sociale qui s'accomplit dans ce que Michel Freitag a décrit comme

un décalage croissant au sein du sujet collectif de type encore moderne, entre d'un côté l'universalisme transcendantal (associé au concept de l'État) et l'unité de l'identité communautaire (impliquée dans le concept de Nation), au nom desquels les exigences de transformation de la société sont justifiées et formulées politiquement, et de l'autre la spécificité empirique de plus en plus marquée des formes de mobilisation et des objectifs particuliers qui sont poursuivis par les divers mouvements sociaux dans lesquels le sujet politique universaliste de la modernité commence à se décomposer (Freitag, 1992 : 48).

On trouve dans la littérature pertinente différentes manières de caractériser cet entrechoquement entre universalisme et particularisme. Si certains y voient le [p. 109] propre de la mondialisation, pour d'autres il ne s'agit que d'une conséquence de la modernité. D'autres encore parlent d'une condition typique de la postmodernité ou du postkeynésianisme. La manière de caractériser la chose importe peu finalement ; l'absence de standardisation intellectuelle pour en rendre compte participe plus d'un flou théorique normal étant donné son apparition relativement récente dans le champ d'interactions sociétales. Ce qui semble sûr, cependant, au-delà des chicanes sémantiques et interprétatives, c'est la réalité même du phénomène. Il est important d'en bien saisir l'effet, car il conduit tout droit à une reconfiguration du politique. Il est encore trop tôt pour savoir quelle sera la forme finale de cette reconfiguration, mais il semble d'ores et déjà qu'elle passera par

le démembrement progressif de l'unité transcendantale du sujet politique, selon la logique nouvelle de la légitimation de la diversité des intérêts empiriques et donc des conflits d'intérêts ou d'objectifs dans la société. La portée du démembrement deviendra explicite lorsque les « intérêts » en question finiront par s'énoncer, non plus dans le langage universaliste et creux des « intérêts », mais dans celui immédiatement concret de la revendication de reconnaissance des identités particulières, fondées elles-mêmes sur n'importe quelle sorte de différence (Freitag, 1992 : 48).

« L'idéal moderne de subordination de l'individuel aux règles rationnelles collectives a été pulvérisé », nous dit Gilles Lipovetsky, « le procès de personnalisation a promu et incarné massivement une valeur fondamentale, celle de l'accomplissement personnel, celle du respect de la singularité subjective, de la personnalité incomparable... » (1983 : 12-13). À terme, le démembrement dont parle Freitag signifie la fragmentation du social et du politique, tels qu'ils ont été conçus jusqu'à maintenant, en une multitude d'identités de plus en plus particulières et limitées, de plus en plus locales, à la recherche de sphères singularisées d'autonomie qui appuient leurs prétentions spécifiques sur les droits individuels et, donc, sur une liberté définie de manière privée.

Certains se réjouissent de cette perspective et y voient « un renforcement de masse de la légitimité démocratique » (Lipovetsky, 1983 : 185) ou, encore, la possibilité de se libérer du Léviathan et de faire l'expérience de formes communautaires réduites et, par conséquent, plus humaines et plus démocratiques (Luke, 1992 : 33). D'autres, au contraire, croient que la dynamique sous-jacente au procès de personnalisation ne peut que conduire au chaos, à différentes formes de disjonction du social dans la mesure où l'hétérogénéisation culturelle qu'il suppose est absolument incompatible avec la tendance fondamentale à l'homogénéisation des sociétés modernes (Appadurai, 1990 : 20).

Quoi qu'il en soit de ces supputations prospectivistes, tous s'accordent pour conclure que la mondialisation conjugue une grammaire politique aux accents nouveaux qui remet en question les formes et institutions actuelles du politique. Il peut être encore difficile de croire la chose possible, car l'espace politique public n'a pas changé de manière radicalement perceptible sous le [p. 110] coup de l'hétérogénéisation culturelle croissante. On pourrait même plutôt penser qu'il s'en trouve enrichi ; que la gestion des revendications féministes ou de la pluriethnicité, par exemple, a permis au droit universaliste de l'État-nation de marquer des points pour la démocratie. Pourtant, il n'est pas excessif de croire que la pénétration de l'hétérogène mène, à terme, à l'obsolescence de l'État-nation et des réseaux centralistes de gouverne. Certains croient d'ailleurs que le processus est déjà amorcé au Canada (Hamel et Jalbert, 1991 ; La Rue et Létourneau, 1993 ; Leys et Mendell, 1992).

Timothy Luke (1992) explique que le procès général de mondialisation (*globalization*) s'accomplit dans l'émergence d'écheveaux informatiques, télématiques

et robotiques multiformes dont l'imbrication contribue à la mise en place d'une « infostructure » planétaire qui abaisse les barrières érigées autrefois par les États industriels modernes pour s'aménager des sphères distinctes d'autonomie, de sécurité et d'identité nationales. L'effet combiné de ces écheveaux engendre de nouveaux codes et de nouvelles pratiques culturelles qui se déploient par-delà les confins de l'État-nation dans des expressions de différence, de résistance et de multiplicité « in a cybercreole of placelessness, eccentricity, and simultaneity » (1992 : 29). Ces nouveaux codes et pratiques sont articulés par des forces sociales dont les agents opèrent à l'intérieur de sites les plus divers et dont la conception du pouvoir, le langage propre, les cadres spatio-temporels et les signes d'autorité s'inscrivent en faux contre l'État unidimensionnel et universalisant. À terme, c'est vraisemblablement au décentrage, à la déconstruction et à la dématérialisation des notions conventionnelles du pouvoir d'État centralisé qu'aura contribué le procès de mondialisation.

## **IDENTITÉ QUÉBÉCOISE ET HÉTÉROGÉNÉITÉ**

C'est avec l'imminence de ce contexte nouveau en toile de fond qu'il faut apprécier les particularités de la problématique identitaire au Québec. La volonté de reconnaissance, le désir de voir son identité propre et son droit à la différence universellement respectés sont désormais des déterminants importants de la dynamique sociopolitique des sociétés modernes. Le Québec n'échappe pas à cette réalité. Cela n'est pas sans conséquence pour l'intégrité de l'identité québécoise traditionnellement conçue alors que la réalité sociale s'objective désormais au Québec dans une multitude d'identités différentes et revendicatrices.

## **LA CONSTRUCTION DU CONSENSUS IDENTITAIRE QUÉBÉCOIS**

L'accès à la modernité, la chose est connue, a eu pour résultat au Québec la reconfiguration de l'identité par laquelle les Québécois d'expression française s'étaient traditionnellement définis. De peuple aux accents ruraux et colonisés, imbu d'un imaginaire de soumission fait de repli sur soi, de peuple pro-[p. 111] fondément ancré dans un terroir passéiste tenant lieu de seul rempart contre les humiliations de l'histoire, les francophones du Québec – les Canadiens français – sont devenus en moins d'une génération peuple rebelle et conquérant, en quête d'un État-nation, embrassant à bras le corps tous les défis de la modernité.

L'historien Jocelyn Létourneau<sup>1</sup> a habilement exploré le sens et les effets du passage à la modernité sur la reconstruction de l'identité et la production de l'être collectif au Québec. Incarnations d'un récit fondateur modulé selon les inflexions intellectuelles et culturelles d'une intelligentsia et d'une technocratie rapidement devenues dominantes dans la foulée de la Révolution tranquille, le Québec et les

---

<sup>1</sup> Cette section emprunte aux travaux et analyses développés par Létourneau (1991, 1992).

Québécois modernes, explique-t-il, sont le produit d'une identité réinventée. Ce récit participe essentiellement de ruptures présentées comme nécessaires avec un passé, des institutions et une mémoire qui empêchaient le Québec d'advenir et de se réaliser pleinement. Il s'appuie en grande partie sur une axiomatique efficace et convaincante qui a progressivement pénétré l'imaginaire collectif. Puisant d'abord dans les savoirs savants et les référents caractéristiques de la modernité, il s'est formulé en une réinterprétation de l'expérience vécue et fait de l'État (québécois) un véritable moi social, le lieu d'accomplissement par excellence de toutes les aspirations de la collectivité.

L'identité nouvelle qui prend forme à travers ce récit est faite de représentations homogènes et de prétentions universalisantes qui posent l'inaliénabilité du territoire québécois et font de ce même territoire le lieu privilégié de convivialité et d'existence des Québécois de souche française. Bien que discours de rupture, la parole technocratique qui alimente l'identité du Québec moderne n'en puise pas moins dans la tradition et la mémoire culturelle, sources des lieux communs de l'imaginaire collectif et du sentiment d'appartenance sans lesquels l'authenticité nationale et les fondements de l'« être québécois » seraient vides de sens. Bien que l'accès à la modernité ait permis que la société québécoise se délivre des carcans idéologiques traditionnels et de référents identitaires dépassés, la parole technocratique, qui justifiait et rationalisait le devenir moderne, n'en a pas moins eu recours aux grands récits du passé pour mobiliser la nation vers la modernité. « Le recours à la tradition s'est apparenté à une espèce de baume appliqué sur le corps social pour soulager la souffrance créée par l'exil du passé, d'une part, et pour prévenir toute dislocation (ou errance) possible de l'être collectif en train de vivre un processus majeur de recomposition sous les traits d'une figure moderne, d'autre part » (Létourneau, 1992 : 784).

Il ne fallait pas que l'ouverture de la société québécoise sur l'extérieur que comportait l'émancipation moderniste entraînaît la désincarnation du moi collectif. La mise en place par la technocratie d'un État provincial fort, véritable État dans l'État, allait, avec ses prétentions d'État-nation, servir de point d'ancrage autour duquel s'agglutinerait progressivement le corps social. Autour de lui allait prendre forme une identité dynamique, robuste et universelle à [p. 112] laquelle se rallierait bientôt la quasi-totalité des Québécois d'expression française – « de souche ».

Les tribulations constitutionnelles des dernières années nous donnent la juste mesure de toute la profondeur et de l'efficacité de ce processus de reconstruction identitaire par et à travers l'État. On pourra peut-être chicaner sur l'ardeur qu'il y mit, mais de Meech à Charlottetown, le gouvernement du PLQ insista constamment sur la légitimité et sur l'intégrité juridictionnelle et administrative de l'État québécois. À travers cette insistance à protéger les frontières institutionnelles de l'État, ce gouvernement, pourtant nullement soupçonnable d'acharnement indépendantiste, ne faisait rien d'autre que de réaffirmer les fondements existentiels et prétendument inviolables de l'identité que les Québécois sont à se fabriquer depuis la Révolution tranquille. Il se faisait l'écho d'un large consensus quant à la perception qu'ont les Québécois de la nature et du contenu de leur être collectif.

Cet être collectif, porté tout entier par la modernité et résolument tourné vers l'avenir, apparaît dans l'univers symbolique des Québécois au moment de la Révolution tranquille sous les traits d'un Homme <sup>1</sup> assuré, audacieux, conscient de ses capacités et tout prêt à en maximiser l'application. Si, au cours des années soixante et soixante-dix, cette assurance et cette audace l'amènent à prendre sa place dans la Cité et à affirmer ses droits, elles articulent depuis le début des années quatre-vingt une ambition économique et entrepreneuriale vorace de même qu'une confiance aveugle dans ses chances de réussite. Qu'il s'avère aujourd'hui que les succès économiques et financiers enregistrés par la bourgeoisie d'affaires québécoise aient été fort relatifs au cours de la dernière décennie, que « Québec Inc. » ait été à certains égards une vue de l'esprit plutôt qu'une réalité tangible et productive (Dubuc, 1993 ; Létourneau, 1991 : 26-29), importe peu : cela ne change rien à la volonté (ni à la constance de cette volonté) d'affirmation collective qui anime les Québécois et leurs prétentions à la différence.

À travers les mutations identitaires induites par la modernité (« de l'Homme hésitant à l'Homme audacieux, de l'Homme dans la Cité à l'Homme dans le Marché ») s'est constituée une parole hégémonique – autrefois articulée par la technocratie d'État, aujourd'hui par l'élite économique – qui affirme sans ambages et comme un leitmotiv que le Québec est une société libre, distincte, seule maîtresse de son destin, de ses choix et de son développement. Peu importe les options politiques ou constitutionnelles qui se réclament de cette parole, se profile en filigrane de sa textualité *l'homo quebecensis* dans toute sa culturalité et dans toute son historicité propres, à nulles autres pareilles. Malgré la bonne volonté apparente du discours officiel, malgré les appels à la tolérance, à la reconnaissance de la différence et de l'altérité – rectitude politique oblige –, la québécutude reste, dans l'univers symbolique de l'imaginaire collectif, profondément attachée à cette culturalité et à cette historicité précises qui définissent véritablement une « communauté imaginée » au sens ou l'entend Benedict Anderson (1991).

[p. 113] Officiellement, cette québécutude reste ouverte à l'immigrant, pour peu qu'il en veuille. Dans les faits, c'est-à-dire en ce qui a trait aux perceptions symboliques, elle interpelle d'abord et surtout ceux et celles qu'on appelait autrefois les Canadiens français, unis qu'ils sont par un sens commun et inné de la nation et de la culture dans lesquelles ils se reconnaissent d'emblée, un vécu collectif qui leur est propre et qui remonte aux origines, ainsi qu'un territoire historiquement circonscrit.

---

<sup>1</sup> C'est l'usage qu'en fait Létourneau. Le mot « Homme » renvoie à l'idée d'un être collectif générique, déstigmatisé du point de vue du genre. Létourneau fait remarquer combien le débat public au Québec se déroule presque exclusivement au masculin et évacue les questions féministes (Létourneau, 1991 : 35, note 1). Il est intéressant de noter au passage – c'est Diane Lamoureux qui m'en faisait la remarque – combien l'identité collective moderne au Québec est exprimée toujours plus volontiers au masculin, comme pour signifier la robustesse et la détermination de la volonté identitaire des Québécois et Québécoises. Il semble que l'identité définie en fonction de l'oppression a tendance à se situer dans un registre métaphorique féminin, alors que l'identité conquérante – et c'est l'image que projette le Québec moderne – tend à s'exprimer dans un registre métaphorique plus viriliste.

Toute la charge identitaire que porte la québécoïté, tout le projet social qu'elle véhicule, tout le dynamisme qu'elle projette sont tournés presque à l'exclusive vers *l'homo quebecensis* ; ils sont définis, imaginés pour lui, pour son bénéfice.

« Aucune nation ne s' imagine en contiguïté avec l'humanité », écrit Anderson (1991 : 7). Le rapport de la Commission Bélanger-Campeau et la grande majorité des mémoires qui y ont été présentés illustrent parfaitement cette assertion. Après trente ans de quête identitaire, la parole publique s'est enfin cristallisée en « un formidable consensus », pour reprendre les mots du Parti québécois. Or, ce consensus, à quelques dissonances près, c'est d'abord et avant tout à la mouvance des Québécois francophones de souche qu'il fait référence. Si le projet de souveraineté qu'il justifie pour certains articule au premier chef l'État québécois et se veut englobant, c'est à n'en pas douter, au profit éventuel de la communauté imaginée qu'on le propose (Nemni, 1993).

On peut s'offusquer de l'exclusivisme inavoué et inavouable que comporte le phénomène, mais cela ne changerait rien au fait qu'il recouvre simplement une réalité fondamentale, incontournable, tout bonnement humaine : tout groupe national est le produit d'une dynamique sociohistorique donnée qui informe, modèle et, surtout, distingue l'être collectif – qui anime, donne un sens à l'« entre-nous ». La communauté imaginée est forcément limitée au vécu partagé par les membres qui la composent ; elle s' imagine *a priori*, viscéralement, sans l'Autre. Son histoire lui appartient en propre. Aussi généreuse soit-elle, aussi ouverte à l'Autre puisse-t-elle devenir, rien ne lui enlèvera cette histoire, substrat inaliénable de ses prétentions à la différence. La construction identitaire du Québec n'échappe pas à ce principe.

## **DÉRIVES IDENTITAIRES : L'APPARITION DE L'HÉTÉROGÈNE**

Implicitement, le territoire québécois est le lieu physique par excellence et incontestable sur et autour duquel l'identité de la communauté imaginée a toujours été pensée – « Le Québec aux Québécois ! ». Mais ce lieu n'a jamais été occupé à l'exclusive par les seuls membres de la communauté imaginée. Il s'y est toujours trouvé d'autres identités, souvent décomptées ou ignorées par la québécoïté (l'identité immigrante), parfois silencieuses (l'identité autochtone et les diverses identités sociales et économiques : femmes, pauvres, jeunes), ou alors carrément conquérantes par-devant lesquelles il a fallu prendre position, voire s'opposer (l'Anglo-Québécois).

[p. 114] La Révolution tranquille et le verbe nationalitaire qui l'animait ont longtemps donné l'impression que le Québec ne pouvait prendre fait et acte que par et dans l'imaginaire identitaire particulier et homogène de *l'homo quebecensis* – le « pure laine ». Depuis une décennie au moins, d'autres expressions identitaires s'affirment, parfois parallèlement ou totalement en dehors de la québécoïté, ou parfois encore cherchant au contraire à la pénétrer pour la redéfinir et la remodeler.

L'hétérogène s'est désormais immiscé dans la problématique identitaire du Québec et revendique un espace qui lui serait propre.

Ce qui est indiscutable en tout cas, c'est qu'au début des années 80 (*sic*), à la faveur de la « déconfiture des dogmatismes modernistes », des questionnements du discours féministe, des repositionnements exigés de tous les groupes de la société, d'abord par la loi 101, puis par le résultat référendaire, l'hétérogène s'introduit par trois brèches : celle de *la critique du discours nationaliste (même décapé)*, celle de *l'écriture immigrante* et celle de *l'écriture au féminin* (L'Hérault, 1991 : 57, en italique dans le texte)

L'hétérogène se manifeste à travers une parole identitaire nouvelle et polymorphe qui interpelle la québécoisité dans ses fondements et ses certitudes. Par certains aspects, il se fait critique, de l'intérieur, et rejette d'emblée l'expression d'une identité qui ferait bloc et qui s'inscrirait sans appel dans le tissu homogène d'une certaine historicité, dans une certaine prégnance dont seuls les membres historiques de la communauté imaginée participeraient. Elle se pose pour une « ouverture indéfinie » de l'identité québécoise qu'elle somme de se « réoriginer », de se réinventer en dehors des schémas traditionnels de la culture qui l'ont définie historiquement (Charron, 1982 ; Morin, 1982 ; Morin et Bertrand, 1979). Par d'autres aspects, peut-être moins radicaux mais tout aussi interpellants, elle cherche surtout la recomposition de la québécoisité. Elle ne la nie pas, ne lui demande pas nécessairement d'être ce qu'elle ne peut pas être, mais elle la convie à s'adapter aux réalités identitaires disparates d'une modernité débridée, à reconnaître que l'identité doit s'inscrire « dans l'hétérogénéité, la polysémie, l'équivoque, l'hybridité, le multiple. En d'autres mots : en dehors du régime de l'opposition simple qui rétablit l'homogène en excluant » (L'Hérault, 1991 : 67).

De toutes les manifestations de l'hétérogène, la parole immigrante est peut-être celle qui illustre de manière la plus percutante <sup>1</sup> la profondeur du défi qui est posé à la québécoisité : en 1990, un grand sondage du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration devait révéler que 76 % des membres des communautés culturelles s'identifiaient partiellement ou exclusivement à leur ethnie d'origine ; la moitié ajoutait aussi se reconnaître plus volontiers comme Canadien, plus rarement comme Québécois (Cauchon, 1992 : B1).

Par-delà le multiculturalisme et l'intégration, options qu'elle rejette de plus en plus, la parole immigrante propose, ainsi que l'expriment les animateurs de la revue

---

<sup>1</sup> Peut-être parce que c'est la plus visible, la plus choquante dans l'homogénéité ambiante. Ce qui ne veut pas dire que les autres paroles identitaires n'ont pas également le même effet disjoncteur sur l'identité québécoise. C'est dans un même concert que les paroles identitaires qui se situent à la marge de l'identité québécoise agissent pour la remettre en question. L'hétérogène « est le lieu de croisements de différents discours : ethnicité et féminisme, postmodernité et questionnements identitaires, etc. Il s'énonce de différents lieux intellectuels, idéologiques, de diverses appartenances à la réalité québécoise. Il est le fait de "groupes ethniques" comme de "Québécois de vieille souche". Il s'articule à l'intérieur de différents courants de pensée » (L'Hérault, 1991 : 104-105).

*Vice Versa*, « l'hypothèse transculturelle » (Tassinari, 1989 : [p. 115] 58), c'est-à-dire un « autre regard sur la culture [...] qui permettrait de résoudre le drame de l'immobilisme et de la fuite aveugle » et qui cesserait de voir dans la multiethnicité du Québec « un patchwork de langues, d'habitudes et de comportements, mais bien conscience de soi, de ses origines, de son histoire ». L'hypothèse transculturelle ne cherche rien de moins qu'à « reconstituer la société civile autrement qu'en oscillant follement entre la nostalgie d'un passé immuable et l'adhésion inconditionnelle à la modernité, refus global de ce même passé » (Caccia et Tassinari, 1987. Cité par Tassinari, 1989 : 59).

En fait, *l'homo quebecensis* est appelé sur la voie d'une mutation profonde de son être collectif, « qui implique une modification du rapport à l'Autre favorisant la remise en cause des caractéristiques identitaires et de l'ordre culturel existants (donc qui assume l'idée selon laquelle les Québécois sont « tous ceux qui vivent au Québec », nonobstant leur culture d'origine et leurs pratiques culturelles actuelles) » (Létourneau, 1991 : 30). L'idée est séduisante, en principe, mais elle ne peut s'accomplir sans « la prise de parole par les *Gens du silence* et la mise au silence d'un certain discours par les gens de parole » (L'Hérault, 1991 : 105, en italique dans le texte).

Manifestement, l'hétérogène postule plusieurs manières autres d'assumer la québécoïté, plusieurs paroles autres que le verbe nationaliste, autres que celle de la communauté imaginée. On peut, certes, trouver quelque chose d'excitant, de noble, voire de libérateur dans le métissage des identités et embarquer à plein dans cette nouvelle aventure de la (post) modernité. Cependant, compte tenu de la réalité concrète des relations sociales, l'hétérogène semble plutôt porteur de tensions entre des visions divergentes du Québec et de l'« être Québécois », porteur d'inévitables questionnements politiques.

La recherche de réponses à ces questionnements ne saurait être aisée : l'intégration réticente des nouveaux immigrants, un contexte politique souvent fondé sur la méfiance réciproque, la cohabitation difficile et les privilèges économiques, sociaux et symboliques de la communauté francophone constituent des obstacles de taille à l'accomplissement d'un projet transculturel (Létourneau, 1991 : 30-34). La suite du texte tente de saisir un peu mieux la logique de ces tensions et questionnements qui suscitent un malaise que l'on appréhende encore mal.

## **ENJEUX ET DÉFIS DE L'IDENTITAIRE AU QUÉBEC**

Par la généralisation du phénomène de la mondialisation, la modernité, qui avait permis, dans le sillon de la Révolution tranquille, l'élaboration d'une identité nouvelle fondée sur la rupture d'avec les modèles socio-idéologiques d'antan, interpelle encore une fois l'identité québécoise. À cette différence près : il y a trente ans, la construction de l'identité québécoise pouvait procéder par rejet de carcans socioculturels devenus inacceptables parce qu'inadaptés aux impératifs de la modernité ; il s'agissait

surtout de se débarrasser de ce qui dans le moi collectif était devenu un empêchement au progrès. [p. 116] Aujourd'hui, la mondialisation propulse le Québec dans un univers de sphères multiformes de subjectivité (communautés culturelles, femmes, Autochtones, etc.) qui, fidèles à la morale individualiste et égalitaire produite par la raison techniciste/productiviste de la modernité, se posent en équivalents des aspirations identitaires des Québécois. De nouveaux choix s'imposent pour donner un contenu à l'identité québécoise : entre le pluralisme et la nostalgie des grands récits ; entre la reconnaissance de la différence et de l'altérité et le repli sur le moi collectif. Choix identitaires, mais aussi choix sociaux qui pourraient conduire à l'émergence d'une dynamique sociopolitique différente, et il n'est pas inconcevable qu'elle en soit une d'éclatement.

Lamberto Tassinari, un des animateurs de la revue transculturelle *Vice Versa* et chef de file de l'hétérogène au Québec, écrivait il y a quelque temps :

Résoudre le problème immigrant signifie se débarrasser de la « maladie Québec » et redéfinir de façon radicale l'identité québécoise. Ce chemin toutefois, encombré comme il est de débris du passé, de fantasmes, n'est pas facile à parcourir. Sur le plan théorique, un des principes permettant de comprendre notre fin de la modernité est la perte de sens du principe de majorité (force) avec son corollaire d'autoritarisme et d'ethnocentrisme. Or, les élites intellectuelles et politiques se montrent généralement réfractaires à ce concept. C'est la perception de soi comme mineur qui fait encore fantasmer ces élites, cette agglomération de classes, cet amas d'intérêts et de sentiments qu'est l'idéologie nationaliste. La nostalgie d'un pouvoir perdu, de l'Amérique ratée, enchaîne la pensée nationaliste aux sources mystifiées et mystifiantes (Tassinari, 1989 : 61).

Ces mots percutants, lancés sur le ton de l'amertume et de la provocation, laissent clairement entrevoir la nature des problèmes potentiels que soulève au Québec la généralisation du procès de mondialisation décrit précédemment. Ils témoignent de manière presque douloureuse du dilemme de la production identitaire au Québec. Tout en s'en prenant aux formulateurs de la québécoité, Tassinari dénonce les paramètres sociopolitiques à l'intérieur desquels ceux-ci confinent « l'être Québécois ». Il dénonce l'absence d'imagination et la désuétude du modèle de sociétalité auquel l'élite politique et les décideurs québécois semblent, selon lui, adhérer obstinément.

Il est clair que pour s'accomplir totalement, le projet identitaire sous-jacent à la québécoité compte sur la légitimation éventuelle d'un État-nation souverain. Les trois dernières décennies d'histoire ont démontré sans équivoque combien cette aspiration détermine profondément le discours et les politiques publics du Québec. Presque tous les gouvernements québécois, depuis 1960, ont cherché à asseoir, d'une manière ou d'une autre, l'autonomie juridictionnelle et administrative de l'État québécois ; et ce, toujours au profit de la communauté francophone, dans le but d'affirmer et de protéger sa spécificité culturelle présumée (bien que cela se fit avec des variations sensibles pour ce qui est des stratégies et des méthodes). Or, et c'est là

le nœud du problème [p. 117] identitaire actuel, alors même qu'ils n'ont jamais pu encore réaliser complètement l'expérience de l'État-nation, à travers lequel seul leur identité prend tout son sens, les Québécois (ceux de la communauté imaginée) sont dépassés par des prétentions identitaires parallèles et concurrentes dont la logique propre vient en quelque sorte flétrir leur ambition universaliste, exprimée justement par la quête de l'État-nation. Société moderne, intégrée dans le village global, le Québec subit aussi la tension entre universalisme et particularisme et connaît aussi le « démembrement progressif de l'unité transcendantale du sujet politique » dont parlait Freitag. L'unicité de « l'être Québécois » s'estompe désormais sous les assauts revendicateurs et particularistes de l'hétérogène.

La mondialisation a un effet équivoque sur la construction identitaire du Québec. D'une part, elle renforce le procès d'accentuation particulariste dont la québécoité elle-même participe. Étant partie du Canada, donc d'un ensemble plus vaste et englobant, dont la reconnaissance acquise comme État-nation permet l'exercice d'un monopole absolu sur le discours universaliste, le Québec y va de son particularisme nationalitaire pour contrer les effets néfastes de ce discours sur ses propres prétentions identitaires. Depuis l'échec de l'accord du lac Meech, on a assisté à une recrudescence du discours d'affirmation de la différence culturelle et politico-administrative du Québec. Le rapport de la Commission Bélanger-Campeau ainsi que le rapport Allaire en ont clairement donné le ton. Aussi, dans le cadre strict du Canada, l'expression de la québécoité situe donc le Québec dans le camp de l'hétérogène et contribue par son discours disjonctif au démembrement de l'unité transcendantale du sujet politique canadien.

Cependant, et ici on baigne dans l'autre côté de l'équivoque, dans la mesure où la québécoité s'est imposée comme parole hégémonique, l'État québécois apparaît désormais sur le territoire restreint du Québec comme le centre universaliste et homogénéisant contre lequel opposer ses revendications particularistes et formuler ses aspirations à la différence. Dans l'optique des autres particularismes qui traversent aujourd'hui la société québécoise, l'expression de la québécoité apparaît comme un frein à l'expansion de leur propre espace identitaire. Situation ambiguë s'il en est : le Québec (celui de la communauté imaginée) participe à la fois de l'hétérogène et de l'universel, mais il y perd au change et sur deux fronts à la fois : celui de l'État canadien et celui même de l'espace politico-administratif et juridictionnel qui lui est imparti.

Depuis le début des années soixante-dix, les rapports interculturels et interethniques au Canada sont balisés par une politique de multiculturalisme qui postule que le pluralisme culturel constitue le fondement de l'identité canadienne. Chaque groupe ethnique, chaque communauté culturelle a le droit de développer et de préserver ses propres valeurs et référents identitaires particuliers au sein du cadre institutionnel canadien. Personne, cependant, ne peut y revendiquer un statut spécifique. Tous doivent bénéficier du même traitement, [p. 118] des mêmes droits et des mêmes considérations de la part de l'État, tous sont également Canadiens.

La *Loi constitutionnelle de 1982* est venue consacrer cette logique contradictoire de différenciation et d'homogénéisation en gestation depuis la fin des années soixante. Guy Laforest (1992) a bien démontré comment la réforme constitutionnelle de 1982 contourne la notion de deux majorités fondatrices, historiquement défendue par le Québec, en promouvant une culture politique fondée sur le minoritarisme constitutionnel. Le Québec se retrouve désormais sans plus de prétentions spécifiques que les autres minorités culturelles maintenant dotées de véritables identités constitutionnelles. L'Acte constitutionnel de 1982 a mis fin à la pertinence métanarrative de la dualité canadienne. Entre Meech et Charlottetown, il est devenu clair que le Canada anglais n'entend pas reconnaître de statut spécial à la prétendue différence du Québec. Au cours des cinq années qu'aura duré le dernier exercice de réflexion publique sur l'avenir constitutionnel du Canada, la voix du Québec s'est progressivement éraillée jusqu'à l'extinction dans une cacophonie de prétentions identitaires particularistes et autocentrées, toutes aussi vociférantes les unes que les autres. Manière comme une autre de désamorcer l'hétérogène.

Dans pareil contexte où toute forme de hiérarchisation des prétentions identitaires est pratiquement impossible, la crédibilité et la légitimité des paramètres identitaires qui définissent la québécoité s'estompent. Au point où, sur le territoire même du Québec, ils constituent de bien faibles arguments devant les revendications des nations autochtones ou des communautés culturelles animées aussi de prétentions identitaires que d'aucuns n'hésitent pas à présenter comme équivalentes à celles du Québec. Au sein du cadre constitutionnel et législatif canadien, une identité vaut bien l'autre.

Les Autochtones en particulier l'ont compris et c'est pourquoi, au plus fort des débats constitutionnels de l'année dernière, certains de leurs leaders n'ont pas craint d'aller jusqu'à nier l'existence du peuple québécois ou encore de remettre en cause les frontières territoriales du Québec. Si tous n'avalisent pas nécessairement le radicalisme de cette position, il est clair, dans la vision autochtone des choses, que le droit autochtone à l'autodétermination n'est pas moins important que la volonté des Québécois à disposer de leur destin national. Il ne saurait être question pour les Autochtones d'accepter qu'il y ait préséance de celle-ci sur celui-là dans quelque exercice de redéfinition du contrat social, tant dans le Canada tout entier qu'au Québec.

La négation constitutionnelle de la spécificité du Québec menace d'au moins deux manières la construction identitaire de la québécoité. Premièrement, sur la base de la culture politique héritée de la logique constitutionnelle qui prévaut actuellement, de plus en plus de groupes se sentent justifiés de remettre en question les prétentions identitaires et particularistes du Québec. Plusieurs nations autochtones, Mohawks en tête, n'ont pas manqué de faire part de leur position à cet égard depuis quelques années (Vincent, 1992). Il en est de même, quoique de manière moins radicale et moins spectaculaire, des [p. 119] Anglo-Québécois et des communautés culturelles qui s'inscrivent dans leur mouvance (Legault, 1992). Cette approche s'inscrit pour ces groupes dans une logique d'autant plus naturelle qu'ils s'identifient souvent plus volontiers à l'État fédéral au sein duquel le Québec n'occupe, dans leur imaginaire

propre, qu'un espace administratif subalterne. Deuxièmement, ils sont également justifiés d'y aller de leurs propres prétentions identitaires qu'ils n'hésitent pas à inscrire d'emblée en dehors de la québécutude<sup>1</sup>. Ces prétentions, ils en assènt l'État québécois qui, d'abord garant et porteur – presque par définition – de la québécutude, les en exclut ou alors propose des demi-mesures inévitablement imparfaites et insatisfaisantes. La situation ne manque pas d'être embarrassante : l'État québécois et la communauté francophone qui s'en réclame font figure de bourreau dans l'opinion publique, eux dont la victimisation historique a alimenté la conscience collective, justifié les mobilisations nationalitaires et permis le cumul d'un certain (mais fluctuant) capital de sympathie jusqu'à la débâcle de l'accord du lac Meech.

Le dossier autochtone est l'illustration par excellence de ce phénomène. Les revendications sur lesquelles reposent les prétentions identitaires de plusieurs nations autochtones semblent devoir passer obligatoirement par la réappropriation territoriale. Cela ne peut que heurter de front l'identité québécoise dont le substrat imaginaire est intimement lié à une géographie considérée comme inaliénable. Dans l'état actuel des choses, rien de ce que fera un gouvernement québécois ne pourra satisfaire les Autochtones, à moins, bien sur, qu'il ne s'agisse de cessions inconditionnelles de territoires convoités et d'une reconnaissance active, irrévocable et non équivoque du droit à l'autodétermination gouvernementale. La chose est improbable : il n'y a qu'à constater l'obstination avec laquelle les élites politiques tiennent à l'intégrité territoriale du Québec pour s'en rendre compte. Le bras de fer politique, juridique et médiatique auquel se livrent certaines communautés autochtones et l'État québécois depuis quelques années témoigne bien de l'impasse à laquelle mène le conflit des identités. Impasse dont la québécutude sort amoindrie. L'État québécois est acculé, souvent déconfit, dans l'obligation de justifier le projet hégémonique et sa réticence à accommoder l'hétérogène.

## **IDENTITÉ, CITOYENNETÉ ET DÉMOCRATIE**

Ainsi, donc, dans la mesure où le Canada participe du cadre global des transformations sociétales qui opèrent à l'échelle mondiale, la québécutude semble carrément n'avoir plus la dragée haute dans la course à l'affirmation identitaire. Ni au Canada ni même sur le territoire du Québec. Les Québécois de la communauté imaginée sont maintenant en compétition constante avec des identités parallèles et concurrentes qui s'affirment sur l'échiquier politique et qui revendiquent le même espace de reconnaissance identitaire que le leur. En fait, les prétentions identitaires qui les ont caractérisés historiquement font aujourd'hui face à une crise de légitimité qui laissera des traces profondes.

[p. 120] L'identité québécoise a deux choix. Elle peut, bien sûr, s'adapter pour inclure les identités nouvelles et polymorphes qui cherchent à s'exprimer et à investir le territoire de l'imaginaire social québécois pour le transformer inévitablement.

---

<sup>1</sup> Ce qui est normal, la québécutude n'est pas sans s'exprimer de quelques réticences inavouables et inavouées quant à leur inclusion inconditionnelle dans le projet identitaire québécois.

Certains y travaillent déjà de l'intérieur et de l'extérieur de la québécoïté. On peut penser que la rhétorique officielle et même certaines politiques gouvernementales s'inscrivent dans cette vision (Juteau et McAndrew, 1992 : 166-167). Cela suppose cependant que de nouveaux paramètres sociopolitiques soient élaborés et, à terme, que les concepts totalisants et universalisants comme l'État-nation soient complètement abandonnés. (L'inclusion de l'hétérogène en contexte de mondialisation semble devoir se faire à ce prix ou alors, elle ne se fera pas. N'est-ce pas justement ce que préconisait Tassinari un peu plus haut ?) La chose apparaît hautement improbable et irréaliste. Aucune nation ne saurait se saborder avant même d'avoir fait l'expérience de l'État-nation, puisque c'est en quelque sorte l'aboutissement ultime de l'affirmation identitaire, ce vers quoi toute nation, toute communauté imaginée, tend naturellement.

L'autre choix, plus troublant mais certes pas moins inimaginable, pourrait bien s'objectiver dans le refus par la québécoïté de l'altérité et de l'hétérogène. Bien que le Québec semble avoir opté pour un modèle pluraliste de société, « [l]e danger de différencier pour exclure, de vouloir distinguer entre les vrais et les autres demeure présent », nous disent deux spécialistes de la question des relations interculturelles. « La tentation de redéfinir de manière étroite et exclusive les frontières de la nation nous guette, et ce, d'autant plus que la nation en question se construit par l'incorporation d'éléments ethniques préexistants » (Juteau et McAndrew, 1992 : 179).

La tentation de l'exclusivisme dont parlent Juteau et McAndrew, on en voit déjà les signes. Que l'on pense simplement à la hargne exprimée par l'opinion publique québécoïse contre les Mohawks au moment de la crise d'Oka, au front commun des milieux d'affaires et nationalistes contre les aspirations identitaires des Cris dans le dossier Grande Baleine (Fontaine, 1991 : A1) ou encore à la désinvolture avec laquelle Jacques Parizeau devait affirmer, l'hiver dernier, que nul n'était besoin des Anglo-Québécoïis et des communautés culturelles pour réaliser le désir de souveraineté des Québécoïis <sup>1</sup>.

Par les procès de transformations sociétales qu'elle induit dans les sociétés nationales, la mondialisation impose, à l'évidence, un défi de taille aux Québécoïis et à la perception qu'ils ont de leur être collectif. Ce défi, c'est celui de la citoyenneté et, par extension, celui de la démocratie. De quel type de citoyenneté le Québec doit-il se réclamer ? D'une citoyenneté généreuse et ouverte à toutes les dimensions de l'hétérogénéité ou d'une citoyenneté formelle, totalisante, définie d'abord en fonction d'une québécoïté limitée surtout à la communauté imaginée ? Certes, le discours officiel, dans toute sa rectitude obligée, laisse généralement entendre que c'est à la première forme de citoyenneté qu'il adhère. En fait, tout en semblant affirmer la

<sup>1</sup> Monsieur Parizeau ne faisait que constater un fait incontournable de la réalité politique québécoïse. L'option souverainiste rallie, selon les sondages, une majorité ou une quasi-majorité de francophones québécoïis. Si la décision de faire du Québec un État indépendant n'appartenait qu'aux seuls francophones, le Parti québécoïis aurait sans doute de bonnes chances de convaincre une majorité suffisante d'entre eux que c'est là un choix constitutionnel avantageux. L'observation de monsieur Parizeau a paru indélicate et a été interprétée par la plupart des groupes et *lobbies* ethnoculturels comme la preuve que la vision qu'ont les souverainistes du Québec exclut les non-francophones.

reconnaissance de l'Autre, il camoufle bien souvent une reconnaissance forcée qui ne [p. 121] vise rien de moins que la mise en place de formes d'intégration équivalentes en bout de piste à un déni pur et simple de l'hétérogène (Latouche, 1989 : 13).

La construction de la québécoité appelle nécessairement à la vigilance. À regarder le processus de redéfinition socio-institutionnelle amorcé au Québec depuis un peu moins d'une dizaine d'années, rien n'est moins clair que la volonté d'inclure l'hétérogène à ce processus (Maillé et Salée, 1994). Dans le cadre actuel des choses, il est presque inévitable qu'un groupe national dont les aspirations identitaires sont menacées ou remises en question, comme c'est le cas des Québécois, définisse de manière plus restreinte et plus limitée les paramètres de son être collectif. La question se pose donc d'emblée : quelles chances un nouvel imaginaire social – une nouvelle québécoité – fondé sur une vision large et englobante de la citoyenneté et de la démocratie a-t-il de prendre racine au Québec ?

À pareille question, on voudrait répondre avec optimisme et croire que le Québec de demain sera forcément ouvert et généreux, capable de vivre le pluralisme dans l'harmonie sociale et institutionnelle la plus parfaite. Malheureusement, personne ne peut affirmer avec certitude que tel sera le cas. Telle qu'elle se vit en ce moment, la problématique identitaire pose en fait un questionnement plus large qui, sans être unique au Québec, n'est pas non plus sans l'interpeller : est-ce que l'identité – est-ce que l'affirmation identitaire – est réalisable de façon démocratique dans un contexte non seulement de mondialisation, mais de métissage des populations ? Peut-on concevoir la démocratie, simplement, comme juxtaposition d'identités ?

Toute la problématique identitaire est d'abord, irrémédiablement, question de pouvoir : question de création et d'obtention du pouvoir pour soi-même et l'identité dont on participe (*empowerment*), question de contrôle et de domination de ressources territoriales, économiques et institutionnelles sur lesquelles pourra s'appuyer l'identité et grâce auxquelles on possédera les moyens de l'affirmer librement et de la faire reconnaître avec succès par le reste du monde. C'est là le nœud du problème. La survie des identités ne s'alimente pas de vœux pieux et de bonnes intentions. Elle comporte un combat pour les moyens et les ressources nécessaires à l'affirmation et à la consolidation identitaire.

Que faut-il en conclure quant au questionnement plus large que pose la problématique identitaire pour le Québec ? Il semble être devenu de plus en plus difficile, voire impossible, pour nos sociétés d'articuler positivement les prétentions identitaires singulières, individuelles ou collectives, à une conception large et unanimiste de la communauté politique – ce à quoi tend inévitablement l'État-nation. En fait, le libéralisme est arrivé à un point de non-retour. La logique individualiste qui l'informe atteint son ultime limite d'expression dans les sociétés modernes. Elle est essentiellement responsable du polymorphisme identitaire qui en marque – et définit même de plus en plus – la dynamique sociopolitique. Ce n'est pas nécessairement mauvais : d'aucuns diront que la célébration du sujet, de l'identité singulière, a permis la réalisation de [p. 122] progrès indéniables dans la pratique démocratique au cours des dernières années. Il faut voir, cependant, que plus se développe l'hétérogène, plus

on s'éloigne d'un projet social susceptible de rallier le plus grand nombre, plus il devient difficile de constituer une communauté politique qui satisfasse tout le monde. Nos récents échecs constitutionnels en sont l'illustration.

Tant que le libéralisme n'a fait qu'articuler des notions vagues et générales de citoyenneté, cela ne posait pas de problème. Mais dans la mesure où les progrès de la démocratie ont commencé à comprendre l'élargissement de la sphère privée comme critère obligé de la formulation des politiques publiques, une multitude de particularismes ont commencé à comprendre une attention ou une reconnaissance spécifique dans la distribution des ressources collectives. Tous les particularismes s'équivalent et chacun doit bénéficier de la même écoute de la part de l'État. Résultat : le jeu politique actuel est hautement compétitif et ressemble plus souvent à une « foire d'empoigne » d'identités particulières (Simard, 1990 : 134 ; Létourneau, 1991 : 31) qui tentent d'obtenir le plus possible de l'État, soit en termes concrets, soit en termes de reconnaissance morale, pour satisfaire les exigences propres de leur actualisation sur la place publique.

On aura beau reconnaître la « profonde diversité » de nos sociétés à l'instar des philosophes communautaristes et chercher à en accommoder les multiples composantes, il semble improbable de déboucher sur un projet collectif qui rencontre et fasse la synthèse des objectifs particuliers des identités singulières, et ce, pour au moins trois raisons. La première est simple et s'impose d'évidence : le fossé qui sépare certaines identités singulières tout à fait contradictoires est parfois tellement large qu'il est difficile d'imaginer qu'il puisse jamais être comblé. Que l'on pense seulement aux deux mondes conceptuels, idéologiques et culturels qui opposent Autochtones et Allochtones au Canada. Dans un contexte où toutes les identités s'équivalent, se créent des positions souvent inflexibles qui rendent ardue la recherche du juste milieu. Deuxièmement, le libéralisme est contradictoire en son principe même. Il glorifie l'individualité d'une part, mais cherche d'autre part à en aplanir l'expression par sa tendance inhérente à « l'identité » et à affirmer l'égalité formelle des individus. Bien que le projet libéral reconnaisse l'individualité, il la noie le plus souvent dans des pratiques sociopolitiques uniformisantes et homogénéisantes. Enfin, pour arriver à réaliser une quelconque synthèse d'identités singulières dans le respect de la profonde diversité de la société, il faudrait un nouveau sens moral, une nouvelle éthique des relations sociales qui fait défaut au libéralisme.

C'est dans la recherche de cette nouvelle éthique des relations sociales que se situe le véritable défi de la quête identitaire au Québec. Certes, cela exige rien de moins qu'un changement de paradigme qui doit tendre vers le refus de cette tendance improductive à penser les modalités de notre insertion personnelle dans la société en fonction de priorités individuelles étroitement définies – bref, vers le rejet du libéralisme comme balise principale de la [p. 123] sociétalité. La survie de la québécoisité, de la communauté imaginée, par-delà les défis de la mondialisation pourrait bien n'être qu'à ce prix.

## RÉFÉRENCES

- Anderson, B. (1991), *Imagined Communities* (2<sup>e</sup> édition), Londres : Verso.
- Appadurai, A. (1990), « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Theory, Culture and Society*, II, 2 : 1-24.
- Arnason, J.P. (1990), « Nationalism, Globalisation and Modernity », *Theory, Culture and Society*, VII, 2-3 : 207-236.
- Breton, G. et J. Jenson (1991), « La nouvelle dualité canadienne : l'entente de libre-échange et l'après-Meech » : 77-92, dans Louis Balthazar, Guy Laforest et Vincent Lemieux (dir.), *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, Sillery : Septentrion.
- [p. 124] Caccia, F. et L. Tassinari (1987), « Kerouac ou le Survenant de l'Amérique », *Vice Versa*, 17 (décembre-janvier) : 27-28.
- Cauchon, P. (1992), « Le brouillage des identités », *Le Devoir*, 7 octobre : B1.
- Charron, F. (1982), « La passion d'autonomie : littérature et nationalisme », *Les herbes rouges*, 99-100 : 3-68.
- Drache, D. et M. Gertler (dir.) (1991), *The New Era of Global Competition. State Policy and Market Power*, Montréal : McGill-Queen's.
- Dubuc, A. (1993), « Québec Inc., un frein à nos défis », *La Presse*, 24 avril : B3.
- Featherstone, M. (dir.) (1990), *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, Londres : Sage ; (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres : Sage.
- Fontaine, M. (1991), « Grande Baleine : foncer malgré les Indiens », *La Presse*, 23 novembre : A1.
- Freitag, M. (1992), « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle-historique », *Société*, 9 : 1-55.
- Hamel, P. et L. Jalbert (1991), « Local Power in Canada : Stakes and Challenges in the Structuring of the State » : 88-102, dans C. Pickvance et E. Preteceille (dir.), *State Restructuring and Local Power. A Comparative Perspective*, Londres : Pinter Publications.
- Juteau, D. et M. McAndrew (1992), « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, XXIV, 2 : 161-180.
- Laforest, G. (1992), *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery : Septentrion.
- LaRue, R. et J. Létourneau (1993), « De l'unité et de l'identité au Canada. Essai sur l'éclatement d'un pays », *Revue internationale d'études canadiennes*, 78 : 81-94.
- Latouche, D. (1989), « Le pluralisme ethnique et l'agenda public au Québec », *Revue internationale d'action communautaire*, 21/61 : 11-23.
- Legault, J. (1992), *L'invention d'une minorité. Les Anglo-Québécois*, Montréal : Boréal.

- Létourneau, J. (1991), « La nouvelle figure identitaire du Québécois. Essai sur la dimension symbolique d'un consensus social en voie d'émergence », *British Journal of Canadian Studies*, VI, 1 : 17-38.
- Létourneau, J. (1992), « Le "Québec moderne" : un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*, XLII, 5 : 765-785.
- Leys, C. et M. Mendell (dir.) (1992), *Culture and Social Change*, Montréal : Black Rose.
- L'Hérault, P. (1991), « Pour une cartographie de l'hétérogène : dérives identitaires des années 1980 » : 53-114, dans Sherry Simon *et al.*, *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal : XYZ éditeur.
- Lipovetsky, G. (1983), *L'ère du vide*, Paris : Gallimard (coll. Folio essais).
- Luke, T. (1992), *The Political Economy of Globalism. Leaving the Leviathan, Moving to Lilliput*, communication présentée au quatrième congrès international de l'Institut d'économie politique Karl Polanyi, Montréal, inédit.
- [p. 125] Maillé, C. et D. Salée (1994), « De la démocratie au Québec : enjeux et perspectives » : 52-73, dans G. Breton, J.-M. Fecteau et J. Létourneau (dir.), *La condition québécoise : enjeux et horizons d'une société en devenir*, Montréal : VLB éditeur.
- Morin, M. (1982), *L'Amérique du Nord et la culture*, Montréal : Hurtubise HMH.
- Morin, M. et C. Bertrand (1979), *Le territoire imaginaire de la culture*. Montréal : Hurtubise HMH.
- Nemni, M. (1993), « La Commission Bélanger-Campeau et la construction de l'idée de sécession au Québec », *Revue internationale d'études canadiennes*, 7-8 : 285-312.
- Renaud, G. (1984), *À l'ombre du rationalisme*, Montréal : Éditions coopératives Albert Saint-Martin.
- Robertson, R. (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres : Sage.
- Rocher, E. (1993), « Continental Strategy : Quebec in North America » : 450-468, dans Alain G. Gagnon (dir.), *Quebec : State and Society* (2<sup>e</sup> édition), Scarborough : Nelson.
- Salée, D. (1986), « Pour une autopsie de l'imaginaire québécois : regards sur la morosité postmoderne », *Revue canadienne de théorie politique et sociale*, X, 3 : 114-123.
- Simard, J.-J. (1990), « La culture québécoise : question de nous », *Cahiers de recherche sociologique*, 14 : 131-141.
- Tassinari, L. (1989), « La ville continue. Montréal et l'expérience transculturelle de *Vice Versa* », *Revue internationale d'action communautaire*, 21/61 : 57-62.
- Touraine, A. (1989), « Commentaire » : 117-122, dans M. Lesage et E. Tardif (dir.), *Trente ans de révolution tranquille*, Montréal : Bellarmin.

Vincent, S. (1992), « La révélation d'une force politique : les Autochtones » : 749-790, dans G. Daigle (dir.) avec la collaboration de G. Rocher, *Le Québec enjeu. Comprendre les grands défis*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

[p. 126 sans texte, p. 127]

## DEUXIÈME PARTIE

[p. 128 sans texte, p. 129]

## La tourmente planétaire

**Guy LAFOREST**

[Retour à la table des matières](#)

Les dernières années du vingtième siècle sont, dans notre monde, celles de la perte des repères et de l'éclatement du sens. La chute du Mur de Berlin et l'enterrement du communisme à l'Est n'ont pas seulement mis fin à la guerre froide. Ils ont aussi détruit le socle de la stabilité bipolaire qui, pour être menaçante, n'en garantissait pas moins un certain ordre. Avec toutes ses limites, le marxisme-léninisme restait une vulgate de l'esprit des Lumières, avec son culte téléologique du progrès indéfini. L'épuisement de cet univers, tout d'un coup, a fait fleurir des doutes qui existaient déjà, en Occident et ailleurs. Désormais, les êtres humains savent davantage que rien ne leur est garanti : pas plus le progrès que la liberté, la justice ou même la survie de leur planète. Notre époque est bel et bien celle de toutes les incertitudes.

Les textes qui se trouvent dans cette section sont autant de réflexions sur la place du Québec dans cette tourmente planétaire. Les auteurs ont été invités à considérer, sur le fond de cette mutation, des tendances lourdes comme le grand mouvement vers le resserrement de l'intégration économique et politique, la résurgence des nationalismes, la montée en force des primordialismes culturels et des fondamentalismes religieux. Les interrogations sérieuses ne leur faisaient pas défaut : où se situent le Québec, et le Canada, face à ce paradoxe de la modernité tardive que représente, d'un côté, la tendance à l'intégration économique et à l'homogénéisation culturelle et, de l'autre côté, la tendance contraire vers la fragmentation politique et l'exacerbation des quêtes de reconnaissance ? La mondialisation des marchés, des ressources, des communications, de la science et de la technologie annonce-t-elle nécessairement un progrès de la démocratie ? La résurgence des nationalismes est-elle opposée à la [p. 130] démocratie ? Les tendances à la globalisation sont-elles en train de parachever le désenchantement de notre monde ?

D'ores et déjà, on peut trouver des éléments de réponse à ces questions dans les contributions de Charles Taylor et d'Alain Touraine. Ces deux penseurs font de la politique de reconnaissance l'axe majeur de la vie démocratique dans le monde contemporain. Nous n'avons pas cherché à ignorer que, pour le Québec, la problématique de l'identité et de la reconnaissance se pose dans un rapport complexe avec le Canada dans son ensemble. Parler de l'identité et de la modernité au Québec, au lieu de concentrer le tir, par exemple, sur l'identité québécoise moderne, c'est déjà un parti pris et un engagement méthodologique. Le Québec et le Canada sont pris

ensemble dans la tourmente planétaire. Ils représentent un formidable laboratoire d'identités politiques enchevêtrées les unes dans les autres, de nationalismes civiques en compétition pour l'allégeance des mêmes citoyens, de particularismes culturels assoiffés de symboles et de moyens pour assurer leur propre promotion. Nous reconnaissons donc notre appartenance à une communauté de chercheurs, tant francophones qu'anglophones, œuvrant à cerner les dilemmes de l'identité et de la modernité dans un pays qui fait de la tourmente, de l'angoisse existentielle, son menu quotidien à l'ombre du géant américain.

Laboratoires exemplaires à l'heure de la tourmente planétaire, le Québec et le Canada s'imposent encore davantage sur ce plan quand on tient compte des revendications des peuples autochtones. Ces derniers font de la lutte pour leur réintégration symbolique dans le système politique canado-québécois, pour leur accession pleine et entière à l'autonomie gouvernementale, un tremplin essentiel de la résurgence identitaire autochtone qui secoue les Amériques et le monde depuis une quinzaine d'années.

Toutes les capitales fédérales du monde ont les yeux tournés vers un Canada qui cherche à faire cohabiter en son sein une multiplicité d'aspirations identitaires. En Catalogne, en Flandre et ailleurs, on suit attentivement le cheminement d'une société québécoise qui aspire à maintenir une identité distincte en Amérique. Au Chiapas mexicain, au Guatemala et sur le plateau andin, on se demande si les Autochtones, au Canada et au Québec, parviendront à réconcilier leur désir de réappropriation et leur volonté d'intégration.

La tourmente planétaire, dans une recherche sur l'identité et la modernité au Québec, exige donc un prisme multifocal. Nos auteurs n'ont pas manqué de livrer la marchandise.

Jane Jenson ouvre le dossier en insistant sur l'imbrication des démarches identitaires canadienne et québécoise, toutes deux reflétant les défis de la politique démocratique à l'époque de la globalisation. Elle compare l'État-nation moderne à un jardin-territoire fermé et bien circonscrit par des revendications qui portent tant sur la nature des actions et des modes d'être légitimes que sur l'élargissement du cercle de la délibération et de la décision. À notre époque hyperdémocratique, les jardiniers se font très nombreux et mille fleurs [p. 131] identitaires luxuriantes poussent pour nous offrir un bouquet d'une remarquable diversité.

Après avoir tracé un bilan de l'évolution des politiques de la citoyenneté démocratique dans les États modernes depuis 1850, Jane Jenson retrace l'émergence de la citoyenneté différenciée au Canada. Sa lecture de trois textes classiques écrits par Pierre Trudeau, George Grant et Charles Taylor lui permet d'établir que jusqu'à la fin des années soixante, on prêtait très peu attention aux revendications des groupes particuliers. La discussion de Trudeau, Grant et Taylor nous semble éclairante à un autre égard. Elle aide à comprendre le rôle fondamental joué par la pensée canadienne et québécoise dans la genèse du débat entre libéraux et communautaristes en philosophie politique.

Jenson conclut son texte par une analyse du développement de la citoyenneté différenciée suite au travail de sappe des néo-nationalistes québécois, des peuples autochtones et des nouveaux mouvements sociaux. Quel peut être le sens d'une telle réalité pour les rapports entre démocratie et nationalisme ? On trouvera l'esquisse d'une réponse à cette question dans le texte de Philip Resnick.

Le politologue de Vancouver conseille la plus grande prudence à ceux qui veulent élucider les rapports entre ces deux grands courants de la politique contemporaine que sont la démocratie et le nationalisme. Aux origines emmêlées dans les révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ces deux courants peuvent se prêter à des définitions larges ou étroites. S'il reconnaît les mérites incontournables de l'individualisme libéral, Resnick ne peut s'empêcher de noter qu'il a produit une sorte de vide moral dans nos sociétés. Pour durer, la démocratie libérale exige, selon lui, un sens de la communauté. C'est précisément ce qu'offre le nationalisme. Ce dernier peut toutefois prendre des formes civiques, politiques ou revêtir des habits ethniques. Resnick rappelle que le nationalisme ethnique tend à dresser des obstacles empêchant l'émergence d'une culture démocratique étendue. À propos du Canada, il juge que le système politique n'est pas encore parvenu à réconcilier une culture démocratique devenue plus participative avec la reconnaissance du pluralisme national. Au Québec, comme au Canada de langue anglaise, la société aurait beaucoup progressé dans l'harmonisation entre communauté démocratique et communauté nationale. Il reste à l'un et à l'autre de trouver un compromis sur la nature de l'espace politique.

Resnick émet deux hypothèses : quand la démocratie se pare de formes collectives, elle se rapproche de l'esprit du nationalisme moderne ; quand le nationalisme permet davantage de pluralisme institutionnel et culturel, il se rapproche de l'esprit de la démocratie moderne. Sa réflexion montre que ces deux courants vivent leur proximité avec un certain nombre de tensions constitutives. La prégnance de telles tensions au Québec, tel est le fil conducteur du texte de J.-Yvon Thériault sur le démocratisme et le trouble identitaire.

L'auteur estime urgente la dissipation d'un certain nombre de malentendus. On a erré, selon lui, dans la pensée québécoise en estimant incompatibles [p. 132] la démocratie et le nationalisme. Ce travers, Thériault le trouve à la fois chez un promoteur de la démocratie libérale comme P.E. Trudeau et chez un défenseur de la nationalité canadienne-française comme Lionel Groulx. Il pense que l'autre position extrême est tout aussi erronée. Il récuse donc et la thèse de l'incompatibilité et celle qui voit dans le nationalisme, canadien-français puis québécois, un simple approfondissement logique de la démocratie.

Pour creuser les rapports entre démocratie et identité nationale, Thériault fait un détour du côté de la genèse du projet démocratique moderne. Il y trouve un univers contractuel fondé sur la volonté pure des sujets, ramenant le lien social à la simple agrégation des individus. La nation, dans un tel univers, ne peut être que contractualiste. Mais ceux qui, comme Lionel Groulx, n'ont eu d'yeux que pour le danger de l'idée démocratique pour toute identité nationale ont succombé à une confusion entre cette idée et la réalisation effective de la démocratie dans une forme

de société. Paradoxalement, la démocratie fondée sur le projet d'une harmonie entre des individus rationnels et sans attaches active la production d'intersubjectivités et de communautés particulières traversées par toutes sortes de conflits. La matrice de la démocratie disqualifie les enracinements que ses multiples incarnations politiques ne cessent de reproduire. La démocratie tend vers l'éradication du particulier en même temps qu'elle en active la prolifération. Selon Thériault, il s'agit d'une tension constitutive et indépassable. Au Québec, ceux qui, dans la foulée de Lionel Groulx, ont vu dans les prémisses démocratiques des menaces pour le sentiment national avaient à la fois raison, et tort. La démocratie domestique et atténue les prétentions du nationalisme, sans en éliminer les racines dans la vie sociale. Thériault, en conclusion, ne croit pas que la pulsion démocratique soit le principal moteur dans la quête de souveraineté nationale. Il anticipe les arguments développés par Charles Taylor en conclusion de ce livre lorsqu'il rappelle que la souveraineté serait difficilement justifiable si le Québec n'était pas le « lieu de déploiement d'un héritage particulier ».

La tourmente planétaire, de ce point de vue, en fin de XX<sup>e</sup> siècle, c'est une forme d'exacerbation de la tension constitutive entre la démocratie et le nationalisme, entre l'universel et le particulier. Dans sa conférence introductive, Alain Touraine avait souligné que la société québécoise, qui vit ces tensions de façon singulièrement intense, représentait un véritable laboratoire pour notre monde. La contribution de Louise Fontaine et de Danielle Juteau ainsi que celles signées par Denise Helly et Nicolas van Schendel, d'une part, et Dorvald Brunelle, de l'autre, représentent trois formes de parcours de ce laboratoire.

Fontaine et Juteau commencent par distinguer les diverses conceptions de la citoyenneté et de l'appartenance nationale dans le monde moderne. Elles opposent le modèle ethnique à celui d'une intégration ouverte et franche où l'entrée dans la communauté politique passe néanmoins par l'incorporation à la culture dominante. Elles rappellent que dans le réel, la plupart des sociétés adoptent un modèle hybride. Un troisième modèle, carrément pluraliste, serait, [p. 133] selon elles, en train d'émerger. Il serait caractérisé par une dissociation entre l'entrée dans la communauté politique et le désir de se fondre dans la culture dominante. Cette exploration théorique leur permet de se pencher sur les diverses formes historiquement revêtues par l'identité nationale au Québec. Fontaine et Juteau pensent qu'une telle étude doit se faire concurremment avec une analyse de l'évolution des politiques de « nation-building » et de citoyenneté au Canada. Cet ancrage leur permet de mieux cerner les ambiguïtés présentes dans les efforts successifs de définition d'un modèle identitaire pluraliste par les gouvernements du Québec. La campagne référendaire de l'automne 1995 aura démontré que ces ambiguïtés sont loin d'être encore toutes dissipées.

De telles ambiguïtés et tensions prennent un caractère tout aussi concret, et plus personnalisé, dans le texte de Helly et van Schendel. Les auteurs ont mené des entrevues auprès des différents responsables (députés, ministres, fonctionnaires, chercheurs) du dossier de l'immigration au Québec. Dans leur analyse, ils identifient les postulats communs aux différents intervenants, avant de les répartir en quatre grands courants : un courant nationaliste (subdivisé en des camps méritocrate, anti-

anglais et pluraliste), une tradition ethniciste, une vision néo-libérale et enfin un courant trouvant son credo dans l'État de droit pluraliste. Une lecture de cette contribution en parallèle avec celle du texte de Fontaine et Juteau permet de deviner l'influence des permutations de personnel dans l'élaboration des politiques publiques en matière d'immigration.

Quant à Dorval Brunelle, il cherche du côté de l'essai contemporain les formes de la difficile quête de soi dans un Québec postmoderne. Après avoir problématisé les motivations sous-jacentes à l'établissement d'une équivalence entre identité québécoise et identité canadienne, il constate une rupture ces dernières années par rapport à l'approche sociopolitique revendicatrice, qui avait prévalu depuis la Révolution tranquille. Autant des défenseurs du nationalisme québécois, comme Christian Dufour et Louis Sabourin, que des détracteurs, comme William Johnson et Mordecai Richler, auraient amorcé récemment un virage vers une approche ontologique, imprimant ainsi une direction essentialiste à la réflexion sur l'identité québécoise. Brunelle s'astreint à préciser les dangers et les limites d'une telle exploration des profondeurs dans les essais que l'on doit à ces différents auteurs.

Roberto Miguelez vient parachever cette section en reprenant certaines catégories de la philosophie de Hegel. Sans vouloir faire de travail concret sur le laboratoire québécois, il reconnaît néanmoins que c'est celui-ci qui a inspiré sa réflexion.

Miguelez voit, dans la tourmente planétaire, les sociétés contemporaines osciller entre les délices du narcissisme et le projet de la reconquête héroïque des particularismes. Il trouve, chez Hegel, une anticipation de nos dilemmes dans une articulation lucide des rapports entre l'individuel, le particulier et l'universel. Pour Hegel, on le sait, l'individu autonome moderne œuvre dans une société civile caractérisée par le système des besoins, tandis que l'État est [p. 134] l'instance productrice d'universalité. D'un côté, l'individu s'arrache du particulier et, de l'autre, l'État englobe, en s'y reconnaissant, les individualités et les particularités. Il y a toutefois deux dérives possibles de l'individualisme, auxquelles correspondent deux dérives de l'État. Dans la première dérive, laquelle substitue le marché à la socialité, un modèle d'individualité est placé sur un piédestal. L'État qui correspond à cela ne produit qu'une seule forme d'universalité, celle qui chapeaute l'esprit du marché. Dans la deuxième dérive, toute animée de volontarisme, l'individu se donne comme programme la reconduction du particularisme. Par exemple, il s'enferme dans la référence ethnique. L'État correspondant travaille à amener la détermination particulariste du groupe à l'universel.

Nous renvoyons les lecteurs, qui vont se demander ce que tout cela peut bien vouloir dire à propos du Québec, à un article récent de Daniel Jacques dans la revue *Possibles*. Intitulé « La mort annoncée d'un projet insignifiant ? », le texte en question replace ces deux dérives de l'individualisme et de l'État dans l'histoire récente du mouvement souverainiste québécois. Il croit que c'est la première dérive qui est devenue hégémonique dans la rhétorique souverainiste :

Et si les apparences trompent encore quelques naïfs, parmi ceux qui se rattachent à cette politique par la présence en eux d'une histoire partagée, ceux-là sont floués,

car, pour ce qui est de l'essentiel, les gestes de ce gouvernement répondent désormais à une tout autre finalité. En vérité ce nationalisme de raison ne trompe plus : sa sécheresse, sa pauvreté sur le plan symbolique, son insignifiance même sont manifestes. Si la priorité est désormais accordée au bien-être individuel, si ce projet apparemment collectif est au service de l'économie et que la souveraineté n'est qu'un levier économique, alors appelons les choses par leur nom, il s'agit là au mieux d'une forme hypertrophiée de régionalisme <sup>1</sup>.

Au Québec comme ailleurs, dans la tourmente planétaire, on constate la présence simultanée des deux dérives de l'individualisme et de l'État, sans que rien ne vienne garantir l'émergence d'une nouvelle synthèse où les formes diverses de l'individuel et du particulier trouveraient un nouvel équilibre dans les institutions de l'État. Affaibli dans une conjoncture marquée par la globalisation économique et la prolifération des identités et des flux transnationaux, l'État fait de moins en moins sens. S'il se trouve encore bien des gens, ici comme ailleurs, qui essaient d'être patriotes au sens hégélien et, donc, qui considèrent la vie en commun comme but et comme fondement essentiel, notre époque semble néanmoins être celle des indéterminations postmodernes de l'identité.

---

<sup>1</sup> Jacques, Daniel (1995), « La mort annoncée d'un projet insignifiant ? », *Possibles*, XIX, 1-2 : 222.

[p. 135]

## La démocratie à l'ère de la globalisation \*

**Jane JENSON**

[Retour à la table des matières](#)

Dans son excellente introduction au concept et à l'histoire de la modernité, Zygmunt Bauman développe une métaphore pertinente. Décrivant l'émergence et le rôle de l'État moderne, il lui assigne le rôle de jardinier plutôt que de garde-chasse dans la société (1993 : 593). Cette position fut évidemment l'effet de l'étatisation d'un ordre social territorialisé et régulé désormais par la rationalité légale plutôt que par la tradition et la coutume. Cet État n'aurait pas seulement le monopole de la violence légitime dont nous parlait Weber, mais également à gérer de manière délibérée et consciente la création et le maintien de l'ordre social. Autrement dit, le jardin supposait l'autoréflexivité d'un agent capable d'instituer l'ordre.

Le style du jardin a souvent été national. L'ordre social fut constitué autour du sentiment d'appartenance nationale et de la citoyenneté. État-nation, l'État moderne avait aussi à contrôler un territoire délimité où s'exerçaient les droits inhérents à la citoyenneté (Tilly, 1992). À l'ère de la globalisation économique et politique, une nouvelle question surgit, nous semble-t-il. Il y a lieu de s'interroger sur la capacité de l'État d'agir de façon similaire. En effet, des forces externes et infranationales, qui sont elles-mêmes la conséquence de la tourmente planétaire, contestent les fondements de la citoyenneté, revendiquent des identités nationales alternatives ou questionnent le concept et la signification de la « citoyenneté universelle » associée à l'État moderne. De telles forces sociales posent deux défis au jardinier. Premièrement, elles critiquent les décisions antérieures sur ce qu'il faut planter tout en cherchant à élargir la [p. 136] gamme des produits et leur différenciation en promouvant des identités variées. Deuxièmement, elles réouvrent la question de l'équilibre adéquat entre l'expertise technocratique et la démocratie et s'interrogent sur les participants légitimes aux décisions de la production jardinière. Ces deux défis ne sont pas les mêmes bien qu'ils soient intimement liés du fait que ces forces interposent un discours démocratique aux visions antérieures.

---

\* Article original en anglais, traduit par Mikhaël Elbaz.

Cet article soutient que ce sont les processus de globalisation économique et politique qui ont ouvert un terrain à ces défis dont nous sommes les témoins <sup>1</sup>. Dans ces conditions de turbulence qui sont les nôtres, le consensus antérieur se fragmente et les efforts se multiplient pour renégocier les rapports sociaux. Toutefois, plutôt que de parler de la transition de la modernité vers la postmodernité, je soutiens que nous expérimentons l'une des périodes d'instabilité qui a scandé régulièrement l'histoire des démocraties capitalistes. Évidemment, le contenu spécifique de ce contexte : les revendications de citoyenneté et les mouvements sociaux qui les mobilisent ainsi que les formes que prennent ces luttes ne sont pas prédéterminées mais, au contraire, repérées grâce à l'analyse historique.

## **LA GLOBALISATION : LA TOURMENTE ÉCONOMIQUE ET POLITIQUE**

Une définition aussi minimaliste soit-elle de la modernité est contestée. Je partirai donc d'une notion que je trouve fort utile, celle de la compression de l'espace-temps telle que développée tant par David Harvey (1989) que par Anthony Giddens (1990) <sup>2</sup>. Pour ces auteurs, la modernité est caractérisée par l'homogénéisation du temps, alors que les montres locales et spécifiques furent remplacées par des notions communes du temps mécanique. Une conception partagée de l'espace apparut essentielle également avec l'apparition des cartes de Mercator. C'est donc dire que la modernité entraîna l'extension des rapports sociaux capitalistes à travers le monde, engendra aussi un processus où les gens pouvaient nouer des liens « entre des autres absents situés à distance de toute situation interactive » (Giddens, 1990 :18).

Pour Benedict Anderson, l'une des conséquences décisives de telles représentations fut la capacité d'imaginer des nations (1991 : chapitre 10). Les ressources techniques des États, qui instituèrent la cartographie, le recensement, la construction de musées, permirent aux communautés de se représenter elles-mêmes de manière abstraite. Les États-nations furent donc tant un produit de cette nouvelle conception du temps et de l'espace qu'un levier essentiel pour celle-ci.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la souveraineté des États fut associée aux discours de la citoyenneté et de la démocratie <sup>3</sup>. En Europe et en Amérique du Nord, la « première

---

<sup>1</sup> La métaphore spatiale est choisie de manière délibérée pour éviter toute suggestion d'un argument causal.

<sup>2</sup> Je m'appuie, ce faisant, sur une analyse développée par Breton et Jenson (1992).

<sup>3</sup> Tant Anderson (1991) que Hobsbawm (1990) décrivent de manière détaillée le rôle des États dans la construction des nations aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Kymlicka (1992 : 4), à la suite de T.M. Marshall, identifie deux idéaux essentiels à la citoyenneté : la participation et l'appartenance. « According to Marshall, recognizing citizenship rights would promote active participation in the community. » Alors que l'accent mis sur la participation favorisait des politiques d'inclusion et d'égalité, l'appartenance comportait une identité commune et un « sense of purpose ». Les deux idéaux ne sont pas réductibles l'un à l'autre et les complexités de leur poursuite simultanée motivent l'œuvre de Kymlicka.

bifurcation industrielle » a forgé un système d'États-nations ayant une définition explicite des droits des citoyens. Ils identifièrent des participants légitimes à l'espace politique et à la solidarité sociale. Étaient par consé-[p. 137] quent nantis de ces droits <sup>1</sup> les « citoyens » et non les autres qui n'étaient pas des citoyens à part entière <sup>2</sup>. Ces représentations découlaient des actions des États qui s'arrogeaient de plus en plus de responsabilités pour réguler l'économie nationale et promouvoir une stratégie de développement. L'État veilleur de nuit fut interpellé pour soutenir le développement. La profonde crise des années 1870 n'en exigeait pas moins.

L'industrialisation suscita également de nouvelles interrogations sur les formes politiques. Alors que les ouvriers industriels et leurs organisations revendiquaient l'exercice plein et entier des droits politiques inhérents à la citoyenneté, les débats furent déclenchés sur le rationalisme et la démocratie. Certains théoriciens reconnurent dans la production industrielle et la division du travail la quintessence de la modernité tandis que d'autres craignaient les conséquences d'une ouverture du champ politique aux « dépossédés » (Bauman, 1993 : 594-595). Autrement dit, les années qui menèrent à 1914 préoccupèrent non seulement les libéraux, les sociaux-démocrates et les marxistes, mais également les théoriciens des élites effrayés par l'irrationalité qu'ils assignaient aux politiques des masses (Bottomore, 1964 : chapitre 1). L'opposition à l'extension des franchises démocratiques était fondée non seulement sur les craintes des bourgeois face aux revendications des ouvriers et de leurs organisations, bien qu'elles le fussent sûrement. Elle s'enracinait aussi dans la peur de l'esprit démocratique : l'extension à tous les membres de la société de son contrôle et, donc, un affaiblissement de la méritocratie ou des experts technocratiques alors que l'État-nation accaparait de nouveaux champs du politique et étendait les ramifications complexes de la bureaucratie.

La tension fut très marquée, on s'en doute, dans la pensée de Weber qui découvrit l'incompatibilité fondamentale entre la bureaucratie, la rationalisation et les principes politiques de la démocratie. Le problème n'était jamais simplement d'ordre théorique. Les excès politiques des années 1920-1930 attisèrent le feu des antidémocrates, suscitant une nouvelle vague – particulièrement chez les théoriciens critiques en Allemagne – d'arguments sur l'irrationalité des politiques de masse et l'instrumentalité effrayante des politiques bureaucratiques (Taylor, 1989 : 509-510). En dépit de tout, bien que les inquiétudes des théoriciens de la modernité n'aient pas complètement été apaisées, il n'en demeure pas moins que dans la vie quotidienne, la négociation

---

<sup>1</sup> « La citoyenneté fut plus qu'une simple désignation légale. Dans le langage populaire, elle a fini par signifier : « broader ideals of membership and participation in a community. Since civil, political and social rights profoundly affect people's sense of membership and ability to participate, these rights are seen as "citizenship rights", even if they are equally available to residents of the country who are not citizens » (Kymlicka, 1992 : 3).

<sup>2</sup> Ainsi, au Canada, les Autochtones ne furent pas des citoyens à part entière pour l'essentiel de l'histoire du pays. Les femmes, tout en ayant quelques droits, furent souvent traitées en mineures. Pour cette raison, plusieurs mouvements de femmes ont lutté dans les années 1960 pour faire d'elles des citoyennes à part entière à une période où les luttes autochtones revendiquaient le droit d'être des « citoyens plus ».

politique entre démocratie et technocratie et les craintes de « l'irrationalité » populaire furent résolues par le compromis politique après 1945 grâce aux nouveaux programmes économiques et sociaux de l'État-providence keynésien.

L'une des leçons importantes tirée de l'expérience des années 1930 et 1940 a été la nécessité d'une intervention intensive de l'État-nation dans la régulation des économies mixtes de l'Europe et de l'Amérique du Nord après 1945. Le modèle de développement fordiste<sup>1</sup> fut présent aussi dans le Canada d'après-guerre. La base de ce modèle dérivait de hauts taux de productivité dans les principaux secteurs de l'économie (qui étaient ceux de la production [p. 138] de masse) soutenus par une augmentation concomitante des niveaux de consommation. Les procès de travail furent segmentés de manière stricte entre travail intellectuel et manuel, notamment dans les chaînes de montage. Ce mode d'accumulation fut encadré par un régime de régulation construit autour de négociations collectives et de politiques étatiques. Il eut habituellement trois composantes : des conventions collectives entre le patronat et le salariat qui déplacèrent la fixation de salaire hors de toute compétition, des salaires minimums établis par l'État afin de maintenir le pouvoir d'achat, des programmes sociaux qui procuraient un revenu aux citoyens exclus du marché du travail, temporairement ou sur une base permanente<sup>2</sup>. Dans la plupart des pays, ce contrat fut perçu en termes keynésiens<sup>3</sup> par les politiciens.

Ce fut, en d'autres mots, une approche de l'économie et du politique qui promouvait une forme particulière de démocratie. Le fonctionnement intrinsèque de l'économie politique dépendait de l'engagement actif des fonctionnaires de l'État dont les références tenaient à leur expertise. Ils déplacèrent jusqu'à un certain point les élus comme acteurs centraux de la décision politique<sup>4</sup>. Au même moment, les travailleurs et d'autres citoyens concédèrent la responsabilité de l'activité politique à leurs représentants dans les syndicats et les partis politiques. Leur participation électorale occasionnelle en vint à définir leur devoir limité de citoyen. À cette époque-là, la démocratie fut essentiellement reléguée à une courte période dans la vie de chaque État quand les électeurs étaient appelés aux urnes afin de ratifier les équipes de

<sup>1</sup> La description de l'âge d'or du fordisme à laquelle je recours ici provient principalement de Lipietz (1987 : chapitre 2). Pour les caractéristiques du « fordisme perméable » au Canada, voir Jenson (1989).

<sup>2</sup> Cette appréhension du sujet vient de Lipietz (1987 : 37). Il souligne, à l'instar de ceux qui utilisent l'approche de la régulation, qu'il ne s'agit que d'un « schéma ». Dans chaque situation nationale, les modalités furent réglées par des luttes politiques entre divers acteurs. Voir, entre autres, Jenson (1989), Jessop (1993).

<sup>3</sup> Ici encore, nous pouvons constater des variations importantes au keynésianisme selon les contextes nationaux et ses traditions intellectuelles et politiques (Hall, 1989).

<sup>4</sup> Ce déplacement variait selon le cas national et dépendait de la dominance du keynésianisme sur la politique économique. Dans le Canada d'après-guerre, la bureaucratie fédérale devint un acteur politique central bien que l'attention portée au développement économique régional indiquât qu'il restait une place importante pour les politiciens locaux. En France, par contre, le rôle du Plan dans la IV<sup>e</sup> république était tel qu'il surpassait les politiciens élus.

dirigeants que présentait les partis politiques de droite, du centre ou de gauche <sup>1</sup>. Les grandes organisations bureaucratiques identifiées par Robert Michels dans la social-démocratie allemande d'avant 1914 en vinrent à caractériser tous les partis politiques, même ceux qui naquirent au sein du parlement. La construction des partis politiques alla de pair avec l'émergence d'un « leadership » politique et l'impossibilité de débattre des choix politiques tant dans les partis politiques que dans les autres institutions représentatives.

Malgré tout, si les formes démocratiques en Europe et en Amérique du Nord après 1945 ont comporté des partis politiques fourre-tout, les débats sur la démocratie ne furent jamais calmes. Ils furent tout simplement assourdis, confinés usuellement à des réunions du parti plutôt distantes de l'arène électorale. La référence à des contraintes électorales fut aussi suffisante pour affaiblir et même délégitimer les partisans d'une plus grande démocratie tant au sein du parti que dans des forums élargis.

Cependant, avec les premiers signes de fragmentation du fordisme à la fin des années 1960, ceux qui parlaient le langage de la démocratie sortirent de l'ombre. Le contexte de cette explosion de demandes démocratiques ne fut pas fortuit, que ce soit au travail, dans la famille ou dans le politique. Il est surdéterminé par les prolégomènes de la crise du fordisme et l'émergence de la globalisation.

Pendant près de vingt ans après 1945, les économies du Nord avaient expérimenté une croissance soutenue en dépit de récessions périodiques. Vers la [p. 139] fin des années 1960 et plus nettement après 1973, la compression de l'espace et du temps que nous associons à la globalisation entra dans une nouvelle phase. La nouveauté résidait dans les modes intensifs et dans les relations inextricables de production et d'échange <sup>2</sup>. Tandis que les corporations transnationales cherchaient à augmenter, ou du moins à maintenir, les taux de productivité face à la crise du profit et au déclin des années 1970, les pratiques de production se modifièrent. Le commerce international s'intensifia par conséquent alors que les marchés intérieurs ne suffisaient plus. Les stratégies visant à encourager le commerce international plutôt que la demande devinrent donc le centre de la politique économique étatique (Jessop, 1993).

Les États redéfinirent ainsi leurs rôles face au marché et au commerce international, mais aussi face à leurs citoyens. Ils le firent sous la pression de ceux qui cherchaient à modifier les pratiques démocratiques de l'après-guerre. Tant au Québec que dans le reste du Canada, de tels mouvements qui visaient le contrôle politique et la participation prirent d'abord des formes nationalistes en s'appuyant sur un discours démocratique pour revendiquer de la souveraineté. La gauche des mouvements

---

<sup>1</sup> Les avantages de ce système furent célébrés par Schumpeter dans la période entre les deux guerres et par des théoriciens de la démocratie dans les années 1960. À cause du rôle actif des socio-démocrates dans l'appui à ces formes politiques, on peut y voir une solution pratique aux peurs du socialisme qui motivaient les théoriciens. Bottomore (1964 :15) parle de la peur du socialisme comme l'un des motifs du développement de la théorie des « élites ».

<sup>2</sup> Jenson et Keyman (1990) développent ces aspects. Pour une discussion brève d'une partie de la littérature qui lie les demandes de redéfinition de la démocratie aux processus actuels de restructuration, voir Rocher et Salée (1993 : 178-179).

nationalistes, au Québec et au Canada, visait à renforcer l'État national *afin* d'élargir le domaine de la démocratie. C'est donc dire qu'à l'orée de la crise économique de la fin des années 1960 et 1970, il y eut aussi une explosion du discours démocratique.

Les mouvements nationalistes ne furent pas les seuls à invoquer un tel discours. D'autres mouvements sociaux firent de même. Par exemple, les mouvements de femmes qui émergèrent à cette époque cherchaient à ouvrir la politique à la participation des femmes – afin qu'elles fussent enfin citoyennes à part entière – et à démocratiser d'autres relations sociales. Les mouvements de femmes encouragèrent les formes familiales plus démocratiques où les logiques patriarcales du pouvoir disparaîtraient tout en contestant la mainmise des « experts » technocratiques sur leur vie, que ces derniers fussent les médecins qui décident si une femme peut pratiquer un avortement ou des travailleurs sociaux dont l'évaluation peut déterminer l'accès à des droits de bien-être social<sup>1</sup>. L'État-providence keynésien devint le symbole de l'oppression patriarcale pour nombre d'entre elles.

Les mouvements de travailleurs en sont un autre exemple. À la fin des années 1960, les relations fordistes de production furent contestées alors que les travailleurs revendiquaient du contrôle dans les décisions concernant l'organisation de la production. Des mouvements autogestionnaires naquirent. Partout des grèves sauvages sapèrent non seulement le pouvoir des cadres de décider de nouvelles technologies, mais aussi la capacité des syndicats hiérarchisés de représenter leurs membres. La négociation fordiste fut menacée alors que les travailleurs revendiquaient des syndicats plus démocratiques. Ici également, des technocrates et des experts au sein des syndicats, des entreprises et de l'État durent faire face à ceux qui tentaient de démocratiser les rapports économiques.

[p. 140] Autrement dit, ces trois mouvements sociaux témoignent que les revendications démocratiques étaient centrales dans la crise du fordisme qui fut en soi induite par le processus de globalisation<sup>2</sup>. Les disputes sur les modes organisationnels ainsi que sur les questions de justice distributive fondaient ces revendications. Il n'est pas surprenant qu'en réaction réapparurent des peurs familiales. Serait-ce que trop de démocratie suscite l'ingouvernementalité et rende improbable une réponse rationnelle de l'État ? Des institutions puissantes dans la société civile seraient-elles capables de s'approprier l'État et d'en redessiner le projet ? Les institutions traditionnelles, notamment les partis politiques, seraient-elles

---

<sup>1</sup> Tous les mouvements de femmes dans les pays du Nord durant les années 1970 reprenaient au moins l'un des thèmes majeurs, sinon les deux. La lutte pour la maîtrise de leur corps et le droit à l'avortement fut le moment déclencheur dans beaucoup de pays. Leurs droits civils – au sens de Marshall – étaient limités, puisqu'elles ne pouvaient disposer de manière autonome de leur corps (c'est ainsi que Marshall définit les droits civils). Par ailleurs, il y eut une forte opposition au contrôle par l'État-providence de la sexualité des femmes qui avait souvent pour conséquence des limites aux droits sociaux de la citoyenneté. Les mouvements de femmes ont rapidement saisi le poids de la famille traditionnelle ainsi que les orientations des programmes de bien-être qui contraignaient leur capacité d'accéder à la citoyenneté à part entière.

<sup>2</sup> Pour un survol des débats théoriques concernant la globalisation, voir Bélanger (1992).

visibles ? Les revendications de droits nouveaux pour les citoyens seraient-elles susceptibles de saper l'édifice social ?

C'est vraiment la dernière question qui enserme les autres. Le plus grand défi semble venir de ces mouvements qui perçoivent comme inacceptable la citoyenneté universelle présumée de la période moderne et fordiste. La demande relevait plutôt d'une citoyenneté différenciée et catégorielle (Jenson, 1992). Dans ce questionnement, les enjeux familiaux d'identité et d'opposition à la technocratie réémergèrent aussi. Ils étaient courants du fait que les questions soulevées ne tombaient pas du ciel et n'étaient pas inventées par les mouvements sociaux qui les exprimaient. Ces mouvements étaient bien plus les porte-voix de ce qui se profilait aux marges de l'univers du discours politique critique sur la prééminence de la technologie et de l'expertise ainsi que de la démocratie incomplète du paradigme sociétal d'après-guerre. De tels mouvements divergeaient dès leurs premières manifestations tout en étant cependant plus sceptiques envers les institutions traditionnelles de la représentation et des projets traditionnels des nationalistes.

## REVENDIQUER UNE CITOYENNETÉ MODERNE

Cet article tenta d'abord de décrire l'État moderne comme jardinier d'un espace nationalisé. Pour nous resituer sans avoir recours à un long rappel historique, disons que les politiques récentes au Québec et au Canada ont été dominées par de profondes disputes sur la signification de l'espace national. De nouveaux efforts ont été consentis durant ces années pour relocaliser l'économie canadienne au sein de l'économie internationale. Les enjeux politiques ont été centrés, par conséquent, autour des controverses sur les conséquences de la globalisation et la régulation d'une économie nationale pancanadienne, mais aussi sur le fédéralisme, la division des pouvoirs et les droits collectifs (voir Breton et Jenson, 1991 : 82 *sq.* ; McBride, 1993 : 188-189). Les conflits modernes au Canada se traduisirent en disputes concernant l'avenir « national », tant constitutionnel qu'économique <sup>1</sup>.

Il n'est pas inutile de noter qu'au cœur du débat politique qui mena au référendum constitutionnel de 1992 et aux controverses sur les accords de libre-échange de 1988 et de 1993 résidaient des conceptions différentes des « nations ». Cela parut évident avec les contestations des peuples autochtones et [p. 141] des Québécois sur la composition multinationale ou binationale du Canada. Cela le fut également dans les arguments des opposants au libre-échange qui craignaient pour la souveraineté du Canada. Enfin, cela se manifesta dans l'éclatement de l'identité pancanadienne d'après-guerre. J'ai déjà assez débattu de ces politiques et de leurs conséquences sur les identités nationales pour ne pas le refaire ici <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cette situation n'est pas, bien sûr, particulière au Canada. Les politiques de l'Europe de l'Est et de la Communauté européenne concernent tout autant les constitutions et la citoyenneté dans le contexte de la globalisation.

<sup>2</sup> Voir Jenson (1992a ; 1993) ; Breton et Jenson (1991). Pour une discussion similaire, voir LaRue et Létourneau (1993).

Je préfère plutôt élaborer sur l'un des aspects inaperçus de ces conflits : le fait qu'ils exprimaient des revendications d'une extension des droits démocratiques et ceux de la citoyenneté <sup>1</sup>. En effet, ce sont les tentatives de surmonter les limites de la démocratie politique au Canada qui scandaient ces discussions. L'opposition à de tels efforts prit souvent la forme qui a déjà marqué le cours de la modernité. Au nom du marché, on restreint les espaces de la démocratie. Nous y rencontrons donc le questionnement réitéré dans la modernité : qui a la légitimité d'organiser le jardinage aussi bien que la production ? La représentation – identitaire ou politique – demeure au centre de nos préoccupations dans cette ère de globalisation.

Afin d'apprécier une politique qui lie citoyenneté et démocratie, il est utile de rappeler la forme spécifiquement canadienne que prirent ces trois termes dans les années d'après-guerre et comment plusieurs de ces thèmes si actuels existaient déjà dans la pénombre du paradigme sociétal hégémonique d'après-guerre <sup>2</sup>.

En 1945, l'univers du discours politique fut dominé par le langage de la construction nationale et de la citoyenneté <sup>3</sup>. Les individus – à la fois citoyens, consommateurs et producteurs –, acquirent une plus grande visibilité discursive tandis que la régulation économique keynésienne leur fournissait un schème unifié qui puisse justifier un gouvernement central actif pour reproduire une économie pancanadienne (Jenson, 1989). Le Canada fut représenté comme un espace unifié au nord du 49<sup>e</sup> parallèle dans le discours fédéraliste. Des standards pour les programmes sociaux, un marché du travail unique et un gouvernement central responsable du bien-être de tous punctuaient ce discours. Pour la première fois était institué un système centralisé de sécurité du revenu pour les citoyens (Simeon et Robinson, 1990 : 4<sup>e</sup> partie) qui puisse accommoder la mobilité des travailleurs.

Dans ces années d'après-guerre eut lieu également une recomposition de la citoyenneté. Les politiques sociales et keynésiennes qui promouvaient la redistribution grâce à des paiements de transfert tels que l'assurance-chômage, les allocations familiales et l'assistance sociale eurent tendance à s'adresser aux Canadiens en tant qu'individus plutôt que membres de collectivités. Même le concept d'« égalité de partenariat » si fondamental à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme fut le plus souvent interprété à travers un « individualisme stoïque <sup>4</sup> ».

Le tournant ne se limitait pas seulement aux significations et pratiques des citoyens comme acteurs économiques. Dans les années 1950, la notion de la responsabilité légitime du fédéral de contrôler l'économie nationale se [p. 142]

<sup>1</sup> Ceci a été discuté de manière préliminaire par Jenson (1992a, 1992b), Dobrowalsky et Jenson (1993). Pour une évaluation différente de ces enjeux, voir Rocher et Salée (1993).

<sup>2</sup> Sur les concepts de paradigme sociétal et d'univers du discours politique, incluant ses ombres, voir Jenson (1991).

<sup>3</sup> La présentation de la citoyenneté post-1945 qui informe cette partie a été développée et élaborée dans Jenson (1992b).

<sup>4</sup> Ceci arrivait en dépit de certains efforts au sein de la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme de faire autrement (Oliver, 1993 : 317 et *passim*).

conjugua à d'autres champs et institutions : culturels, scientifiques et éducationnels. Ces années furent donc le terreau de politiques visant à consolider la culture canadienne et à affranchir son État de son passé colonial.

Un résultat simultané et concurrent de ces changements fut l'attention soutenue orientée dans les années 1950 et 1960 sur le fonctionnement du capitalisme et de la technologie (Cairns et Williams, 1988 : 234 ; Pross, 1993 : 4855). Le gouvernement fédéral revendique alors d'être le dépositaire de l'expertise technique. Il se présente comme l'unique gouvernement disposant du savoir, de l'expérience et du bon sens et capable d'éviter la répétition de la crise des années 1930. Seul le gouvernement central pouvait parler pour tous, prodiguant ses conseils aux provinces qui ne pouvaient autrement qu'être traditionalistes ou simplement incompetentes.

La contribution du système des partis politiques changea également durant ces années. Les politiques de courtoisie de Mackenzie King, soutenues par des barons régionaux et des négociations en coulisse, cédèrent la place à des politiques du bon sens qui avaient épuisé leur efficacité (Whitaker, 1985). Dans les temps nouveaux de la technocratie, suscités supposément dans les années 1950 par la « fin des idéologies », l'expertise et les ajustements marginaux devinrent plus importants (Brodie et Jenson, 1988 : chapitre 7). La pression pour une politique pancanadienne entraîna également des réactions politiques allant du discours d'une citoyenneté uniquement canadienne énoncé par John Diefenbaker et sa tentative réussie de défaire le parti au pouvoir en 1957 au discours pancanadien de Lester Pearson et de Pierre Trudeau quand ils ramenèrent les libéraux au pouvoir dans les années 1960. Avec ces déplacements, les symboles pancanadiens en vinrent à définir une citoyenneté à la fois biculturelle et multiculturelle. Celle-ci était de plus saisie non seulement à travers la modernité économique et technique, mais aussi sous des relations culturelles. Il s'agissait donc d'une identité fondée sur la communauté territoriale de tous les résidents d'un pays vaste et clairsemé. Elle imputait aux ressources et à l'immensité du pays la source de sa grandeur <sup>1</sup>.

Il y eut toutefois un débat persistant sur ces notions même si les conflits demeuraient marginaux. La citoyenneté demeura un enjeu alors que les débats se poursuivaient sur l'équilibre adéquat entre individualisme et communautarisme. Le débat fondamental portait sur la capacité de l'État de tempérer l'individualisme grâce à des valeurs d'équité et de citoyenneté et de produire une représentation consubstantielle du social.

Ce débat peut être retrouvé dans trois textes : l'un défendant le libéralisme et les deux autres suggérant des formes différentes de collectivisme. Ces textes illustrent cette conjoncture, soit ceux de Pierre Trudeau : *Federalism and the French Canadians* (1968) ; George Grant : *Lament for a Nation* (1963) ; et celui de Charles Taylor : *The Pattern of Politics* (1970).

---

<sup>1</sup> Un discours productiviste qui aurait assuré un pouvoir social aux travailleurs dans le boom d'après-guerre ne s'est pas matérialisé au Canada.

La position fédérale défendue par Trudeau découlait d'un effort conscient de désintriquer le Québec de l'influence conservatrice du politique et de l'Église (Trudeau, 1968 : viii *sq.*). Tout en s'opposant aux présumés traditionalisme et [p. 143] nationalisme, Trudeau fit une contribution à la pensée politique dans son plaidoyer pour le libéralisme. Son principal souci était de pousser ses compatriotes francophones vers la modernité en les faisant adhérer à un projet de renouveau démocratique fondé sur la primauté des droits individuels sur les droits collectifs. L'avenir résidait, pour lui, sur l'ouverture à la grande société, tant au Canada que sur la scène internationale même si cela supposait des liens plus étroits avec les États-Unis<sup>1</sup>. Sa position constitutionnelle dotait le pays du bilinguisme officiel afin d'éviter le dualisme constitutionnel (Oliver, 1993 : 322). Par contre, son libéralisme s'est traduit par l'enchâssement d'une charte des droits et libertés qui, espérait-il, deviendrait un texte consacrant le libéralisme. Son influence politique a pesé lourdement en faveur de ces principes jusqu'aux années 1990 (Laforest, 1992 : 11-24).

Au contraire, autant Grant que Taylor fournirent des perspectives alternatives dans les années 1960. Chacune de celles-ci incluait une différenciation par rapport aux États-Unis ainsi que la nécessité de fonder les valeurs fondamentales du Canada à partir de ces différences afin de survivre comme entité. La souveraineté nationale était l'enjeu principal à cette époque fordiste. Grant et Taylor étaient alors engagés dans le débat sur les conséquences qu'avait ce régime d'accumulation sur la société canadienne. Tous deux partirent d'une analyse de l'ordre économique moderne où de puissantes corporations façonnèrent presque tous les rapports sociaux en déployant leurs paradigmes technologiques pour la production et la consommation de masse.

La lamentation de Grant s'adressait à un passé fondé sur la stabilité et l'ordre. Cette tradition fut érodée par le libéralisme rampant sous l'influence américaine de l'après-guerre. Pour lui, la « nation canadienne » était un rêve impossible dans une société technologiquement avancée, vouée désormais à la satisfaction de besoins illimités grâce à l'expansion de la diversité et de la variété. Le libéralisme devint synonyme d'affluence et de consommation durant la période de forte croissance qui a caractérisé l'après-guerre. De cette citoyenneté délivrée de la recherche de la bonne société, il ne restait que les oripeaux des libertés individuelles (Grant, 1963 : chapitre 5). Ainsi, Grant mêla une attaque envers le continentalisme, une diatribe contre la technologie, les passions irrépressibles et la politique des partis.

Taylor explora nombre de questions analogues, mais structura son récit de manière différente de telle façon qu'il soit moins une plainte qu'un appel au combat. Son *schibboleth* résidait dans « les politiques de polarisation » qu'il invoquait comme substitut à celles du « consensus » organisées par le nouveau leadership incarné par Pierre Trudeau. L'objectif de Taylor était de créer un espace spécifiquement canadien où il serait possible d'expérimenter des politiques de « resacralisation ». Il identifia la participation démocratique comme unique antidote à

<sup>1</sup> Comme Trudeau écrivit en 1961 : « Ouvrons les frontières, ce peuple meurt d'asphyxie » (1968 : xi).

l'anémie de l'espace public sous les excès du libéralisme et de l'influence des puissantes corporations dans la société canadienne. Resacraliser, c'était promouvoir un sens de la communauté et de l'identité en restaurant l'engagement traditionnel à la collectivité dans la société canadienne.

[p. 144] À nouveau, les relations de production et la technologie appuyaient l'argumentation non seulement à cause de leurs conséquences sur la distribution du pouvoir, mais aussi de leur effet sur la désacralisation de l'identité politique canadienne.

Il y eut une clarification de la « modernité » dans ces débats d'après-guerre noués entre deux sortes de collectivisme et une position libérale prééminente. Ce qui était moderne était défini en termes industriels et technologiques et sous-tendu par certaines valeurs fondamentales. Cela signifiait que le marché, la production sinon des activités économiques en général occupaient une position discursive privilégiée. La nation canadienne était, bien sûr, un espace situé au nord du 49<sup>e</sup> parallèle. L'identité canadienne ne dépendait pas seulement de la séparation politique des États-Unis, mais aussi de l'identification à un espace économique spécifique. Cette notion d'un seul marché de biens, de services et de main-d'œuvre définissait la citoyenneté canadienne d'après-guerre. Aussi, tandis que Grant déplorait les activités des corporations américaines au Canada où elles diffusaient des valeurs libérales, il insistait tout autant sur les effets de structuration des activités économiques. En démolissant l'incapacité de l'État de garantir la souveraineté économique dont dépendait la distinction culturelle et politique, Taylor confirma l'unité insécable que partageaient l'économie privée et le bien public.

Les critiques du discours d'après-guerre déploraient la perte d'attention aux solidarités dans les pratiques de l'État et cherchaient à la restaurer grâce à un élargissement de l'espace démocratique. Ils postulaient toutefois que les institutions de la démocratie libérale produiraient un résultat souhaitable.

C'est précisément à l'adéquation des institutions politiques d'après-guerre – tant les formes étatiques que les institutions de la démocratie libérale – que s'adresse la nouvelle vague des critiques d'une citoyenneté canadienne fondée sur l'extension des droits démocratiques. Des mouvements nationalistes cherchent de nouvelles formes étatiques susceptibles de mieux représenter des communautés « traditionnelles » dans les nouveaux contextes de la modernité en redéfinissant parfois la signification de leurs « traditions ». C'est en partie sous l'influence de ces mouvements et d'autres que s'affirmaient des revendications d'une citoyenneté plus représentative et plus respectueuse des différences.

Débutant dans les années 1960 et s'intensifiant dans les années 1980, le projet néo-nationaliste des Québécois a défié la logique pancanadienne de la citoyenneté. Le gouvernement québécois en cherchant à contrôler les programmes sociaux contestait la conception constitutionnelle des pouvoirs du fédéral mais aussi son monopole sur l'expertise technique. Ce faisant, il entrait en compétition avec l'État fédéral quant à

l'expression de la citoyenneté en incarnant les aspirations québécoises (« L'État, c'est nous »)<sup>1</sup>.

Or, il ne s'agissait pas d'une représentation anodine de la citoyenneté ; c'en était une où les technocrates imposaient leur conscience historique de la modernité qui, selon Létourneau, peut être décrite ainsi : « les notions maîtresses [p. 145] sont celles de la démocratie, de participation, de planification, de développement, d'aménagement, d'affirmation des droits sociaux du citoyen et de promotion collective » (1991 a : 69).

Bien sûr, l'attention au « moderne » était au cœur de cette représentation de soi. Les intellectuels et les technocrates qui nourrissaient ce néo-nationalisme écrivaient et réécrivaient l'histoire de leur société afin de mettre au jour l'espace de la modernité. Son expression la plus tangible serait dès lors un État capable de transformer la société (Balthazar, 1991). En effet, selon cette vision, les technocrates détenaient une responsabilité éminente pour atteindre la modernité<sup>2</sup>. Mais ils avaient aussi une responsabilité centrale pour promouvoir la démocratie au sein de l'État et des partis politiques et combler les déficits démocratiques du duplessisme.

Cette solution à la tension entre démocratie et technocratie se distinguait alors de celle promue par les adeptes de Keynes bien qu'elle visât, elle aussi, à construire l'État-providence. Pour eux, des technocrates harnachaient la théorie économique, assurant le bien-être social et l'équilibre qui pouvaient se disloquer s'ils étaient laissés aux politiciens. Pour les technocrates néo-nationalistes québécois, l'objectif était de se défaire de l'ancien, de moderniser l'État et de pousser la société vers la démocratie. Démocratie et technocratie étaient inséparables dans ce discours qui émanait d'abord du sein de l'État et des universités.

Cette position au sein de l'État était toutefois menacée à mesure que la crise économique et les débuts du néo-libéralisme limitaient les emplois dans la fonction publique. En effet, vers la fin des années 1970, des administrateurs qui auparavant se seraient d'abord tournés vers la fonction publique se dirigeaient désormais vers le secteur privé qui se francisait<sup>3</sup>. La position sociale des technocrates changeait. Le dualisme entre démocratie et technocratie connut dès lors une mutation. Il y avait au surplus une assez grande convergence entre des partis politiques qui promouvaient la restructuration de l'économie sous la houlette de la bourgeoisie québécoise, telle que

---

<sup>1</sup> Pour une excellente analyse des liens entre l'expansion de l'État-providence et l'enthousiasme des néo-nationalistes pour l'État du Québec, voir Balthazar (1986 : 124-127 et chapitre 7, *passim*). Pour une présentation claire du concept alternatif de *citoyenneté québécoise*, voir Simard (1993 : surtout 161). Il est important de noter que la représentation de la citoyenneté dialoguait plus avec le passé de la société québécoise que canadienne (Létourneau, 1991a) même si cela avait visiblement des conséquences pour la lecture de la relation entre le Québec et le Canada.

<sup>2</sup> Bien sûr, quelques-uns parmi ces intellectuels – par exemple, Trudeau – écrivaient également une histoire qui s'adressait au reste du Canada.

<sup>3</sup> Cette thèse sociologique et la discussion de ses conséquences sont présentées par Lortie (1981) qui se fonde en partie sur des études réalisées par SECOR dans les années 1970.

représentée notamment par les entrepreneurs-héros du Québec Inc. (Létourneau, 1991b)<sup>1</sup>.

Ainsi, des secteurs clés de la société québécoise adoptèrent une logique externaliste en reconnaissant les contraintes de la concurrence internationale. Vers 1988, le libre-échange fut adopté comme adjuvant positif au développement économique moins pour des raisons néo-libérales que sous une relecture neo-nationaliste (Rocher, 1991 ; Létourneau, 1991b : 1). En même temps, l'État québécois formulait une stratégie industrielle qui voyait dans le développement de l'industrie québécoise une adaptation à l'avenir postfordiste des blocs régionaux. L'une des principales motivations à la dévolution de pouvoirs économiques accrus visait à protéger l'économie régionale de décisions fédérales qui ne correspondaient pas aux préférences du Québec dans le postfordisme. Les efforts du gouvernement fédéral étaient tout autres : maintenir et développer des institutions économiques pancanadiennes auxquelles s'opposèrent nombre de nationalistes québécois, y compris leur aile fédéraliste. Les oppositions [p. 146] aux projets du fédéral étaient fortes au Québec même parmi ceux – les néo-libéraux – qui étaient par ailleurs enthousiastes pour « moins d'État » (Smith, 1993 : 94-95).

Les nationalistes québécois des années 1990 visaient à s'approprier les leviers économiques nécessaires pour construire une économie postfordiste viable et résister au maintien des vestiges d'une citoyenneté canadienne « universelle », c'est-à-dire les institutions pancanadiennes de la démocratie libérale et de la régulation économique. L'objectif était plutôt de s'assurer que la situation sociale et économique des Québécois ne soit pas seulement administrée mais façonnée par un État québécois, souverain ou non, disposant d'une économie régionale forte<sup>2</sup>. C'est donc dire que la politique démocratique était localisée au Québec. C'est là seulement que les aspirations nationales du peuple québécois pouvaient se matérialiser. Le Québec a joué un rôle pionnier dans le recours au référendum constitutionnel et il est peu probable que des décisions constitutionnelles ultérieures – au Québec comme dans le reste du Canada – puissent être prises sans cet instrument de démocratie de masse<sup>3</sup>.

Quant au reste du Canada, soit les nationalistes autochtones et les mouvements sociaux, leur attention est aussi dévolue à la création de nouvelles institutions démocratiques plutôt que de se soumettre aux modalités technologiques et de médiation de partis politiques si caractéristiques de l'époque du fordisme. Pour ces

---

<sup>1</sup> L'État a maintenu son attachement, mais pas nécessairement son leadership, dans le développement de la province. Une telle pensée distingue les efforts d'inspiration nationaliste qui cherchaient à relocaliser le Québec dans l'économie globale du projet néo-libéral du gouvernement libéral centré sur le marché (Breton et Jenson, 1991 : 8485). Lortie souligne le fait important – en termes d'analyse de classe – que ces héros sont plutôt des cadres supérieurs des grandes entreprises publiques ou privées que des entrepreneurs (1981 : 6).

<sup>2</sup> L'accord du lac Meech de 1987 disait peu sur le partage des pouvoirs alors que cet enjeu devint central lors de la Commission Bélanger-Campeau et du rapport Allaire (Simard, 1993 : 161).

<sup>3</sup> Le Québec n'est pas le seul, bien sûr, à souligner les avantages d'une économie régionale plus autonome dans le postfordisme. Des avancées pour développer des « institutions politiques régionales » ont eu lieu dans l'Union européenne.

mouvements, la critique de l'expertise se fait entendre tout autant que la revendication de droits collectifs, de nouvelles pratiques politiques et même de nouvelles formes du savoir (Phillips, 1993 ; Jenson, 1994).

Les peuples autochtones ont porté leurs critiques de la vision de la modernité libérale et individualiste de l'après-guerre. Ce mouvement nationaliste a, en effet, réémergé en partie à la suite de la mobilisation contre la lecture individualiste et l'assimilation telle que dessinée dans le livre blanc sur les affaires autochtones en 1969 (Weaver, 1981 : chapitre 7). Les revendications de droits collectifs se fondaient sur un discours d'autodétermination analogue à celui des nationalistes québécois (Kymlicka, 1992 : 30)<sup>1</sup>. Leur revendication spécifique était dans un premier temps d'être reconnus comme « citoyens plus »<sup>2</sup>. Les peuples autochtones s'attendaient à recevoir les services prodigués aux autres citoyens par les gouvernements fédéral et provinciaux tout en disposant de droits que d'autres n'avaient pas, au nom de leur statut de nations historiques, consigné dans les traités ou non. Pour atteindre ces droits, les peuples autochtones invoquaient le droit inhérent à l'autogouvernement. Ainsi, pensaient-ils, seraient modernisées les relations sociales de communautés traditionnelles pour s'adapter aux contextes changeants de la société globale et de l'État moderne.

Le discours nationaliste est déployé comme un dispositif pour produire de la solidarité chez des nations, des peuples ou des zones urbaines et rurales et constitue un rejet manifeste de toute tentative de qualifier les revendications comme étant simplement « raciales » ou « ethniques » (Chartrand, 1993). Les marqueurs culturels communs, notifiés par ce mouvement, ne se limitent pas à [p. 147] la culture autochtone, mais incluent aussi l'expérience coloniale. L'identité nationale de l'Autochtone est par conséquent anticoloniale. Elle revendique de nouveaux pouvoirs et institutions pour s'autogouverner en dehors des chemins balisés par les experts et les bureaucrates dont les responsabilités ne sont ni définies ni contrôlées par la communauté. Cela se manifeste, bien sûr, par la profonde antipathie face aux pratiques de temporisation bureaucratique tandis que le ministère des Affaires indiennes et la *Loi des Indiens* symbolisent ce dont il faut se défaire avant même d'imaginer l'autodétermination.

Les processus de globalisation politique ont accentué cette lutte pour l'autonomie démocratique. En demandant une politique de la reconnaissance par l'État canadien, les peuples autochtones fondent de plus en plus leurs revendications sur le droit des peuples à l'autodétermination tel que défini en droit international (Jhappan, 1993). En le faisant, ils ont trouvé des appuis dans des institutions internationales et chez des

---

<sup>1</sup> En effet, depuis les années 1960, des porte-parole des associations autochtones ont explicitement comparé leurs revendications à celles des Québécois et invoqué que telle était la raison pour laquelle également les Libéraux au pouvoir après 1968 s'opposaient au « statut particulier » et visaient à « mettre un terme » à leurs droits particuliers (Weaver, 1981 : 179).

<sup>2</sup> Le concept de « citoyen plus », développé d'abord dans le rapport Hawthorn au gouvernement fédéral, fut repris en 1970 dans le livre rouge présenté au gouvernement fédéral par des représentants des Premières Nations (Weaver, 1981 : 4 ; 183 sq.)

groupes qui appuient leurs revendications. La perméabilité des sociétés nationales « aux voix externes » – effet de la globalisation – soutient les actions des peuples autochtones.

Parallèlement, une dimension de la globalisation économique promeut cette vision du nationalisme. Des écologistes, du Nord comme du Sud, ont dénoncé les coûts écologiques de la production et de la consommation de masse propres au fordisme (Mahon, 1993). Ainsi, les peuples autochtones ont trouvé de nouveaux alliés qui appuient leurs revendications de contrôle du développement économique dans leurs territoires traditionnels.

Les mouvements sociaux qui émergeaient dans les années 1970 et 1980 offrent un troisième exemple d'une politique de démocratisation. Dès leurs débuts, ces mouvements ont avancé que le politique ne pouvait être confiné au parlement, à la nation et au lieu de travail, mais s'immisce dans d'autres espaces (par exemple, le personnel est politique). Ils contribuèrent à la prolifération des espaces du politique, insistant sur l'importance du « local », du « global <sup>1</sup> ». Or, il y a derrière tout cela une renégociation de la citoyenneté qui prétend que plus d'acteurs appartiennent au processus politique que ne pourrait l'admettre une définition indifférenciée à l'échelle du pays du « citoyen ». De plus, la définition de la démocratie a tendance à s'étendre et à s'appliquer à d'autres institutions que celles de la démocratie libérale avec lesquelles elle est liée. Définir la citoyenneté a été à l'ordre du jour quand on s'adressait à la distribution inadéquate des droits traditionnels de la citoyenneté concernant les revendications d'accès à l'égalité (Phillips, 1993). L'un des résultats de ces revendications qui s'adressaient également aux institutions fut l'exercice de droits politiques au-delà des pratiques électorales et des institutions intergouvernementales (Dobrowolsky et Jenson, 1993). Le choix n'est donc pas l'un ou l'autre, mais se trouve dans tous les cas de figure.

Les féministes, par exemple, ne cherchaient pas seulement à faire reconnaître l'égalité avec les hommes, mais aussi à faire reconnaître la singularité de leur collectivité avec l'atteinte d'un tel objectif. Dans ce processus, la notion même d'égalité revêt une nouvelle signification (Cardinal, 1993 : 146 *sq.*). [p. 148] C'était là la raison pour laquelle des pressions furent exercées tant pour enchâsser les droits à l'égalité mais également des garanties à l'action positive dans la *Charte des droits et libertés* en 1982. D'autre part, le Comité national d'action sur le statut des femmes (CNA) insistait en 1992 pour s'engager dans l'action politique indépendante <sup>2</sup>. D'autres groupes revendiquant l'égalité (représentant les pauvres, les minorités visibles, les handicapés) ne se sont pas limités à la voie judiciaire pour redresser les

---

<sup>1</sup> En effet, de tels mouvements reflètent un déplacement du lieu du politique, du national vers le local et le global. Des féministes, des antiracistes, des écologistes, des homosexuels insistent pour créer de nouvelles pratiques de la famille, de la communauté, de l'urbain et de l'environnement. L'espace géographique se contracte tandis que ces mouvements développent des liens transnationaux (Jenson, 1991 : 47-48).

<sup>2</sup> Pour le premier cas, voir Simeon et Robinson (1990 : 298, 323) et pour une discussion des activités étendues du CNA, voir Bashevkin (1991 : chapitre 5).

torts qu'ils subissent à la suite de la discrimination systémique. Ils se sont également joints à ceux qui cherchaient à enserrer les droits sociaux et économiques dans la Constitution, en 1991-1992.

Ces mouvements ont interpellé l'État depuis les années 1970 afin qu'il assure une justice effective là où l'égalité formelle – garantie par une citoyenneté pancanadienne qui ne discrimine point selon le genre, la race ou l'histoire – s'est avérée insuffisante pour représenter des groupes catégoriels dans la société canadienne. Ces revendications ont précédé la *Charte des droits et libertés*. En effet, la Charte est un document né d'un *compromis* et reflète donc le pouvoir de groupes mobilisés autour d'identités collectives et opposés à l'individualisme libéral, en 1981-1982 <sup>1</sup>.

Par ces actions et d'autres liées aux débats sur le libre-échange et la Constitution, ces mouvements ont effectivement déplacé le lieu de l'action politique traditionnelle (de la gouverne politique) en mobilisant acteurs et citoyens pour un élargissement du champ démocratique. Les critiques portant sur le déficit démocratique lors des négociations du lac Meech n'étaient qu'une première vague, suivie lors des élections de 1988 et de 1993 de la politique constitutionnelle de 1991-1992 où nombre de doléances furent entendues dans ces « week-ends constitutionnels ». On décèle dans ces changements une distanciation d'une définition purement territoriale de la démocratie vers d'autres fondements qui prennent en considération l'identité des groupes en présence. Des espaces s'ouvraient à une telle reconnaissance catégorielle – y compris celle de « Canadiens ordinaires » – et légitimaient une citoyenneté différenciée pour le XXI<sup>e</sup> siècle.

Mais de tels déplacements impliquaient aussi un rejet de l'autorité de la « classe constitutionnelle » comme seule participante légitime à la définition des nouvelles règles du jeu. Électeurs et citoyens voulaient s'exprimer, qu'ils fussent des « Canadiens ordinaires » ou des représentants des groupes d'intérêt tout autant que les experts constitutionnels, les bureaucrates ou les universitaires.

Dans ces trois cas, nous percevons comment la politique canadienne du « Canada moderne » n'a cessé d'interpeller la question fondamentale de la modernité. La tension éternelle entre expertise et démocratie tout autant que la question de l'appartenance et de la revendication furent très présentes. Il en va de même du principe d'égalité. Aujourd'hui comme hier, la signification et les fondements de l'égalité et de l'inégalité sont en jeu dans les mouvements que nous avons décrits alors que les néo-libéraux préféreraient confiner ces enjeux [p. 149] au marché et aux relations instrumentales. L'égalité parmi les nations, l'égalité pour les dépossédés, l'égalité dans la différence ne se matérialiseront que si la démocratie demeure un élément essentiel de la condition moderne.

---

<sup>1</sup> Cardinal (1993 : 143-145) offre une synthèse des débats concernant la prédominance des droits collectifs ou individuels dans la Charte et conclut qu'ils coexistent.

[p. 151] **RÉFÉRENCES**

- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres : Verso.
- Balthazar, Louis (1986), *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal : L'Hexagone.
- Balthazar, Louis (1991), « Conscience nationale et contexte international », dans L. Balthazar, G. Laforest et V. Lemieux (dir.), *Le Québec et la restructuration du Canada*, Sillery : Éditions du Septentrion.
- Bashevkin, Sylvia B. (1991), *True Patriot Love. The Politics of Canadian Nationalism*, Toronto : Oxford.
- Bauman, Zygmunt (1993), « Modernity », dans J. Krieger (dir.), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York : Oxford.
- Bélanger, Louis (1992), « Les relations internationales dans le temps mondial : une approche paradigmatique et institutionnelle », ACFAS.
- Bottomore, T.B. (1964), *Elites and Society*, Londres : Penguin.
- Breton, Gilles et Jane Jenson (1991), « La nouvelle dualité canadienne. L'entente de libre-échange et l'après-Meech », dans L. Balthazar, G. Laforest et V. Lemieux (dir.), *Le Québec et la restructuration du Canada*, Sillery : Éditions du Septentrion.
- [p. 152] Breton, Gilles et Jane Jenson (1992), « Globalisation et citoyenneté. Quelques enjeux actuels », dans C. Andrew et al., *L'ethnicité à l'heure de la mondialisation*, Ottawa : Université d'Ottawa/ACFAS.
- Brodie, Janine et Jane Jenson (1988), *Crisis, Challenge and Change. Class and Politics in Canada Revisited*, Ottawa : Carleton University Press.
- Cairns, Alan (1993), « The Fragmentation of Canadian Citizenship », dans W. Kaplan (dir.), *Belonging. The Meaning and Future of Canadian Citizenship*, Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Cairns, Alan et Doug Williams (dir.) (1988), *Constitutional Government and Society in Canada. Selected Essays by Alan Cairns*, Toronto : McClelland and Stewart.
- Cardinal, Linda (1993), « Les mouvements sociaux et la Charte canadienne des droits et libertés », *Revue internationale d'études canadiennes*, 7-8 (printemps-automne).
- Chartrand, Paul L.A.H. (1991), « "Terms of Division" : Problems of "Outside-Naming" for Aboriginal People in Canada », *Journal of Indigenous Studies*, 2, 2 : 1-22.
- Chartrand, Paul L.A.H. (1993), « Aboriginal Self-Government. The Two Sides of Legitimacy », dans Susan D. Phillips (dir.), *How Ottawa Spends 1993-94. A More Democratic Canada...* 71 Ottawa : Carleton University Press.
- Dobrowolsky, Alexandra et Jane Jenson (1993), « Reforming the Parties. Prescriptions for Democracy », dans Susan D. Phillips (dir.), *How Ottawa Spends 1993-94. A More Democratic Canada... ?*, Ottawa : Carleton University Press.

- Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford University Press.
- Grant, George (1963), *Lament for a Nation. The Defeat of Canadian Nationalism*, Toronto : McClelland and Stewart.
- Hall, Peter A. (1989), *The Political Power of Economic Ideas : Keynesianism across Nations*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford : Blackwell.
- Hobsbawn, Eric (1990), *Nations and Nationalism since 1780 : Programme, Myth, Reality*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Jenson, Jane (1989), « A "Different" but not "Exceptional" : Canada's Permeable Fordism », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26, 1.
- Jenson, Jane (1991), « All the World's a Stage. Space and Time in Canadian Political Economy », *Studies in Political Economy*, 36.
- Jenson, Jane (1992a), « Citizenship Claims. Routes to Representation in a Federal System », texte de conférence sur Federalism and the Nation State, University of Toronto (juin).
- Jenson, Jane (1992b), « Citizenship and Equity. Variations across Time and in Space », dans J. Hiebert (dir.), *Political Ethics. A Canadian Perspective* (vol. 12 de Research Studies of the Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing), Toronto : Dundurn Press.
- [p. 153] Jenson, Jane (1993), « Naming Nations : Nationalisms in Canadian Public Discourse », *Canadian Review of Sociology and Anthropology* (août).
- Jenson, Jane (1994), « Commissioning Ideas : Representation and Royal Commissions », dans Susan D. Phillips (dir.), *Making Change : How Ottawa Spends 1994-95*, Ottawa : Carleton University Press.
- Jenson, Jane et E. Fuat Keyman (1990), « Comment : Must We All Be Post-Modern ? », *Studies in Political Economy*, 31.
- Jessop, Bob (1993), « Towards a Schumpeterian Workfare State ? Preliminary Remarks on Post-Fordist Political Economy », *Studies in Political Economy*, 40.
- Jhappan, Radha (1993), « A Global Community ? Supranational Strategies of Canada's Aboriginal Peoples », *Journal of Indigenous Studies* (printemps).
- Kymlicka, Will (1992), *Recent Work in Citizenship Theory*, report prepared for Multiculturalism and Citizenship Canada.
- Laforest, Guy (1992), *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery : Éditions du Septentrion.
- LaRue, Richard et Jocelyn Létourneau (1993), « De l'unité et de l'identité au Canada. Essai sur l'éclatement d'un État », *Revue internationale d'études canadiennes*, 7-8 (printemps-automne).
- Létourneau, Jocelyn (1991 a), « Québec d'après-guerre et mémoire collective de la technocratie », *Cahiers internationaux de sociologie* : XC.

- Létourneau, Jocelyn (1991b), « La nouvelle figure identitaire du Québécois. Essai sur la dimension symbolique d'un consensus social en voie d'émergence », communication au colloque « Le Québec au carrefour de sa destinée », Londres.
- Lipietz, Alain (1987), *Mirages and Miracles*, Londres : Verso.
- Lortie, Pierre (1981), « The New Entrepreneurial and Managerial Class in Quebec », communication au Symposium sur le Québec contemporain, UQAM, 16 juin.
- Mahon, Rianne (1993), « The "New Canadian Political Economy" Revisited : Production, Space, Identity », dans J. Jenson, R. Mahon et M. Bienefeld (dir.), *Production, Space, Identity*, Toronto : Canadian Scholars Press.
- McBride, Stephen (1993), « Renewed Federalism as an Instrument of Competitiveness : Liberal Political Economy and the Canadian Constitution », *Revue internationale d'études canadiennes*, 7-8 (printemps-automne).
- Oliver, Michael (1993), « The Impact of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism on Constitutional Thought and Practice », *Revue internationale d'études canadiennes*, 7-8 (printemps-automne).
- Pelletier, Réjean (1991), « L'État du Québec, dix ans plus tard (1980-1990) », dans L. Balthazar, G. Laforest et V. Lemieux (dir.), *Le Québec et la restructuration du Canada*, Sillery : Éditions du Septentrion.
- Phillips, Susan D. (1993), « A More Democratic Canada... ? », dans Susan D. Phillips (dir.), *How Ottawa Spends 1993-94. A More Democratic Canada... ?*, Ottawa : Carleton University Press.
- [p. 154] Pross, A. Paul (1992), *Groups Politics and Public Policy*, Toronto : Oxford University Press, 2<sup>e</sup> édition.
- Rocher, François (1991), « Continental Strategy : Quebec in North America », inédit : Carleton University.
- Rocher, François et Daniel Salée (1993), « Démocratie et réforme constitutionnelle : discours et pratique », *Revue internationale d'études canadiennes*, 78 (printemps-automne).
- Simard, Monique (1993), « La citoyenneté et le Québec », dans W. Kaplan (dir.), *Belonging. The Meaning and Future of Canadian Citizenship*, Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Simeon, Richard et Ian Robinson (1990), *State, Society and the Development of Canadian Federalism*, Toronto : University of Toronto.
- Smith, Miriam (1993), « Constitutionalizing Economic and Social Rights in the Charlottetown Round », dans Susan D. Phillips (dir.), *How Ottawa Spends 1993-94. A More Democratic Canada... ?*, Ottawa : Carleton University Press.
- Taylor, Charles (1970), *The Pattern of Politics*, Toronto : McClelland and Stewart.
- Taylor, Charles (1989), *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge : Harvard University Press.
- Tilly, Charles (1992), *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, Cambridge, MA : Blackwells.

- Trudeau, Pierre E. (1968), *Federalism and the French Canadians*, New York : St. Martin's.
- Weaver, Sally (1981), *Making Canadian Indian Policy. The Hidden Agenda 1968-70*, Toronto : University of Toronto.
- Whitaker, Reg (1985), « Party and State in the Liberal Era », dans H.G. Thorburn (dir.), *Party Politics in Canada*, Scarborough (Ont.) : Prentice-Hall.

[p. 155]

## Démocratie et nationalisme

**Philip RESNICK**

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les grands courants politiques de cette fin de siècle (et millénaire) se trouvent la démocratie et le nationalisme. Qui peut ignorer l'écroulement du marxisme-léninisme comme modèle dominant dans les ex-pays de la sphère soviétique ou la transition fracassante de divers pays de l'Amérique latine, de l'Asie, et même de l'Afrique, récemment encore autoritaires, vers des régimes plus démocratiques ? Simultanément face à l'implosion de l'URSS, la tragédie yougoslave, la dissolution de la Tchécoslovaquie, qui pourrait ignorer la reviviscence du nationalisme ? Et comment analyser les réticences de diverses populations européennes envers le Traité de Maastricht ou la pérennité des problèmes constitutionnels canadiens sans faire référence au phénomène national ?

Quels sont les liens entre ces deux idées clés qui constituent la démocratie et le nationalisme ? Est-ce que leurs origines communes dans les grandes révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en font des frères-amis ou des ennemis ? Jusqu'où l'identité moderne (ou même postmoderne) se cristallise autour de leurs valeurs ? Est-ce que leurs évolutions récentes donnent des raisons d'espoir ou de désespoir quant à la possibilité d'une coexistence paisible entre elles ? Autant de questions que j'essaierai d'explorer dans ce texte.

Dans une première perspective, la démocratie et le nationalisme relèvent du même sujet. Il s'agit, bien sûr, du peuple, le *dêmos* qui est supposé détenir le *kratos*, le pouvoir, dans un régime démocratique ; de ce peuple historique, mythique, sociologiquement constitué, qui est le sujet d'élection de maints mouvements nationalistes. Faut-il se surprendre à voir la théorie de la souveraineté populaire, qui est à la base aussi bien de la révolution américaine que [p. 156] de la Révolution française, inaugurer en même temps ce printemps des peuples qui est l'épanouissement du principe de la nationalité ? La formule « Nous le peuple », dans le préambule de la constitution américaine, juxtapose le principe démocratique de la souveraineté avec le sens présent (et prospectif) d'une nouvelle nation en formation. Quant à la *Déclaration des droits de l'homme* et du citoyen, quel mélange d'éléments démocratiques (ou libéraux) d'une part (articles 1, 4, 11) et d'éléments collectifs/nationaux de l'autre (articles 3, 6, 16) !

Mais il faut faire des nuances. Nous savons, par exemple, que l'idée de la démocratie chez les Modernes a d'autres significations que celles qui prévalaient chez les Anciens. Benjamin Constant a consacré de très belles pages à ce thème en 1819, et avant lui Madison, Hamilton et John Locke avaient évoqué l'impossibilité de la démocratie directe à l'échelle d'un État-nation. L'élargissement de l'idée de la citoyenneté politique, d'une frange relativement étroite de la population dans l'Athènes classique ou dans les régimes libéraux des XVIII<sup>e</sup> ou XIX<sup>e</sup> siècle, à la totalité de la population adulte au XX<sup>e</sup> siècle, est un autre changement majeur. Cela nous rappelle que le mot « démocratie » n'a rien de statique et que le *dêmos* censé gouverner (ou qui, au moins, désigne ses gouvernants) n'est pas toujours le même.

Que dire alors de la définition du peuple qu'on associe au principe de nationalité ? Peut-être s'agit-il de tous les habitants d'un territoire revendiqué par une nation particulière. Peut-être insiste-t-on sur les origines communes – linguistiques, culturelles, ethniques – des membres d'une nation, ce qui exclut *a priori* des communautés culturelles entières. La volonté nationale n'est pas, d'autre part, rigoureusement synonyme de formes démocratiques. Certains trouveront dans un monarque légitime, d'autres dans un chef militaire, d'autres encore dans un tribun soit charismatique, soit révolutionnaire, un interprète plus fidèle de la volonté nationale que dans les institutions démocratiques. L'histoire du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle est là pour le confirmer.

Cela nous amène à une très grande prudence dans la discussion du rapport démocratie-nationalisme. La démocratie peut être conçue de façon large ou étroite. Elle peut se limiter entièrement au pôle représentatif ou s'ouvrir vers des formes participatives plus directes, par exemple, référendaires. Elle peut miser sur un minimum d'égalité économique et sociale entre les citoyens (Rousseau, Jefferson) ou se contenter d'une égalité purement politique. Elle peut se rapprocher des valeurs individuelles du libéralisme ou garder une dimension plus collective de l'activité politique. Elle dépend, donc, du contenu qu'on lui attribue.

De la même façon, le nationalisme peut avoir plusieurs sens : il peut s'appuyer sur une conception large ou étroite du groupe national en question ; privilégier le pendant ethnique ou, au contraire, l'existence d'une volonté politique commune ; épouser un certain pluralisme ou se renfermer sur une vision monolithique, même intolérante, de la nation ; il peut, enfin, selon les cas, s'ouvrir sur de plus grands ensembles, des alliances, des institutions internationales.

[p. 157] Je propose, comme point de départ, la thèse suivante. Plus la démocratie privilégie des formes collectives, par opposition à des formes individuelles, de l'activité politique, plus elle se rapproche de l'esprit du nationalisme moderne. Plus le nationalisme se rapproche du pluralisme institutionnel et culturel, plus il se rapproche de l'esprit de la démocratie moderne. Voyons cela de plus près.

L'antagonisme que plusieurs décèlent entre démocratie et nationalisme prend racine dans une conception hautement libérale de la démocratie. Pour les disciples de Tocqueville ou de Mill, la menace qui plane sur la démocratie est, avant tout, celle d'un despotisme populaire. Il faut établir des limites institutionnelles à l'expression de

la volonté populaire et, en même temps, des garanties pour la liberté individuelle. Ce sont les libertés dites négatives, pour emprunter la terminologie d'Isaiah Berlin, qui doivent primer dans des sociétés qui se veulent libres. En épousant une liberté plus positive, telle que l'émancipation nationale, économique ou sociale, on risque d'entamer les libertés individuelles qui sont à la base de la démocratie moderne.

Sur un premier plan, il faut donner raison à la critique libérale qui craint les dangers associés aux doctrines d'ordre collectif. On se rappelle l'apothéose jacobine lors de la Révolution française, les obscurantismes divers des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, les autoritarismes de notre époque. Face à leurs entorses à ce que nous, habitants de l'Occident, appelons les droits humains fondamentaux et aux principes de la discussion libre, des élections libres, et de l'alternance libre dans la formation des gouvernements, comment ne pas nier tout rapport entre de telles doctrines et la démocratie ? Qu'importe si, durant des décennies, les pays de l'Est se proclamaient des démocraties populaires ? Qu'importent les critiques des défaillances, tant théoriques que pratiques, que ses opposants lançaient contre l'opération de la démocratie occidentale – le règne de l'argent, le manque de cohésion entre classes différentes, l'absence d'un véritable esprit national face à une diversité d'égoïsmes et de partis ? Depuis la défaite du nazisme en 1945, depuis la chute du communisme en 1989, avec les transitions en cours vers la démocratie dans différents pays du tiers monde, nous savons le poids qu'il faut donner à de tels arguments.

Sur un autre plan, cependant, il faut éviter de s'enfermer dans un triomphalisme occidental. Les valeurs libérales, tant célébrées par des hommes et des femmes politiques, dans les médias, et par certains intellectuels, semblent curieusement incapables de rallier les esprits. On sent le désenchantement d'un grand nombre de citoyens des pays occidentaux envers leurs gouvernants, un phénomène qui a pris comme nom « le déficit démocratique ». On sent les incertitudes qui planent sur l'emploi et sur l'avenir économique à l'heure des nouvelles technologies et de la globalisation du capital. Et on sent un vide, à la fois intellectuel, culturel et moral que les chantres de la postmodernité n'arrivent pas à combler.

On peut donc se demander si l'évacuation de la dimension collective, qui est au centre de la version libérale dominante de la démocratie, est tellement alléchante. En insistant, à tout prix, sur l'importance des valeurs individuelles, [p. 158] ne rend-on pas aléatoire l'identité même des citoyens ? Si le *dêmos* ne se compose que d'une série fractionnée de sujets, ne perd-on pas son temps en rêvant à l'identité commune des membres d'une société particulière ? On est obligé, en conséquence, d'abandonner toute idée de vertu politique, comme auraient pu l'envisager les Anciens, un Machiavel, un Montesquieu ou un Rousseau. On doit se contenter d'un rôle secondaire en ce qui touche la vie publique des habitants de nos sociétés libérales. Les professionnels de la vie politique, les médias et les groupes d'intérêt arrivent à occuper ainsi tout le terrain.

Malmenée par les tenants du néo-libéralisme à la Hayek ou de l'école de *public choice*, la démocratie libérale se réduit à un simple jeu du marché et des intérêts conflictuels. Comme l'a bien observé C.B. Macpherson, cela donne, peut-être, une

bonne théorie du marché, mais une piètre théorie de la démocratie. On ne trouve point l'élément constitutif de « la politique » de ce que cela veut dire d'habiter ces *polis* modernes qui s'appellent des États et dont les lois du fonctionnement, tant internes qu'externes, ne se réduisent pas à de simples formules économiques. Il faut donc se mettre à la recherche des racines collectives de notre vécu démocratique, de reconnaître avec Norberto Bobbio (1990) que

la démocratie estime avant tout la capacité de l'individu de dépasser son isolement en créant différentes procédures lui permettant de constituer un pouvoir commun non tyrannique (ma traduction).

Pour résumer ma pensée en peu de mots, je dirais que la démocratie exige un sens de la communauté. Cette communauté peut prendre diverses formes et n'est pas en soi incompatible avec une diversité d'intérêts particuliers. Elle n'est pas vouée à écraser les identités des groupes ou à imposer à tout prix, comme l'ont fait les régimes autoritaires, une volonté transcendante. Néanmoins, le sens d'une communauté démocratique présuppose un minimum d'identité commune et d'égalité entre les citoyens et les citoyennes. Ceux-ci ne constituent pas un groupe arbitraire qui se réunit un jour pour faire certaines choses ensemble et pour se dissoudre le lendemain. Il y a des liens affectifs et moraux, des besoins de sécurité et de pérennité, des attaches culturelles et historiques qui les soudent l'un à l'autre.

Je ne veux pas reprendre ici le débat sur la vérité ou la fausseté d'une idée comme celle du contrat social. Il me suffit d'affirmer que le mot *dêmos* fait appel à des valeurs communes qui servent de base à la vie des citoyens. Sans ces valeurs communes, on voit mal comment une démocratie pourrait durer.

C'est à partir de cette réflexion qu'on peut aborder de nouveau le rapport démocratie-nationalisme. Car la nation, à sa façon, exige une communauté de valeurs. Bien sûr, il y a une divergence de vues profonde entre analystes quant à la nature de ces valeurs et quant aux fondements du nationalisme. Certains mettent l'accent sur les origines ethniques des nations ; d'autres insistent sur un élément subjectif ; d'autres encore soulignent ses rapports avec les transformations industrielles de l'ère moderne.

[p. 159] L'important pour notre discussion, c'est moins la généalogie du nationalisme que son contenu. Que les formes du nationalisme soient traditionnelles, romantiques, ethnocentriques ou politiques, pour reprendre le schéma de Gonzalo Herranz de Rafael, chacune incarne une dimension hautement collective. À tel point qu'un théoricien allemand de l'époque de Weimar a pu définir la nation ainsi :

Une idée de légitimité, comme le fondement sur lequel s'appuie le pouvoir, qui cherche à créer un sens unitaire à partir d'une pluralité de forces sociales ; la nation est ce qui justifie l'existence concrète de l'organisation politique d'un peuple.

Faire de la nation la source de la légitimité démocratique, cependant, ne va pas sans problèmes. Car les définitions de la nation diffèrent énormément et ne se prêtent pas toutes à la même notion de peuple. Par exemple, les conceptions américaine et

française, à partir de leurs deux révolutions, misent beaucoup plus sur un cadre politique commun que sur les origines ethniques. Par contre, en Allemagne et dans d'autres pays de l'Europe centrale et de l'Est, les ascendances culturelles, linguistiques ou religieuses comptent beaucoup plus. Le politicologue Iring Fetscher (1970 : 24) constate :

Pour les Français, le concept de nation appartient depuis 1789 à l'idée d'une volonté politique commune. C'est une donnée que l'histoire et le processus relativement précoce et réussi de la formation nationale illuminent. Par contre, pour les Allemands, l'appartenance nationale dépend d'une série de critères objectifs comme la langue, la culture, la tradition. Pour les Français, par exemple, l'appartenance de l'Alsace à la France fut une donnée incontestable à partir de l'acceptation enthousiaste de la part des Alsaciens de la Révolution française. Pour des auteurs allemands, l'existence continue d'une population parlant un idiome allemand fut un contre-argument décisif (ma traduction).

Si on y regarde de plus près, même de nos jours, l'aspect ethnique peut menacer le cadre démocratique. En insistant sur les traits communs entre gens qui partagent une langue, une culture ou une religion quelconque, on exclut du même coup ceux qui ne les partagent pas. On crée une distinction entre le groupe majoritaire ou dominant et les minorités. On risque d'enchâsser deux catégories de citoyens, dont seul le groupe majoritaire/dominant aura droit de cité. À l'extrême, comme dans le troisième Reich ou à l'heure actuelle en Bosnie, on peut passer à l'extermination physique ou au nettoyage ethnique du territoire dit national.

Ce n'est pas pour dire que l'allégeance ethnique se prête automatiquement à de telles dérives. À vrai dire, si on étudie les rapports entre le phénomène national et l'ethnie à travers l'histoire, il faut se rendre à l'évidence – les deux sont très fortement liés. Qu'il s'agisse des Juifs, des Grecs ou des Chinois de l'Antiquité ou de maintes nations modernes, des facteurs ethnoculturels sont souvent à la base des identités nationales.

[p. 160] Néanmoins, en faisant primer l'ethnie aux dépens d'autres valeurs politiques communes, le nationalisme ethnique risque de freiner la formation d'une culture démocratique étendue. Le *dêmos* peut faire les frais – en libertés individuelles non moins que collectives – de l'insistance de *l'ethnos* sur l'unité primordiale du groupe majoritaire. Les extrémistes verront d'un mauvais œil les modérés à l'intérieur de leur propre groupe ethnique. Il risque d'y avoir des tentatives visant à manipuler les symboles ethniques dans un sens intolérant. Comme le constate un sociologue allemand contemporain (Lepsius, 1986) :

Toute identification du « Dêmos », comme agent de la souveraineté politique, avec un « Ethnos » particulier a comme résultat la persécution ou l'assimilation forcée d'autres groupes ethniques, culturels, religieux ou socioéconomiques à l'intérieur d'une quelconque union politique (ma traduction).

Face à de tels dangers, certains seront tentés de mettre toute forme de nationalisme au placard. Comment, en effet, éviter les excès ethniques – le refus de l'autre – même en terre occidentale ? Le nationalisme n'est-il pas en soi une menace aux institutions démocratiques communes, par exemple, dans des États multinationaux comme le Canada, la Belgique ou l'Espagne ? C'est l'argument d'un certain libéralisme intransigeant, un argument que je ne partage pas.

Il y a un nationalisme qui traite les citoyens d'un territoire particulier comme égaux et qui prône une large tolérance envers les groupes minoritaires. C'est le nationalisme à l'américaine, à la française, à la britannique. La nation politique définie de cette façon est ouverte ; elle repose sur une communauté de valeurs démocratiques, accessibles à tous.

C'est ce genre de nationalisme qui s'allie le plus facilement avec la démocratie. Et un des grands défis du monde contemporain, c'est de promouvoir ce genre de nationalisme à la place d'un nationalisme exclusivement ethnique. Un philosophe géorgien, Ghia Nodia (1992), situe le problème par rapport aux pays de l'Europe de l'Est :

Dénoncer toute forme de nationalisme comme du fascisme en herbe n'a pas plus de sens que de dénoncer toute religion comme aboutissant au fanatisme... Le nationalisme est un phénomène à double tranchant... On ne peut pas nier complètement le côté illibéral de l'ethnicité ; mais il faut l'appivoiser... Quand les gens n'ont pas de réussites politiques et institutionnelles, ils commencent à se vanter de leurs identités raciales, linguistiques et culturelles... Le nationalisme est le principe majeur – sinon l'unique – qui permet de préserver l'unité des sociétés [dans les pays postcommunistes] (ma traduction).

On peut être moins optimiste que Nodia sur les perspectives à court et à moyen termes en Europe de l'Est. Les retombées ethniques menacent fortement l'émergence d'un nationalisme politique ouvert comme on l'a connu en Occident. Cependant, c'est en faveur d'un tel nationalisme politique qu'il faut prendre position plutôt que de vouer toute forme de nationalisme aux gémonies.

[p. 161] En Occident, on est très loin d'avoir réglé les problèmes liés à l'identité nationale. La question de la citoyenneté resurgit en Europe, face à des migrations de l'Europe orientale et du tiers monde. « La nation ethnique » prend certaines avances sur « la nation citoyenne » si on pense aux restrictions à l'immigration récemment votées en France comme en Allemagne. En même temps, l'intégration européenne sape l'idée de la souveraineté nationale. Pour les opposants au Traité de Maastricht, c'est la fin d'un monde connu. Pour d'autres, c'est la poursuite d'un processus inéluctable où les structures démocratiques, cependant, ont pris un certain retard. Quant à l'identité européenne, elle n'en est encore qu'à ses premiers balbutiements. Un petit passage du texte d'Ernest Renan de 1882 sur la nation pourra nous éclairer :

Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront. La confédération européenne, probablement, les remplacera. Mais telle n'est pas la loi du siècle où nous vivons.

La confédération européenne sera-t-elle, enfin, la loi du siècle qui s'annonce ?

Au Canada, après les deux échecs constitutionnels de Meech et de Charlottetown, on est assuré de continuer à vivre le drame des identités nationales non résolues. Je ne veux pas reprendre ici l'analyse des nationalismes, tant québécois que canadien-anglais, qui m'a occupé ailleurs. Dans ma perspective, qu'on trouve déjà chez les austro-marxistes comme Otto Bauer et Karl Renner du début du siècle et chez de nombreux observateurs contemporains, il faut distinguer la nation sociologique du cadre politique étatique. Les fédérations multinationales comme au Canada contiennent une pluralité de nationalités ; mais la solution à leurs problèmes identitaires se trouve davantage du côté d'un cadre confédéral souple plutôt que dans un fractionnement territorial où les problèmes ethniques et minoritaires risquent de déborder.

Le rapport démocratie-nationalisme garde toute son actualité dans le Canada et le Québec contemporain. D'un côté, on voit l'implantation de formes plus participatives de la démocratie par rapport au passé. On n'a qu'à se rappeler l'absence de toute consultation populaire au moment du passage de l'*Acte de l'Amérique du Nord Britannique* en 1867 et le processus bien différent qui a marqué le débat sur la souveraineté-association au Québec en 1979-1980 ou le débat constitutionnel canadien entre 1991 et 1992. Le principe rousseauien de la souveraineté inaliénable du peuple en matière constitutionnelle semble avoir acquis un droit de cité, tant du côté québécois que canadien-anglais ou autochtone. Le sens de la démocratie comme l'expression directe de la volonté communautaire a fait quelques progrès. Je m'en réjouis.

En même temps, le sens de la nation s'est élargi. Il n'y a qu'à comparer, par exemple, le Québec d'aujourd'hui avec celui d'il y a cinquante ou soixante-quinze ans. Le sens ethnique de la nation dominait fortement avant l'ère de la Révolution tranquille à un moment où religion, langue et souche canadienne-française faisaient ménage indissoluble. Le signe de la modernité était le passage du Québec à un sens d'identité où le fait d'être « québécois » ne se limite plus aux « Canadiens français » d'antan. La minorité anglophone, même si elle est [p. 162] en perte de population, n'a plus à justifier sa présence (et celle de ses institutions communautaires) sur le sol québécois. Les allophones, paradoxalement encore plus avec le passage de la loi 101, imposent un « Québec citoyen » à la place d'un « Québec ethnique ». [Le Canada anglais, j'ajouterais, a depuis longtemps poursuivi un chemin parallèle.]

Entre un tel sens de la nation – pluraliste, respectueuse des droits minoritaires – et la démocratie – vouée aux droits individuels et collectifs, aux formes représentatives et directes –, le courant passe nettement mieux. Il ne s'agit plus de frères-ennemis, ni d'un antagonisme primaire entre libertés politiques d'un part et droits de l'ethnie de l'autre. On peut atteindre un degré d'harmonie entre communauté démocratique et

communauté (politique) nationale. C'est la leçon que je retire de l'évolution des pays occidentaux depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Mais ce n'est pas la fin de la discussion. Les conflits entre groupes linguistiques et culturels persistent. Deux communautés nationales, douées d'institutions démocratiques, ne partageront pas nécessairement une même vision de l'espace politique. La scission de la Tchécoslovaquie le 1<sup>er</sup> janvier 1993 est là pour nous le rappeler. Le problème se complique encore plus quand il y a une pluralité de visions identitaires qui entre en jeu. On pense à l'apport autochtone au débat Canada-Québec.

Quand on aborde, en plus, le besoin de repenser la démocratie et le nationalisme à l'époque de la globalisation économique, de la modernité-monde, on se rend compte jusqu'à quel point nous restons figés dans le passé. Est-ce que la citoyenneté nationale (ou plurinationale) se réconcilie avec la citoyenneté mondiale qui s'impose de plus en plus face aux problèmes démographiques, écologiques, sanitaires ou technologiques de notre planète ? Est-ce que des structures étatiques qui datent du Traité de Westphalie et de la reconnaissance du principe de la souveraineté étatique pourront y faire face ? Est-ce que les structures internationales que nous connaissons avec l'ONU et ses organismes permettent le contrôle politique de la part des *dêmos* qui composent la terre ? Et ces *dêmos* doivent-ils assumer à tout prix des formes nationales ? Voilà toute une série de questions qu'il faudra reprendre.

Je ne compte pas jouer le prophète, ni dépasser le cadre que je me suis donné dans ce texte. Néanmoins, je partage le sentiment de plusieurs de mes contemporains qu'il faut penser en termes d'identités multiples. Ces identités comprennent un pôle national (et dans certains cas, un élément ethnique). Mais elles peuvent – elles doivent même – comprendre un pôle supranational, qui s'ouvre à une notion de la citoyenneté plus large. Le cadre de ces identités multiples, et des communautés qui les constituent, doit être foncièrement démocratique, et cela, à l'échelle mondiale.

L'historien allemand Rudolf von Thadden opère une distinction entre le nationalisme, qu'il juge inacceptable de nos jours, et la conscience nationale (*Nationalbewusstsein*) qu'il juge tout à fait légitime. De façon parallèle, ne pourrait-on pas distinguer entre la conscience nationale, légitime dans son [p. 163] domaine, et la conscience planétaire, légitime dans le sien ? Entre la démocratie nationale ou étatique et la démocratie à une échelle plus vaste ? C'est vers ce genre de discussion qu'il faut se diriger de plus en plus.

En guise de conclusion, j'ai retenu en tant qu'un des rares Canadiens anglais présents au colloque qui servait comme base pour ce livre : les leçons de l'expérience québécoise, une très bonne impression des discussions qui y ont eu lieu. Plusieurs des participants avaient des choses acerbes à dire sur le nationalisme, plus particulièrement le nationalisme québécois, et ont pu le faire sans éveiller les passions de la salle. C'est comme si le milieu académique au Québec, après trente ans de discours nationalistes, était prêt à accepter la légitimité du droit de la critique et l'importance d'un pluralisme très large dans ses discussions.

Je m'en réjouis, car ce pluralisme est une des valeurs centrales de la démocratie contemporaine et aussi une valeur essentielle à tout nationalisme ouvert. C'est aussi le

signe qu'au Québec, on est en train de faire le passage vers une société où le sens d'identité n'exige plus l'adhésion automatique et identique de tous. N'est-ce pas là une des grandes vérités de cette fin de XX<sup>e</sup> siècle – au moins en Occident ?

## RÉFÉRENCES

- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres : Verso.
- Armstrong, J. (1982), *Nations before Nationalism*, Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Berlin, I. (1958), *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Oxford University Press.
- Bobbio, N. (1990), *Liberalism and Democracy*, Londres : Verso.
- Bottomore, T. et P. Goode (1978), *Austro-Marxism*, Oxford : Clarendon. Chesneaux, J. (1989), *Modernité-Monde*, Paris : La Découverte.
- Constant, B. (1961), *The Federalist Papers*, New York : Mentor.
- Constant, B. (1980), « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *De la liberté chez les modernes*, Paris : Pluriel.
- Dahrendorf, R. (1990), *Reflections on the Revolution in Europe*, Londres : Chatto & Windus.
- Fetscher, I. (1970), *Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen*, Stuttgart : Kohlhammer.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York : The Free Press.
- Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Ithaca : Cornell University Press.
- Haupt, G., M. Lowy et C. Weill (1974), *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Montréal : Éditions L'Étincelle.
- Heater, D. (—), « Multiple Citizenship », dans *Citizenship. The Civic Idea in World History, Politics, and Education*, Londres : Longmans.
- [p. 164] Herranz de Rafael, G. (1992) *La vigencia del nacionalismo*, Madrid : Siglo XXI.
- Kiss, C. (1992), « État et Nation : une contradiction en Europe Médiane », dans M. Roux (dir.), *Nation, État et territoire en Europe de l'Est et en URSS*, Paris : L'Harmattan.
- Lepsius, M.R. (1986), « "Ethnos" und "Demos" », *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 38, 4 : 751-759.
- Locke, J. (1960), *Second Treatise on Government*, New York : Mentor.
- Macpherson, C.B. (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford : Oxford University Press.

- Nodia, G. (1992), « Nationalism and Democracy », *Journal of Democracy*, III, 4.
- Renan, E. (1992), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris : Agora Les Classiques.
- Resnik, P. (1990), *The Masks of Proteus. Canadian Reflections on the State*, Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Resnik, P. (1991), *Toward a Canada-Quebec Union*, Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Resnik, P. (1994a), *Thinking English Canada*, Toronto : Stoddart.
- Resnik, P. (1994b), « Cleisthenes Revisited : Democracy for the 21<sup>st</sup> Century », communication présentée au XVI<sup>e</sup> congrès de l'Association internationale de science politique, Berlin.
- Smith, A. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford : Blackwell.
- Thadden, R. von (1993), « Staatsnation, Kulturnation, Wirtschaftsnation », *Projet*, 233.
- Turpel, M.E. (1992), « Does the Road to Quebec Sovereignty Run through Aboriginal Territory » : 93-106, dans D. Drache et R. Perin (dir.), *Negotiating with a Sovereign Quebec*, Toronto : Lorimer.
- Wright, K. (1993), « Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », dans F. Furet et M. Ozouf (dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris : Gallimard.

[p. 164]

## Le démocratisme et le trouble identitaire

**Joseph-Yvon THÉRIAULT**

[Retour à la table des matières](#)

Au sein des études portant sur la société québécoise, la relation entre la démocratie et la nationalité demeure un impensé. Cela n'est pas dû à un aveuglement face aux liens existant entre les deux processus. Au contraire, cette question est omniprésente, elle hante le discours sociopolitique depuis près d'un siècle et demi. En effet, la plupart des analystes qui se sont penchés sur le destin collectif des Québécois ont cru nécessaire de lier démocratie et nationalité. Si ce lien demeure un impensé, c'est donc moins par son absence que par le caractère non problématique par lequel il a été défini. On a voulu chercher dans la relation entre démocratie et nationalité la vérité sur le mouvement national alors qu'il ne s'y trouve qu'une interrogation.

Cette vérité a été formulée, dans un premier temps, comme une incompatibilité. Incompatibilité affirmée, de Lord Durham à Mordecai Richler, en passant par Pierre Elliott Trudeau, entre l'épanouissement des institutions démocratiques libérales et la défense de sa nationalité. Une proposition d'ailleurs reprise, en écho, par le nationalisme québécois traditionnel qui verra, comme nous l'enseignera Lionel Groulx, dans les velléités du démocratisme un danger pour sa nationalité. À la sociabilité démocratique il opposera celle, plus conforme, croyait-il, à l'esprit de la race française d'Amérique, fondée sur l'inscription dans une histoire nationale.

L'affirmation d'une telle incompatibilité hante d'ailleurs toujours le milieu intellectuel québécois. La querelle contemporaine sur la prédominance des droits individuels et des droits collectifs est encore souvent posée comme une irréductible opposition entre une conception individualiste, démocratique libérale, et une conception communautaire, collectiviste, de la nation<sup>1</sup>. Marcel [p. 166] Rioux (1969 : 55) voyait déjà, au début des années soixante, dans cette opposition une conception libérale, anglo-saxonne, de la démocratie et une conception collectiviste, autoritaire, francophone, de la démocratie.

---

<sup>1</sup> Nous avons développé plus longuement dans « Le droit d'avoir des droits » (Thériault 1993) la question du lien entre droits individuels et droits collectifs.

À cette première proposition est venue, dans le Québec contemporain, s'en rajouter une autre. Au contraire de la thèse de l'incompatibilité entre la démocratie libérale et la défense de sa nationalité, cette deuxième proposition postule que l'affirmation nationale des Québécois est l'expression d'un approfondissement de la démocratie. À proprement parler, cette affirmation est tout aussi ancienne que la première. Elle est, en effet, déjà contenue dans le projet libéral démocratique des patriotes. Elle est explicitement formulée dans le bilan que fera Louis-Joseph Papineau de la révolte de 1837-1838. L'affirmation nationale des Canadiens français, dira-t-il alors, s'inscrit dans les idéaux de la grande révolution démocratique qui a façonné les nations modernes que sont la France et les États-Unis <sup>1</sup>.

Au sein de la littérature sympathique au nationalisme québécois contemporain, cette dernière perception est devenue aujourd'hui hégémonique <sup>2</sup>. La Révolution tranquille aurait fait passer le nationalisme québécois d'une conception ethnique de la nation, antimoderne et antidémocratique, à une conception moderne, élective et contractuelle de la nation. À lire la plupart des écrits francophones portant sur la question, on serait porté à croire que le nationalisme contemporain est essentiellement un mouvement de démocratisation de la société québécoise où toute trace d'affirmation d'une nationalité particulière aurait disparu. Ainsi, depuis Bodin, dans la modernité politique, nous dit Denis Monière (1992 : 27), « souveraineté et démocratie deviendront deux concepts indissociables et auront la même signification : se gouverner soi-même. » Voilà, semble-t-on dire, la vérité du projet indépendantiste des Québécois, il n'est rien d'autre qu'une révolution démocratique tardive. La défense de sa nationalité est ainsi complètement évacuée (ou cachée) comme quelque chose de honteux eu égard à une conception moderne, démocratique, de la nation <sup>3</sup>.

De telles perspectives, en opposant ou en assimilant les deux phénomènes, se refusent, à notre avis, à poser la question de l'articulation historique entre démocratie et nationalité. Pourtant, que des lectures aussi diamétralement opposées puissent subsister pendant plus d'un siècle aurait dû conduire à semer le doute. Des matrices aussi transparentes obscurcissent bien souvent, plutôt qu'elles n'éclairent, les phénomènes qu'elles veulent révéler. Le postulat de l'incompatibilité entre la démocratie et la défense de sa nationalité, tout comme celui de leur fusion, empêchent à notre avis de bien comprendre la dynamique qui s'opère entre l'exigence démocratique et l'exigence identitaire. Sur le plan plus proprement politique, une telle confusion participe à entretenir, chez les opposants au nationalisme québécois (particulièrement au sein des communautés anglophones et allophones), un doute sur les prétentions démocratiques des Québécois francophones tout en empêchant le Québec français de clarifier son projet identitaire à l'aune de l'univers démocratique.

---

<sup>1</sup> Voir Papineau (1839). On se référera ici plus particulièrement aux remarques de Groulx (1932) sur la pensée politique de Papineau.

<sup>2</sup> Voir sur cette question, par exemple, le bilan que fait Balthazar (1992).

<sup>3</sup> Certes, des lectures nationalistes identitaires persistent, notamment dans les pages de *l'Action nationale*. Toutefois, la nouvelle figure identitaire du Québec des années 1980 est plus pragmatique tout en essayant de structurer un discours nationaliste autour de l'espace territorial (voir Létourneau, 1991 ; Thériault, 1994).

[167] Je ne voudrais pas aborder ces questions directement, c'est-à-dire par une analyse sociohistorique de l'enchevêtrement des questions de la démocratie et de la nationalité dans l'histoire du Québec. Je propose plutôt le détour par une interrogation sur la signification de l'expérience démocratique dans la modernité et son rapport avec l'enracinement social. En fait, la relation entre démocratie et nationalité au Québec apparaît un cas d'espèce d'un phénomène beaucoup plus large, soit celui de la complexité du lien, au sein de la modernité, entre le politique et le social, entre la démocratie et la communauté, entre l'universalisme et l'identité. La question nationale est riche d'enseignements parce qu'elle se situe justement au croisement de ces dichotomies.

## **DÉMOCRATISME ET CONTRACTUALISME CHEZ LES MODERNES**

Paradoxalement, l'aveuglement face à la complexité du lien entre démocratie et enracinement social, ou plus largement entre le politique et le social, semble en grande partie redevable à l'apparente transparence de la matrice politique moderne. De prime abord, celle-ci permet une projection simple d'une société démocratique et d'une nation moderne. Cette vérité matricielle, toutefois, est aveuglement par rapport à l'histoire effective des démocraties. En effet, tout en étant conforme à sa matrice, la réalité des démocraties est radicalement différente de l'image que projette son type idéal. Nous reviendrons sur ce paradoxe plus tard en soulignant comment la matrice politique de la modernité n'est que l'une des faces du monde moderne. Auparavant, toutefois, de façon à mieux comprendre la radicalité du projet politique moderne, rappelons quelques éléments au fondement d'une telle matrice politique.

Le premier de ces éléments est emprunté à l'histoire de la philosophie politique. La conception moderne du politique, nous dit-on, est radicalement nouvelle, car elle repose sur la disqualification, comme fondement du pouvoir au sein des sociétés humaines, de toutes réalités (sociales ou métasociales) autres que celles émanant de la pure volonté des contractants. Pierre Manent (1993), dans un article récent, rappelle comment cette idée, étonnante, naît chez Hobbes de la nécessité de faire face au pluralisme religieux et de l'incapacité, selon lui, de répondre à ce nouveau défi par une conception aristotélicienne de la politique. Pour que toutes les religions soient acceptées, pour que toutes les conceptions du monde aient droit de cité, il faut qu'aucune d'entre elles ne soit considérée vraie, qu'aucune idée du bien n'ait préséance. Il faut en quelque sorte un pouvoir qui tout en étant une création sociale (le Souverain) ne soit l'émanation d'aucune de ses composantes. Un tel pouvoir, souvent à son insu, est nécessairement un pouvoir voué à un éternel questionnement. C'est pourquoi l'une des trames de fond de la politique moderne sera l'extension de la sphère du problématique et la crise du sens qu'une telle extension ne cesse de provoquer.

La politique moderne ne vise donc pas, par le dialogue entre les différentes notions du bien qui émanent du religieux ou de l'enracinement social, à [p. 168] découvrir ou à produire le bien absolu au fondement de la cité. Au contraire, elle permet une interminable discussion entre différentes conceptions du bien parce qu'est postulée illégitime, à tout jamais, toute prétention à occuper pleinement le lieu du pouvoir (Lefort, 1981). La politique, dans le sens d'une solution essentiellement mondaine au problème de fondation, s'est ici installée, au sein de la modernité, dans une position originelle ; elle est la véritable et la seule religion des modernes.

Le deuxième élément par lequel nous voulons rappeler la radicalité du projet politique moderne relève de la sociologie politique. Il s'agit ici de la nature du lien social propre à l'univers démocratique des modernes. Cette idée est admirablement exprimée par l'image de « dissociété » à travers laquelle Tocqueville croyait pouvoir appréhender la sociabilité moderne (Manent, 1982 : 28). À l'encontre de l'univers aristocratique où la sociabilité ressemblait à « une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part », disait-il (Tocqueville, 1981 : 126). Elle détruit continuellement le lien social en faisant croire en quelque sorte à chaque citoyen et à chaque génération qu'ils ont à recréer une société. Ainsi, concluait-il le chapitre « De l'individualisme dans les pays démocratiques » en disant : « non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur » (*ibid.* : 127).

L'existence d'une société d'individus, une dissociété, est donc le substrat sociologique à la fois nécessaire et produit par l'univers démocratique des modernes. Seuls les hommes et les femmes imprégnés d'une telle culture individualiste peuvent arriver à concevoir comme illégitime tout fondement à l'ordre social autre que celui émanant de la volonté pure.

L'idée de la nation qui se dégage de ce court rappel des fondements de la modernité politique, l'idée proprement moderne de la nation, est évidemment l'idée contractualiste : la nation comme rassemblement d'individus égaux unis par le seul lien de leur volonté. C'est à travers un véritable processus de désocialisation, un retour à son moi intérieur, que l'individu rousseauiste, par exemple, crée les conditions nécessaires à la formulation du contrat social. Augustin Cochin voit la réalisation effective de ce processus dans la représentation de la nation qui surgit au cours du processus révolutionnaire dans la France de 1789. « L'esprit de société », croit-il, s'est substitué à « l'esprit de corps » propre à l'Ancien Régime. L'esprit de société, Cochin voit sa réalisation effective dans les sociétés de pensée, véritable microcosme de la nation démocratique. François Furet résume ainsi la signification pour Cochin d'une société de pensée :

C'est une forme de socialisation dont le principe est que ses membres doivent pour y tenir leur rôle, se dépouiller de toute particularité concrète, et de leur existence sociale réelle. Le contraire de ce qu'on appelait sous l'ancien régime les corps, définis par une

communauté d'inté-[p. 169] rêts professionnels ou sociaux vécus comme tels. La société de pensée est caractérisée, par chacun de ses membres, par le seul rapport aux idées, et c'est en quoi elle préfigure le fonctionnement de la démocratie (Furet, 1983 : 224).

Si la société de pensée est le prototype de la nation moderne, c'est que le peuple qui fonde la nation est dorénavant représenté comme une communauté fictive, un simple rassemblement de volontés libres. La nation moderne s'érige contre l'esprit de corps, c'est-à-dire contre toute tentative d'habiller la citoyenneté de particularités concrètes liées à l'appartenance. Certes, la nation moderne s'exprime sur un territoire (nous y reviendrons), mais il faut voir en cela un inachèvement. Car c'est bien la citoyenneté universelle, débarrassée de tout contexte normatif, comme le dirait Habermas, qui est à l'horizon du projet tant politique que philosophique des modernes.

On comprend facilement à la lumière de la conception moderne, contractualiste, de la nation comment celle-ci conduit à l'hypothèse de l'incompatibilité entre démocratie et nationalité. Il y a des mouvements démocratiques nationaux, c'est-à-dire des procès de démocratisation se réalisant à l'échelle d'un regroupement politique déjà constitué. Telles ont été, en effet, les révolutions démocratiques bourgeoises : des tentatives de disqualification des formes antérieures de pouvoir et d'individualisation de la citoyenneté. Il ne saurait toutefois exister, à proprement parler, un mouvement national authentiquement démocratique. Par essence, un mouvement national préfigure, dans sa revendication, une réalité (la nation au nom de laquelle il se bat) que l'idéologie moderne ne saurait reconnaître comme fondement. La nation doit surgir de la communauté fictive des individus, elle ne peut être le principe qui préside au regroupement des individus libres.

Telle est donc la vérité matricielle de la démocratie moderne, elle ne saurait, lorsque lue à partir de son intention première, faire une place politique à l'identité nationale.

## **DÉMOCRATISME ET TROUBLE IDENTITAIRE CHEZ LIONEL GROULX**

C'est ce problème, inhérent au projet démocratique moderne, que Lionel Groulx perçoit dans le jugement qu'il porte sur l'évolution idéologique de Louis-Joseph Papineau et du mouvement de jeunesse dans le Bas-Canada autour de 1850. Comment expliquer, se demande-t-il alors, qu'un si grand nationaliste et patriote que Papineau (Groulx, 1937 : 206) ou qu'une jeunesse autrefois « si ardemment nationaliste » et si « respectueuse des croyances traditionnelles » (Groulx, 1936 : 218) en vinrent à « prêcher une doctrine aussi anti-patriotique que l'annexion aux États-Unis » (Groulx, 1932 : 206). Comment expliquer donc l'effacement de la référence identitaire dans la réflexion de Papineau et du mouvement de jeunesse des années 1850 ?

[p. 170] Dans les deux cas, la réponse de Groulx est la même : l'idéologie démocratique est responsable d'un tel égarement. « À ce moment de notre histoire, dit-il à propos de Papineau, l'idéologie démocratique trouble entièrement la vue du grand homme » (*ibid.*). C'est que Papineau, selon Groulx, a été contaminé lors de son exil en France par le romantisme démocratique ambiant. Et, il en est de même pour la jeunesse organisée autour de l'Institut canadien de Montréal. Tout bascule au sein de ce mouvement quand, à la suite des échos de la Révolution de 1848, « le groupe démocratique réussit à s'emparer de l'Institut » (1936 : 218).

Groulx n'est pas cet antidémocrate primaire qu'on a souvent voulu dépeindre<sup>1</sup>. Ses préférences politiques vont pour un régime libéral et électif susceptible de permettre aux personnalités fortes d'assumer leur rôle de leaders. Sa méfiance envers le mouvement démocratique n'est pas, non plus, une réaction élitiste devant les transformations sociales qu'un tel mouvement pourrait faire naître. « Les jeunes Canadiens, dit-il, sont épris de réformes politiques beaucoup plus que de réformes sociales » (1936 : 225). Le démocratisme qu'il perçoit et qu'il critique est un démocratisme essentiellement politique, « c'est la doctrine de la souveraineté populaire ».

Et, c'est bien, pour Groulx, la conception politique du peuple ou de la nation contenue dans l'idéologie démocratique qui est responsable de l'égarement face à la question nationale. En transférant le pouvoir au peuple, sans le définir autrement que par le vague concept de politiquement souverain, on rend trouble la capacité de saisir la vérité de ce peuple au-delà de la conjoncture politique immédiate. « Un jour même viendra où, dit-il, appelé à se prononcer sur l'opportunité de sauver de sa disparition la nationalité canadienne-française, l'Institut canadien de Montréal y daignera consentir à la majorité d'une voix » (1936 : 232). Autrement dit, la jeunesse de l'Institut en concevant l'avenir de la nationalité sous le registre d'une société de pensée n'a plus de balises pour contenir un possible débordement démocratique.

Pour le démocrate, la nation n'a pas d'essence qui précède son regroupement en société politique. Pour Groulx, le peuple démocratique passe, la nationalité reste. Il rejette la définition démocratique, car elle définit le peuple sans filiation, indifférent à l'appel du passé qui pour lui, à la manière de Maistre, fonde pourtant la vraie nature de l'âme collective. Le démocrate a une vision trouble de la nation, c'est pourquoi il est conduit à situer le peuple canadien-français un jour dans le Bas-Canada et un autre jour, en réaction à l'impérialisme britannique, comme une entité fondue « dans le vaste creuset des États-Unis, suprême incarnation de la démocratie moderne » (1936 : 227).

Le passage par Groulx nous apparaît instructif à un double titre. Il démontre bien le caractère incongru d'une position qui voit dans la revendication nationale et la revendication démocratique un seul et même processus. En postulant leur incompatibilité, et c'est là le second élément que nous retenons de son analyse, il nous

---

<sup>1</sup> Voir à cet effet le livre pamphlet de E. Delisle (1992) et la critique sans nuances qu'elle effectue de l'œuvre de Groulx.

dirige toutefois vers un égarement tout aussi important. Un tel aveuglement est d'autant plus surprenant qu'il semble contredire le [p. 171] matériel historique sur lequel il travaille. En effet, autant dans le cas de Papineau que dans celui du mouvement de jeunesse, on est en présence de deux exemples pratiques de symbiose entre démocratie et nationalité. Groulx se refuse à essayer de comprendre par quels mécanismes deux matrices aussi divergentes en arrivent à se retrouver au sein du même homme ou du même mouvement. Ébloui par la vérité de la matrice démocratique, il reste aveugle à sa réalisation historique.

Ainsi, comme nous venons de le souligner, l'aveuglement de Groulx, et en cela il s'inscrit dans la foulée de la plupart des analystes de la démocratie moderne, tire son origine d'une confusion entre l'idée moderne de la démocratie (sa matrice, qu'il associe fort justement à la doctrine de la souveraineté populaire) et sa réalisation effective dans une forme de société (un régime, pour employer l'expression toquevillienne). Il ne s'agit pas ici d'opposer l'idéal type démocratique à la plate réalité des sociétés démocratiques, ou encore, comme on le disait autrefois, la démocratie formelle à la démocratie réelle. Au contraire, nous affirmons que le régime démocratique est inextricablement lié à sa matrice. À cet égard, la démocratie moderne est à la fois un projet philosophique et un état social. Et, si ces deux versants ne peuvent être confondus, ils ne sauraient non plus se présenter comme des réalités étrangères, voire antagonistes. La démocratie que nous connaissons est un processus historique qui s'est inventé à l'interstice d'une conception nouvelle du monde (sa matrice) et d'une histoire sociale (sa pratique).

## **LES CHEMINS DE LA DÉMOCRATIE**

Il faut d'ailleurs aller plus loin dans cet apparent paradoxe et rappeler, à la suite de Marcel Gauchet, comment la démocratie, par l'effet même de sa matrice, a produit une société totalement différente de celle qu'elle laissait entrevoir au départ. L'idée centrale du contractualisme, on l'a vu, repose sur l'image d'une société complètement transparente, elle repose sur « une vision d'un social intégralement présent à lui-même ». En fait, dira Gauchet, « la victoire du fait démocratique s'est payée de la perte de la pensée qui lui a fourni sa prime expression » (1985 : 252). À l'encontre de ses tenants et promoteurs, ce qui a surgi du fait démocratique est un régime non pas fondé sur « l'accord profond des esprits » mais « sur le déchirement du sens et l'antagonisme sans merci des pensées » (1980 : 61). La société des individus s'est avérée être la société du conflit par excellence.

Ce développement inattendu, après quelques siècles de fonctionnement effectif des démocraties, il est possible aujourd'hui de mieux saisir comment il est, somme toute, conforme à la matrice démocratique. En effet, en disqualifiant toutes formes d'autorité, les promoteurs de la politique moderne croyaient remettre le pouvoir au social défini comme rassemblement des volontés rationnelles des individus. Une telle présomption reposait sur une méconnaissance du fonctionnement des sociétés humaines. Les théoriciens du contrat [p. 172] social avaient peu ou pas d'intuition de

la complexité du rapport entre l'individu et son milieu. La pensée sociopolitique viendra d'ailleurs infléchir rapidement une telle présomption. On réalisera que ces êtres dits libres sont traversés de toutes parts par des forces qu'ils ne contrôlent pas, par des mécanismes difficilement identifiables. Le pouvoir remis à la société, perçue comme rassemblement de subjectivités individuelles, a été en fait un pouvoir remis à une myriade d'intersubjectivités. Somme toute, la matrice démocratique repose sur la négation d'un reste anthropologique que, par exemple, la sociologie au dix-neuvième siècle s'évertuera à extirper. C'est pourquoi la remise du pouvoir aux individus s'est avérée être la remise du pouvoir à ces multiples relations dans lesquelles les individus sont effectivement inscrits.

Les remarques de Marx, dans *La Sainte Famille*, sur l'individualisme bourgeois demeurent encore l'une des meilleures illustrations de cette découverte, par la pensée du dix-neuvième siècle, d'un individu qui tout en se posant comme autonome est néanmoins au centre d'un tissu de relations sociales.

À parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la société bourgeoise ne sont pas des atomes. [...] L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, absolument plein, en pleine félicité, l'infortunée réalité sensible, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu [...] Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un besoin, une nécessité, qui transforme son égoïsme, son intérêt personnel en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui (Marx, 1972 : 146-147).

Il ne faut pas uniquement reconnaître la persistance au sein des démocraties réelles d'une sociabilité (un reste anthropologique) que la matrice démocratique tend à nier, il faut aussi voir que cette réalité sensible est activée, stimulée, par l'univers démocratique. Le paradoxe des démocraties modernes (paradoxe créateur s'il en est un), c'est que la subjectivité abstraite qui leur sert de fondement active les prétentions des intersubjectivités particulières à occuper le lieu du pouvoir. Il ne pouvait en être autrement.

Encore ici, Marx avait bien vu ce mouvement de la société réelle démocratique dans la réponse qu'il donnait à B. Bauer qui affirmait « qu'il n'y a pas de religion s'il n'y a plus de religion privilégiée ». Au contraire, disait Marx, « [...] la religion se déploie dans son universalité pratique [qu'on imagine les États-Unis d'Amérique] que là où n'existe pas de religion privilégiée » (1972 : 142). La prolifération des religions ne se réalise que dans les sociétés qui ont cessé d'être des sociétés religieuses. Un phénomène que le jeune Marx ne limitait d'ailleurs pas à la religion mais à l'ensemble des aspects de la vie libérés, pensait-il, par la matrice démocratique moderne. « Ce qui sert de fondement à "l'état des choses public" moderne, poursuivait-il, c'est-à-dire à l'État [p. 173] moderne développé, ce n'est pas comme la critique le pense, la société des privilèges, mais la société des privilèges abolis et dissous, la société

bourgeoise, où sont libérés les éléments de vie encore politiquement entravés dans les privilèges » (*ibid.*). Il est vrai que Marx verra dans cette libération des « éléments de vie » une particularisation qui aliène l'homme de sa communauté universelle. C'est pourquoi il propose de ressouder l'individu à sa communauté. Une telle lecture de la matrice démocratique moderne, rappelons-le encore une fois, en est une de premier niveau, elle se rend aveugle à saisir l'originalité de phénomènes qu'il avait pourtant identifiés. Marx voit une limitation à ce qui nous apparaît la force créatrice de la démocratie moderne, la scission qu'elle opère entre la société civile et l'État (Thériault, 1992).

Revenons à l'essentiel. Ces « éléments de vie », libérés et activés par l'univers démocratique, soulignent la permanence d'un enracinement des sujets humains dans une intersubjectivité. En quelque sorte, ce que la matrice démocratique disqualifie pour instituer le fondement moderne du politique, la politique ne cesse de le réhabiliter. C'est ainsi qu'il faut voir comment les antagonismes religieux, de classes, de genres, de projets de vie, de nationalités ont formé la vie réelle des démocraties. Ces acteurs sociaux ne luttent pas exclusivement, ou prioritairement, au nom des valeurs propres à la démocratie, c'est-à-dire qu'ils ne visent pas la réalisation de l'idée de liberté par la disqualification de toute autorité et la réalisation d'une communauté d'individus libres. Ils interviennent sur la scène publique, au contraire, en voulant la remplir par la réalisation d'une vérité pratique, en rêvant bien souvent de reconstruire l'unité du corps social à partir d'une intersubjectivité particulière, une identité.

Ainsi, la démocratie s'est-elle construite par une activité largement inconsciente d'elle-même ou ses principaux artisans professaient bien souvent des doctrines largement antidémocratiques (Gauchet, 1980). Rappelons simplement l'exemple du mouvement ouvrier, acteur s'il en fut un, au cœur de la praxis démocratique moderne. Celui-ci a longtemps vu dans la démocratie une fiction bourgeoise visant à assurer la pérennité de la domination du capital. La question sociale, comme on le disait au XIX<sup>e</sup> siècle, fut l'enjeu de ses luttes, un enjeu qui exigeait le dépassement du régime de la souveraineté populaire au nom de l'égalité réelle<sup>1</sup>.

Soulignons encore l'exemple contemporain du mouvement écologiste. Luc Ferry (1992) a démontré récemment comment celui-ci porte en son sein une critique antihumaniste et, par conséquent, antidémocratique de la modernité. En voulant soumettre la communauté électorale des hommes aux lois inhérentes à leur insertion dans une nature, les écologistes proposent de rétablir un étalon, une idée du bien, qui aurait préséance sur celles issues de la délibération des citoyens. Il serait possible d'allonger la liste et de voir dans la myriade des mouvements sociaux ayant jalonné l'histoire des démocraties (du romantisme au nationalisme, du mouvement des femmes au tiers-mondisme) des revendications fondées sur une intersubjectivité particulière, sur un désir d'identité.

---

<sup>1</sup> Sur le difficile rapport entre le mouvement ouvrier et la démocratie, voir Bergoniaux et Manin (1979).

[p. 174] Activité démocratique inconsciente d'elle-même, disions-nous, car tout en s'inscrivant dans un projet visant à combattre l'abstraction idéaliste de la démocratie, ces mouvements participent à étendre sa logique. Le paradoxe démocratique est double en effet. Dans un premier moment la disqualification de toutes les prétentions à occuper le lieu du pouvoir permet, comme nous venons de le voir, la prolifération de tous les points de vue ayant chacun en sous-main le projet de rétablir l'unité du monde. Ce qui pourrait nous faire penser que la démocratie est vouée à l'entropie. Ce serait toutefois une analyse hâtive. La prolifération des points de vue a comme résultat, à rebours, d'affaiblir chacun des points de vue dans sa prétention à détenir la vérité sur l'organisation de la vie. Pour anticiper sur nos conclusions, disons que l'abbé Groulx avait raison de voir dans le démocratism un semeur de trouble dans l'esprit de certains qui pourtant possédaient au départ des convictions inébranlables.

Ainsi, les chemins de la démocratie réelle, quoique balisés par la matrice démocratique, ne sont pas tracés par elle. C'est pourquoi il est juste de voir dans la démocratie, à la suite de Tocqueville, des régimes où il est possible de tout dire et de tout oser et, en même temps, des régimes qui s'interdisent de tout entreprendre et qui cheminent vers un certain conservatisme heureux. Ce sont des sociétés tournées vers le changement, tout en étant vouées au compromis social. Encore ici, l'exemple du mouvement ouvrier est éloquent. C'est dans les régimes où il a pu s'exprimer le plus librement, où la lutte des classes fut la plus vive et la plus ouverte, qu'il a le plus accepté le compromis avec l'ennemi de classes en mettant de côté son projet révolutionnaire et en optant pour la social-démocratie. Les sociétés démocratiques sont par excellence des sociétés du conflit, mais où la guerre sociale, par l'effet de l'ébranlement des évidences, se transforme en un conflit *soft*, se dépassionne (Lipovetsky, 1983). Ce sont, bref, des sociétés qui doutent continuellement d'elles-mêmes, car la matrice démocratique sème le trouble dans les convictions en apparence les plus inébranlables.

Alain Touraine nous a récemment rappelé cette vérité : le Sujet moderne n'est pas purement démocratique. Il n'est pas simple « volonté de dégagement, distance à l'égard des rôles imposés, liberté de choisir et d'entreprendre. [...] Le Sujet est autant un corps, une mémoire, des origines » (1992 : 343). Il nous a rappelé aussi comment ces deux faces de la modernité, démocratie, c'est-à-dire désir de liberté, et communauté, c'est-à-dire défense d'une identité, doivent continuellement se combiner. « C'est dans leur intégration, précise-t-il, que la modernité s'accomplit. » Ce constat, ne faut-il pas le comprendre plus comme un souhait que comme un fait ? La modernité étant tiraillée entre l'arrogance absolutiste d'un sujet universel et la tentation totalitaire présente au sein du désir identitaire. Une combinaison heureuse entre ces deux moments de la modernité relève d'ailleurs plus de l'art du politique que du fait sociologique.

Ainsi en est-il, à notre avis, du rapport entre démocratie et nationalité. Ce sont deux faces de la modernité qui ne doivent ni être confondues ni être po-[p. 175] sées en radicale altérité. Elles expriment une tension inhérente au régime démocratique, tension entre la tendance démocratique à transformer le social en « société de pensée » et un reste anthropologique qui reproduit continuellement une « société de

corps ». Dans les faits, aucune démocratie n'est complètement une société de pensée, aucune nation exclusivement une nation contrat. La négation du social qu'une telle perspective recouvre rend d'ailleurs une telle hypothèse irréalisable. Elle est d'autre part non souhaitable. Un dialogue purement décontextualisé conduirait à une cacophonie des subjectivités individuelles (version nietzschéenne) ou encore au despotisme de la raison (version habermassienne). C'est pourquoi aussi, sans être au fondement de la conception moderne du politique, la « société de corps », qu'on peut assimiler ici à l'idée de nation-culture, est inhérente au fonctionnement de toute société démocratique. C'est au sein d'un tel enracinement que le débat politique trouve sa matière première. Nier la tension entre ces deux réalités, c'est, comme nous l'avons vu, s'interdire de comprendre le fonctionnement effectif des démocraties.

## CONCLUSION

C'est à la lumière de cette tension qu'il nous semble possible de mieux comprendre la dynamique historique qui s'est instaurée au Québec entre démocratie et nationalité, entre modernité et identité. Cette dynamique s'est construite à l'interstice de tendances oppositionnelles et de logiques fusionnelles. Nous ne ferons qu'esquisser ici une telle lecture.

La quasi-simultanéité au Québec entre la création d'institutions démocratiques libérales par l'*Acte constitutionnel de 1791*, ce qui peut être interprété comme l'émergence d'un espace public moderne, et les premières manifestations du nationalisme canadien-français au début du XIX<sup>e</sup> siècle, n'est pas à notre avis fortuite. Déjà, Lord Durham notait comment l'octroi par le gouvernement britannique d'institutions représentatives a avivé au sein de la population canadienne-française un vague désir d'indépendance nationale. Les Canadiens français, disait-il, ont utilisé (et même abusé pensait-il) des institutions démocratiques pour affirmer leur caractère national<sup>1</sup>.

Cette simultanéité, toutefois, ne doit pas nous conduire à confondre les deux processus. L'affirmation nationale des Canadiens français ne recouvre pas totalement le procès de démocratisation alors en cours. Encore ici, Durham est un précieux guide. La défense de sa nationalité, dit-il, est un danger pour le développement des institutions démocratiques libérales, car elle vise à réinstaller un fondement au sein de l'espace public qui obnubile toutes les autres questions politiques. Groulx, nous l'avons rappelé, fera le même diagnostic tout en inversant la perspective. Le démocratisme en relativisant la question nationale introduit le trouble dans l'esprit des patriotes.

Ces deux perspectives contradictoires, comme on l'a dit, expriment deux tendances inhérentes à tout régime démocratique. Durham appréhende [p. 176]

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici des éléments que nous avons présentés dans « Individualisme, nationalisme et universalisme : l'affaire Durham » (Thériault, 1991).

l'émergence du nationalisme canadien-français à partir de la matrice démocratique moderne : il voit dans le développement d'un mouvement identitaire un frein au déploiement d'une société d'individus au Bas-Canada. Groulx concentre son analyse, pour sa part, sur le fonctionnement effectif du régime démocratique et, dans sa foulée, sur l'existence d'une revendication d'identité fondée sur une filiation : il voit dans l'excès démocratique une force menaçante pour le déploiement d'une telle identité.

Et, justement parce que ces deux processus existent simultanément au sein des régimes démocratiques, la projection pessimiste qui découle de chacune de ces analyses ne s'est pas réalisée. Tout se passe comme si ces deux pôles antagonistes s'activent et s'annulent mutuellement. Ce qui a comme conséquence non pas de paralyser le développement historique, mais bien de lui faire suivre un chemin tortueux fort différent de l'intention première des acteurs. La revendication nationalitaire n'a pas rendu inopérantes les institutions démocratiques, comme le projetait Durham, parce qu'elle a été troublée, comme le percevait Groulx, par le démocratisme. La démocratie n'a pas effacé, comme le projetait Groulx, la mémoire de filiation, parce qu'une telle mémoire est stimulée, selon l'intuition de Durham, par la logique démocratique.

Un siècle plus tard, modernité démocratique et nationalisme se retrouveront dans un rapport de fusion et d'opposition tout aussi inextricable. En effet, depuis la Seconde Guerre mondiale, la société québécoise est le lieu, non pas d'une entrée dans la modernité, mais d'une extension des logiques modernes à de nouvelles catégories sociales et à de nouvelles activités. La fin du cléricisme, la rationalisation de l'État, l'extension des valeurs individualistes et entrepreneuriales sont des signes, parmi d'autres, de cette nouvelle étape du développement de l'individualisme démocratique. Encore ici, cette accentuation du démocratisme n'a pas résulté dans l'effacement de la revendication identitaire. Au contraire, un puissant mouvement identitaire accompagne cette nouvelle avancée de la modernité.

La simultanéité des deux processus confirme, s'il le fallait, le caractère fallacieux de la thèse selon laquelle la modernité démocratique repose essentiellement sur un procès d'individualisation au détriment de toute forme de communalisation. L'accentuation de la révolution démocratique a présidé dans le Québec contemporain à l'accentuation du désir d'autonomie nationale. Mais encore ici, il serait dangereux de confondre les deux processus.

Le désir de souveraineté nationale en autant qu'il s'applique à un espace spécifique (en l'occurrence ici le Québec) est, nous l'avons déjà rappelé, incompréhensible à la seule lumière de l'exigence démocratique. Pourquoi, se demandera-t-on alors, une telle exigence de souveraineté se limite-t-elle au territoire du Québec ? Pourquoi pas, en suivant l'exemple du démocratisme de Papineau dénoncé par Groulx, ne pas l'étendre à l'ensemble de l'Amérique ? Parce que, et la réponse semble tellement évidente, le Québec est le foyer principal d'un peuple, c'est-à-dire le lieu de déploiement d'un héritage particulier, d'une identité. Le mouvement national vise à doter ce peuple d'un instrument politique, non pas à démocratiser un espace politique préalablement existant. C'est d'ailleurs parce qu'un tel mouvement n'est pas

spontanément démocratique qu'il est normal qu'on exige de ses principaux porte-parole des énoncés sans nuances sur les engagements démocratiques d'un Québec souverain. On ne saurait s'offusquer de telles exigences.

À l'opposé, toutefois, parce que le mouvement national québécois baigne dans un univers démocratique (même s'il n'est pas par essence démocratique), on peut penser que de telles appréhensions sont superflues. La dynamique démocratique que nous avons décrite empêchera, au grand dam des plus ardents nationalistes d'ailleurs, que le mouvement national, même à la tête d'un Québec souverain, règle une fois pour toutes le problème de la nationalité. Un processus d'érosion de la « vérité » identitaire est d'ailleurs en cours. Déjà, on a laissé tomber l'assimilation des premiers moments du mouvement entre un projet social d'inspiration socialiste et le projet national. L'entrepreneur québécois se demandait à bon droit en quoi un Québec socialiste est plus conforme à la nationalité québécoise qu'un Québec Inc. ; il exigera une conception de la nation moins politiquement exclusive. Plus récemment, la prétention du mouvement national à définir l'espace québécois à partir d'un héritage français a activé des prétentions contraires. On pense notamment aux anglophones, aux Autochtones, aux communautés culturelles qui soudainement revendiquent leur appartenance au Québec et exigent une définition de la nationalité qui ne les exclut pas. Ces prétentions contraires, amenées par le débat démocratique sur l'identité québécoise, ont semé le trouble dans l'esprit de plus d'un nationaliste.

Tous conviendront aujourd'hui, après trente ans de débats passionnés, que l'idée de la souveraineté nationale est plus floue, plus timorée, moins exclusive que l'était sa prime version des années soixante. Ce qui était présenté dans un premier temps comme une guerre à finir entre d'irréductibles adversaires se transforme lentement en une souveraineté *soft*, débarrassée de tout contenu normatif. Tout indique d'ailleurs que le projet souverainiste n'aura de chance de recevoir l'approbation populaire qu'en autant qu'il intensifie une telle désubstantialisation. C'est aujourd'hui le peuple entier qui tout comme Papineau au siècle dernier a été contaminé par le démocratism. Car, n'en déplaise à Monsieur Parizeau, la clarté doctrinale n'a pas d'avenir en démocratie.

## RÉFÉRENCES

- Balthazar, L. (1992), « L'évolution du nationalisme québécois » : 647-666, dans G. Daigle et G. Rocher (dir.), *Le Québec enjeu*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Bergoniaux, A. et B. Manin (1979), *La social-démocratie ou le compromis*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Delisle, E. (1992), *Le traître et le juif*, Outremont : L'étincelle.
- Durham, J.G.L. (1839), *Le Rapport Durham*, Montréal : L'Hexagone, 1990.
- Ferry, L. (1992), *Le nouvel ordre écologique, l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Grasset.
- Furet, F. (1983), *Penser la Révolution française*, Paris : Gallimard.

- Gauchet, M. (1980), « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, 7 : 43-120.
- Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard.
- Groulx, L. (1932), « Louis-Joseph Papineau. L'homme politique » : 189-211, dans *Notre maître le passé* (vol. 1), Montréal : Librairie Granger frères.
- Groulx, L. (1936), « Un mouvement de jeunesse vers 1850 » : 213-232, dans *Notre maître le passé* (vol. 2), Montréal : Librairie Granger frères.
- Lefort, C. (1981), *L'invention démocratique*, Paris : Fayard.
- Létourneau, J. (1991), « La nouvelle figure identitaire du Québécois. Essai sur la dimension symbolique d'un consensus social en voie d'émergence », *British Journal of Canadian Studies*, 6, 1 : 17-38.
- Lipovetsky, G. (1983), *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard.
- Manent, P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris : Julliard.
- Manent, P. (1993), « La démocratie comme régime et comme religion », dans *La pensée politique. Tome 1. Situations de la démocratie*, Paris : Gallimard/ Le Seuil.
- Marx, K. (1972), *La Sainte Famille*, Paris : Éditions sociales.
- Monière, D. (1992), *L'indépendance*, Montréal : Québec/Amérique.
- Papineau, Louis-Joseph (1839), « Histoire de l'insurrection du Canada en réfutation du Rapport de Lord Durham » : 72-80, dans A. Ferretti et G. Miron (dir.), *Les grands textes indépendantistes*, Montréal : L'Hexagone, 1992.
- [p. 179] Rioux, M. (1969), *La question du Québec*, Paris : Seghers.
- Simard, J.-J. (1990), « La culture québécoise : question de nous », *Cahiers de recherche sociologique*, 14 : 131-141.
- Thériault, J.-Y. (1991), « Individualisme, nationalisme et universalisme : l'affaire Durham », communication présentée lors du colloque « Mouvements sociaux et représentation politique, Québec/Brésil », Université du Québec à Montréal (à paraître).
- Thériault, J.-Y. (1992), « De l'utilité de la conception moderne du privé et du public », *Politique*, 21 : 37-69.
- Thériault, J.-Y. (1993), « Le droit d'avoir des droits » : 13-28, dans J. Lafontant (dir.), *L'État et les minorités*, Saint-Boniface : Éditions du blé/Presses universitaires de Saint-Boniface.
- Thériault, J.-Y. (1994), « L'individualisme démocratique et le projet souverainiste », *Sociologie et sociétés* (« Québec fin de siècle »), XXVI, 2.
- Tocqueville, Alexis de (1981), *De la démocratie en Amérique* (tome 2), Paris : Garnier/Flammarion.
- Touraine, A. (1992), *Critique de la Modernité*, Paris : Fayard.

[p. 181]

## La quête de soi dans un Québec postmoderne

**Dorval BRUNELLE**

### LE PROBLÈME POSÉ

[Retour à la table des matières](#)

La prose consacrée à l'exploration et à la sollicitation d'une identité collective est, dans le contexte québécois, à ce point foisonnante et répétitive qu'il s'avère malaisé, voire impraticable, d'en extraire une ligne d'évolution simple qui conduirait depuis un état de conscience identitaire premier ou flou vers un état second ou avancé. Cette difficulté s'explique. À un premier niveau, en effet, on peut soutenir que la soi-disant résolution de la question nationale demeurant en suspens, tout le courant littéraire qui porte, soutient et interprète les tenants et aboutissants de cet enjeu est contraint à la réitération en quelque sorte et ressasse les mêmes thèses, les mêmes arguments d'une conjoncture à l'autre ; à un second niveau, toutefois, il faut bien que le contexte historique dans lequel s'inscrit telle ou telle intervention pèse sur la formulation des arguments avancés ainsi que sur les contenus des concepts clés auxquels on aura recours.

Or, autant cette démarcation apparaît nette et claire au point de départ, autant le départage entre réitérations et innovations s'avère épineux à effectuer à l'arrivée, à cause essentiellement des présomptions qui sous-tendent la prosodie en question, avec le résultat qu'il est loin d'être assuré si cette discursivité nationalitaire n'est pas le lieu d'élection d'une lassante glossolalie avec ses expressions hermétiques, ses concepts flous et ses inévitables appels salvateurs en bout de ligne. Ainsi, qu'il s'agisse du recours aux notions de peuple fondateur, de nation québécoise, de « nous » collectif, au projet de souveraineté-association avec ou sans trait d'union, de libération nationale, d'autonomie, ou encore, de manière sans doute plus polémique, du recours aux [p. 181] concepts de domination, de dépendance, d'oppression, voire à celui de double oppression, cette constellation théorique aux connotations on ne peut plus normatives se trouve immanquablement évoquée dans ces interventions scripturales consacrées à la réinvention textuelle de soi.

La rigidité du cadre théorico-symbolique, de même que les limites inscrites dans la synonymie des notions clés, est telle que le raccord avec le contexte et son inscription dans la trame historique demeure fort délicate ; c'est ainsi que, dans la

plupart des cas, le lecteur ne saisit pas très bien si, loin de viser à problématiser ou à rendre compte d'un état de choses, l'on ne cherche pas plutôt à sortir de et à dépasser le présent en effectuant un saut vers un avenir où la réconciliation identitaire apparaîtrait comme le pur produit d'une identification de soi grâce à l'opérationnalisation des maîtres mots du vocabulaire nationalitaire.

On recense deux ordres de contraintes qui peuvent servir à situer de manière plus précise la nature du problème et à faire ressortir le rôle d'opérateur assumé par la notion de Québécois pour l'un des protagonistes dans cet affrontement entre deux des « visions du monde » qui traversent les sociétés canadiennes actuelles.

La première contrainte est liée au fait que, autour de l'enjeu de la définition d'une identité québécoise, les espaces de l'imaginaire collectif et de la géographie ne concordent pas, avec le résultat que, au niveau le plus immédiat, les modes de construction des cadres théoriques de base, la signification des concepts centraux, de même que les normes d'interprétation des textes fondateurs ou des faits historiques auxquels on aura recours de part et d'autre d'une double frontière linguistique et symbolique, c'est-à-dire canadienne dans le sens le moins polémique de ce terme d'une part, en rupture plus ou moins accusée par rapport à cette appartenance de l'autre, sont hétérogènes.

Une seconde difficulté vient en quelque sorte confirmer la portée de la précédente, elle tient à la fonction à la fois idéologique, rituelle, voire thérapeutique, du discours nationalitaire dans l'édification ou la construction d'une identité québécoise susceptible de supplanter une identité canadienne. Cet enchevêtrement de fonctions est dicté par la double nécessité de combattre le canadianisme ou la canadianité en tant que référent identitaire d'un côté, de ternir toute évocation d'un imaginaire canadien tel qu'il a pu s'édifier et se construire partout au pays, mais, surtout, tel qu'il a pu prendre racine au Québec même tout au cours de l'histoire petite et grande de ce pays de l'autre.

Ces deux difficultés permettent de saisir et de comprendre la signification et l'importance de l'enjeu d'une mise à niveau sémantique et symbolique des notions de Québécois et de Canadien chez le moindre apologiste du nationalisme québécois. Or, étant donné que les deux notions ne sont ni étanches ni équivalentes que ce soit sur les plans historique, institutionnel ou politique et que, de surcroît, l'une dépasse et subsume l'autre sur tous ces plans à la fois, il en résulte que l'usage du terme « québécois », dès qu'il prétend établir une équivalence abstraite ou, encore, dès qu'il postule le tracé d'une délimitation [p. 182] nette et claire entre les deux contenus, est alors investi de connotations tout à fait différentes de celles qu'il revêt dans des contextes discursifs au sein desquels cet enjeu n'est pas présent, c'est-à-dire là où, par exemple, la notion de Québécois se trouve à parité avec celle d'Ontarien. En conséquence, dès que le locuteur cherche à établir un équilibre formel entre les notions de Québécois et de Canadien, la première se trouve alors investie d'une connotation à la fois plus dense et plus floue que celle qu'elle revêt les autres fois, tandis que la notion de Canadien se trouve de la même façon diminuée dans sa fonction symbolique propre.

Tout le problème de l'interprétation de la prose d'essai de nature polémique qui participe de cette mise en scène et de cette mise en jeu réside précisément dans le repérage des éléments discursifs qui tiennent et soutiennent les prétentions à l'égalité formelle, un préalable, comme on l'imagine bien, à une éventuelle négociation paritaire sur les modalités du démantèlement du pays et du partage de ses institutions. Mais il faut voir également l'envers de ce processus, c'est-à-dire le tassement et la diminution de la référence à l'idée du Canada pour tous ceux-là qui s'identifient à une citoyenneté et à une identité canadiennes, un glissement qui n'a trouvé sa propre expression discursive que tout récemment à travers quelques ouvrages dont un, en particulier, qui sera analysé plus avant.

## L'ARGUMENT

L'argument repose sur une interprétation d'ensemble de l'évolution du contentieux canado-québécois au cours des trois précédentes décennies, interprétation selon laquelle il serait indiqué de superposer deux phases dans la constitution polémique d'un imaginaire clivé. Dans un premier temps qui court depuis l'enclenchement de la « Révolution tranquille » à l'aube des années soixante jusqu'aux échecs constitutionnels successifs de l'accord du lac Meech en 1988 et de celui de Charlottetown en 1992, l'enjeu, sur le plan symbolique, a été polarisé autour d'une double construction. Nous avons eu, d'un côté, la quête d'une identification de soi en tant que Québécois qui a été menée à la fois contre l'ancienne auto-identification en tant que Canadien français et contre l'actualisation en cours d'une identité canadienne engagée à l'époque autour du projet politique des « trois colombes ». Nous avons assisté, d'un autre côté, à l'émergence d'une canadienité à la fois multiculturelle et plurielle consolidée autour de l'amplification des droits et libertés du citoyen canadien. Cette dimension du problème est suffisamment connue et acceptée dans la littérature, et elle ne sera pas développée dans ces pages.

En revanche, je voudrais chercher à montrer comment l'enjeu de la quête d'une identité québécoise s'est reconverti depuis lors et, à cette fin, je tenterai de mettre en lumière certaines redéfinitions des termes de cet interminable débat. C'est ainsi que, ces récentes années, à la première dimension de la question, la dimension politique, vient se superposer une nouvelle problématisation [p. 183] du contentieux. Celle-ci se caractérise par la quête d'une identité profonde du Québécois d'un côté, la dépréciation de cette identité de l'autre. En conséquence, nous sommes depuis peu aux prises avec un tout nouveau problème, celui de savoir quelles sont ces caractéristiques qui permettent de définir en propre ce que serait la nature véritable du Québécois, par opposition à une démarche plus ancienne qui se contentait plus modestement et, parfois, plus bruyamment, de définir les revendications d'un groupe social dont on dénonçait la subordination au sein de la ou des sociétés canadiennes. En ce sens, à la démarche antérieure, qui se voulait avant tout articulée à des préoccupations d'ordre sociopolitique, vient plus récemment se surajouter une

nouvelle approche dont on peut dire que ses préoccupations et ses prétentions sont rien moins sinon d'ordre ontologique.

Jusqu'à ces dernières années, en effet, les termes du débat autour de la question nationale québécoise demeuraient campés dans une problématisation revendicatrice de telle sorte qu'il était rarement question d'explorer les profondeurs d'un éthos spécifiquement québécois.

Pourtant, ce genre d'exploration avait déjà été engagé par des auteurs comme Georges Vattier dans son *Essai sur la mentalité canadienne-française*, publié en 1928, ou encore par Wilfrid Morin dans *Nos droits minoritaires. Les minorités françaises au Canada*, édité en 1943, mais c'est, me semble-t-il, le livre de Gilles Leclerc, *Le Journal d'un inquisiteur*, qui offre la critique la plus poussée d'une mentalité collective canadienne-française qui aurait grandi à l'ombre de la modernité et de son pluralisme. Cependant, cette contribution ne représente pas vraiment un précédent, sinon peut-être en termes négatifs, à ce dont il sera question dans un instant, car la thèse de Leclerc tourne essentiellement autour d'une impitoyable déconstruction de la suffisance des élites. Alors, si nous avons un précédent à mentionner, ce serait plutôt le petit ouvrage de Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*, qui devrait être retenu d'abord et avant tout parce que l'auteur y défend à la fois la spécificité de l'ethnie, pour reprendre son terme, et la nécessité de pousser hors des frontières de la province de Québec ceux qui n'en font pas partie, c'est-à-dire les Anglais.

En revanche, depuis deux ou trois ans, on assiste à la réémergence d'une discursivité quelque peu nouvelle autour de la question nationale, une discursivité qui est passablement différente, à la fois de ton et de contenu, de celle qui avait circulé antérieurement.

Ces thèses et arguments ne viennent pas se substituer aux anciens énoncés dans la mesure même où les militants d'hier n'ont pas fait relâche. Quand on lit du Bourgault récent, on n'est pas très loin de ce qu'il s'est évertué à réaffirmer à plusieurs reprises déjà au cours de sa carrière politique. Et on peut avancer la même chose à propos de la prose de Pierre de Bellefeuille.

Cependant, les inflexions que je voudrais mettre en lumière maintenant viennent de deux directions opposées. Elles sont issues en premier lieu de la mouvance fédéraliste et elles ont ceci de particulier qu'elles sont commises [p. 184] par des anglophones qui ont choisi d'intervenir dans les débats de société au Québec soit en publiant ici même dans un cas, soit en choisissant de monter aux barricades depuis la tribune du *New Yorker* dans le cas de l'intervention de Mordecai Richler, intervention développée par la suite et publiée sous le titre *Oh Canada ! Oh Quebec ! Requiem for a Divided Country*. Le cas de Richler est d'autant plus significatif à cet égard que ses publications antérieures sur ce thème l'avaient conduit à faire montre d'une indéniable empathie vis-à-vis des revendications économiques et politiques portées par certains défenseurs de la cause des Canadiens français.

Ces prospections sont effectuées, en deuxième lieu, par une nouvelle génération d'essayistes soucieux d'approfondir l'exploration d'un éthos spécifiquement québécois.

Je vais d'abord m'intéresser à ceux-ci avant de me pencher sur le livre de William Johnson qui appartient à la première catégorie présentée ci-dessus.

## ILLUSTRATIONS

Des deux ouvrages publiés ces dernières années par Christian Dufour, *La Rupture tranquille*, en 1992, et *Le Défi québécois*, en 1990, c'est le moins récent qui m'intéresse au point de départ. Dans ce livre, l'auteur tente de réaccréditer une thèse ancienne développée par des historiens canadiens-français au XIX<sup>e</sup> siècle, une thèse qui refait surface de manière cyclique à travers l'histoire selon laquelle la Conquête anglaise de 1760 et le « rejet » subséquent du Canada par la France lors du Traité de Paris, qui l'a maintenue dans ses possessions antillaises en échange de ses prétentions nord-américaines, ont eu un « effet structurant sur l'identité collective de tous les Canadiens d'aujourd'hui » et il précise immédiatement : « Du Torontois d'origine italienne au retraité américain de Victoria, en passant par tous les Canadiens et Québécois ordinaires qui font ce pays. Qu'ils n'en soient pas conscients ne change pas cette réalité » (Dufour, 1990 : 55). L'originalité du propos tient essentiellement au fait qu'un événement aussi éloigné dans le temps et enterré depuis belle lurette sous une avalanche de transformations sociopolitiques aussi bien à l'échelle locale que mondiale puisse désormais pouvoir être investi d'une détermination et d'un ascendant qui vont encore au-delà de ce qu'ont pu lui accorder les défenseurs du nationalisme par le passé. Pour ceux-ci, en effet, la défaite des Plaines d'Abraham était tenue pour un événement dont la portée touchait au premier chef les Canadiens dans leur rapport à l'Anglais, plus tard et par synecdoque en quelque sorte, c'est-à-dire en inférant que les notions d'Anglais et de Canadiens anglais puissent être des synonymes, les relations entre ces derniers et les Canadiens français. Ce serait donc d'une extension au deuxième degré dont il faudrait prendre acte désormais s'il fallait suivre le nouvel ordre de détermination avancé par Dufour, puisque 1760 étendrait dorénavant son emprise bien au-delà de ses effets antérieurs, exactement comme si un plus grand étirement dans le temps était un justificatif à l'extension de l'emprise des déterminations [p. 185] d'un fait historique sur un périmètre plus vaste. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, si la question de la conscience de ce fait puisse faire difficulté.

Revenant sur ce thème en 1992, Dufour se rapproche des thèses d'un Bourgault ou d'un Pierre de Bellefeuille, des écrivains pour lesquels la notion même de Québécois n'est pas problématisée, elle est tout bonnement affirmée, rejetant de ce fait hors de l'analyse la prise en compte de la moindre dissension au sein de la « majorité » au sujet de la validité du projet de souveraineté pour le Québec. L'auteur est ici l'héritier direct de ce large courant nationalitaire pour lequel la notion de Québécois renvoie d'emblée à une collectivité homogène quitte à devoir établir des distinctions sociologiques plus ou moins articulées les unes aux autres dans la suite de l'étude. Ainsi surgiront bientôt les notions de Canadien, de Canadien anglais, de Canadien

français, d'Anglo-Québécois, d'allophone et d'Amérindien chaque fois que le discours englobant vient buter sur ses propres contradictions internes. Mais de cela, il a toujours été plus ou moins question dans ce genre d'approche. Cependant, ce qui est bien le plus intéressant ici, ce sont les tentatives que fait l'auteur pour expliquer la réticence des Québécois vis-à-vis de la rupture du lien fédéral, quelque chose qui tient à la fois de l'« abdication » et de la « bonne conscience », quelque chose qui renvoie à cette « aversion viscérale du Québécois pour la rupture » envisagée, elle aussi, comme « une des séquelles les plus profondes du traumatisme collectif que leurs ancêtres canadiens subirent au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle » (Dufour, 1992 : 52).

Le Québécois dont on tente de tracer ainsi le portrait collectif serait bel et bien un être unique, puisqu'il serait davantage marqué par un événement aussi ancien qu'il ne l'est par tous ceux qui ont suivi mis ensemble, exactement comme si plus de deux cents années d'interactions dans tous les domaines de la vie sociale devaient peser moins dans l'estimation et l'explication des réticences vis-à-vis d'un projet alternatif que l'issue d'une bataille perdue à l'aube de la modernité.

La thèse de Louis Sabourin dans *Passion d'être, désir d'avoir* vient en quelque sorte compléter celle de Dufour en fournissant les arguments ontologiques qui devraient permettre de révéler au grand jour la spécificité de l'être québécois par opposition à un être autre : « le mal canadien et québécois, au-delà de la crise économique, n'est pas physique mais métaphysique », c'est, poursuit Sabourin, « un mal d'être, un inconfort psychologique fondé sur des "passions d'être" et des "désirs d'avoir" qui, dans certains cas, sont naturels et spontanés et, dans d'autres, sont artificiels et entretenus » (1992 : 129). Dans les contextes canadien et québécois, ces « passions d'être » et « désirs d'avoir » sont différents ; par exemple, les Canadiens veulent d'un pays qui est le deuxième plus grand de la planète, tandis que les Québécois veulent leur espace à eux. Comment réconcilier de semblables contradictions ?

Afin de saisir et, éventuellement, de surmonter cette opposition, l'auteur propose de recourir à ce qu'il appelle l'« endogénéité », c'est-à-dire à l'insertion inévitable des êtres humains dans « cette tridimensionnalité individuelle, [p. 186] sociétale et universelle » qui se réalise soit de manière passive, soit de manière active ; il propose qu'au Québec, cette réconciliation puisse se réaliser de manière active, donc le recours à l'« endogénéité active ». À cette approche globale, Sabourin joint une stratégie particulière, à savoir la « compétence dévolutive », c'est-à-dire la transposition et l'application du principe de subsidiarité déjà mis en œuvre par la Communauté européenne de la part du gouvernement canadien vis-à-vis de celui du Québec.

En contrepoint de cette double argumentation qui propose de sonder les tenants et aboutissants d'un éthos collectif appartenant en propre à l'*homo québécois*, il est intéressant de situer l'argumentation de William Johnson développée dans *Anglophobie made in Québec*. Malgré son apparente ingénuité, l'hypothèse de départ, celle en vertu de laquelle l'« âme québécoise » est essentiellement caractérisée par la haine de l'Anglais, par l'anglophobie, participe également de cette exploration des profondeurs. Afin d'étayer sa thèse, Johnson nous présente un étonnant florilège de

citations tirées d'essais et d'ouvrages de fiction, romans ou pièces de théâtre, qui font état des allergies plus ou moins profondes que tel ou tel a pu porter à l'Anglais, et ce, peu importe non seulement le statut du locuteur, c'est-à-dire peu importe s'il s'agit d'une création romanesque ou d'une polémique historiquement datée, mais peu importe également la place occupée par l'énoncé incriminé dans la trame narrative. Il en résulte un réquisitoire d'autant plus sévère qu'aucune précaution méthodologique n'a été prise d'une part, qu'aucun souci théorique n'a été formulé de l'autre.

À partir de l'argumentation échafaudée par Johnson, la littérature québécoise représenterait ni plus ni moins qu'un cas d'espèce d'un art obnubilé par la haine, un exemple qui n'aurait pas son équivalent ailleurs dans le monde. Or, quand on compare, ne serait-ce que superficiellement, un fort courant littéraire d'ici avec le contenu et la thématique des littératures étrangères, force serait de conclure que l'âme québécoise est, en effet, fort différente de celle du Français, du Britannique, de l'Allemand ou du Russe, car tous ceux-là, malgré que leur histoire soit constellée de conflits et de guerres toutes plus sanglantes et dévastatrices les unes que les autres, ont su faire preuve, dans le domaine de la création littéraire en tout cas, d'une louable sérénité là où certains Québécois demeurent victimes d'une irrémédiable obsession. En voudrait-on quelques illustrations qu'il suffirait de citer les noms d'auteurs qui ont consacré des œuvres importantes à analyser et à décrire ces affrontements pour s'en faire une idée, et je pense ici tout autant au Tolstoï de *Guerre et paix* qu'au Saint-Exupéry de *Pilote de guerre*, au Remarque de *À l'Ouest rien de nouveau* et au Brittain de *Testament of Youth*.

La seule explication qui est fournie par Johnson pour rendre compte de cette aberration est de nature sociologique ; elle consiste à avancer que la responsabilité de cette hantise appartient en propre à l'élite intellectuelle qui trouve son intérêt à entretenir l'anglophobie dans la mesure où cette stratégie lui offre un créneau idéologique facile à exploiter d'une part, dans la mesure où la [p. 187] contamination de l'imaginaire populaire par de semblables préjugés est susceptible de faire progresser la cause nationale et, du coup, de favoriser la promotion sociale de cette élite de l'autre.

Johnson situe ainsi sa problématisation à l'intérieur d'un cadre d'analyse réducteur, à la fois empiriste et individualiste, en vertu duquel il s'agit de concentrer le regard sur un énoncé discursif et son vecteur, sans chercher ni à lever le voile sur le contexte, contexte épistémologique ou polémique, ni même à tenir compte d'autres énoncés ailleurs dans le même texte, dans un autre texte, ou dans des discursivités alternatives. Or, faute de rappeler ne serait-ce que le fait passablement banal qu'au temps de F.-X. Garneau la trame historique était construite autour des notions de peuple et de race, des termes qui n'ont ni même sens ni même connotation aujourd'hui, ou faute de mettre en scène l'adversaire absent dans une polémique quelconque, il advient que le pouvoir incriminant d'un extrait est considérablement maximisé et par rapport à son efficace contextuel, et par rapport à sa radicalité polémique.

Ceci posé, il n'est pas question maintenant d'ignorer pour autant le phénomène de l'anglophobie dans son ensemble et, afin de poser une hypothèse générale

d'interprétation, il est indispensable de prendre une perspective plus large de ses manifestations. Or, en prenant appui sur des exemples européens pour établir la comparaison esquissée plus haut, comme je l'ai fait, on risque de faire fausse route et il suffit de porter plutôt le regard sur les Amériques pour s'en rendre compte. Car la thématique littéraire québécoise, et la thématique canadienne-française *a fortiori*, s'apparentent davantage à celles qui ont été développées dans des contextes comparables, c'est-à-dire dans le contexte de la transition à la modernité à l'intérieur des Amériques qu'elles ne rejoignent les préoccupations et les obsessions des mères patries européennes. Ce fait apparaîtra avec d'autant plus de force quand on aura souligné que le projet de transition à la modernité est porté, souvent les armes à la main, par une civilisation anglo-américaine désormais unie et solidaire de part et d'autre de l'Atlantique depuis la fin des hostilités en 1812 et la signature du Traité de Gand en 1814.

Cette thèse de la mise au monde conjointement par le Royaume-Uni et les États-Unis d'une société mondiale telle qu'elle est structurée encore de nos jours, avec ses valeurs, sa technique et son individualisme, avec ses clivages, ses contradictions et ses finalités est magistralement défendue par Paul Johnson dans *The Birth of the Modern World Society, 1815-1830*. Or, si l'on retient ce genre de démonstration, on comprendra mieux maintenant que, placés sur la ligne de front de cette transition, avec ses contraintes et sa rationalité, les Canadiens français et, plus tard, les Québécois francophones qui se tiennent pour leurs héritiers légitimes, aient ressenti et intégré ce défi de manière par trop souvent obsessive, un trait qui ne leur appartient nullement en propre, mais que l'on retrouve également dans toutes les littératures latino-américaines du continent, en particulier. Ici, ce sont les noms d'auteurs comme Carlos Fuentes ou Vargas Llosa ou Pablo Neruda ou José Donoso qui peuvent être [p. 188] évoqués parmi ceux qui ont été les plus sensibles à cette question de la transition à la modernité.

Cette mise en perspective explique bien des choses, elle n'explique pas tout et elle ne justifie pas n'importe quoi. Le problème de l'anglophobie demeure entier, mais il est alors susceptible de trouver des explications qui varieront forcément, à la condition expresse de redonner vie aux divers contextes sociaux et politiques dans lesquels les interventions ont été commises, comme nous l'avons souligné, et à la condition également de ne pas taire tous les énoncés contraires, c'est-à-dire ceux, beaucoup plus nombreux que l'on pense et qui ne sont pas forcément plus éclairés ou éclairants que les premiers, qui témoignent d'une anglophilie qui n'était pas plus sereine ni mieux justifiée que son antonyme.

## **QUELLES CONCLUSIONS PEUT-ON TIRER DE CETTE MISE EN PERSPECTIVE ?**

La première est à l'effet que, si l'exploration d'un éthos spécifiquement québécois n'est pas un phénomène nouveau dans l'espace littéraire et polémique au Québec, les termes et les contenus des explorations récentes ne laissent pas de faire montre d'une régression vers des formes de quête d'identité en rupture avec les acquis de la

modernité. Il est toujours périlleux de chercher à définir l'« esprit » d'un peuple ou d'une nation ou d'un groupe en l'opposant à tout ce qui l'entoure et en cherchant à délimiter une étanchéité symbolique fondée sur des désirs abstraits ou des aversions irrationnelles. Dans le même ordre d'idée, il apparaît regrettable que l'on puisse persister à justifier une soi-disant libération collective sur la base de la rédemption d'un événement aussi éloigné et aussi insignifiant quand on le situe dans la trame d'ensemble de tous ces faits qui constellent l'histoire subséquente.

La seconde conclusion nous conduit à souligner le rôle cathartique que joue la stigmatisation de l'Autre aussi bien dans l'édification que dans la critique de l'identité. Or, le plus intéressant ici consiste à relever que, du côté de la critique de l'éthos québécois, le stigmaté ne vient pas de là où les interprétations courantes l'ont fait sourdre, il ne se trouve pas chez Mordecai Richler, en particulier, dont on a monté en épingle quelques cruelles incidentes sans retenir le fond de son argumentation sur la coresponsabilité des deux soi-disant peuples fondateurs dans la destruction du pays, mais qu'il vient plutôt de la mise en scène maléfique tissée autour de l'argumentation de William Johnson.

Que les gardiens du prestige de l'identité québécoise se soient trompés de cible est sans doute moins un effet du hasard, mais plutôt le résultat d'une sous-évaluation de l'importance de cette accusation comme si la flétrissure ne portait pas à conséquence, ou pire, comme si, à se défendre contre l'anglophobie, l'on risquait de pécher par son antonyme. Si l'amour et la haine structurent l'individualité, ils devraient être tenus à l'écart de l'identité. Or, des discours récents ont tendance à confondre la quête individuelle, celle qui [p. 189] permet de faire étalage de ses tourments et de ses aversions, avec la définition d'une évanescence âme collective. Que cette quête se déploie au moment où l'on dispute de l'effet de savoir si nous sommes en passe de glisser vers un ordre postmoderne m'apparaît déjà révélateur d'une renonciation au maintien de l'étanchéité entre l'identité et la subjectivité qui avait naguère caractérisé la fondation de la société ouverte et tolérante sous l'empire de laquelle nous vivions encore il y a peu.

## RÉFÉRENCES

- Angers, François-Albert (1960), *Essai sur la centralisation*, Montréal Beauchemin.
- Bergeron, Gérard (1967), *Le Canada français après deux siècles de patience*, Paris : Éditions du Seuil.
- Bourgault, Pierre (1990), *Maintenant ou jamais*, Montréal : Stanké.
- Bouthillette, Jean (1972), *Le Canadien français et son double*, Montréal L'Hexagone.
- Buchanan, Allen (1991), *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder (Colorado) : Westview Press.
- Cousineau, Jacques (1958), *Réflexions en marge de la grève de l'amiante. Contribution critique à une recherche*, Montréal : Institut social populaire.

- De Bellefeuille, Pierre (1992), *L'Ennemi intime*, Montréal : L'Hexagone.
- Dion, Léon (1975), *Nationalismes et politique au Québec*, Montréal : Hurtubise HMH.
- Dufour, Christian (1990), *Le Défi québécois*, Montréal : L'Hexagone.
- Dufour, Christian (1992), *La Rupture tranquille*, Montréal : Boréal.
- Durocher, René et Paul-André Linteau (1970), *Le « retard » du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal : Éditions du Boréal Express.
- Fédération des Sociétés Saint-Jean-Baptiste du Québec (1962), *L'État du Québec. Fédéralisme, autonomisme, souveraineté*, documents relatifs à la septième session des cours de formation nationale, Saint-Hyacinthe : Éditions Alerte.
- Gagnon, Alain-G. et François Rocher (sous la direction de) (1992), *Répliques aux détracteurs de la souveraineté du Québec*, Montréal : VLB Éditeur.
- Johnson, Paul (1991), *The Birth of the Modern. World Society, 1815-1830*, Londres : Weidenfeld and Nicolson.
- Johnson, William (1991), *Anglophobie made in Québec*, Montréal : Stanké.
- Lamontagne, Maurice (1954), *Le Fédéralisme canadien*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Leclerc, Gilles (1960), *Journal d'un inquisiteur*, Montréal : Éditions de l'Aube.
- Morin, Claude (1973), *Le Combat québécois*, Montréal : Éditions du Boréal Express.
- [p. 190] Morin, Wilfrid (1943), *Nos droits minoritaires. Les minorités françaises au Canada*, Montréal : Éditions Fides.
- Nadeau, Jean-Marie (1944a), *Entreprise privée et socialisme*, Montréal : Éditions Bernard Valiquette, s.d. (1944).
- Nadeau, Jean-Marie (1944b), *Horizons d'Après-Guerre. Essais de politique économique canadienne*, Montréal : Lucien Parizeau et Cie.
- Richler, Mordecai (1992), *Oh Canada ! Oh Québec ! Requiem for a Divided Country*, Toronto : Penguin Books.
- Rioux, Marcel (1990), *Un Peuple dans le siècle*, Montréal : Boréal.
- Rumilly, Robert (1956), *L'Infiltration gauchiste au Canada français*, Montréal (édité par l'auteur).
- Rumilly, Robert (1957), *La Tactique des gauchistes démasquée*, Montréal (édité par l'auteur).
- Rumilly, Robert (1959), *Les Socialistes dominant le réseau gauchiste*, Montréal (édité par l'auteur).
- Sabourin, Louis (1992), *Passion d'être, désir d'avoir. Le dilemme Québec-Canada dans un univers en mutation*, Montréal : Boréal.
- Taylor, Charles (1992), *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (avec une présentation de Guy Laforest), Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.

- Trudeau, Pierre Elliott (dir.) (1956), *La Grève de l'amiante*, Montréal : Éditions Cité libre.
- Vacher, Laurent-Michel (1991), *Un Canabec libre. L'illusion souverainiste*, Montréal : Éditions Liber.
- Vadeboncœur, Pierre (1968), *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal : Éditions Parti-pris.
- Vadeboncœur, Pierre (1977), *L'Autorité du peuple*, Montréal : Hurtubise HMH.
- Vattier, Georges (1928), *Essai sur la mentalité canadienne-française*, Paris : Honoré Champion.

[p. 191]

## Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté

**Louise FONTAINE \***  
**Danielle JUTEAU**

How a government handles the membership-nonmembership question determines the very fabric of the nation.  
*Loy in Brubaker (1989)*

### L'ÉTAT-NATION ET LA CITOYENNETÉ

[Retour à la table des matières](#)

Si l'État-nation représente une manière de penser l'appartenance politique et sociale, les relations entre l'État, la nation et la citoyenneté prennent, quant à elles, des formes multiples et changeantes <sup>1</sup>. Les conditions d'accès à la citoyenneté <sup>2</sup>, les droits et les obligations qui correspondent à l'appartenance à la communauté politique, de même que les liens de cette dernière avec la communauté de culture, sont autant de composantes dont les spécificités et les liens entraînent le développement de modèles

---

\* Nous tenons à remercier un évaluateur externe de ses commentaires judicieux ; nous remercions également Linda Pietrantonio, étudiante au doctorat au Département de sociologie de l'Université de Montréal, qui a relu et corrigé ce texte en y apportant de substantiels ajouts. Nous demeurons, bien entendu, seules responsables de ses lacunes.

<sup>1</sup> Dans certains pays européens, en France notamment, c'est le concept de nationalité qui désigne le lien juridique rattachant une personne physique à un État déterminé, *Staatsangehörigkeit* en allemand... Le concept de citoyenneté demeure plus incertain. Au sens strict, la citoyenneté est un sous-ensemble de la nationalité ; elle est le statut juridique des personnes physiques composant le corps politique souverain dans l'État (Colas *et al.*, 1991 : 211). Par conséquent, en France, « la nationalité est un concept juridique aux contours parfaitement définis, qui permet à tout coup de distinguer le national de l'étranger ; mais si elle entretient des rapports étroits avec la citoyenneté, elle ne se confond pas avec elle [...] » (Lochak dans Colas *et al.*, 1991 : 179). La citoyenneté comporte diverses formes de participation à la vie collective au-delà du droit de vote ; la citoyenneté requiert la nationalité, mais cette dernière ne confère pas nécessairement la citoyenneté, on pense aux femmes, par exemple. Nationalité et citoyenneté sont des concepts de clôture sociale (Leca, 1991 : 479).

<sup>2</sup> La citoyenneté entendue ici dans son sens anglophone, c'est-à-dire *membership*.

nationaux distincts. En approfondissant les liens entre la communauté politique et la communauté de culture, et à la lumière d'une réflexion sur les modèles de nation, nous appréhendons aujourd'hui la question de l'identité et de la modernité au Québec.

[p. 192] De l'examen des droits de la citoyenneté dans les sociétés occidentales semblent se dégager trois modèles de construction de la nation. À la *Kulturnation* de type ethnique, fondée sur l'idée d'ancêtres communs, et à la *Staatnation*, dont la formation repose davantage sur une volonté politique, s'ajoutent les nations de type pluraliste où sont dissociées l'identité politique et l'identité culturelle.

## L'INCORPORATION DANS LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Généralement, on pense les divers modèles nationaux de manière antithétique. Ainsi, à la nation qui se construit à partir d'une volonté politique s'oppose la nation qui repose sur le sang et les ancêtres communs. Les cas de la France et de l'Allemagne illustrent ces modèles types de la nation. D'un côté, on trouve le droit du sol et un code de la nationalité relativement ouvert, de l'autre, la primauté du droit du sang et un code fermé de la nationalité (Kaplan, 1991). À ces modèles correspondent des visions assimilationniste et ethniste (Simon, 1993). Dans le cas de la France, la dissociation entre le biologique et le culturel s'accompagne d'une équation entre le politique et le culturel. Selon Kaplan (1991), « on devient Français par l'apprentissage d'une culture » et la naturalisation se concède à partir d'une appréciation du degré d'« assimilation ». Ainsi, un étranger désirant la « naturalisation » ne devrait se distinguer des autres Français ni par la langue, ni par le mode de vie, ni par l'état d'esprit. Dans le cas de l'Allemagne, c'est comme si la nationalité coulait dans les veines ; le biologique prévalant sur la culture et se combinant au politique.

Mais ce découpage ne saurait être aussi tranché. Les sociétés ne sont pas des idéal-types. Comme le montrent pertinemment les travaux de A.D. Smith, le modèle dit ethniste et le modèle territorial ont des composantes communes que l'on peut retracer au sein d'une même formation nationale, dans des proportions changeantes, à des moments particuliers de son histoire (Smith, 1986 : 149).

L'analyse du cas du Québec expose cette complexité dans le processus historique de formation nationale. Au sein de cette société, dans un mouvement empreint d'une complexification croissante, on est passé d'une conception ethnique de la nation à une conception qui se rapproche davantage de la *Staatnation* et du modèle pluraliste.

Dans le modèle pluraliste, on retrouve un véritable droit du sol (toute personne naissant sur le territoire en est citoyen) ; la citoyenneté par déclaration y est relativement accessible, et une vision pluraliste semble aujourd'hui y émerger. On y rejette l'existence d'un lien nécessaire entre l'appartenance à la communauté politique et à la communauté des ancêtres. Qui plus est, l'intégration à la communauté politique ne passe pas obligatoirement par l'appartenance à la communauté de culture. On peut

entrer dans la communauté politique sans s'« assimiler », et des identités culturelles distinctes côtoient l'identité nationale. Dans certains cas, on affirme même que la multiplicité d'identités cultu-[p. 193] relles constitue le cœur, le noyau dur, de l'identité nationale. Les modèles multiculturel, interculturel, transculturel représentent peut-être diverses formes d'un premier modèle national postmoderne. Mais ce troisième modèle de type pluraliste englobe lui aussi diverses tendances qui s'entrecroisent, s'opposent ou se renforcent, selon les relations entre les groupes et les époques. Il peut être traversé, comme les autres modèles, par l'organicisme, le volontarisme (Robin, 1993), l'assimilationnisme, etc.

Le contexte québéco-canadien est caractérisé par l'émergence de plusieurs nations et de plusieurs modèles de nation. En effet, pendant que le Canada a abandonné le modèle assimilationniste en faveur du pluralisme, la nation canadienne-française de type ethnique s'est transformée en nation québécoise où se côtoient désormais les modèles assimilationniste et pluraliste ; tout cela pendant qu'émergeaient les Premières Nations qui réclament, elles aussi, des droits politiques spécifiques fondés sur l'histoire et l'origine ethnico-nationale. Rappelons-en brièvement les étapes décisives.

## LE « NATION-BUILDING » AU CANADA

Le Canada est un pays caractérisé par des périodes successives d'établissement <sup>1</sup> qui prirent la forme d'une double colonisation, française puis britannique. Les véritables peuples fondateurs ont été appelés Indiens, « Sauvages », Autochtones, Amérindiens puis Premières Nations ; les peuples colonisateurs se sont appelés peuples fondateurs et les immigrants arrivés depuis la Confédération de 1867 sont appelés groupes ethniques au Canada et, depuis les années 1980, communautés culturelles au Québec.

Les deux peuples « fondateurs » de la Confédération canadienne ont chacun articulé une conception d'une nation homogène qu'ils ont ensuite cherché à réaliser. Or, pour nourrir et conserver cette conception, il a fallu bannir les Autochtones de la réalité quotidienne, de l'économie, du politique et du juridique. À défaut de les assimiler, il a fallu les exclure légalement ou les enfermer dans des catégories légales

<sup>1</sup> Depuis la Confédération, en 1867, le Canada a connu plusieurs changements d'ordre matériel et symbolique. Porter (1965) compare le Canada à une gigantesque station ferroviaire où des gens arrivent alors que d'autres quittent continuellement le pays. Ainsi, entre 1851 et 1951, 7,1 millions d'immigrants sont entrés au Canada alors que 6,6 millions l'ont quitté (Porter, 1965 : 30-33). Le démographe Réjean Lachapelle identifia quatre périodes principales constitutives du Canada. Les Premières Nations furent colonisées au XVI<sup>e</sup> siècle par les Français, eux-mêmes conquis par les Britanniques en 1760 ; finalement, les « immigrants » arrivèrent de plus en plus nombreux au Canada, particulièrement à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Conséquemment, la composition ethnique de la population canadienne s'est considérablement modifiée et diversifiée. Actuellement, le Canada compte 27 millions d'habitants ; plus de 3 millions de personnes arrivèrent entre 1896 et 1914 et 4,9 millions entre 1946 et 1981.

spécifiques<sup>1</sup> en les parquant dans des réserves et en leur donnant divers statuts. Mais cela n'était que le début. De manière à ne pas modifier le tissu national, on verra à contenir le Canada français au Québec ; ce sera l'abolition des écoles françaises au Manitoba en 1890 et en Ontario en 1913. On verra également à gérer l'immigration, dont on ne pouvait pas se passer. On encouragera ainsi l'immigration de « Blancs », préférablement de type britannique<sup>2</sup> ; on refusera l'accès aux ressortissants de certains pays et on distinguera les assimilables (type nordique) des non-assimilables (type méditerranéen). À cause de leur place respective au sein des rapports sociaux ethniques, les stratégies face aux immigrants vont différer chez les deux peuples colonisateurs, mais dans tous les cas, le modèle de l'homogénéité nationale prévaut. Chez les Canadiens français se développera une conception de la nation de type essentialiste, une *Kulturation* (on naît Canadien français, on ne le devient pas). Les critères de la langue et de la foi catholique seront centraux [p. 194] à la définition d'un Nous collectif dont on cherchera à exclure les étrangers... en les envoyant dans la mesure du possible chez les Canadiens anglais, et ce, même au Québec. Du côté des Canadiens anglais se développera l'idéologie du « nativisme » et de l'anglo-conformité ; le projet d'assimiler les immigrants aux valeurs et institutions supérieures du modèle britannique<sup>3</sup>. La nation canadienne que l'on tente de construire à partir de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867 correspond à la *Staatnation*. Ici, c'est l'État qui crée la nation et c'est l'élite anglo-saxonne et protestante qui s'impose comme modèle collectif et individuel. Chacun de ces modèles demeure néanmoins le

<sup>1</sup> La première loi globale concernant les Indiens remonte à 1876. Elle rassemble toutes les lois antérieures à ce sujet. « Révisée en 1951, la loi fédérale constitue un véritable régime de tutelle des Indiens (tant individuellement que collectivement) [... qui] détermine aussi bien le statut d'Indien que l'appartenance à la bande, la structure politique et administrative que la gestion des réserves, les exemptions de taxes et l'administration financière tout en faisant des Indiens des pupilles de l'État » (Dupuis, 1991 : 42).

<sup>2</sup> Anglo-conformité et nativisme représentaient les idéologies dominantes. Le gouvernement canadien recherchait des immigrants blancs, préférablement britanniques ou, à défaut, européens pouvant facilement être assimilés. Conséquemment, au cours de la période de 1896-1914, 1 250 000 personnes arrivèrent de Grande-Bretagne, 1 million des États-Unis et 750 000 de l'Europe centrale ou de l'Est. En 1951, la population canadienne se répartissait ainsi : 47,9 % de Britanniques, 30,8 % de Français, 18,2 % d'autres Européens, 0,5 % d'Asiatiques et 2,5 % d'autres origines (Reitz, 1980 : 341-342). La composition ethnique de la population canadienne n'est en rien accidentelle ; elle résulte de sa politique sélective en matière d'immigration.

<sup>3</sup> La construction de la nation dans sa dimension symbolico-culturelle s'orientait vers une société canadienne de type britannique. Dans la majeure partie du Canada, le processus de construction et d'imposition de ce modèle fut réussi. Avec l'arrivée et l'établissement d'immigrants, principalement dans l'Ouest canadien, et leur « canadianisation », c'est-à-dire « [...] speaking English within a British-type institutional system » (Breton, 1984 : 127-128), le français sera aboli des écoles de l'Ontario et du Manitoba et des législatures ; on a établi que 390 000 Canadiens français émigrèrent aux États-Unis entre 1890 et 1920. Le Canada, espérait-on, deviendrait WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant) autant que faire se peut. Les Britanniques tenaient le haut du pavé, alors que les Premières Nations, les Français et autres immigrants non assimilés étaient exclus tant matériellement que symboliquement. Non seulement leurs symboles et leurs langues n'étaient-ils pas représentés au sein de la nation et de ses appareils d'État, mais ces groupes occupaient les dernières positions dans la structure socioéconomique (Porter, 1965). La (re)production de la mosaïque canadienne et de ses frontières ethniques tient plus de l'accident que de la planification.

sujet de controverses et d'enjeux majeurs où s'affrontent diverses conceptions de la nation. En effet, si Tardivel et Bourassa articulent des visions différentes de la nation canadienne-française, John A. Macdonald, George Brown et Henri Bourassa proposent des visions distinctes et même opposées de la nation canadienne (Juteau-Lee, 1974).

Pendant le siècle qui suit la Confédération canadienne, la majorité des immigrants s'établissent surtout dans les lointaines et isolées plaines de l'Ouest, et les deux peuples colonisateurs n'arrivent pas à se fondre l'un dans l'autre, ni dans une nouvelle nation, ni à construire une identité nationale... canadienne<sup>1</sup>. Le conflit non résolu opposant les deux peuples colonisateurs fonde, sinon l'émergence, tout au moins le renforcement d'une idéologie pluraliste à laquelle ni le Canada ni le Québec ne pourront désormais échapper. L'adoption d'une politique de multiculturalisme comporte non seulement la reconnaissance du pluralisme culturel comme réalité mais également comme norme. Dorénavant, le pluralisme culturel à l'intérieur d'un cadre bilingue constitue l'essence de la société et de l'identité canadiennes. La promulgation de la diversité culturelle comme objectif désirable passait néanmoins sous silence les colonialismes français et britannique. Elle occultait l'existence des Premières Nations, niait le statut national des Québécois, séparait langue et culture, taisait les inégalités politiques et économiques entre les diverses communautés ethno-nationales et les catégories de sexe (Moodley, 1983 : 320-321) et appréhendait enfin les enjeux sociaux en termes culturels. Bref, la promulgation de la diversité culturelle masquait les rapports de pouvoir sur lesquels s'est érigée la nation canadienne.

On assiste depuis lors au Canada au développement vertigineux du multiculturalisme comme idéologie, politique et pratique. La politique officielle adoptée en 1971 fut incorporée à la Constitution de 1982 par son inscription dans la *Charte canadienne des droits et libertés*. Elle a fait l'objet d'une loi, la *Loi du multiculturalisme canadien*, adoptée à l'unanimité par la Chambre des communes en 1988. Un ministère du Multiculturalisme et de la Citoyenneté fut établi en 1991 et il

---

<sup>1</sup> Le conflit les opposant débouchera en 1963 sur une *Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme* chargée de proposer un nouveau modèle et une nouvelle entente. On décidera de traiter séparément les Autochtones et on accordera un brin d'attention à la contribution des autres groupes ethniques, descendants des anciens immigrants auxquels s'ajoutent les nouveaux, arrivés en très grand nombre depuis la Seconde Guerre mondiale et qui s'installent cette fois-ci surtout en milieu urbain.

Pendant que les nations canadienne-française et canadienne-anglaise seront transformées sur la scène fédérale en francophones et anglophones et qu'émergera au Québec la nation québécoise, les autres groupes en sont venus à réclamer leur place, matérielle et symbolique, au sein du Canada. Les Canadiens n'appartenant pas aux deux groupes fondateurs, soit près de cinq millions, ne pouvaient tolérer d'être ainsi laissés pour compte. Les membres de ces autres groupes contestèrent cette image d'un Canada bilingue et biculturel qui les exclut d'une modification et d'une restructuration de la dimension culturo-symbolique du Canada (Breton, 1984 : 134). Ainsi, le biculturalisme fut remplacé par le multiculturalisme et le binationalisme céda sa place au principe du partenariat entre tous ceux qui ont contribué au développement et au progrès du pays.

sera remplacé, après les élections du 25 octobre 1993, par le ministère du Patrimoine canadien<sup>1</sup>.

Toute cette activité favorisa l'écllosion d'un pluralisme au Québec et d'une vision québécoise du pluralisme, l'interculturalisme<sup>2</sup>. En dépit des tiraillements que connaît la définition de la nation québécoise, plus ou moins inclusive se-[p. 195] lon les circonstances et les groupes en présence, nous sommes loin de la nation canadienne-française de type ethnique. Nous examinerons maintenant ces divers mouvements d'élargissement et de contraction du Nous québécois en nous attardant à certains textes gouvernementaux auxquels nous ajouterons un document provenant du Conseil scolaire de l'Île de Montréal.

## FORMES DE LA NATION AU QUÉBEC

Les discours relatifs à la nation puisent à même un mythe fondateur. La nation correspond, entre autres, à une manière de se représenter différentes formes de solidarités sociales qui unissent ou divisent les membres d'une société particulière. Une telle conception du Nous collectif se formalise en de multiples discours concurrents où des individus et des groupes tentent de promouvoir un modèle de société au détriment d'autres visions globales de la société.

La (re)construction de la « nation » revêt plusieurs formes au sein du Québec contemporain. Depuis la « Révolution tranquille<sup>3</sup> », les orientations des divers gouvernements successifs au Québec sont marquées par la volonté de construire un Québec et une nation modernes.

Dès mars 1961, le premier ministre Lesage déclarait que « l'État québécois, c'est le point d'appui collectif de la communauté canadienne-française » (*Le Devoir*, 6 mars 1961). « L'appareil d'État est conçu comme étant l'instrument d'émancipation collective. » Il a comme « mission originale [...puisque'il est le] seul État francophone d'Amérique du Nord » de veiller à la sauvegarde de la « communauté canadienne-

<sup>1</sup> Ce nouveau ministère fusionne quatre ministères : Secrétariat d'État, Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, Communications Canada, Parcs Canada.

<sup>2</sup> L'interculturalisme, comme idéologie et comme pratique, se veut distinct de l'approche fédérale et fédéraliste que représente le multiculturalisme. On se rappellera qu'un tollé de protestations accueillit cette politique au Québec où elle fut considérée comme un instrument de banalisation du fait français au Canada ; les Québécois étant traités comme les autres groupes, leur statut de société distincte étant occulté. Le livre vert du ministre libéral Jean-Paul L'Allier vit en 1976 dans le multiculturalisme un désir d'absorber la culture québécoise dans le grand tout canadien, ne reconnaissant pas qu'elle forme une totalité. On insiste davantage sur la convergence linguistique et culturelle entre les communautés culturelles et la collectivité francophone. Le multiculturalisme est vu comme atténuant l'importance de la présence du groupe majoritaire, tout en accentuant celle des cultures minoritaires. Le principe égalitaire entre tous ces groupes culturels masque leurs différences historiques et politiques et favorise la mobilité de certains au détriment des autres.

<sup>3</sup> Cette expression caractérise les années 1960 et les années 1970 (Linteau, Durocher, Robert et Ricard, 1986).

française ». Le livre vert de 1976 (L'Allier, 1976 : 11) reprend cette idée : « Ce gouvernement est non seulement justifié de protéger et de diffuser cette culture, mais il a une obligation morale d'y prendre une part [...] en suscitant, à travers elle, le mouvement dynamique de l'expression culturelle canadienne-française. » Au début des années 1970, la commission d'enquête chargée d'étudier la situation de la langue française au Québec (communément appelée la commission Gendron) énonce que le terme « québécois » correspond à tout résident du Québec. Cette notion va considérablement se modifier dans les textes gouvernementaux au cours des années suivantes. En effet, dans le projet de loi 1, version embryonnaire de la loi 101, deux catégories sont proposées : la catégorie « québécois » désigne la « nation québécoise francophone » alors que la catégorie « minorités » regroupe tous les « non-Québécois ». Cette désignation montre jusqu'à quel point le terme québécois renvoie ici à une conception ethniste de la nation excluant du Nous québécois tous ceux qui ne sont pas canadiens-français. À la suite d'un tollé de protestations émanant de groupes divers, le terme « minorités » a été remplacé par « minorités ethniques » dans la loi 101<sup>1</sup>.

Cette loi annonce le commencement d'une fragmentation de plus en plus poussée entre les catégories définies comme minoritaires au Québec. De multiples façons, l'État québécois tente invariablement de préciser les contours des catégories distinctes de Québécois, semblant quelquefois les hiérarchiser [p. 196] et même exclure certaines d'entre elles du Nous collectif. Mais l'enjeu central du débat concerne désormais la langue, sa place, sa fonction, son sens.

Dans *La politique québécoise du développement culturel* (1978), Camille Laurin précise que la langue française « n'est pas simplement une chaîne de mots ou une syntaxe. Elle exprime la vie d'un ensemble d'hommes et de femmes en ce qu'elle a de significatif » (Gouvernement du Québec, 1978 : 45). Cette langue agit en tant que véhicule d'une culture : la « culture de tradition française ». Celle-ci se rapporte à « des ensembles plus ou moins vastes de façons de parler, de penser, de vivre, et en corollaire, des langages, des croyances, des institutions » (Gouvernement du Québec, 1978 : 11). Cette politique culturelle, qui s'articule autour d'une « culture de convergence », ramène sous un même dénominateur des notions aussi variées que : la langue, la culture, la société et le milieu de vie. Rappelons que cette dernière notion avait été introduite dans *La politique québécoise de la langue française* (1977) et qu'elle correspondait à « un mode d'être, de penser, d'écrire, de créer, de se réunir, d'établir des relations entre les groupes et les personnes, et même de conduire les affaires » (Gouvernement du Québec, 1977 : 21).

Dans son livre blanc, Camille Laurin distingue trois types de « minorités » : les « minorités anglo-saxonnes », les « minorités autochtones » et les « autres minorités » (Gouvernement du Québec, 1978 : 61-93). Il propose une dynamique de rapprochement entre la « majorité francophone » et les « minorités » du Québec. La « majorité », qui se confond avec la « nation québécoise », représente l'assise par

<sup>1</sup> En 1983, la catégorie « communauté québécoise d'expression anglaise » a été ajoutée dans le préambule de la loi 101.

excellence de la « culture québécoise de tradition française ». Elle se définit principalement à partir de deux critères interchangeables : une langue et une culture de tradition française. Elle suppose aussi la réalisation d'un projet politique. Bergeron (1984) argumente dans ce sens lorsqu'il rappelle que depuis « l'affaire de Saint-Léonard » en 1968, la langue française au Québec est progressivement devenue une question politique. Surtout depuis l'annonce de *La politique québécoise du développement culturel* en 1978, langue française et « québécois » se rejoignent souvent ; majorité, nation québécoise et francophones se superposant dans l'esprit de plusieurs définisseurs de la nation.

À la veille des élections d'avril 1981, le gouvernement du Québec annonce un plan d'action à l'intention des communautés culturelles. On peut y lire que le modèle de société propose ne suppose ni une intégration à part entière des individus (le *melting pot* américain) ni une juxtaposition égalitaire des groupes (la mosaïque canadienne). Le modèle québécois s'élaborerait plutôt à partir d'une structure hiérarchique construite à même deux catégories sociales : la « nation québécoise » et les « communautés culturelles ». L'introduction de cette dernière catégorie découle du contexte politique post-référendaire où l'État du Québec continue d'entrer en compétition avec le gouvernement central d'Ottawa. La catégorie politique des « communautés culturelles » recèle plusieurs ambiguïtés, car les critères évoqués pour la définir varient d'un document officiel à l'autre (Fontaine et Shiose, 1991). Der-[p. 197]rière une apparente inclusion de ces membres dans le projet national de l'État québécois, divers enjeux sont occultés ; ceux-ci concernent principalement la définition de la « communauté nationale » au Québec.

Ce processus de fragmentation ethnique au Québec s'est transformé avec l'annonce de *L'énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration en décembre 1990*. Cette politique propose un rapprochement interculturel et utilise l'expression « Québécois des communautés culturelles ». On reconnaît ici l'existence de Québécois possédant plusieurs types d'identités ; on peut être québécois et d'ethnicité italienne, par exemple. Mais l'incessante quête visant à cerner et à définir une fois pour toutes la catégorie Québécois n'était point terminée et la réflexion sur les traits qui en constituent le noyau, ses éléments distinctifs, s'est poursuivie.

Bouchard et ses collaborateurs cherchent à définir « la composante principale du Québec (83 % de la population francophone actuelle) qui fut mise en place aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles dans la vallée du Saint-Laurent par les immigrants venus de France » (Bouchard *et al.*, 1991 : 2-3). Ils affirment que certains hésitent à recourir à l'appellation de Québécois pour se désigner « par crainte de froisser les habitants du Québec dont le français n'est pas la langue maternelle » (*ibid.* : 3). Cette phrase laisse perplexe. En effet, il nous semble que le fait de réserver l'appellation de Québécois aux seuls descendants des immigrants français pourrait froisser aussi les francophones qui ne sont pas des descendants de ces immigrants français. Par ailleurs, ajoutent-ils, l'expression Québécois français demeure trop restrictive, puisqu'elle exclut les individus qui, « au fil du temps, se sont joints au premier noyau d'habitants et ont adopté leur culture » (*ibid.* : 3). Si l'on accepte ici que l'assimilation représente une option, un possible, on semble oublier par contre que la culture dite nationale se

transforme au fil des ans et que les immigrants amènent leur propre culture. Bouchard et ses collaborateurs veulent ensuite distinguer les francophones dont les ancêtres sont établis ici depuis les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles de ceux qui viennent d'arriver : Haïtiens, Juifs sépharades, Belges, Français, autres ressortissants de l'Afrique francophone... Il y aurait donc des Francophones québécois « F » et francophones québécois « f ». Selon nos auteurs, d'autres éléments caractérisent les Francophones québécois, F majuscule : une « territorialité », un « sentiment d'appartenance », une « dynamique collective faite d'aspirations et de finalités », une « mémoire », un « ensemble de traits et de stéréotypes » (*ibid.* : 8-9). En d'autres mots, les « Francophones québécois » se distinguent des « autres québécois », francophones et non francophones, par leur sentiment d'appartenance et leur dynamique collective propre ainsi que par une culture commune. Celle-ci inclut de « partager certaines valeurs fondamentales qui cimentent la collectivité québécoise [...comme] la démocratie, la liberté et la tolérance » (*ibid.* : 8).

Dans ce texte, la notion de Francophones québécois ne met pas seulement l'accent sur la dimension linguistique ; s'il en était ainsi, un Francophone québécois renverrait à un Québécois qui parle français, y compris des francophones [p. 198] nés ailleurs et même les parlant français dont la langue maternelle n'est pas le français. Dans le texte de Bouchard *et al.*, la langue semble être utilisée comme marqueur d'une collectivité qui s'est historiquement constituée sur les bords du Saint-Laurent ; la notion de francophone se superpose subrepticement à celle de canadien-français, excluant du même coup les autres francophones et autres parlant français. Ce qui montre bien la confusion qui entoure le sens qu'on accorde à la langue. Apprendre le français et le parler au Québec, cela ne suffirait donc pas à faire de quelqu'un un Francophone québécois avec un « F » majuscule ? Tous les « francophonisés » ne seront-ils jamais des Francophones québécois ? Que l'appellation de Francophones québécois demeure toujours porteuse d'ambiguïtés, nous le verrons aussi en examinant des documents plus récents.

L'adoption officielle d'une politique culturelle pour le Québec a donné lieu à une nouvelle tentative de redéfinir les assises de la société québécoise. Dans le rapport Arpin <sup>1</sup> soumis à madame Liza Frulla, ministre de la Culture, on apprend que la société québécoise se présente comme suit :

Il s'agit d'une société diversifiée, où, à côté de la majorité francophone (5 350 000 habitants), on retrouve les Inuit (6 000), les Amérindiens (50 000), les anglophones (500 000) et les néo-Québécois, immigrants d'origines ethniques diverses (1 000 000 environ), depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale (Arpin, 1991 : 18).

<sup>1</sup> En février 1991, la ministre des Affaires culturelles créait un groupe-conseil afin de préparer une *Proposition de politique de la culture et des arts*. Monsieur R. Arpin, directeur général du Musée de la civilisation (Québec), fut choisi pour le présider.

Fait intéressant à souligner, et fort révélateur, c'est le recours à des marqueurs différents pour délimiter les catégories retenues. Dans le cas « des descendants des immigrants français établis sur les rives du Saint-Laurent depuis les 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles », c'est un critère apparemment linguistique qui est retenu. Il en est de même pour les descendants des *British*, puisqu'on parle d'anglophones. Les autres catégories sont désignées en fonction de l'origine ethnique, indépendamment de la langue maternelle ou de la langue d'usage. La francophonie renvoie-t-elle à une ethnicité ? Y a-t-il équation entre francophones et Canadiens français ? C'est bien ce que laisse sous-entendre le prochain passage.

Après avoir vanté les mérites de la diversité culturelle, « une richesse incontestable qui garantit une ouverture sur le monde », on rappelle que si la culture correspond à une réalité plus englobante que la langue, cette dernière constitue néanmoins un élément central de la vie culturelle. En premier lieu parce que la langue exprime notre culture, ensuite parce que *la langue porte dans ses mots le souvenir et la trace du passé culturel d'une société* (c'est nous qui soulignons). « Apprendre la langue, c'est apprivoiser un code, certes, mais c'est aussi s'acculturer » (Arpin, 1991 :14).

L'ambiguïté est au cœur de ce passage où la langue représente non seulement un instrument de communication, mais le véhicule d'une culture spécifique. Ce véhicule porte la trace du passé culturel et devient ainsi le marqueur d'un groupe culturel donné et de son historicité. Y aurait-il des francophones de souche ? L'expression Francophones québécois peut, dans certains cas, être interprétée comme excluant tous ceux qui ne se sont pas encore assimilés à la [p. 199] nation quand ils parlent la langue française sans « partager la culture et la mémoire collective qui y sont véhiculées ». Notons, toutefois, que cette lecture de la société québécoise n'a pas été reprise par les instances gouvernementales <sup>1</sup>, ce qui traduit bien la diversité des points de vue.

*La politique culturelle du Québec. Notre culture Notre avenir* réaffirme la « vitalité de notre identité culturelle » en proposant de : « valoriser la langue française comme moyen d'exprimer la culture et d'y accéder ; [...] valoriser l'héritage culturel ; [...] renforcer le dialogue des cultures » (Gouvernement du Québec, 1992 : 18). Autrement dit, l'État du Québec s'engage, notamment, à améliorer la qualité du français et à valoriser l'héritage culturel étant entendu que celui-ci « recouvre dorénavant la production récente tout autant que les vestiges du passé » (*ibid.* : 33). L'atteinte de cet objectif politique s'adresse à l'ensemble de la société québécoise qui, outre le fait d'être « d'abord francophone, [...] elle réunit] les Québécois d'expression anglaise, les différentes communautés culturelles et les nations autochtones » (*ibid.* : 50). Dans cette politique culturelle, les membres de la société québécoise sont tantôt fragmentés en différentes catégories, alors qu'à d'autres moments, ils sont

<sup>1</sup> Dans cette politique, trois principes généraux sont exposés en ce qui a trait à l'action du gouvernement du Québec dans le domaine culturel. Celui-ci reçoit comme mandat de veiller à « l'affirmation de l'identité culturelle » ; de soutenir les créateurs et les arts ainsi que l'accès et la participation des citoyens à la vie culturelle.

indifférenciés, puisque « le rôle de l'État [est] de s'assurer que les Québécois, quelles que soient leur origine et la région où ils habitent, puissent avoir accès à une vie culturelle et artistique » (*ibid.* : 98).

Le modèle fragile de la nation pluraliste est ici réaffirmé ; mais nous l'avons vu, le dérapage est facile. Tant dans ce document gouvernemental que dans d'autres qui l'ont précédé depuis les débuts de la « Révolution tranquille » au Québec, la « nation québécoise » est définie de manière plus ou moins inclusive, à partir d'une multitude d'attributs allant d'une histoire migratoire spécifique à la résidence en passant par une culture de tradition française, un héritage culturel, la langue française, le sentiment d'appartenance, etc. C'est dans un tel contexte que l'idée de citoyenneté peut intervenir pour penser autrement les liens d'« appartenance » qui unissent les ressortissants d'un territoire et pour forger une identité nationale.

## LES DROITS SOCIAUX DE LA CITOYENNETÉ

Dans les sociétés libérales de type démocratique, l'intégration représente une valeur fondamentale. Son actualisation suppose que soit réalisée l'égalité, ce qui nécessite l'institutionnalisation des trois composantes, légale, politique et sociale, de la citoyenneté. S'il existe un accord relatif sur les deux premières composantes, la réalisation des droits sociaux reste problématique.

En effet <sup>1</sup>, le principe de l'égalité des êtres humains qui émerge à la fin du dix-huitième siècle a engendré à la fois une orientation de type universaliste qui reconnaît la dignité de tous les citoyens et l'égalité des droits ainsi qu'une orientation de type particulariste qui repose sur la notion moderne d'identité et réclame la reconnaissance des spécificités <sup>2</sup>.

[p. 200] Ces deux modèles reposent sur la notion du respect égal (tous les citoyens ont le droit d'être également respectés). Dans le premier cas, on réclame un traitement égal indépendamment des différences ; dans l'autre, on exige que les particularismes soient reconnus et même protégés. Mais ils sont souvent en opposition, d'autant plus que ce sont les groupes culturels hégémoniques qui défendent d'habitude l'orientation de type universaliste <sup>3</sup>. Par conséquent, seules les cultures minoritaires se trouvent dans l'obligation d'épouser des formes qui leur sont étrangères, ce qui est perçu comme discriminatoire et comme les reléguant à une citoyenneté de seconde zone. C'est donc au nom du principe de la dignité égale des êtres humains qu'est réclamé le

---

<sup>1</sup> Cette section reprend une analyse présentée dans Juteau et Bernier (1993).

<sup>2</sup> D'après Taylor (1992), avec l'idéal d'authenticité articulé par Rousseau et Herder nous est léguée une idée d'une grande puissance qui accorde une importance morale à la capacité d'écouter sa voix interne. L'identité est négociée et discutée à partir de l'intérieur et se définit par une « dialogicité » interne ; c'est au nom de cet idéal d'authenticité qu'est revendiqué le droit à la reconnaissance (*politics of recognition*).

<sup>3</sup> Traduction de « difference-blind principle of the politics of equal dignity ».

droit au particularisme ou encore à la non-homogénéisation culturelle et nationale. Ces revendications engendrent des conflits qui ne sont pas sans rappeler ceux qu'ont provoqués les demandes de programmes de redistribution des ressources tels les Programmes d'accès à l'égalité (Juteau et Bernier, 1993 : 12).

Les orientations sociétales diffèrent selon les pays et les contextes historiques, ce qui engendre la multiplicité des modèles. Dans le cas de *la domination institutionnalisée*, l'Afrique du Sud, par exemple, on ne reconnaissait pas les droits de la citoyenneté à certains résidents. L'exclusion des femmes fait aussi partie de ce modèle. *Le modèle assimilationniste* offre l'égalité des chances à ceux qui choisissent d'œuvrer au sein de la société dominante comme dans le cas de la France. Le modèle pluraliste englobe quant à lui au moins deux sous-catégories. *L'intégration synchrétique* reconnaît l'égalité des citoyens et le respect des identités ethniques tout en cherchant à définir de nouveaux symboles nationaux ; on pense ici à certains États-nations de l'Afrique postcoloniale. *Le pluralisme soumis à régulation (balanced-pluralism)* accepte la légitimité des identités et solidarités plurielles et favorise le pluralisme structurel ; on y cherche à résoudre la compétition pour des ressources au moyen de processus structurés de négociation entre les collectivités ethnico-nationales. Pour certains, le choix de l'option pluraliste est un choix qui reconnaît et qui respecte l'historicité des individus et des collectivités. Pour d'autres, c'est ouvrir la porte au modèle de domination institutionnalisée qui maintient les groupes minoritaires dans leur état de subordination. Pour M.G. Smith (1965)<sup>1</sup>, qui s'est penché sur diverses conceptions du rôle des différences culturelles au sein de politiques de relations ethniques, il ne saurait y avoir de société pluraliste (*plural society*) qu'à la condition que l'un des groupes culturels domine les autres. Autrement, pensait-il, chacun des groupes pourrait se constituer en sociétés séparées (Smith, cité dans Horowitz, 1985 : 136)<sup>2</sup>. En outre, l'absence de consensus, souvent caractéristique de ce modèle de société, requerrait une forme de régulation par la force d'où résulterait une tendance à la hiérarchisation ethnique. Plus tard, Smith a raffiné cette conceptualisation en distinguant société différenciée, où la domination était évidente, de société consociative (*consociational incorporation*), où la domination explicite l'est beaucoup moins, de société uniforme, où la citoyenneté s'obtient sans l'identification à un groupe ethnique. Horowitz (1985 : 137) considère que ce sont là [p. 201] trois formes qui correspondent à ce qu'il appelle des systèmes hiérarchisés ou non hiérarchisés ethniquement ou, encore, des systèmes où les groupes ethniques n'interagissent pas en tant que groupes politiques<sup>3</sup>.

Ce qui est indubitable, c'est qu'un modèle national de type ethniste est celui qui risque de dégénérer en politiques et pratiques exclusionnistes, allant de l'assujettissement des non-membres à leur expulsion ou à leur épuration. Ce qui

<sup>1</sup> Smith a raffiné la théorie de *Plural Society* développée par Furnival en 1948.

<sup>2</sup> Dans sa conceptualisation des *plural societies*, Smith ne considère pas tant l'importance du pouvoir économique que les différences culturelles qui peuvent s'institutionnaliser par un système de valeurs et de croyances et par un système d'actions, de structures sociales.

<sup>3</sup> Sur ce thème, voir en particulier le chapitre 1 de Horowitz (1985).

demeure également <sup>1</sup> certain, c'est que le refus de reconnaître l'existence d'une ethnicité historiquement construite et reconstruite semble aussi engendrer et provoquer les dérapages qui nous effraient tant. On aurait tort de confondre une revendication fondée sur le principe de l'égalité des êtres humains avec l'attitude de ceux qui prônent la « purification » ethnique. Traversant toutes deux la modernité, ces deux positions sont aux antipodes l'une de l'autre.

[p. 203]

## RÉFÉRENCES

- Arpin, R. (sous la présidence de) (1991), *Une politique de la culture et des arts*, Québec.
- Bergeron, G. (1984), *Pratique de l'État au Québec*, Montréal : Québec-Amérique.
- Borella, F. (1991), « Nationalité et Citoyenneté » : 209-229, dans Colas *et al.*, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Bouchard, G., F. Rocher et G. Rocher (1991) *Les Francophones québécois*, Montréal : Conseil scolaire de l'Île de Montréal.
- Breton, R. (1984), « The Production and Allocation of Symbolic Resources : An Analysis of the Linguistic and Ethnocultural Fields in Canada », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 21, 2 : 123-244.
- Brubaker, W.R. (1989), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, London : University Press of America Inc.
- Colas *et al.* (1991), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris : Presses Universitaires de France.
- [p. 204] Dupuis, R. (1991), *La question indienne au Canada*, Montréal : Boréal.
- Fontaine, L. et Y Shiose (1991), « Ni Citoyens, ni Autres : la catégorie politique "communautés culturelles" » : 435-443, dans Colas *et al.*, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Gouvernement du Québec (1977), *La politique québécoise de la langue française*, présentée à l'Assemblée nationale et au peuple du Québec par Camille Laurin, ministre d'État au Développement culturel, mars 1977.
- Gouvernement du Québec (1978), *La politique québécoise du développement culturel* (2 tomes), Québec : Éditeur officiel.
- Gouvernement du Québec (1990), *L'énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration. Au Québec pour bâtir ensemble*, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.

---

<sup>1</sup> C'est D. Juteau qui écrit.

- Gouvernement du Québec (1992), *La politique culturelle du Québec. Notre culture Notre avenir*, Québec. Bibliothèque nationale du Québec, Bibliothèque nationale du Canada.
- Horowitz, D.L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- Juteau-Lee, D. (1974), *The Impact of Modernization and Environmental Impingements Upon Nationalism and Separatism : The Quebec Case*, thèse de doctorat en sociologie, Toronto : Université de Toronto.
- Juteau, D. et L. Bernier (1993), *L'intégration dans une société pluraliste. Les relations intercommunautaires au Québec : un bilan qualitatif*, document de réflexion présenté au ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.
- Juteau, D. et M. McAndrew (1992), « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, XXIV, 2 : 161-180.
- Kaplan, W. (1991), *Législation en matière de citoyenneté. Étude comparative des lois de la France, de la Suisse, du Royaume-Uni, des États-Unis et de l'Australie*, Ottawa : Multiculturalisme et Citoyenneté Canada.
- Lachapelle, R. et J. Henripin (1980), *La situation démographique au Canada*, Montréal : Institut de recherches politiques.
- L'Allier, J.-P. (1976), *Pour l'évolution de la politique culturelle*, document de travail, Québec : Bibliothèque nationale du Québec.
- Leca, J. (1991), « La citoyenneté entre la nation et la société civile » : 479-505, dans Colas *et al.*, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Lessard, C. et M. Crespo (1990), « Multicultural Education in Canada : Policies and Practices » : 1-44, dans D. Ray et D. Poomwassie (dir.), *Tomorrow can be better*, Toronto : Nito.
- Linteau, P.-A., R. Durocher, J.-C. Robert et F. Ricard (1986), *Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930* (tome 2), Montréal : Éditions du Boréal Express.
- [p. 205] Lochak, D. (1991), « La citoyenneté : un concept juridique flou » : 179-207, dans Colas *et al.*, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Moodley, K. (1983), « Canadian Multiculturalism as Ideology », *Ethnic and Racial Studies*, 6, 3 : 320-331.
- Porter, J. (1965), *The Vertical Mosaic : An Analysis of Social Class and Power in Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- Reitz, J. (1980), *The Survival of Ethnic Groups*, Toronto : McGraw Hill Ryerson.
- Robin, R. (1993), « Citoyenneté, culturalisme, citoyenneté civique », communication présentée au colloque international « Mots et représentations comme enjeux dans les problématiques de l'interethnicité et de l'interculturalité », Chicoutimi, 10-13 mai 1993.

- Schnapper, D. (1991), *La France de l'intégration. Sociologie de la nation*, Paris : Gallimard.
- Simon, P.J. (1993), « Ethnocentrisme, ethnisme, racisme... » : dans *Le racisme à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Une perspective internationale*, actes du colloque de la Chaire en relations ethniques de l'Université de Montréal tenu à Montréal le 27 janvier 1993, édités par Danielle Juteau et Myriam El Yamani, Université de Montréal.
- Smith, A.D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford : Basil Blackwell.
- Smith, M.G. (1965), *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press.
- Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton : Princeton University Press.

[p. 206]

## Variations identitaires sur la nation.

### Tradition, territoire et langue \*

**Denise HELLY**  
**Nicolas Van SCHENDEL**

[Retour à la table des matières](#)

Une reconstruction de l'identité collective québécoise a été réalisée à la suite d'entrevues sur les enjeux de l'immigration<sup>1</sup> avec des députés, ministres, fonctionnaires provinciaux, chefs de partis et chercheurs des secteurs public et universitaire. Ces personnes, au nombre de 41, étaient chargées de dossiers

---

\* Ce texte résume la seconde partie d'un ouvrage publié. Denise Helly (1992), *L'Immigration pour quoi faire ?*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 215 p.

<sup>1</sup> La reconstruction a été réalisée à partir d'une analyse de contenu mettant à jour les représentations de l'immigration à partir de paramètres définis par Denise Helly. Les sociétés occidentales contemporaines se définissent comme nationales et l'image de l'immigration est construite à partir de deux paramètres dérivés de cette logique nationale. Ce sont :

- la frontière externe, territoriale qui crée la notion de droit d'immigrer. Tout citoyen peut s'interroger sur les raisons de l'ouverture de cette frontière. Le droit d'immigrer peut être accordé pour diverses raisons : utilité et intérêt économiques ; raisons humanitaires ; non-respect dans d'autres pays des libertés fondamentales ; impossibilité d'un contrôle strict des frontières ; endiguement de conflits sociaux dans des sociétés en crise (bloc de l'Est, tiers monde). La raison invoquée par un gouvernement ou un individu pour accorder le droit d'immigrer dépend de sa vision des relations avec les pays d'émigration, des rapports économiques internationaux, de l'égalité des individus de toutes origines ; elle dépend encore de sa position sur le marché du travail ou des échanges internationaux et de sa vision de la différence raciale et culturelle.

- la frontière interne, décidant de l'appartenance ou non des immigrés et de leurs descendants à la société nationale. La nature de cette frontière relève de la représentation de l'origine et de la nature de la nation, de laquelle est dérivée à son tour la vision du rôle de l'État dans la gestion de l'immigration et de la pluralité culturelle.

Aussi, recomposer la représentation des enjeux de l'immigration suppose de connaître la nature et la vocation données à l'État selon son lien avec la nation. L'État constitue-t-il une entité équivalente, différente ou antagoniste de la nation ?

concernant les politiques d'immigration et d'insertion des immigrés <sup>1</sup>. Les entrevues ont eu lieu entre avril 1986 et janvier 1987.

L'ensemble des répondants visent une affirmation politique et économique du Québec qu'ils considèrent unanimement comme limitée et fragile. Leurs divergences portent sur le mode d'atteinte de cet objectif très général et, plus spécifiquement, sur trois aspects :

- l'option constitutionnelle (indépendance ou statu quo) ;
- le rôle de l'État ou de la société civile pour l'affirmation politique et économique du Québec ;
- la teneur de la société québécoise à promouvoir.

Les réponses apportées sur ces trois points mettent à jour de multiples divisions concernant les référents de l'identité collective québécoise. Une opposition nette

---

<sup>1</sup> Les individus interrogés devaient, entre 1977, date de l'adoption de la loi 101, et 1986-1987, période des entrevues, avoir été mêlés directement à des situations ou à des dossiers relatifs à l'immigration. Un premier mode de sélection concernait la position des individus vis-à-vis du dossier de l'immigration au Québec. Ils devaient détenir un poste de pouvoir (responsable de parti, ministre), une fonction décisionnelle (haut fonctionnaire, député) ou un rôle d'informateur (journaliste, conseiller de parti, chercheur spécialisé auteur de dossiers divulgués par les médias). Ces individus pouvaient être définis comme producteurs de visions de l'immigration largement répercutées dans les médias et les milieux politiques. Une seconde étape de la sélection visa l'obtention d'un échantillon contrasté en vue d'assurer une variation des représentations à reconstruire. Les individus ont été sélectionnés selon leur secteur d'activité, privé ou public, leur statut de natif ou d'immigré et, quand c'était possible, leur allégeance aux partis politiques provinciaux.

L'échantillon est constitué de 5 hauts fonctionnaires, 5 journalistes, 10 chercheurs, 15 députés provinciaux ou ministres, 6 personnalités politiques (dirigeants de partis, conseillers). Il comprend 10 Indépendantistes, 17 Libéraux, 8 Péquistes et 6 personnes sans position politique déclarée. Nous avons identifié comme indépendantiste toute personne membre du parti du même nom ou se désignant elle-même comme partisane de la souveraineté politique du Québec et contre « le beau risque » fédéraliste, voie suivie par le Parti québécois à l'époque des entrevues.

Selon l'imagerie botanique, 11 de ces personnes appartiennent aux rameaux immigré et néo-québécois, 30 sont « de souche » (2 Britanniques et 28 Canadiens français).

La date d'adoption de la loi 101 a été retenue comme limite de l'exercice de fonction des personnes à interroger, car elle marque une étape significative dans l'évolution du statut des immigrés au Québec. Pour atteindre son objectif de francisation de la vie collective des Québécois, elle oblige les enfants d'immigrés à fréquenter les écoles francophones et institue le français en langue officielle des services publics et de certains milieux de travail (à l'exception des entreprises employant moins de 50 personnes). Ce faisant, elle annule toute équivalence entre la culture dite des fondateurs au Québec et la langue française. De plus, cette loi reconnaît l'existence de langues et cultures immigrées et instaure un programme de reproduction des langues ancestrales des groupes immigrés, le PELO (Programme d'enseignement des langues d'origine). Les entrevues furent réalisées par Denise Helly, entre mars 1986 et février 1987, se déroulèrent en français et durèrent de une heure et demie à deux heures ou plus.

existe entre les individus mettant de l'avant ou refusant un mythe fondateur canadien-français.

La majorité des répondants refusent une définition de la société québécoise comme une communauté de culture, solidaire, francophone, respectueuse d'éthique religieuse, menacée depuis la colonisation anglaise. Ils considèrent [p. 207] cette définition basée sur trois référents révolus, soit une tradition quasi disparue, un rapport craintif au groupe anglophone et une « exclusivité <sup>1</sup> » culturelle du groupe canadien-français. Ils s'opposent à tout fondement culturaliste de l'identité québécoise qu'ils cherchent plutôt à ancrer politiquement. Ils voudraient voir apparaître une identité collective québécoise reposant sur cinq éléments : le territoire, la langue française, les droits individuels, la pluralité culturelle et, seul élément mémoriel, l'histoire des rapports politiques et économiques entre le Québec et le Canada. Selon le mode de hiérarchie de ces cinq éléments, ils se divisent en trois courants.

Quatre courants de pensée existent au sein du groupe de personnes interrogées. Néanmoins, quelle que soit leur position quant à la nature de l'identité québécoise, politique ou culturelle, les répondants partagent deux constats. Premièrement, il n'existe au sein de la population québécoise aucune forme d'identité collective largement partagée ; aucune identité nationale au sens moderne de l'expression, c'est-à-dire d'un sens d'appartenance à une collectivité territoriale incarnée par un État de droit, n'est présente. Secondement, le Québec constitue une entité territoriale au destin particulier au Canada et la rupture avec le destin et les intérêts des communautés francophones hors du Québec est consommée. Selon les répondants, le Canada n'est pas un ensemble de régions différentes, mais un pays divisé entre le Canada anglais et le Québec. Le critère de cette démarcation est la langue, l'histoire politique ou la performance et le statut économiques.

Ces deux constats posés, les répondants s'interrogent sur un fait : comment créer une représentation d'un lien social rassemblant l'ensemble des résidents du territoire québécois ? Les tenants d'une identité québécoise fondée sur une différence de culture répondent qu'un tel projet est impossible sans la constitution d'un État indépendant. Selon eux, la seule position réaliste jusqu'à une déclaration d'indépendance est le repli, c'est-à-dire assurer la cohésion sociale de la communauté de culture canadienne-française, seul atout d'une affirmation du Québec. D'autres, indépendantistes mais non partisans d'une telle définition de l'identité québécoise, restent perplexes. D'autres, enfin, se divisent sur cette question de la formation d'un lien social imaginé entre des individus détachés de la tradition. Leurs divisions tiennent, en dernière instance, à leur définition de l'État et de sa vocation.

Notons qu'aucun des répondants voulant construire une identité politique ne désire effacer totalement la tradition culturelle. Ces répondants lui accordent un statut, secondaire. Ainsi, le débat entre les individus interrogés n'est-il nullement un débat net entre des tenants d'une identité affective, culturelle, et les tenants d'une identité

---

<sup>1</sup> Les termes entre guillemets sont ceux de répondants.

élective, volontariste, mais un débat sur la hiérarchie des référents enracinant une identité collective québécoise, qui, pour certains, doit être l'identité d'une nation.

Examinons maintenant les quatre courants présents et l'articulation des référents qu'ils proposent comme bases d'une identité collective québécoise.

[p. 208]

## **LE COURANT NATIONALISTE : UN TERRITOIRE FRANCOPHONE À CONSOLIDER ET À CLÔTURER**

### **Les référents**

Pour ce courant représentant la moitié des personnes interrogées (20 cas), territoire, langue et mémoire des rapports politiques entre Anglais et Français, notamment depuis les années 1950, sont les référents primordiaux d'un sens d'appartenance à la collectivité québécoise. Connaître l'histoire politique du Québec, partager la mémoire de sa mise en tutelle par le pouvoir anglais et vouloir annuler totalement cette tutelle sous-tendent tout sens d'appartenance à la collectivité québécoise. Mémoire et projet politiques, langue et collectivité québécoise se superposent, s'équivalent, et la Révolution tranquille marque une rupture historique, devient un acte fondateur. Ces répondants n'invoquent jamais des mœurs et modes de sociabilité comme bases de la collectivité québécoise, pas plus qu'une relation affective au pays (au sens étymologique du terme, le pays de la naissance et de la socialisation). Ils s'opposent à un mythe fondateur, ancré dans une tradition culturelle ; ils invoquent plutôt comme modèle le mythe fondateur, révolutionnaire et républicain, américain et français.

Selon eux, les locuteurs de langue maternelle autre que le français sont inclus dans la collectivité québécoise en autant qu'ils apprennent cette langue et partagent la mémoire politique. Sinon, ils sont des résidents nantis de droits, mais non des membres de cette collectivité. Ce sont des Canadiens en instance éventuelle de devenir des Québécois.

Néanmoins, nombreux et sérieux sont les obstacles à l'apparition de la collectivité québécoise que veulent ces répondants. Ils mentionnent la faible puissance économique du Québec, l'absence de volonté ferme et unanime de la population francophone d'affirmer le français (allusion aux débats sur les changements de la loi 101), l'attachement de celle-ci à une tradition culturelle canadienne-française comme marqueur premier d'identité, l'anglicisation des immigrants et la « fragmentation » de la société québécoise. Ces répondants se représentent le Québec comme une société profondément divisée par des clivages socioéconomiques, linguistiques, géographiques et culturels. Certains, les plus nombreux, rapportent ces clivages à l'histoire du Québec ; d'autres les rattachent à l'internationalisation des échanges culturels, au processus d'individualisation propre aux sociétés contemporaines et à la

division croissante du travail et les définissent comme des facteurs adverses, inéluctables de la construction de la collectivité québécoise qu'ils souhaitent.

Par ailleurs, ces répondants pensent tous qu'un enrichissement et une puissance économique accrue de la société civile accroîtraient la capacité d'affirmation du Québec, et, subséquemment, inculqueraient un sens plus clair du territoire québécois à ses résidents. Mais, selon eux, la société civile québécoise ne dispose pas de cette capacité d'enrichissement.

[p. 209] Aussi l'État leur apparaît-il l'agent premier de l'affirmation économique et politique du Québec. Pour ce faire, il doit clore le territoire québécois en étendant la pratique du français, favoriser le contrôle et le développement économique du territoire et intervenir dans le domaine des productions culturelles francophones pour les affermir et les accroître. Homogénéisation culturelle et identitaire et affermissement de l'économie sont des instruments premiers de l'affirmation politique. Les interventions étatiques proposées favoriseront l'émergence d'une nouvelle identité territorialisée et d'une représentation d'une collectivité francophone incarnée par un État particulier, et la conquête du pouvoir politique s'en trouvera facilitée.

Ainsi, selon ces répondants, comme l'État provincial ne peut pas se démarquer comme État de droit spécifique en raison de la présence de l'État fédéral et de ses institutions politiques et juridiques, comme la société civile ne crée pas une représentation unitaire et intégratrice d'elle-même, seul l'État québécois peut consolider l'économie et l'unité culturelle du territoire. Société civile, collectivité territoriale et État sont superposés et la notion de nation apparaît, nation que l'État doit construire. Tel est le propos de ce courant comprenant majoritairement des membres du Parti québécois et du mouvement indépendantiste et quelques membres du Parti libéral du Québec. Ce propos a été celui des puissances européennes, démocratiques ou impériales, au XIX<sup>e</sup> siècle, puis celui des pays colonisés devenus indépendants après la Seconde Guerre mondiale.

Cependant, les répondants intégrant ce courant définissent différemment les actions primordiales que l'État doit mettre en œuvre pour l'affirmation politique, culturelle et économique du Québec. Ils n'ont pas les mêmes intérêts et positions sociales. Ils se divisent en trois sous-courants.

### **Le nationalisme méritocrate**

Des répondants nationalistes (sept cas) sont des adeptes d'un État néo-libéral et d'un recul de l'État-providence. Ils prônent un contrôle le plus étendu possible des élites francophones sur le territoire québécois au travers d'une instrumentalisation de l'État.

Pour faire face à la faiblesse de l'économie québécoise, ils favorisent l'expansion, avec l'aide de l'État, du pouvoir économique francophone sous forme de consolidation de grandes entreprises, voire de multinationales, de gains de productivité et de conquête de marchés « naturels » (Nord-Est américain). Ils considèrent nécessaire pour cette expansion un renforcement de la loi 101 par son application dans les petites

et moyennes entreprises. Ils voient en l'anglais un atout économique indispensable, devant être maintenu en statut second, éventuellement au travers de mesures nouvelles (affichage unilingue, langue officielle française dans les services publics et privés).

Pour faire face à l'absence de capacité et de tradition d'affirmation d'une identité unitaire de la part de la population dite « de souche » et à sa non-défense de la langue, ils veulent une forte intervention de l'État au travers d'un [p. 210] soutien de la production culturelle francophone, dite de masse, fortement concurrencée par les produits américains. Face à la dénatalité, autre signe, selon eux, du désintérêt de la population à l'affirmation du Québec, ils demandent une hausse de l'immigration, mais aussi une sélection linguistique stricte des immigrants.

Par contre, ils refusent tout élargissement de la base politique francophone, s'opposant à tout traitement particulier des immigrants et à toute alliance avec ces derniers par leur inclusion dans les instances décisionnelles publiques. La pluralité culturelle de la société québécoise est, selon eux, un fait de la société civile que l'État ne saurait ni gérer ni promouvoir, car ce serait encourager institutionnellement le fractionnement culturel déjà trop prononcé de la société québécoise. De plus, tout traitement particulier des immigrants et de leurs descendants sur le marché du travail (programme d'accès à l'égalité en emploi, par exemple) déroge aux principes de l'idéologie méritocrate à laquelle ils adhèrent. Ce sont des membres du mouvement indépendantiste et, surtout, du Parti libéral du Québec.

### **Le nationalisme anti-anglais**

D'autres répondants nationalistes (cinq cas) développent un raisonnement similaire à deux différences près : ils ne renient pas les principes de l'État-providence et sont convaincus du contrôle persistant de l'économie québécoise par des intérêts anglophones, locaux ou établis en dehors des frontières du Québec. Ils redoutent le pouvoir d'attraction de l'anglais et définissent le français comme une langue en régression, non valorisée et non protégée. Aussi se distinguent-ils des précédents sur deux points.

Ils ne croient guère à la possibilité de voir une bourgeoisie d'affaires francophone se consolider. Ils s'en remettent plus à l'action de l'État, dont ils souhaitent des interventions massives dans le domaine des industries culturelles et des médias, notamment électroniques. Ils favorisent aussi un renforcement de la loi 101 dans le secteur privé, notamment des services.

Par ailleurs, ils mettent un accent particulier sur le rôle négatif de l'identité canadienne-française, n'y voyant qu'un passé d'échecs et de compromissions avec « l'ennemi anglais », un facteur de division de l'identité québécoise, et une « chimère », car son contenu culturel est inconnu. Ils veulent endiguer la « fragmentation » multiple de la société québécoise, dite américanophile, ethnique, cloisonnée, indifférente aux enjeux internationaux, sans passé prestigieux servant de ralliement, et ils prônent une identité universaliste basée uniquement sur les référents de la langue, du territoire et des droits, refusant toute reconnaissance institutionnelle

de la pluralité culturelle, autre facteur de division. Toutefois, ils admettent l'utilité économique et démographique de l'immigration. Ce sont exclusivement des membres du mouvement indépendantiste.

[p. 211] **Le nationalisme pluraliste**

D'autres répondants nationalistes (huit cas) admettent les mêmes postulats de base que les deux sous-courants précédents : « fragmentation » sociale et culturelle, manque de dynamisme économique de la société québécoise, territoire et langue comme référents primordiaux, absence de représentation unitaire, refus de la tradition. Mais ils sont plus soucieux d'idéologie égalitariste, préoccupés par le chômage et la faible croissance économique, facteurs aggravant la « fragmentation » culturelle, et, point particulier, ils sont favorables à une forte immigration pour maintenir l'économie québécoise. Ils prônent une identité nationale québécoise incluant le référent de la pluralité culturelle, c'est-à-dire les immigrants et les Autochtones.

Cette inclusion correspond à une stratégie d'expansion de la base politique francophone et d'endiguement de la très forte influence, selon eux, des élites affirmant une identité canadienne-française. Ils considèrent celle-ci comme le facteur premier de l'absence d'une représentation unitaire et territorialisée d'une identité collective québécoise.

Ils sont de fervents défenseurs d'une politique linguistique plus stricte et ils défendent l'adoption de programmes d'accès à l'égalité en emploi en faveur des immigrants, l'accès élargi des immigrants aux instances décisionnelles et symboliques (médias), autant de mesures qui permettraient, selon eux, de créer les bases d'apparition d'une identité unitaire, nationale.

À la différence des membres des deux précédents sous-courants, la forte adhésion de ces répondants à une idéologie égalitariste les porte à envisager la pratique d'une culture particulière, immigrée, par exemple, comme fondement d'un droit, celui de ne pas être discriminé ou gêné dans son ascension sociale en raison d'une socialisation particulière et des signes qui la marquent (phénotype, langue et accent, usages). Aussi un des enjeux pour eux est-il de reconnaître ce droit par une institutionnalisation de la reconnaissance des cultures d'origine. La loi 101 au travers du Programme d'enseignement des langues d'origine et le Plan d'action pour les communautés culturelles rendu public en 1981 constituent, à leurs yeux, des amorces de la mise en exercice de ce droit par le Parti québécois.

Ces répondants sont ainsi favorables à l'annulation de la « hiérarchie des cultures » présente au Québec pour mettre en place l'idée de l'égalité des cultures et de leurs porteurs. Ils se singularisent par leur volonté d'effacer toute hégémonie de l'idéologie ethnique canadienne-française, c'est-à-dire, selon eux, de la fermeture et des privilèges de certains milieux francophones souvent alliés du pouvoir économique anglophone. Ces individus sont des membres du Parti québécois exclusivement.

Pour l'ensemble de ces trois sous-courants, la société québécoise et, vu sa superposition avec l'État, la nation québécoise sont une mosaïque d'individus porteurs

de cultures différentes que certains répondants sont prêts à reconnaître institutionnellement. Toute identité collective est fondée pour ces trois sous-courants sur une trilogie : langue, territoire, État-nation, la langue composant [p. 212] un lien, un élément unificateur. La langue n'a nullement ce statut pour un autre courant, ethno-nationaliste.

### **LE COURANT ETHNO-NATIONALISTE : LA TRADITION ET LA COHÉSION COMMUNAUTAIRE MENACÉES**

Des répondants indépendantistes (quatre cas) défendent la tradition, c'est-à-dire la prégnance de la communauté canadienne-française comme base de l'identité collective québécoise.

Ces répondants développent une idéologie nativiste et ne recherchent nullement l'élargissement de la base politique francophone, persuadés que non seulement le partage d'une mémoire historique et politique, mais aussi celui d'une culture privée, locale, assurent d'un sens d'appartenance au Québec. Pour eux, la culture historique de la population « de souche » est la base première de l'identité québécoise et seuls les francophones « de souche » la connaissent et peuvent s'identifier comme Québécois. Aussi, aucun risque ne doit être couru en tentant des alliances avec des personnes d'autres origines.

La société québécoise est, reconnaissent-ils, une mosaïque de groupes ou de communautés aux intérêts et histoires divergents. Mais aucune identité nationale inclusive ne peut être créée faute d'un passé canadien-français prestigieux, d'une puissance politique ou économique du Québec et de référents universalistes, apanages uniques de l'État québécois. L'État québécois partage certains de ces apanages avec l'État fédéral (Charte des droits) ou n'en dispose pas (citoyenneté).

Faute de référents politiques et historiques à partager, les immigrants ne peuvent pas s'identifier à une collectivité québécoise. Aussi ne reste-t-il plus pour fonder une telle collectivité et une identité nationale que le référent de la tradition, dont seules les personnes « de souche » sont dépositaires. Selon cette vision, la nation constitue une entité historico-culturelle avant d'être une entité politique, entité qui n'existera que le jour de l'instauration d'un État indépendant québécois.

Ce courant tend à superposer langue et culture, collectivité québécoise et communauté « de souche » francophone, sphères privée et publique, État et nation ethnique. Mémoire historique, culture et langue se correspondent comme référents de l'identité et la nation québécoise est ancrée dans l'ethnie canadienne-française.

La force d'une telle nation ethnique résidant dans sa cohésion sociale et son intégrité culturelle, multiples sont les dangers l'empêchant de s'affirmer : culture de masse américaine, minorité anglophone, étrangers immigrants, anglais comme langue

commerciale internationale, recul des valeurs morales et familiales, attachement de plus en plus ténu à l'héritage culturel canadien-français, déclin démographique.

En présence de ces dangers, dont notamment, selon ces répondants, l'absence de reconnaissance et de valorisation de son héritage culturel par la popu-[p. 213] lation « de souche », surgit la question de comment faire apparaître une conscience nationale. Selon eux, l'État ne peut certes plus, lui-même, perpétuer les valeurs morales de la nation historique, mais il a la fonction majeure de rappeler et valoriser l'héritage culturel, artistique notamment, et de le défendre contre toute forme culturelle pouvant l'influencer : culture de masse américaine, cultures immigrées, culture urbaine montréalaise cosmopolite.

Définissant la nation comme portée par une communauté de culture, ces répondants tiennent un discours sur la pureté et la pollution culturelles et morales, sur la hiérarchie des cultures et sur la préséance d'une communauté fondatrice, les membres d'autres communautés de culture se trouvant placés en tutelle politique et culturelle soit par l'exclusion, soit par l'assimilation normative. Ils invoquent une évolution culturelle comportant la prédominance de la culture « native » au nom de mœurs politiques ou sociales des immigrés, inadaptées aux normes juridiques québécoises (libertés fondamentales, droit des femmes) ou au nom d'une préférence de la culture anglo-américaine dans le cas de la minorité anglophone. Ils souhaitent, dans le champ culturel mais aussi économique, un moindre rôle de Montréal, pôle cosmopolite de la province.

Il est à noter que jamais une définition serrée des éléments définissant la culture communautaire référentielle n'est donnée. Sont parfois mentionnés le mode langagier, l'opposition à la culture américaine, la morale religieuse et le sens de la convivialité.

Au nom de la fonction primordiale des Québécois « de souche » française dans la défense des intérêts de la nation, ces répondants militent aussi pour une défense par l'État de privilèges politiques de ces derniers tels qu'un accès exclusif à la fonction publique, « forteresse francophone à maintenir ». L'État doit être le rempart de la nation et se trouver aux mains des uniques « nationaux ». L'économie n'est nullement, par contre, pour ces répondants, un outil central à la reproduction et à l'affirmation de la nation.

La position de ces répondants n'est, selon eux, qu'un mode d'affirmation de la légitimité du droit du Québec à l'autodétermination, car, prévoient-ils, une société québécoise indépendante politiquement pourra suivre des préceptes essentiellement républicains. La tradition, comme mémoire et culture d'une communauté, pourra alors devenir catégorie de la vie privée et de l'identification personnelle des « nationaux » québécois. Elle cessera d'être le référent central de l'identité collective québécoise, utile le temps de la conquête du pouvoir politique.

Ce courant ethnociste est très attaqué par tous les répondants des autres courants, et il semble tenter de pallier une réduction de son influence politique. Cette réduction tient à l'ouverture croissante du territoire québécois au marché international qui réduit le rôle des élites traditionnelles, accentue le poids de l'anglais et multiplie l'entrée d'influences culturelles étrangères ; elle tient aussi au déclin démographique qui ne

permet plus à ce courant, surtout à [p. 214] Montréal, d'opposer la loi du nombre aux immigrés et aux partisans du cosmopolitisme.

## LE COURANT NÉO-LIBÉRAL

Ce courant (sept cas), composé de fédéralistes et d'indépendantistes, refuse tout rôle à la culture lors de la définition du citoyen et s'oppose à toute intervention étatique dans le champ de la production ou de la reproduction d'une culture nationale. Il tient fermement à deux principes de base.

Premier principe : distinction nette de la société civile et de l'État comme de celle entre individu et citoyen, c'est-à-dire séparation de la sphère privée, productrice des différences et des intérêts individuels, et de la sphère publique où ces différences sont gérées. Selon ces répondants, l'État ne doit pas agir sur la sphère privée, car il deviendrait le « producteur des individus » et « recouvrirait » l'ensemble de la société civile.

Deuxième principe : la force d'une société n'est nullement sa cohésion culturelle mais le contrôle de son économie. Ces répondants partagent ce postulat avec les nationalistes méritocrates, mais ils n'attribuent pas le même rôle au référent linguistique. Selon eux, si le contrôle de l'économie était acquis par les Québécois, le débat sur la langue n'existerait pas, car les acteurs du marché étant majoritairement francophones, ils affirmeraient la langue et la culture francophones pour leurs propres intérêts. Le marché local, francophone est la base de leur expansion commerciale extérieure. Aussi la loi 101 est-elle utile au maintien de cette base locale, mais insuffisante pour assurer un déploiement plus large de l'économie québécoise.

Pour ces répondants, le principal débat québécois n'est pas linguistique mais économique et l'État provincial doit avoir une fonction majeure, comme pour les nationalistes méritocrates, celle de promouvoir la consolidation économique de la bourgeoisie provinciale francophone et des entreprises d'État.

Les membres de ce courant sont de fermes partisans du bilinguisme fonctionnel, non officiel, car l'anglais est un instrument de hausse de la productivité (nouvelles technologies) et de pénétration des marchés étrangers indispensables à l'économie québécoise. Le bilinguisme croissant des immigrés les satisfait et ils expliquent l'« anglicisation » de Montréal par le déclin industriel et économique de la ville et l'absence de politique de redressement et d'investissement, et nullement par la concentration d'immigrés.

Pour ce courant, les référents primordiaux d'une identité collective sont les droits et le territoire, le marché et les choix individuels assurant l'allocation et la diversité des places de chacun. La seule définition d'appartenance à une société particulière est la citoyenneté, c'est-à-dire l'exercice du vote et la jouissance des libertés fondamentales et des droits sociaux. L'origine sociale, culturelle, religieuse ou raciale

ne saurait être la base de l'appartenance à une collectivité territorialisée, car elle définit la spécificité inaliénable de chaque individu. Les répondants fédéralistes parlent d'une appartenance canadienne [p. 215] et refusent toute identité nationale québécoise ; ceux indépendantistes parlent d'une nation québécoise, politique et cosmopolite à inventer.

La défense de la langue, de la culture francophone et le projet de construction d'une nation francophone par l'État sont refusés par ce courant au nom de ses deux principes de base : déni fait à l'État de définir l'identité culturelle des individus ; primauté de la dynamique économique sur celle culturelle pour affirmer une société. La loi 101 n'est, à leurs yeux, que l'expression d'une majorité politique qui peut fluctuer, et l'enracinement linguistique ne tient pas à une coercition, mais à la volonté des individus et à la puissance économique d'un pays.

La tâche urgente du corps politique est, pour ces répondants, de rompre l'identification des francophones « de souche » comme membres d'une communauté spécifique, car ce mythe est illusoire et nocif. Il maintient l'image d'une société tripolaire, composée d'une majorité francophone, d'une minorité anglophone et d'un nombre extensible de groupes ethniques. Il retarde l'apparition d'une vision plurielle du Québec, laquelle faciliterait l'accession à l'indépendance (indépendantistes) ou il réduit l'intérêt des résidents à la gestion économique, mobilisant ces derniers en des débats linguistiques inutiles (indépendantistes et fédéralistes).

Quant à la culture collective québécoise, elle est cosmopolite comme la société civile et il est du mandat du ministère des Affaires culturelles de reconnaître ce fait en assurant une égalité d'accès à la reconnaissance et au financement des manifestations culturelles de tous les individus, quels que soient leur origine culturelle et leur choix linguistique.

## **L'ÉTAT DE DROIT PLURALISTE**

Un autre courant (10 cas) défend la même position républicaine ancrée dans la neutralité de l'État dans la construction d'une identité collective. Il admet pareillement la loi 101 comme outil de communication choisi par une majorité politique. Les référents de base d'une identité collective sont également pour ses membres la citoyenneté, dans ce cas canadienne. Pour ces répondants, fédéralistes, membres ou proches du Parti libéral du Québec, il ne saurait exister une identité nationale québécoise, mais seulement une identité régionale, car l'histoire des rapports politiques entre le Québec et le Canada depuis 1867 n'est nullement celle d'une tutelle. De plus, le bilinguisme officiel canadien permet l'affirmation du français si une majorité politique le désire au Québec. Par ailleurs, une indépendance du Québec ne réduirait aucune des défaillances économiques et culturelles de la société provinciale.

À leurs yeux, l'obstacle principal à l'affirmation continue de la langue française et à un meilleur dynamisme économique provincial ne consiste en rien d'autre que les

multiples clivages ethniques de la société québécoise et en la non-reconnaissance des immigrés et des anglophones comme membres à [p. 216] part entière de celle-ci. Cette exclusion est gaspilleuse de talents et d'énergies et permet la prédominance d'un conservatisme économique et social.

Un point différencie ce courant du courant précédent, c'est sa double insistance sur l'influence de l'idéologie ethno-nationaliste, nativiste au Québec, et sur le contrôle des tenants de cette idéologie d'une large fraction de l'État et des institutions culturelles. Ces deux facteurs constituent, à ses yeux, des risques sérieux pour le dynamisme économique du Québec.

Ces répondants considèrent que le développement économique et, subséquemment, l'affirmation du Québec comme société régionale distincte sont hypothéqués par des élites et des catégories sociales contrôlant presque entièrement l'État et bloquant les mécanismes de mobilité sociale qui permettraient à la société civile de jouer son rôle, c'est-à-dire d'être créative, productive, innovatrice, plurielle et agressive économiquement. L'orientation culturelle, rattachée à une origine canadienne-française, devrait être une valeur personnelle et non une valeur collective et ne saurait être la base d'un monopole de l'État.

Ce courant considère, de plus, les tenants de la tradition omniprésents, selon lui, dans la sphère politique et publique comme des agents de conservatisme social et économique. En cela, il rejoint les nationalistes favorisant une reconnaissance étatique du pluralisme culturel et pensant que toute défense du pluralisme culturel et du cosmopolitisme est un outil de déstabilisation de ce rapport de force néfaste. Cependant, les partisans d'un État de droit pluraliste ne croient guère en la possibilité de l'État québécois de questionner sa nature ethniciste. Ils s'en remettent plutôt au dynamisme de la société civile pour imposer une nouvelle définition plurielle du Québec aux élites bureaucratiques, intellectuelles et artistiques, jouant du discours ethniciste pour maintenir leur contrôle des institutions étatiques.

## CONCLUSION

On ne retrouve, au sein des quatre courants décrits, qu'un seul courant de pensée se démarquant nettement. Le courant ethno-nationaliste invoque un retour à des origines passées ou naturelles et demande une exclusion des « étrangers » de la nation. Cependant, s'il s'oppose à tout renvoi dans la sphère du privé de pratiques culturelles dites du groupe majoritaire, il présente ses positions comme une stratégie transitoire en l'attente d'une déclaration d'indépendance et d'une affirmation d'une nation québécoise, essentiellement ancrée dans des préceptes politiques (droits individuels, citoyenneté).

Pour les trois autres courants de pensée, l'enjeu de la définition de la collectivité québécoise, comme nation indépendante ou société régionale distincte au sein du Canada, est la définition de ce qui doit être conservé du passé politique. L'enjeu est l'appréciation du pacte fédéral de 1867 : négociation à poursuivre ou échec

renvoyant à l'histoire de la colonisation et de la tutelle anglaises du Québec. Mais, selon l'une ou l'autre de ces deux interprétations, [p. 217] le débat ne concerne nullement la défense et la définition d'une tradition culturelle, d'un héritage ineffable, mais une histoire de rapports de pouvoir pouvant rallier des individus de toutes origines.

Les répondants de ces trois courants font le choix d'une collectivité basée sur une représentation de la collectivité québécoise permettant la confrontation, la diversité, la pluralité culturelle. Ils recherchent les fondements d'une adhésion volontaire de tous les résidents à la collectivité québécoise. En dernière instance, la défense d'une langue publique commune et la performance économique leur apparaissent à tous l'enjeu et l'instrument de cette adhésion.

[p. 218 sans texte, p. 219]

## Hegel et le Québec

**Roberto MIGUELEZ**

[Retour à la table des matières](#)

L'ère de l'individu : voilà en quelques mots seulement la façon dont on a caractérisé la modernité <sup>1</sup>. Double phénomène ou, plutôt, phénomène à deux faces, car, d'une part, c'est dans la modernité que les liens qui attachaient les individus les uns aux autres dans des groupements organiques ayant une existence propre se détendent, se fragilisent, voire se rompent, laissant ainsi libres les individus et que, d'autre part, et corrélativement, l'idée ou l'idéologie se forme de l'individu comme centre et/ou source des intérêts, voire des valeurs, mettant ainsi un terme aux vieux privilèges des corps supra-individuels, communautaires. La contemporanéité semble aller plus loin encore dans ce détachement des individus et leur promotion, car elle les voit élevés au rang d'unique réalité dans la mesure même où les individus ne sont plus que des sujets mais aussi des objets d'eux-mêmes : Narcisse, pour qui toute réalité s'épuise dans l'autocontemplation.

Ère du vide ? Ou ère, enfin, de la liberté ? Tout semble tourner autour de cette alternative simple : ou bien cette promotion, voire cet engendrement de l'individu – appelons-le l'« individualisme » –, augure sinon comporte la perte de toute authentique signification dans l'absence même de toute transcendance, ou bien, au contraire, cet individualisme a le sens d'une libération de l'individu, il signifie la fin de l'assujettissement à des normes, à des traditions, à des représentations, à des hiérarchies qui s'imposent sur les individus et les briment.

Puisqu'il n'y a, en apparence, que cette alternative simple, on n'en conclut qu'à deux pronostics, d'ailleurs contraires seulement en apparence : la hantise de l'anomie (l'horreur du vide) reconduira l'individu de l'individualisme [p. 220] vers les identifications communautaires. Ou bien : l'individu contemporain, pleinement individualisé, c'est-à-dire autonomisé, n'aura plus à répondre de l'établissement d'une communauté, il lui suffira d'un espace (social) : aux rapports d'appartenance se substitueront de plus en plus des purs rapports contractuels.

Ce sont ces pronostics qui déchiffrent les symptômes. Les pourfendeurs de l'individualisme émancipateur crient, justement, au contractualisme de l'individualisme, coupable de penser les individus dans l'abstraction, puisqu'il les

---

<sup>1</sup> Je fais évidemment référence au titre de l'ouvrage d'Alain Renaut (1989).

dépouille de leurs appartenances sociales naturelles – ethniques, linguistiques, religieuses. À quoi rétorquent les défenseurs de l'individualisme émancipateur en signalant du doigt les horreurs non du vide, mais de ces tentatives de le remplir avec les « intégrismes » et les « purifications ethniques ».

En cette triste fin de siècle, les événements semblent bel et bien donner raison aux uns et aux autres. On pourrait même fixer la position dans la conjoncture par rapport à ces deux axes : ou bien on se trouve engagé dans le paramètre de l'égoïsme, du narcissisme, de la décomposition ou de l'affaiblissement communautaire, bref entre le confort et l'indifférence, ou bien on se trouve dans la reconquête héroïque des particularismes, bref dans l'exaltation tribale ou religieuse.

Mais c'est surtout dans les moments de tristesse qu'il faut, comme le dirait Hegel, appréhender le sensible, l'événementiel, à partir du non-sensible, du non-événementiel, du raisonnable. Car ce raisonnable n'est pas ce qui est – bien que ce qui est, le soit pour des raisons –, mais plutôt ce qui doit être – en raison, c'est-à-dire pour la raison. Dans cette voie, Hegel n'est pas seulement à reprendre comme source d'inspiration philosophique ou méthodologique, mais aussi, et pour le problème qui m'occupe ici, comme source décisive de connaissance. Car Hegel est celui qui a découvert et exploré dans toute la profondeur de ses incidences ce rapport entre individualité, particularité et universalité qui se pose pour la première fois dans la modernité, mais dont la problématique n'a certainement pas trouvé encore la voie de sa résolution concrète.

C'est notamment dans les *Principes de la philosophie du droit* que Hegel examine ce rapport. Dans ce qui suit, je ne m'attacherai qu'à ses propositions les plus importantes à l'égard de cette problématique. J'essaierai, ensuite, d'en extraire les enseignements qu'elles contiennent pour envisager la question cruciale formulée au début de cet exposé. Deux remarques s'imposent, cependant, avant de commencer cet examen. Je dois dire, d'abord, qu'il n'y sera pas question d'une reprise évaluative, encore moins critique de la philosophie hégélienne, ni même de la perspective philosophique générale développée dans les *Principes de la philosophie du droit*. Et non pas que j'y adhère intégralement et que je ne les trouve pas, comme tant d'autres, susceptibles de critique, mais parce que ce n'est ni dans les intentions ni dans les possibilités de ce texte de mener à bien une telle reprise évaluative. Mon seul intérêt ici porte sur [p. 221] la manière dont Hegel nous permet de penser l'articulation de l'individuel, du particulier et de l'universel.

Je m'empresse de signaler, ensuite, qu'il pourra paraître surprenant, à cause évidemment du titre de cet article, qu'aucune référence explicite ne soit faite au Québec. Ce manque de référence explicite ne paraîtra pourtant surprenant qu'à ceux qui, justement, ont besoin de références explicites. Bien que la question que je traite ici dépasse, et de loin, la conjoncture québécoise, puisqu'elle s'inscrit, d'emblée, dans une considération philosophique de la modernité, c'est la pensée de la conjoncture québécoise qui l'a inspirée et, donc, la traverse d'un bout à l'autre. Car, d'une part, la société québécoise est engagée, et ceci d'une manière de plus en plus approfondie, dans la dynamique d'une société dont l'individualisme trouve dans le marché ses

racines et son impulsion et que, d'autre part, et malgré la nature de plus en plus cosmopolite de sa composition sociale, elle demeure attachée, voire prisonnière d'une identification de type ethnique.

## **INDIVIDUALITÉ, PARTICULARITÉ ET UNIVERSALITÉ CHEZ HEGEL**

Le premier paragraphe (182) de la deuxième section des *Principes de la philosophie du droit* situe dans « la personne concrète qui, en tant que particulière, est à elle-même son propre but » l'un des principes de la société civile (Hegel, 1975 : 215). Cet égoïsme qui domine alors la sphère de la société civile découle de la personne concrète en tant qu'elle se laisse déterminer, à ce stade de l'analyse, comme « ensemble de besoins », « mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire » (*ibid.*). Or, parce que la personne concrète est ensemble de besoins, et que les besoins ne peuvent pas être satisfaits sans entrer en relation avec les autres, il en résulte pourtant un « système de dépendance réciproque » (*ibid.*)<sup>1</sup>. D'un autre côté, parce que la personne concrète est mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire, et que la contingence marque alors la satisfaction des besoins, « la société civile offre tout à la fois le spectacle de la débauche, de la misère et de la corruption, aussi physique que morale » (*ibid.* : 246).

Pourtant, c'est dans cette société civile que se posent, pour la première fois, les conditions de réalisation du principe de la personnalité autonome, de la liberté subjective, de la particularité de la personne concrète, et ceci, dans la mesure même où la personne devient réellement, en tant qu'être particulier, son propre but. Ce qui veut dire que puisque c'est dans la modernité qu'émerge la société civile, c'est dans la modernité qu'émerge l'individu en tant que personnalité autonome<sup>2</sup>. On devrait même dire que c'est cette double et corrélative émergence de l'individu en tant qu'individualité et de la société civile qui définit, chez Hegel, la modernité.

La constitution de l'individu comme individualité a supposé ou entraîné l'arrachement de l'individu à ces groupements organiques particuliers dont [p. 222] l'individu faisait partie justement à titre d'organe subordonné à la particularité du

---

<sup>1</sup> Le « système des besoins » comporte, pour Hegel, la médiation du besoin et la satisfaction par le travail (1975 : 219). D'autre part, « par les besoins et le travail des autres, la satisfaction est soumise à la condition de la réciprocité » (*ibid.* : 222). Mais, et nous y reviendrons, c'est plutôt le modèle du marché suggéré par Adam Smith qui se trouve derrière le concept hégélien de société civile et, donc, la dimension de l'échange plutôt que celle du travail.

<sup>2</sup> Dans la remarque au par. 185, Hegel s'arrête sur les moments historiques du processus de développement autonome de la particularité. Le principe de la personnalité autonome et infinie en soi de l'individu ou principe de la liberté subjective, même s'il apparaît pour Hegel dans la religion chrétienne, ne se réalise pourtant pleinement que dans la modernité.

groupement, telle, par exemple, la famille <sup>1</sup>. Non pas, certes, que, pour Hegel, ces groupements organiques, et en particulier la famille, disparaissent avec l'émergence et le développement de la société civile, mais ils s'y trouvent subsumés et, davantage, dorénavant engagés dans une relation de dépendance par rapport à la société civile <sup>2</sup>.

Or, qu'est-ce qui peut faire dès lors non pas la cohésion matérielle ou économique de la société civile – puisque cette cohésion est assurée par le « système des besoins », c'est-à-dire par la dépendance mutuelle qu'instaure le travail en vue de la satisfaction réciproque des besoins –, mais la cohésion spirituelle et, plus précisément encore, *éthique* de la communauté ? La réponse de Hegel est bien connue : c'est l'État.

Si cette réponse de Hegel est bien connue, il s'en faut de beaucoup qu'elle ait été toujours bien comprise. Dans une bonne partie de la philosophie contemporaine, c'est justement une certaine interprétation de cette réponse qui voue Hegel aux gémonies en tant que figure annonciatrice du totalitarisme d'État moderne. Or, c'est dans le lien dialectique indissoluble entre individu et État, c'est-à-dire, pour Hegel, entre singularité et universalité, entre liberté subjective et volonté substantielle générale, donc aux antipodes d'un totalitarisme d'État, que se trouve le sens de la réponse de Hegel <sup>3</sup>. C'est cette réponse qu'il est crucial d'examiner. Disons-le d'un mot, quitte à y revenir pour la saisir en profondeur : pour Hegel, seule l'instance de l'État peut, dans une société fondée sur le principe de l'autonomie des individus, de la liberté subjective, être l'instance productrice d'universalité. D'un autre point de vue, et corrélativement, seul un État voué à la production d'universalité peut garantir la réalisation du principe de l'autonomie des individus, de leur liberté subjective.

## HEGEL ET LES ANTINOMIES DE LA MODERNITÉ

Hegel offre une réponse aux antinomies de la modernité postulées par la réflexion philosophique et sociologique contemporaine en pratiquant une double réduction qui n'a strictement rien d'un réductionnisme, bien au contraire, qui permet de saisir les phénomènes dans la richesse et la complexité de leurs déterminations. Cette double réduction consiste, pour l'essentiel, d'une part à montrer la nécessité de la contradiction qui caractérise l'antinomie, d'autre part à situer historiquement cette nécessité, autrement dit à la penser comme moment d'un processus. L'intérêt de cette méthode qui est, bien entendu, celle de la dialectique est qu'elle ne se borne pas à la

<sup>1</sup> « La société civile arrache cependant l'individu à cette union familiale, en disperse les membres et les reconnaît comme personnes autonomes. » « L'individu est ainsi devenu le fils de la société civile » (Hegel, 1975 : 248-249).

<sup>2</sup> « [La société civile] réduit l'existence de toute la famille à une existence dépendante d'elle, c'est-à-dire de sa contingence » (Hegel, 1975 : 249). C'est pourquoi, d'ailleurs, pour Hegel, il revient à la société civile d'exercer un contrôle et une influence sur l'éducation des enfants.

<sup>3</sup> En ce sens, mon analyse partage une perspective hégélienne comme celle développée récemment par Ruby (1991).

compréhension des phénomènes, mais trace les voies raisonnables – au sens de « fondées en raison » – de leur dépassement et, par là, de la résolution des antinomies.

À la suite d'une telle réduction dialectique, l'affirmation du principe de la personnalité autonome, de la liberté subjective, de l'affirmation de la particularité de l'individu concret, c'est-à-dire de son individualité, apparaît, d'une [p. 223] part, comme un moment historique et, en tant que tel, soumis à des conditions sociales précises<sup>1</sup>, d'autre part, comme principe qui ne peut s'affirmer en tant que tel qu'en opposition à ce qui le nie, à savoir celui de la particularité du groupement. La contradiction entre individualité et particularité qui caractérise l'antinomie individu/communauté apparaît ainsi, à ce stade premier de l'analyse, comme contradiction nécessaire, appréhendée comme *logiquement* nécessaire par la raison mais aussi constatée *historiquement*, c'est-à-dire dans son existence sensible. Car tant et aussi longtemps que l'individu demeure soumis aux déterminations de la particularité de son groupement – la famille d'abord, mais aussi, bien entendu, de tous ces groupements particularistes auxquels il appartient : le village, la tribu, le clan, etc. –, il ne peut ni logiquement ni sensiblement développer sa propre particularité, acquérir ou construire son individualité, devenir personnalité autonome, être subjectivement libre.

La société civile fournira les conditions économiques de cette émancipation de l'individu en tant qu'elle se constitue comme espace social régi, ou qui tend à être régi, par la seule dynamique des besoins individuels et du travail individuel nécessaire pour les satisfaire. Le concept hégélien de la société civile se confond alors avec celui du marché élaboré par l'économie politique classique – et notamment par Adam Smith – et suppose, donc, l'égoïsme des individus<sup>2</sup>. Mais à la différence de l'économie politique classique, et il s'agit d'une différence essentielle, cet égoïsme est saisi par Hegel comme étant, à son tour, un moment dans le processus de constitution de l'individualité des individus et non pas une donnée anthropologique. C'est dans l'examen de ce processus historique qu'apparaît, chez Hegel, la figure de l'État.

En effet, si, afin de devenir lui-même ou de se constituer en tant que tel, l'individu doit faire de lui-même son propre et exclusif but, et ceci, comme nous venons de le voir, en s'arrachant aux déterminations particularistes des groupements auxquels il appartient, il ne peut le faire que dans le cadre de, et grâce à l'existence d'une instance qui admet son individualité, ou mieux encore, qui ne peut trouver sa détermination que dans l'admission de l'individualité et de la particularité. Or, une telle admission n'est concevable que dans une instance universalisante. Cette instance, pour Hegel, c'est l'État – et l'État moderne, plus exactement :

---

<sup>1</sup> Conditions sociales au sens large du terme, c'est-à-dire en y incluant des conditions juridiques.

<sup>2</sup> Il suppose, en fait, l'*homo œconomicus* de l'économie politique classique, et l'on sait que dans la conception anthropologique de l'économie politique classique, l'être humain se définit comme égoïste dans la mesure où il ne cherche que son bonheur personnel, et rationnel – mais d'une rationalité « instrumentale » –, dans la mesure où il n'emploie sa raison que pour maximiser ses gains et minimiser ses pertes, c'est-à-dire que dans un pur calcul économique. Le bonheur hédoniste et le rationalisme instrumental constituent, d'ailleurs, deux principes fondamentaux de la théorie libérale depuis Hobbes jusqu'à Bentham en passant, bien entendu, par les économistes.

Dans l'État [moderne], écrit Hegel, tout se ramène à l'unité de l'universalité et de la particularité. Dans les États antiques, le but subjectif ne faisait qu'un avec le vouloir de l'État ; à notre époque moderne, par contre, nous exigeons une vue personnelle, un vouloir et une conscience propres à l'individu.

Les anciens n'avaient rien de tout cela au sens moderne : pour eux, la volonté de l'État était l'instance ultime. Tandis que dans le despotisme asiatique, l'individu n'a aucune intériorité, aucune justification en lui-même, dans le monde moderne, l'homme exige que sa vie intérieure soit prise en considération <sup>1</sup> (Hegel, 1975 : 266).

[p. 224]

Si, donc, d'une part, l'individualité ou la particularité ne peuvent être reconnues que par l'universalité, d'autre part, c'est cette universalité qui garantit réellement l'existence de l'individualité et de la particularité <sup>2</sup>. L'État totalitaire, despotique – dans les termes de Hegel –, n'est pas l'État qui se définit comme instance productrice d'universalité, mais, bien au contraire, celui qui demeure dans le particularisme, qui généralise des déterminations particulières en les imposant à tous.

Si, négativement, l'État se définit par opposition au particulier comme instance productrice de l'universel, positivement, cette production de l'universel consiste dans la reconnaissance et l'admission de l'individualité ou de la particularité, plus exactement encore, elle consiste dans la production de la personne comme universel. Hegel utilise une très belle formule pour exprimer cette idée – qu'il hérite, d'ailleurs, de Kant :

C'est grâce à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu sous la forme de l'universel, que je suis conçu comme personne universelle, notion dans laquelle tous sont identiques. L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est un homme et non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc. Cette conscience, pour laquelle la pensée vaut, est d'une importance infinie (Hegel, 1975 : 230).

Mais un État qui conçoit l'individu comme universel ne peut pas ne pas correspondre à des individus qui se conçoivent eux-mêmes comme des personnes

---

<sup>1</sup> Encore : « Que le but de l'État soit l'intérêt universel en tant que tel et le maintien des intérêts particuliers en tant que ceux-ci trouvent leur substance dans cet intérêt universel, cela constitue 1. Sa réalité abstraite ou sa substantialité [...] » (Hegel, 1975 : 270).

<sup>2</sup> Si nous acceptons l'interprétation de Hobbes proposée par Macpherson, ce serait Hobbes qui aurait vu pour la première fois en toute clarté la nécessité d'un État « universalisant » lors de l'émergence d'un espace social défini par la loi de la concurrence des individus – une société de marché généralisé – ou, d'un point de vue symétrique, par la seule présence d'individus égoïstes et rationnels en compétition. Car ce n'est pas seulement que « La Compétition, la Défiance et la Gloire [...] sont des facteurs à l'œuvre dans toutes les sociétés civiles de l'époque et qui les détruiraient [...] si aucun pouvoir commun n'existait », c'est que ce pouvoir ne trouve sa justification – et sa nécessité – que dans la préservation d'un espace de compétition (réglé) et, donc, dans la reconnaissance et la préservation de l'individualité (Macpherson, 1971 : 35 *sq.*).

universelles et qui conçoivent ainsi les autres individus comme des personnes universelles. Si « [...] le moment de la différenciation qui aboutit à l'être de la conscience de soi, existant pour soi et résidant en soi » est le premier moment dans le développement de la société civile, le deuxième moment est, en effet, celui « [...] de la forme de l'universalité, qui est dans la culture, et de la forme de la pensée par laquelle l'Esprit devient objectif et réel comme totalité organique dans les lois et les institutions, c'est-à-dire dans la volonté pensée » (*ibid.* : 257).

## LES DÉRIVES DE L'INDIVIDUALISME

La réflexion hégélienne sur les rapports entre individualité, particularité et universalité, sur le mode d'émergence de l'individualité au sein de la particularité, enfin, sur la forme concrète d'une universalité dans laquelle l'individualité puisse être reconnue comme telle et trouver les conditions de son épanouissement, cette réflexion permet aussi de penser aux dérives possibles de l'individualisme et, par la suite, à la forme de la solution des problèmes qu'elles soulèvent.

Deux dérives s'avèrent, en effet, logiquement possibles. La première consiste à figer le moment premier du processus d'engendrement de l'individualité, à savoir, et reprenant les termes de Hegel, celui dans lequel la personne concrète est à elle-même son propre but et se laisse déterminer comme pur ensemble de besoins et mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire.

[p. 225] Cette dérive de l'individualisme exacerbe non pas exactement l'individualité mais une *forme* d'individualité, d'ailleurs première ou élémentaire : celle d'une monade purement *subjective* parce que réglée sur des besoins seulement intérieurement déterminés, et *assujettie*, c'est-à-dire non libre parce que soumise à une nécessité naturelle, à savoir celle de ses besoins – à laquelle elle peut seulement opposer l'arbitraire d'une volonté<sup>1</sup>. Corrélativement, cette dérive fige l'espace des rapports entre les individus dans (et comme) un espace à strictement parler purement économique parce que régi par leurs seuls besoins subjectifs et naturels et par un comportement dès lors seulement compétitif soumis à une rationalité purement instrumentale. Bref, nous avons ici *une dérive qui substitue le marché à la socialité*, ou qui à tout le moins tend à le faire, réduisant ainsi les rapports sociaux à des rapports extérieurs, soit parce qu'ils opposent des individus-monades, soit parce qu'ils instaurent entre ces individus-monades des relations purement contractuelles.

La naïveté, si l'on peut parler ainsi, d'une telle dérive individualiste est de croire que le rejet de tout particularisme, c'est-à-dire le refus de toute détermination qui ne

---

<sup>1</sup> Depuis Kant, il est devenu clair que l'autonomie n'a rien à voir avec la subordination à des tendances naturelles, aussi volontaire soit-elle, encore moins aux besoins naturels, mais, bien au contraire, que cette subordination représente une forme particulièrement aiguë d'assujettissement.

soit pas purement individuelle est une condition *suffisante* de l'épanouissement de l'individualité. En d'autres termes, la naïveté de cet individualisme est de croire à l'autonomie d'une telle subjectivité, car c'est, justement, lorsque cet individu se croit le plus subjectivement autonome, et pense que ses besoins ne sont que ses purs besoins, et sa volonté non pas autre chose que sa volonté propre, que cet individu devient le plus subjectivement manipulé, ses besoins étant entièrement fabriqués, et sa volonté ne lui appartenant qu'en apparence parce que répondant en fait à un conditionnement quasi behavioriste. C'est que cet individu se fige subjectivement dans un moment qui ne correspond plus à celui de la société civile qui l'a vu naître<sup>1</sup>. Pour le dire d'un mot : cette dérive est, typiquement, celle de l'illusion de liberté et d'autonomie du consommateur moderne.

La deuxième dérive de l'individualisme consiste, elle, à vouloir revenir au moment préalable d'assujettissement à la particularité. Il s'agit bel et bien d'une dérive de l'individualisme parce que cette subordination à la particularité n'est plus un « fait » mais, plutôt, un « programme ». En effet, l'individualisation de l'individu, si elle s'est réellement accomplie, a supposé l'arrachement de l'individu aux groupements particuliers auxquels il était soumis et desquels il recevait ses déterminations, c'est-à-dire l'essentiel de son identité. Cesser de se saisir comme pure individualité exige alors un activisme particulariste : au lieu que la particularité définisse l'individu, c'est dorénavant à l'individu que revient de définir la particularité afin de la reconstituer, voire de la refaire.

Deux sortes de naïvetés accompagnent alors ce processus, aux conséquences autrement graves que celles de la dérive d'un individualisme exacerbé. La première consiste à croire que la particularité vit d'elle-même, dans son essence propre, immuable ou, sinon, toujours identifiable dans la séquence de ses avatars, de sorte que l'individu n'a qu'à la reprendre, la faire sienne. L'ethnie comme essence immuable, transhistorique, par exemple. La deuxième [p. 226] naïveté, nullement indépendante de la première, consiste à croire que la particularité ne nous a, en fait, jamais quitté, qu'elle est en deçà de notre individualité, que nous n'avons donc qu'à l'assumer pour être nous-même(s), mieux, pour revenir à nous-même(s). La souche ethnique, par exemple, c'est-à-dire ce qui est là même sinon surtout quand tout le reste peut être coupé.

La gravité des conséquences de ces naïvetés est transparente surtout dans le cas des particularismes de type ethnique. Que l'on cherche l'essence de l'ethnie dans le territoire, dans la langue, dans la religion ou dans la combinaison abstraite des qualités qui produirait quelque chose comme l'« esprit du peuple » (le *Volkgeist* des romantiques allemands du XIX<sup>e</sup> siècle et des national-socialistes du XX<sup>e</sup> siècle), le résultat de l'activisme particulariste est, certes, une unité du groupe, mais fondée sur l'exclusion. Dans la logique de cet activisme, plus le groupe est ethniquement homogène, plus son unité est garantie. D'où, à la limite, l'élimination de l'hétérogène,

<sup>1</sup> Pour l'analyse d'une telle société civile, et en particulier des transformations substantielles qui s'opèrent au sein de la sphère publique bourgeoise à l'ère de la publicité manipulée, demeure fondamental l'ouvrage de Habermas (1978).

la « purification » du particulier. D'un autre côté, la reconnaissance en nous-mêmes de ce qui ne nous aurait jamais quittés suppose l'idée d'une « authenticité » redevable du temps, authenticité dont nous ne sommes pas responsables, mais qui dorénavant fonde tous les droits – et, du même coup, à la limite, prive de tous ces droits ceux qui n'ont pas cette « authenticité », ceux qui ne sont pas, comme on dit, « de souche ».

Ce sont ces deux dérives de l'individualisme qui marquent cette fin de siècle, ici dans la substitution du marché à la socialité, là dans l'activisme de plus en plus meurtrier des particularismes ethniques et/ou religieux. Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas à un épanouissement de l'individualité que l'on assiste mais, au contraire, à la disparition de l'individualité, ici dans la programmation et la manipulation des individus, là dans le repli de l'individu sur le groupement particulariste. Certes, on peut interpréter ce repli comme la revanche de la socialité face, justement, à la tentative de substituer le marché à la socialité. Le vide de la pure subjectivité, de l'individualisme exacerbé, appellerait, pour être comblé, l'identification au groupement particulariste, la participation à une intersubjectivité remplie de significations <sup>1</sup>.

Il se peut que cette interprétation soit plausible. La question serait alors de savoir si ce repli sur le groupement particulariste constitue la bonne réponse aux problèmes suscités par la dérive d'un individualisme exacerbé. Si nous pensons que la grande conquête de la modernité a été l'émergence de l'idée de l'individu en tant qu'être autonome, en tant qu'individualité, le repli sur le groupement particulariste ne peut nullement constituer une réponse à la dérive de l'individualisme exacerbé, car au vide de l'individu, il n'offre que le sens d'un groupement particulariste, c'est-à-dire une intersubjectivité restreinte et, d'ailleurs, par là, effectivement exclusive et potentiellement meurtrière.

Mais, y a-t-il une autre réponse possible à cette dérive ? À la lumière de la conceptualisation hégélienne du problème, une autre réponse apparaît non seulement comme possible, mais comme nécessaire à l'épanouissement réel et effectif de l'individualité, réponse qui, d'autre part, loin de conspirer contre [p. 227] les particularismes, constitue la condition même de leur possibilité. Je me suis déjà référé à cette réponse : seul l'État, en tant qu'instance productrice d'universalité, peut, dans la reconnaissance et l'admission de la singularité et de la particularité, constituer la condition de l'épanouissement autant de l'individualité des individus que de la particularité des groupes particularistes.

---

<sup>1</sup> Bien entendu, de nos jours, ce n'est pas la famille qui peut satisfaire à cette condition. Par contre, les particularismes ethniques et religieux, surtout lorsqu'ils font de l'ethnie ou de la religion le critère décisif, sinon suffisant, de la nation, apparaissent immédiatement – et véritablement – remplis de significations.

## L'ÉTAT ET L'UNIVERSEL CHEZ HEGEL

Pourtant, si l'État peut et doit constituer cette condition, il s'en faut de beaucoup pour qu'il le soit en fait. Deux dérives de l'État sont possibles qui, d'autre part, se trouvent directement liées aux dérives possibles de l'individualisme. Dans la dérive de l'individualisme exacerbé, la substitution du marché à la socialité, la réduction de la socialité aux rapports purement compétitifs ou contractuels typiques de l'*homo œconomicus* ne fait pas disparaître l'État, au contraire, même l'État continue plus que jamais à jouer le rôle fondamental que l'émergence du marché généralisé lui a octroyé, à savoir celui de préserver la société de toutes les irrégularités et de tous les désordres découlant, justement, d'une société de marché généralisé, bref de maintenir les activités de tous dans les limites d'une concurrence pacifique. Mais, par là, l'État demeure subordonné au marché, il ne produit que l'universalité requise par la logique du marché <sup>1</sup>.

À la deuxième dérive de l'individualisme, celle qui voit l'individu abandonner ou subordonner son individualité à la particularité du groupe, correspond un État qui élève à l'universalité la détermination particulariste du groupe. Dans ce cas, l'État coïncide avec l'ethnie, ou avec la religion, ou avec une tout autre détermination particulariste de sorte qu'il ne constitue que sous une forme perverse une instance productrice d'universalité. En effet, nous l'avons vu, la seule forme authentique de l'universalité est celle qui fait de chaque individu, donc de tous les individus, une valeur absolue et, en partant, de chaque individualité – et non pas de chaque particularité – une valeur absolue. L'universalisation d'une particularité dont l'État ethnique ou l'État religieux constitue l'illustration la plus éclatante comporte, dans sa logique intrinsèque, une dynamique d'exclusion dans le meilleur des cas, d'imposition terroriste de la particularité dominante sur l'individu dans le pire des cas.

Lorsque l'État devient réellement l'instance productrice d'universalité, subordonne-t-il sous cette universalité toute individualité et toute particularité ? Ce n'est nullement le cas dans la pensée hégélienne de l'État. D'une part, on vient de le voir, l'universalité produite par l'État est celle de la valeur absolue de l'individualité, d'autre part, et dans l'extension de cette idée, c'est parce que l'État produit l'universel comme fondement de la socialité que les particularismes peuvent effectivement se développer. Hegel écrit à cet égard :

---

<sup>1</sup> Hegel fait référence à une conception de l'État dans laquelle nous pouvons voir exprimée cette dérive de l'État moderne :  
« À la pensée qui conçoit l'État comme quelque chose de rationnel en soi, s'oppose un autre point de vue. C'est celui qui ne considère pas les éléments extérieurs de sa manifestation, c'est-à-dire les éléments contingents du dénuement, du manque de sécurité, de la violence, de la richesse, etc., comme des éléments du développement historique, mais les prend pour la substance même de l'État. Ici encore, *c'est toujours la singularité des individus qui constitue le principe de la connaissance* » (1975 : 260 ; je souligne).

Le point de vue abstrait sur le devoir néglige et bannit l'intérêt particulier considéré comme un moment inessentiel, voire indigne. La perspective concrète, l'Idée, montre, au contraire, que le moment de la [p. 228] particularité est tout aussi essentiel, que sa satisfaction est absolument nécessaire.

[...] L'État est l'unique condition qui permet à la particularité d'accéder au bonheur et de réaliser ses fins (Hegel, 1975 : 266).

Il s'ensuit, ou il devrait s'ensuire, que toutes les individualités et toutes les particularités ne font pas, en principe, objet de la *même* considération, autrement dit l'État ne peut pas être indifférent à la situation propre à chaque individualité et à chaque particularité : la valeur absolue de l'individualité, qui comporte l'égalité *formelle* des individus, exige, précisément, de ne pas considérer les individus comme étant *pratiquement* égaux. En ce sens, Hegel se trouve aux antipodes d'un libéralisme formaliste.

Mais, pourrait-on objecter, une société peut-elle fonder son unité dans la simple reconnaissance universelle de la valeur absolue de l'individualité et, subséquentement, des particularités ? Encore une fois, Hegel nous oblige à dialectiser la réponse à une telle question. « Un peuple n'est pas d'emblée un État », signale Hegel (1975 : 337) et, d'ailleurs, on ne peut pas forcer un peuple à être ce qu'il n'est pas prêt à être :

Car on ne fabrique pas une constitution, écrit Hegel ; il faut qu'interviennent le travail des siècles, l'Idée et la conscience du rationnel, telles qu'elles se sont développées chez un peuple <sup>1</sup> (*ibid.* : 337).

S'ouvre ici toute une dialectique entre l'être et le devoir être qui n'est, certes, pas simple, mais dont les enjeux sont plus décisifs que jamais. Si, d'une part, un peuple n'accède pas à l'universel par décret, s'il n'arrive pas par la seule détermination de la volonté de quelqu'un à surmonter les déterminations de son particularisme, d'autre part, il n'accédera pas à la reconnaissance de la valeur absolue de l'individualité si un travail ne se fait pas sur et dans sa conscience, si l'Idée et la conscience du rationnel ne se développent pas. Quelle tâche politique incombe aux intellectuels sinon celle définie par ce travail ? La réflexion peut bel et bien montrer qu'une communauté fonde son être sur des déterminations particularistes, mais la question cruciale est de savoir sur quel genre de déterminations doit-elle fonder son *devoir être*. C'est dans cette tension qu'instaure l'Idée qu'une communauté trouve son destin et construit ainsi son histoire.

---

<sup>1</sup> Et encore : « Napoléon voulut donner *a priori* une constitution à l'Espagne : le résultat fut catastrophique » (Hegel, 1975 : 287).

Sommes-nous déjà en mesure d'atteindre ce développement de la conscience du rationnel ? Pouvons-nous donc surmonter autant la dérive de l'individualisme exacerbé de la société de marché que celle de l'universalité perverse des particularismes ethniques et/ou religieux ? Cette question ne peut trouver une réponse que dans le résultat de ce travail sur et dans la conscience, donc dans ce travail même. Dans un cas comme dans l'autre, du seul fait d'assumer cette tâche, nous serions patriotes au sens hégélien du terme, car le patriotisme n'est que cette « disposition de l'esprit qui, dans les circonstances ordinaires et le cours de la vie quotidienne, est habituée à considérer la vie en commun comme but et comme fondement essentiel » (*ibid.* : 269).

[p. 230]

## RÉFÉRENCES

Habermas, J. (1978), *L'espace public*, Paris : Payot.

Hegel, G.W.F. (1975), *Principes de la philosophie du droit* (traduction et notes de R. Derathé), Paris : Vrin.

Macpherson, C.B. (1971), *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris : Gallimard.

Renaut, A. (1989), *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard.

Ruby, C. (1991), *L'individu saisi par l'État*, Paris : Éditions du Félin.

[p. 231]

## TROISIÈME PARTIE

[p. 233]

## Bifurcations postmodernes et frontières de l'identité

**Mikhaël ELBAZ**

La modernité, c'est tout ce qui vient après la faillite de l'individualisme : tout ce qui n'est plus là, mais se trouve en devenir

*H. Bahr* (1889), dans *Le Rider*, 1990 : 353.

[Retour à la table des matières](#)

Notre époque est marquée par la contingence et l'ambivalence. Elle prolonge la réflexivité propre à la modernité au point de réécrire l'histoire sinon de décréter sa fin. Elle invente des mythologies capables de refonder le social, débusque les pouvoirs et institue l'éthique pour réconcilier les demandes de droits et la fabrication du sujet. Elle provoque des déplacements entre les territoires et les cultures, le centre et la périphérie, l'espace réel et imaginaire, les lieux et les non-lieux, la mémoire et l'oubli.

Il est commun de réitérer que nous nous affrontons à une crise de la représentation sociale et politique qui se manifeste dans le triomphe de l'individualisme, la délégitimation des intellectuels, la désubjectivation des humains, la difficulté de concilier les dissensus dans un espace public fragmenté. Il est tout aussi vrai de prétendre que la polyphonie et la dissémination sont portées par des citoyens qui réinterrogent les mythes fondateurs de l'invention démocratique, le monoculturalisme, la différence assignée, l'appartenance et la non-appartenance à la cité, la fin de la fixation par le salariat à l'ère de la globalisation. Ces bifurcations sont perceptibles dans l'art et dans la littérature, en architecture et dans l'ethnographie des micro-récits qui disent nos anxiétés, notre incertitude et nos doutes.

Il ne s'agit pas au sens fort de temps nouveaux, mais de la fin d'un cycle de conquête moderniste qui radicalise les dilemmes de notre modernité. La compression de l'espace-temps nous a rendus plus alertes aux conséquences du devenir-monde du capitalisme : globalisation des marchés, délocalisation des capitaux et des humains, accélération des transmissions des signes et des épidémies, terrorisme et destructions

des écosystèmes, nouvelles maladies de l'âme et rêve d'immortalité, désir d'être ici et ailleurs, nostalgie des origines et hybridité, besoin de décliner une identité, recherche de la solitude et des célébrations communales. On pourrait accuser le trait et dire que nous vivons dans une modernité sans illusions, travaillée par le principe de raison et de deuil, réécrivant des petits récits fragmentés, sensible aux lieux de mémoire à défaut de milieux de mémoire, célébrant la quête d'autonomie et d'authenticité du sujet moral et imaginant des communautés virtuelles dans l'empire astral des signes.

Pourtant, l'éclatement des deux systèmes totalitaires, la déconnexion dans le système-monde et la dérive des logiques de développement, loin de détacher le sujet moral des logiques fondationnelles, semble, au contraire, avoir relancé les utopies fondamentalistes, les tyrannies de l'ethnicité, la biologisation du social, la toute puissance du marché désormais délivré du modernisme socialiste.

La condition postmoderne a été décrite comme une modernité pour soi, orpheline de dieu et des dieux, de la science et de l'universalisme. Radicalisation de la modernité et de ses idéologies, la postmodernité est une notion plurivoque qui suscite autant de croyances que de désaveux. Rupture face aux projets illuministes du modernisme, elle inaugure une ère de soupçon, une perte de confiance dans la capacité de reconstruire la société-monde dans la liturgie de la soumission à l'intégrisme libéral, dont Fukuyama (1992) présente un récit réducteur<sup>1</sup>. Nombre de travaux illustrent bien ce désenchantement, insistant ici sur la fin de l'histoire et là sur le déclin de l'Occident, thèmes déjà entrevus par la modernité viennoise (Le Rider, 1990) ou par Spengler (1991).

Pour certains, comme Giddens (1990, 1991), la société postmoderne n'a jamais existé. Il faut plutôt penser en termes de modernité avancée où se jouent et se déjouent des fictions sur le savoir et les institutions, alors que les lieux du politique se pluralisent. De nouvelles articulations entre le local et le global, l'humanisation de la technologie et la démilitarisation de la planète ouvrent de nouveaux horizons au sujet qui sait désormais les risques, les rançons et les bienfaits de la modernité. Berman (1985), tout en reconnaissant l'absence des avant-gardes et la déstructuration des grands récits, plaide pour un modernisme capillarisé dans des espaces habités où se négocient les marges de liberté, de création artistique et d'invention de soi. Habermas (1981) se défie de tout abandon des politiques de la raison. Il faut, au contraire, soutenir les for-[p. 235] mes universelles de moralité et de droit, seules susceptibles de nous sauvegarder contre les tentations de nihilisme moral et de relativisme culturel, qui risquent de disloquer les médiations entre le système et le monde vécu. Pour sa part, Bauman (1992, 1995) montre comment la cosmologie moderne a séparé l'éthique de l'action, routinisé la raison instrumentale, privatisé les peurs, suscitant à nouveau des rassemblements communautaires autour d'idoles humaines. La déshumanisation induite par la modernité est inséparable de la volonté de maîtrise, de

---

<sup>1</sup> Voir la critique féconde de Derrida (1993) qui dissipe le mythe de la « fin de l'histoire » en démontant les destructions et les inégalités, les terreurs que le capitalisme historique soutient et prolonge. Il s'agit aussi d'un retour à Marx, celui annonçant une arrivance, une espérance et l'importance si décisive de l'arme de la critique.

régulation d'un ordre rationnel artificiel, incapable d'accepter le visage de l'Autre – dissident, hérétique, juif, vieillard ou malade mental – et dont Auschwitz demeure le soleil noir. Simonis insiste ici sur les cohérences trop pauvres que nous cherchons dans la reconstruction et dans des projets qui s'alimentent aux leurres du modernisme. Il suggère même de voir dans le tournant postmoderne une ouverture vers la reconnaissance de la complexité qui nous surdétermine comme acteurs et citoyens, comptables de soi et des autres. Malgré les peurs et les terreurs dont ce siècle fut fécond, il perçoit une chance de réhumanisation en nous rappelant que c'est l'institution de la limite qui fait de nous des humains.

On concédera que nombre d'interprètes ne font pas toujours les distinctions nécessaires entre le modernisme et la modernité. Cette ambiguïté est propre au *telos* historiciste, à une logique hégélienne ou néo-évolutionniste dont les sciences sociales demeurent tributaires. Nous distinguons des séquences, des constellations socioculturelles telles que tradition, modernité, postmodernité sans insister sur les déplacements et les traces, les coprésences spatiales et temporelles, les discontinuités. Nous pensons la tradition comme un passé en ruines, occultant ce qui dure et se transmet, se remémore et se commémore.

Nombre d'auteurs de ce livre ont critiqué la notion de télescopage entre la tradition et la postmodernité, que nous pensons être l'une des interprétations de la contemporanéité du Québec. Parmi ceux-ci, Arcand soutient que le Québec est moderne comme tous les contemporains d'une époque définissent la leur. Il y a plus, cependant, le Québec fut d'emblée moderne, colonial et postcolonial, cherchant à se différencier de la métropole, de l'empire et des Autochtones. Fragment de l'Europe en Amérique, le Québec n'a cessé de réimaginer le lieu et la mémoire, le traumatisme de la défaite dans une postulation toujours recommencée avec ses autrui significatifs.

La modernisation spectaculaire poursuivie en ce siècle a ravivé le sentiment de la perte des identités culturelles préétablies et, en un certain sens, placé les Québécois francophones dans la défamiliarisation avec le temps d'hier, un passé encombré par l'idéologie de la survivance et de résistance au modernisme. La société québécoise conserve donc le sentiment très fort de sa fragilité culturelle, alors même que les référents de la communauté opérante se déstructurent et que la globalisation poursuit son œuvre. Cette tension est clairement perceptible dans la littérature, où l'on peut discerner les liens complexes et réflexifs entre la trame narrative de la nouvelle ou du roman et l'invention de la *persona ficta* de la nation.

[p. 236] Plusieurs auteurs repèrent dans la littérature québécoise les blessures de l'exclusion, le confort de l'appartenance et l'appel de l'errance, le sens de l'injustice, la parole du peuple, l'ambivalence et la difficulté de transiger des significations partagées entre « nationaux », « ethniques » et « Autochtones ». Bibeau, dans son ethnocritique du roman québécois, insiste sur la signification de l'écriture dans l'expérience romanesque et dévoile les stratégies subversives de parodie, d'ironie, d'imitation et de décentration que condensent les discours postmodernes et que l'on peut discerner dans l'écriture postcoloniale (Bhabha, 1994). Le Québec y apparaît comme une société sursitaire, dépaysée et enracinée, soudée et hybride, ethnique et

nationale. Brunelle se penche sur les déplacements opérés par la discursivité nationalitaire et les idéologies du ressentiment. L'homogénéité imaginaire de *l'homo québécois* est une réécriture du passé au présent qui reconnaît et méconnaît la diversité profonde de la société. La quête de soi invite à opter pour une transfiguration symbolique et politique de la nationalité canadienne-française et de la citoyenneté québécoise. C'est sur ce terrain que des transpositions et des recompositions entre les traditions et les langues, la dette que nous avons envers les Autochtones, peuvent débusquer le mythe fondateur négatif de la conquête et susciter des passerelles et des partenariats entre les citoyens, comme nous y invite Charles Taylor. Robin est alerte aux usages et aux mésusages du passé et de la mémoire, à l'instrumentalisation du discours social et littéraire. Elle plaide pour un espace public qui réhabiliterait le débat et la dissidence, le bricolage identitaire et la civilité. En s'opposant au discours de « la souche », elle ne soutient pas une vision « postnationale », mais pressent les limites d'un culturalisme où le texte national s'enferme et bloque l'accès à une citoyenneté plurielle.

Plus que jamais, l'enjeu des politiques de l'identité et de la différence ne saurait être la quête nostalgique des origines, l'incommunicabilité entre groupes sociaux et ethniques, mais, au contraire, la pluralisation des espaces du politique, la force du droit et de la citoyenneté, l'inestimable déliaison que procure la reconnaissance d'autrui. Les politiques de l'identité sont nécessairement paradoxales. Elles visent un ensemble humain et non seulement des individus. Elles invitent à la reconnaissance, à la réappropriation d'une histoire, d'une gouvernabilité et d'une autonomie. Elles infléchissent tout autant la quête éperdue du sens perdu que des identifications hâtives et le risque d'une régulation généralisée des différences par les élites (Lasch, 1995).

Toute identité investit une différence et déplace d'autres, au point qu'il serait trop lapidaire de dissocier l'universalisme et le particularisme, l'individu et la communauté. Nous sommes toujours enserrés dans un universalisme réitératif qui distingue les sphères de la justice dans l'espace public (Walzer, 1983). Lamoureux est sensible aux pièges de l'identité. Elle montre comment les femmes ont recomposé l'espace du politique en tentant de se libérer des différences assignées et naturalisées. Pariés et rebelles, les femmes portent, selon elle, les stigmates de l'exclusion, comme tant de minorités, et [p. 237] revendiquent une démocratie plurielle et non pluraliste où l'égalité ne signifie ni égalisation ni exclusion, mais l'arrivance d'un espace public pour délibérer sur nos identités et nos différends, au-delà de la simple surenchère des droits.

Les distinctions d'âge et de genre sont des invariants de tout système culturel, nous rappelle Arcand. Nous ne sommes pas, en effet, une surhumanité qui s'instituerait sans différenciation subjective, escamotant les transmissions qui font ce que nous sommes, sans que nous ayons choisi de l'être ou qui ferait l'impasse sur la justice entre les genres et les générations. Le discours postmoderne n'est pas suffisamment réflexif pour penser les conséquences des responsabilités intransitives, qui sont au cœur de la construction imaginaire de la société.

Par ailleurs, les dérives de la subjectivité et de la déconstruction peuvent occulter l'auto-organisation de la société, malgré les désordres, les incohérences et les fractures<sup>1</sup>. Elles peuvent également nous aveugler sur les nouvelles technologies du corps, qui visent une autonomie radicale des sujets enfin soustraits des mystères de l'origine, de la maladie et de la mort. Corin analyse cette dérive des références au Québec et les obstacles qu'elle pose à l'institution familiale et aux rapports entre les sexes. Il faut, dit-elle, pratiquer l'art des séparations nécessaires, sans télescopage des places, délier le sujet de la Référence pour l'instituer comme animal parlant (Legendre, 1992). Or, la critique de l'historicisme et du politique a eu comme effet paradoxal de voiler la domination du marché qui n'est pas que le royaume des simulacres. Tout se passe comme si le scientisme et le contractualisme instituaient une nouvelle religion de salut terrestre, les biotechnologies et les écotechnologies, susceptible de satisfaire les désirs et les croyances. Corin attire notre attention sur cette butée, à laquelle notre époque répond par l'éthique et non par la manœuvre des interdits que Simonis souligne. La fable de l'indifférenciation et de la répétition qui sous-tend les biotechnologies tente de conjurer notre incomplétude. Elle nous imagine, tels des cyborgs, libérés des tensions et des alliances, des singularités et des projets que nous avons. Nous sommes plutôt des passeurs de frontières qui pratiquent les jeux de langage pour faire sens, exister et durer, se reproduire et transmettre.

Ces notations ne peuvent refléter la richesse des contributions qu'on lira. Elles témoignent toutes que la geste de la postmodernité accentue les dilemmes moraux et la demande de droits subjectifs, dissocie la subjectivité de la rationalité et relance la discussion sur la pluralisation de l'espace politique. Depuis plusieurs décennies, le Québec a été le lieu d'expérimentations variées dans les domaines de la culture, de la famille et de l'éducation. Il a parcouru le trajet de la mobilisation nationaliste et de la modernisation capitaliste, sans cesser de s'interroger sur le temps, le lieu et l'identité. La globalisation spatialise les identités et appelle aux protections que le pouvoir du marché et des images ne peuvent assurer. L'horizon nous place au cœur des bifurcations postmodernes, au carrefour des États-Unis qui poursuivent l'illusion de la conquête, tout en sachant qu'ils ne peuvent plus promettre le bonheur. Misons [p. 238] plutôt sur l'hospitalité, la dette que nous avons envers les générations et la nécessaire négociation des identités, dans une société ouverte sur une économie de la mémoire et une histoire originale.

---

<sup>1</sup> Geertz (1988) et Gellner (1992) récusent ce subjectivisme et cette « hypondrie épistémologique » ; ils plaident pour l'imagination analytique des raisons normatives qui provoquent de l'ordre et du désordre, le fondamentalisme et le postmodernisme.

## RÉFÉRENCES

- Bauman, Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*, New York : Routledge.
- Bauman, Z. (1995), *Fragments of Life. Essays in Postmodern Ethics*, New York : Basil Blackwell.
- Bhabha, H.K. (1994), *The Location of Culture*, New York : Routledge.
- Berman, M. (1985), *All that Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Londres : Verso.
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, Paris : Galilée.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York : The Free Press.
- Geertz, C. (1988), *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Cambridge : Polity Press.
- Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres : Routledge.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, Cambridge : Polity Press.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge : Polity Press.
- Habermas, J. (1981), « Modernity versus Postmodernity », *New German Critique*, 22 : 3-14.
- Lasch, C. (1995), *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York : Norton.
- Legendre, P. (1992), *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Leçons VI, Paris : Fayard.
- LeRider, J. (1990), *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Spengler, O. (1991), *The Decline of the West*, Londres : Pinguin.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, New York : Basic Books.

[p. 239]

## Retour aux pratiques :

### postmodernité, institution et apparences

**Yvan SIMONIS**

[Retour à la table des matières](#)

Le stimulant ouvrage de Jacques LeRider, *Modernité viennoise et crises de l'identité* (1990), a la vertu de rappeler à nos états d'âme aux frontières de la modernité et de la postmodernité qu'ils ont eu des ancêtres à Vienne au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (voir aussi Latraverse et Moser, 1988). « Le caractère de notre époque, écrivait Hofmannsthal en 1906, est l'ambiguïté et l'indétermination. Elle ne peut s'appuyer que sur des bases en glissement, sans perdre conscience que tout glisse là où les générations antérieures croyaient avoir des bases solides » (cité par LeRider, 1990 : 32). Laisse à lui-même dans une vie aux référents perdus, que reste-t-il à l'homme sinon un individualisme réduit à une subjectivité protéiforme ? L'émancipation que lui promettait la modernité « éclairée » avait conduit l'individu à mettre en question les traditions, elle aboutit, semble-t-il, au désarroi des esprits « éclairés ». Comme l'a écrit Wittgenstein : « [...] on peut dire que les jeunes gens, de nos jours, se trouvent brusquement placés dans une situation où l'entendement normal ne suffit plus face aux exigences singulières de la vie. Tout est devenu si embrouillé que, pour en venir à bout, il faudrait un entendement exceptionnel. Car il ne suffit plus de pouvoir jouer le jeu comme il le faut ; sans relâche la question se pose : faut-il vraiment jouer ce jeu-là et quel est le bon jeu ? » (cité par LeRider, 1990 : 34). LeRider évoque *Les Somnambules*, trilogie romanesque de Hermann Broch, publiée au début des années 1930, illustration du désarroi des individus désorientés par le vide laissé par l'effondrement des traditions et tentés par le cynisme, l'engagement dérisoire ou le pessimisme intellectuel. On dirait que naît alors la figure de l'individu sans repères « ouvert à toutes les combinaisons, à toutes les séductions, en formation permanente, le [p. 240] type même du nouvel individualisme de l'ère du vide » (LeRider, 1990 : 355) Les critiques du postmodernisme d'aujourd'hui ne s'entendent-ils pas pour le présenter en termes très analogues ?

Le *Harper's* de novembre 1994 (numéro 1734) publie un essai de Christopher Lasch, sociologue et critique américain bien connu, extrait de son œuvre posthume *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* (paru en 1995). Lasch craint

les conséquences de la coupure grandissante qu'il observe entre les élites et le peuple. Les États, plaide-t-il, se retrouvent coincés entre deux dynamiques contradictoires : la globalisation des marchés et la fragmentation accélérée des sociétés sous la forme en particulier des conflits ethniques. De plus en plus associées au marché mondial les élites, dit-il, développent rapidement leurs rapports entre elles, oubliant ainsi progressivement leurs liens et le sens de leurs obligations traditionnelles à l'égard des sociétés où elles se sont développées. Il faut donc craindre, d'accord en cela avec Reich (1993) dont il critique par ailleurs l'indulgence à leur égard, que ces élites ignorent leurs responsabilités dans les communautés nationales. Leurs projets d'être riches et informées, d'accéder aux formations privées les plus avancées, aux marchés internationaux du savoir et de la fortune, entretiennent cette coupure avec leurs sociétés respectives que les États redoutent. L'un des scénarios de l'ère du vide ouverte à toutes les combinaisons est en train de se développer avec cynisme. Pendant ce temps, le peuple se fragmente en endossant les imaginaires disponibles, religieux, ethniques, racistes pour préparer la guerre de tous contre tous.

Simultanément, Peter F. Drucker, hypermoderniste et bien connu lui aussi, propose des solutions dans *The Atlantic Monthly* du même mois de novembre 1994 (numéro 5) dans un long article intitulé « The Age of Social Transformation ». Nous sommes passés, rappelle-t-il, de l'agriculture à l'industrie et les politiques sociales visèrent au premier chef les travailleurs des industries. Cette période se termine à notre époque et la centralité des ouvriers des industries de production est progressivement remplacée par ce que Drucker appelait déjà en 1959 les « knowledge workers ». Le « knowledge worker » fait partie des groupes qui contrôlent les savoirs et leurs applications, il est le produit d'une société de plus en plus dépendante des progrès des connaissances applicables. La politique sociale des gouvernements doit, prétend Drucker, s'orienter autrement dans une « knowledge society ». Le déplacement est important. Les contraintes de l'économie mondiale ultra compétitive exigeront des « knowledge workers » de plus en plus polyvalents, « [...] the essence of a knowledge society is mobility in terms of where one lives, mobility in terms of what one does, mobility in terms of one's affiliations. People have no longer roots. » Les communautés naturelles disparaissent, les contextes mondiaux et le développement des connaissances applicables imposent le leadership des « knowledge workers ». Pour éviter l'éclatement des sociétés, reconnaît Drucker, il faudra concevoir de nouvelles politiques sociales aptes à recréer les communautés humaines nécessaires. C'est l'école permanente qui deviendra le centre de [p. 241] nouvelles communautés, c'est là déjà que se nouent devant nous les rapports de la connaissance, des valeurs éclatées du pluralisme, des pouvoirs politiques et des managements habiles à passer des connaissances à leurs applications dans un contexte économique mondial où la concurrence est féroce. Les sociétés nouvelles sont en train de se construire autour des « knowledge workers ».

Jacques LeRider, Christopher Lasch et Peter F. Drucker sont d'accord, on le voit, sur quelques points : les référents traditionnels se perdent et les communautés sont déconstruites. « Le témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble peut-être tous les autres témoignages que cette époque

se trouve chargée d'assumer, en vertu d'on ne sait quel décret ou de quelle nécessité, est le témoignage de la dissolution, de la dislocation ou de la conflagration de la communauté », comme le dit si bien Jean-Luc Nancy (1990 : 11). Sur le « que faire ? », les positions restent toutefois souvent irréconciliables et les débats sont virulents.

En appliquant la déconstruction critique aux utopies mêmes de la modernité, le postmodernisme célèbre peut-être la fin de la figure occidentale moderne de l'Histoire. « The problem may be not how to get into history but how to get out of it » (Whyte, 1987 : 168). En dénonçant les « grands récits » des vérités totalisantes, le postmodernisme est immédiatement associé au chaos entraîné par la perte des référents. Nous l'accusons de trop de maux, il a pourtant quelques vertus. Nous aimerions par quelques propos plaider l'idée que le postmodernisme n'est pas l'éclatement redouté, qu'il est, au contraire, un retour aux pratiques et aux responsabilités. Le postmodernisme accompagne la fin des utopies et s'accommode bien des projets provisoires d'humains moins gourmands. Il est sensible aux hybrides, ces réalités complexes où se pratique l'art de la coprésence. Retour aux pratiques dans des contextes quotidiens, retour des bricolages et sens du composite. Mais retour également du subjectif, du ressenti, puisque le quotidien le laisse s'exprimer, retour des humains. L'Histoire ne compte plus lorsque ces mythes s'effondrent, la notion de synchronie n'a plus le prestige qu'elle avait, mais le passage d'une génération à la suivante redevient un lieu de réflexion essentiel. L'intelligence et les risques de la postmodernité, la réhumanisation à laquelle ils ouvrent par la fin de tout espoir de « gérer » les humains, beaucoup s'en inquiètent et appellent de leurs vœux le diagnostic crédible qui leur garantirait que la maladie est provisoire et l'organisme du malade sain. Loin de cette tendance, nous pensons que le postmodernisme est un symptôme de santé, un déplacement peut-être salutaire vers les apparences malgré de nombreuses ambiguïtés dont la principale reste à notre avis liée à l'oubli du thème fondamental de l'institution.

## LA MODERNITÉ AMBIGUË

L'Occident vit encore les conséquences de la révolution copernicienne. Les représentations greffées sur les croyances cosmologiques qui plaçaient la terre au centre de la création et Dieu au ciel étaient depuis si longtemps en place, [p. 242] l'amarrage de ces représentations était si fermement fixé au quai de cette cosmologie que les ruptures concernées par la disparition des anciennes conceptions du monde prirent du temps avant d'entraîner des réajustements innombrables de l'ordre et des légitimités portés par les discours. Les représentations de l'ordre du monde devaient être revues, mais sous le couvert des déplacements radicaux, tout se passa comme si l'ordre ancien se reproduisait malgré tout au sein même de la modernité. La Terre était au centre et tout tournait autour d'elle, on plaça le sujet et sa conscience au centre et tout se mit à tourner autour de lui. Un paradoxe étonnant s'en suivit, le modèle cosmologique précédent se maintenait sous le couvert de déplacements qui

semblaient s'en éloigner. L'ordre du monde et des sociétés était néanmoins compromis. Au-delà des résistances s'est d'abord dessinée la prise en main de l'avenir de la société humaine par le sujet rationnel mis au centre. Il fallait s'engager dans la critique tous azimuts de l'ordre ancien, récupérer et réinterpréter ce qu'on pouvait, déconstruire et se lancer dans un avenir construit qui ferait le bonheur de tous. Progressivement, sur quelques siècles, les sociétés occidentales se réorganiseront vaille que vaille autour des discours nouveaux des intellectuels (Bauman, 1987) qui produisaient activement les légitimités nécessaires en misant sur les progrès techniques et des « je » entrepreneurs qui crurent à des rapports humains fondés sur la raison, comme s'il n'y s'agissait que de contrats.

Ce projet a échoué et l'acharnement à le maintenir ou à le restaurer conduit à notre époque. Malgré les signes avertisseurs, l'adhésion que nous accordions aux projets modernistes ne s'est démentie qu'il y a peu. Marxistes et capitalistes divergeaient sur les moyens, mais, modernistes tous les deux, ils croyaient avec nous à un avenir meilleur. Ils avalisaient ensemble les déconstructions-destructions de toutes les formes sociales qui ne connaissaient pas la modernité et l'imposaient partout. Les croyances individualistes ou communautaristes qu'ils véhiculaient se faisaient la lutte pour engager leurs fidèles par des chemins différents à construire les sociétés futures qui feraient le bonheur de leurs commettants.

Sur le plan des fictions politiques, la riche fiction démocratique l'a, semble-t-il, emporté. Il ne faut donc pas s'étonner de l'individualisme et de la démultiplication des demandes individuelles de droits nouveaux. L'individualisme conduisit inévitablement à la religion des droits que chacun réclame pour soi. Les États qui acceptent le principe de leur limitation par le Droit, de leur légitimité par le recours à des élections démocratiques ont tous progressivement accepté le mécanisme clé d'un vote par citoyen majeur en droit, ils fondent sur les individus la légitimité même des gouvernements fiduciaires de l'État. La croyance dans les droits universels de la personne est bien établie et produit ses conséquences pratiques.

L'*homo economicus* « à l'anglaise » triomphait également, il encourageait, au nom même de la croissance économique et des richesses qu'on en attendait, l'autonomie des individus. L'idéologie du capitalisme libéral à l'anglaise a [p. 243] toujours plaidé – ce fut même un de ses arguments majeurs contre la poursuite de l'esclavagisme – que l'économie se porterait mieux de pouvoir compter sur des hommes libres capables d'initiatives économiques personnelles.

Les revendications de droits nouveaux signifient le triomphe de la raison démocratique, « religion désormais obligée », comme le dit Legendre. Ces acquis ont des côtés troublants. L'adoption de la rationalité des droits par l'individu – et donc des innombrables déductions possibles qu'elle permet – me paraît plus le triomphe de cette rationalité que le triomphe de l'individu. Jouant son identité et les légitimités qu'il réclame sur cette rationalité, l'individu n'est-il pas là bel et bien approprié par le triple raisonnement du droit, de l'État et de l'économie et ne s'est-il pas mis en position de soumission aux raisonnements utopiques les plus démagogiques, les moins individualisants et les plus totalitaires ? La réduction de l'individu à la raison

instrumentale confondue avec la raison du Droit a de graves conséquences. La liberté individuelle fut d'abord conçue comme le passage de l'allégeance aux contrats librement consentis, mais on peut se demander si le contrat suffit à rendre compte de la société et mérite même de conserver son statut de valeur fondamentale. Pour ce qui est de l'individualisme, l'État démocratique se retrouve en tout cas dans la situation humiliante de celui qui ne peut suivre le train des attentes qu'il a développées. Il est incapable de produire les raisons aptes à répondre aux demandes rationnelles individualisées.

L'individualisme semble rester seul sur les décombres de la modernité dont les croyances s'effritent de toutes parts. Lorsque les « je » triomphent, lorsque la référence du « je » s'impose au centre des dispositifs sociaux de la légitimité, lorsque ces « je » sont leurrés puis phagocytés par les utopies, on ne s'étonnera pas que les individus croient imposer leur volonté de puissance à un monde objectif. Mais la situation se retourne contre eux et ce paradoxe tourne à la contradiction, ce qu'ils pensaient ouvrir à l'humanisme ouvre à la terreur. « Dans le monde de l'objectivité, il n'y a pas de place pour le sujet dont la subjectivité n'a ni valeur ni sens » (Levin, 1988 : 4). Les postmodernistes ne se privent pas d'appliquer la déconstruction aux projets modernistes marxistes ou capitalistes. En effet, seules les utopies modernistes, objet même des croyances mobilisatrices, n'avaient pas été soumises au fer rouge de la critique moderniste. Les postmodernistes, désormais, s'en chargent, la déconstruction culturelle triomphe, aucune société nouvelle n'est apparemment construite. « Nous nous retrouvons devant un immense chantier de traces et de résidus, non devant l'organisation globale du monde en schèmes rationnels et techniques » (Vattimo, 1988 : 159).

Où en sommes-nous ? En arrivons-nous au nihilisme que certains célèbrent comme Néron l'incendie de Rome ? En tout cas, le barrage offert aux ruptures des représentations cosmologiques ne tient plus et l'individu ne peut être conçu comme le centre que la modernité souhaitait. L'affrontement est féroce entre modernistes confiants dans l'avenir industriel, économique et démocratique de la planète et postmodernistes conscients et convaincus de la [p. 244] mort prochaine de la formation discursive qui porte le sujet moderniste, le « je » entrepreneur qui de l'extérieur était sûr de régenter le monde en chantier. Beaucoup éprouvent à l'égard des discours et des pratiques postmodernes l'étonnement des voyageurs rencontrant au XVI<sup>e</sup> siècle des tribus qui leur paraissaient chaotiques, inconséquentes, amORALES ou pire encore. D'autres refusent d'y voir les traces de l'émergence de quoi que ce soit. Ces postmodernes sont fous, peu s'en faut ! Ces « désorganistes » nous jouent des « déconcertos », pour pasticher les expressions d'un ami psychanalyste. Les plus polis n'y verraient que du « vieux vin idéologique dans de nouvelles bouteilles terminologiques » (cité par Burgin, 1986 : 163). La situation n'est peut-être pas aussi grave de conséquences que l'effondrement de la cosmologie à l'époque de Galilée, mais si la formation discursive (à la Foucault) de la modernité est mise en cause, on ne peut en sous-estimer les effets. La confusion, les ambiguïtés du débat, la crise et son ironie sont partout. Car le « je » cartésien si précieux et si central à la modernité se dégrade, selon certains, en subjectivité postmoderne qui réclame pour elle l'intérêt

de tout ce qu'elle ressent et pose en argument la fluidité de ses impressions. De nombreux auteurs, modernistes en général d'obédience disons postmarxiste, éprouvent un plaisir évident à associer le postmodernisme à l'exacerbation d'une société de consommation capitaliste marquée par les images qui a réussi à soumettre les signes au marché et court le grave danger de n'avoir plus d'autres fins (voir, par exemple, Baudrillard, 1992). Le postmodernisme serait le symptôme de l'adaptation à ce type de marché, il serait une maladie produite par le marché des biens symboliques qui a enfoui le rapport politique dans un inconscient explosif (critique à la Jameson dès 1981, voir aussi 1984 et 1992). Cette critique suffit-elle ?

Le postmodernisme n'a pas la naïveté d'inventer ce qu'il rappelle, mais il lui paraît impossible sans s'en prendre à la modernité de laisser vivre ce que celle-ci massacre, ici pas d'aménagement possible. Il faut désapprendre quelque chose pour que la pertinence postmoderniste soit aperçue. De quoi s'agit-il ? À quoi de nous le postmodernisme renvoie-t-il ? Les grands discours de la modernité ont trop souvent espéré fonder des sociétés rationalisées que leurs utopies décrivaient déjà, ils ont défendu des cohérences si englobantes, des sens si généraux qu'ils ont franchi la limite, qui leur a permis à la fois des cohérences et des rapports de plus en plus imaginaires et inadéquats aux êtres humains. Les explications tous azimuts, par les sciences naturelles, sociales ou de l'homme ont réussi à convaincre les gestionnaires et les managers qu'il était après tout légitime de rêver encore à un tout organisable. La modernité en est arrivée à cet échec par ce franchissement des limites – à l'intérieur desquelles pourtant la modernité garderait sa pertinence – et les prétentions qui s'en suivent à jouer le rôle de la vérité ont à la longue perverti les chances de la modernité qui tourne à l'usurpation de ses avatars gestionnaires. Latour (1992) a défendu l'idée d'une modernité revue et corrigée, d'un retour aux « hybrides » d'où tout part et repart, bassin des multiples où prennent forme projets et représentations. Que la modernité ait erré, personne ne le niera, mais de là à la [p. 245] condamner en bloc, le risque est trop grand, plaide en somme Latour (avec bien d'autres). La postmodernité devrait comprendre ses origines dans la modernité, elle est toujours redevable des « hybrides » qui se mettent en place à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, poursuit-il. Le débat n'est pas clos, les postmodernistes sont sensibles aux « hybrides <sup>1</sup> ». On ne peut s'empêcher de penser ici aux vieux débats de toujours sur les rapports des « parties » et du « tout ». Pressée d'aller au tout, la modernité a sous-estimé les parties, le tout toujours

<sup>1</sup> Il convient de suivre ici de près les travaux de D.J. Haraway (par exemple, 1991) et ses développements sur les technosciences, lieu où la subversion de la polarité réaliste de la représentation est si active. Voir également les propos de G. Hottois : « La science contemporaine n'est pas un ensemble de propositions [...] elle est un ensemble de machines sophistiquées plus ou moins polyvalentes et interconnectables, permettant avec assurance de faire et de produire un très grand nombre de choses et avec prudence ou audace de poursuivre l'exploration active de ce qui est possible, faisable, opérable, indéfiniment » (Hottois, 1994 : 15 1). Cette technoscience n'est pas intéressée dans ses pratiques à la vérité ou à l'universalité, mais au possible. Elle fait « dans l'artifice, dans les réalités virtuelles, dans les fictions technophysiques réelles. [...] Il ne s'agit évidemment pas de "réalisme" au sens philosophique du terme. La "technoscience" serait, en ce sens, plutôt irréaliste ou surréaliste » (*ibid.* : 150).

imaginaire – aussi nécessaire soit-il – dépendrait-il des parties qui le renouvellent et non l'inverse <sup>1</sup>

D'un point de vue moderniste, on peut comprendre que le postmodernisme soit traité de chaotique et d'éclaté. On remarquera d'ailleurs que sur ce point, les conservateurs et les progressistes sont d'accord, les uns le disaient déjà de la modernité depuis longtemps, les autres les rejoignent à présent. Les critiques, en général de gauche, ont dénoncé les rapports du postmodernisme et du capitalisme avancé à l'américaine qui réduit aux conditions du marché les signes eux-mêmes au risque du sens lui-même compromis par la mise en cause des conditions nécessaires à la représentation de la réalité et à la distinction entre les deux. Ces affrontements font penser aux désarroi des périodes de transition si bien aperçus par Feyerabend (1979), riches de pathologies où les jugements de folie circulent entre les camps, l'un déconstruit et l'autre dont la figure est encore vacillante.

## QU'EN EST-IL DE L'INSTITUTION ?

Qu'en est-il de l'institution dans cette affaire ? En effet, le postmodernisme n'est pas une pensée de l'institution qui, pourtant, se maintient en deçà de ces changements. Il est, me semble-t-il, crucial de l'apercevoir et de l'inclure aux débats. En évoquant l'institution, nous ne renvoyons directement ni à l'État, ni aux corporations au sens anglais, ni aux corps constitués, ni même aux personnes morales qui y cherchent leurs modèles. Les anthropologues savent que les sociétés sans État sont aussi humaines que celles avec État, même démocratique. Les institutions dont nous parlons précèdent l'État et le fondent, à lui d'en être le garant. Nous nous plaçons ici dans la droite ligne des travaux de Pierre Legendre (1974, 1976, 1982, 1983, 1985, 1988, 1992, 1994), juriste français dont l'œuvre est aux confins de l'histoire, du droit et de la psychanalyse. Prenons un raccourci par les commentaires du juge Garapon (1992) pour faire sentir à quel endroit se placer d'abord quand on parle d'institution. Le juge rappelle opportunément la distinction que faisaient les Grecs entre la « dikè » et la « thémis ». La « dikè » visait la justice du « juste partage », lieu des contrats et des médiations où le juge est en position d'arbitre, arbitre qui tranche, opte et pratique souvent les compromis que supposent les liens entre les parties en désaccord. Puis il y a la « thémis », la justice des « justes places », il n'y a pas ici de médiation possible, il y a un ordre des places, hiérarchiquement supérieur au « juste partage » qu'il cadre et rend possible. Il n'y a pas de juste [p. 246] partage possible dans l'ordre des places. Pas de médiation, par exemple, dans les cas d'inceste, là il faut trancher, rétablir les justes places, ne permettre aucune confusion, aucun compromis. Ici, pas de « juste partage ».

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet les succulents débats du Moyen Âge si clairement traités par l'historienne américaine C. Walker Bynum (1991).

La justice de la « thémis » introduit pour nous à l'institution. Pourquoi faut-il un ordre des places ? Pourquoi cet ordre des places a-t-il besoin de gardiens, les gardiens de cette institution ? Mais que gardent-ils ? Que nous assurent-ils ? Ils sont à la frontière de ce qui fait fondement et permet l'humanisation, le bien commun par excellence auquel l'accès direct est strictement *interdit*. « La société doit être fondée à parler, c'est-à-dire un discours qui soit celui de la société comme telle et non celui d'individus particuliers. Établir ce sujet de fiction, c'est le but premier des montages institutionnels » (Legendre, 1988 : 141). Il s'agit bien d'un sujet de fiction, la société qui n'est pas réductible à la parole de tel ou tel individu, parle à partir d'une scène, elle parle « au nom de », au nom d'un Sujet Monumental comme le nomme Legendre. Cette scène se donne en Référence Absolue et pour cela, fondatrice et constamment célébrée, à laquelle la parole de la société nous réfère. L'ordre institutionnel fait « comme si » il en découlait et veille à empêcher tout accès direct à ce trucage-montage qui assure un Tiers aussi énigmatique que nécessaire, nous allons y revenir. Qu'est-ce que « la société qui parle » (*ibid.* : 143) ? Il y a dans la perspective de Legendre un trucage (le sujet de fiction) toujours présent pour établir les liens essentiels entre la parole, le pouvoir et les normes que le Droit s'empresse de représenter. Ce trucage-montage, qui travaille l'ordre du discours, fait fonction de bien commun qui n'est pas, on le voit, composé des biens produits par tous répartis vaille que vaille par l'État entre tous. Le bien commun dont nous parlons reste commun précisément parce qu'il n'est pas partageable, il ne se transmet que grâce à son caractère indivis, chacun y a accès et cet accès doit être garanti. Fondé par ce qui nous capte en nous échappant et après quoi nous courons : Dieu, les dieux, le Roi, la démocratie, la science, la famille, etc. (les options ne sont pas toutes les mêmes), l'ordre des places est lié à l'adhésif de la croyance à des fondements indivis. Ce qui nous fonde a les caractéristiques d'une Référence Absolue qui sera célébrée. Nous touchons au dispositif, au sens d'un « ordre des places », de l'institution dont les gardiens défendent l'accès pour qu'elle joue son rôle de fondement. Les croyances liées légitimeront les tabous et les peines imposées à ceux qui transgressent l'ordre des places touchant, par exemple, l'inceste et le meurtre. Voilà le minimum qu'assure l'institution que supposent chez nous les tranchants des options portées par le droit civil. L'institution est un bien commun à condition que le montage qu'elle suppose ait valeur d'énigme irréductible. On peut donc s'attendre à être déjoué, y compris par des leurres. D'où la place irréductible des mythes. Quel que soit le Référent mis en position d'absolu, le pouvoir s'en sert pour produire du normatif et du légitime, par un forçage, un choix qui fait norme, qui classe et dit. S'emparer du pouvoir des mots là où il y a enjeu quant au Référent est le lieu central du pouvoir et de sa capacité de légiférer. C'est de là que le pouvoir s'adresse à des humains captivés par l'attrait d'accéder au [p. 247] Référent. Le dispositif structurant du rapport à la Référence et l'énigme de ce dispositif réussissent à instituer la vie en portant l'homme par des paroles qui le *déménagent* vers une logique du Tiers, un forçage qui assure l'impossibilité de tout rapport direct à la Référence Absolue. Ce qui fonde la parole doit rester imparable. « L'enjeu de représentation, c'est cela : ce qui fonde la parole et que celle-ci ne saurait dire, si ce n'est par son accompagnement mythologique, lequel est un incessant travail social des montages, de trucs de discours qui cassent ce

que nous nommons réalité » (*ibid.* : 157). Que ne dit-on pas et ne fait-on pas au nom de la Science, de la Démocratie, de Dieu, des Textes Sacrés, du Peuple ou de l'Homme ! L'enjeu est de savoir si n'importe quel Référent Absolu fait l'affaire pour être humanisant. L'enjeu est de taille, puisque c'est à ce Référent que se rapportent l'herméneutique sociale, l'interprétation, les jugements. On peut se demander si un des courants centraux de la modernité sous sa figure, « Management-Sciences du comportement », ne conserve pas l'espoir déshumanisant « d'en finir avec la perplexité » (*ibid.* : 131 ; voir également 63-103) par incompréhension de ce qui doit rester caché, inatteignable. Qui dit « énigme », en effet, ne dit pas « rébus ». Autant le rébus trouve sa solution par le raisonnement et l'astuce, autant l'énigme suppose une obscurité qui impose l'interprétation. On n'est pas ici dans le domaine de l'*efficiency*, on est du côté de l'art et du mythe, de ce qui nous mystifie. À ces lieux les postmodernistes ne renvoient pas et, pourtant, nous en dépendons tous. Mais les modernistes en parlent-ils plus ? Et les plus croyants des Managers savent-ils ce que veut dire célébrer la gloire de la Gestion comme modèle du Gouvernement des humains ?

## LE RETOUR DES APPARENCES

Dans *Contre la méthode* (1979), Feyerabend a étudié l'art et les écrits de la Grèce archaïque à l'époque d'Homère et comparé la Grèce d'Homère et celle de la Cité. Pour la première, les apparences ne sont pas trompeuses, pour l'autre, il fallait s'en méfier. Pour la première, cette distinction ne pouvait avoir de sens, puisqu'elle repose avant tout sur le travail de l'abstraction que la philosophie grecque développera beaucoup plus tard. Dans la perspective d'Homère, telle que la décrit Feyerabend, « la connaissance complète d'un objet tient à l'énumération complète de ses éléments et particularités. Or, l'homme ne peut avoir de connaissance complète. Il y a trop de choses, trop d'événements, trop de situations (*Iliade*, 2, 488), et il ne peut être proche que d'un petit nombre d'entre eux (*Iliade*, 2, 485). Mais bien que l'homme ne puisse pas tout savoir, il peut avoir une somme appréciable de connaissances. Plus son expérience est large, plus grand le nombre de ses aventures, des choses qu'il a vues, entendues, lues, et plus grand est son savoir » (Feyerabend, 1979 : 293). Une situation, une personne est définie par une suite de « marqueurs » et l'on ne s'y soucie guère de faire le discours intégrant de ces « marqueurs » différents tant il est évident qu'ils ne peuvent être compris par le rapport entre [p. 248] eux. Ne sommes-nous pas en train de décrire la pensée sauvage telle qu'en parle Lévi-Strauss <sup>1</sup> ? ou, mieux encore pour notre sujet, ne décrivons-nous pas les rapports à autrui et aux choses auxquels les discours postmodernistes renvoient ? On peut se demander si les jeunes (et bien des moins jeunes) de notre temps ne ressemblent pas à ces Grecs de l'époque

---

<sup>1</sup> Feyerabend avait d'ailleurs attiré l'attention sur les analogies entre les sociétés grecques de l'époque d'Homère et celles sans écriture que les anthropologues ont étudiées. On lira également l'importance fondatrice de l'oralité dans les stimulants travaux de F. Dupont (1976 et 1991).

d'Homère. Les apparences pour eux sont la réalité telle qu'elle se présente et qu'ils repèrent ainsi sans l'aborder par l'abstraction à laquelle ils sont réticents. On ne passe pas des apparences à ce qu'elles cacheraient, on circule d'apparences en apparences. Les langues d'un grand nombre de populations sans écriture construisent leurs concepts par l'énumération, le montage d'une série de marqueurs entre concepts et percepts. Feyerabend a soin de souligner que l'approche par les apparences – car il n'y a qu'elles – ce qui advient et se produit – forme une vision du monde propre, incommensurable avec celle de la Cité grecque et sa philosophie. Il ne s'agit pas d'une approche imparfaite, incomplète, dont nous sommes sortis, il s'agit plutôt d'une vision autre, appropriée à d'autres types de réalités et elles ne sont pas interchangeables. Ces marqueurs associés forment des rapports de coprésence, il aura sans doute fallu une « *archaeology of the morning* » pour nous les faire percevoir à nouveau. Ces marqueurs, traces de la mémoire de l'expérience, ne sont pas des matières premières de ce qui ne serait acceptable que mieux travaillé et cohérent. Non, la cohérence peut être aussi grande sans être du même type. Cette cosmologie si étrangère à l'Occident depuis la Cité grecque, toujours rejetée à ses frontières, ne retrouve-t-elle pas aujourd'hui sa pertinence, adéquate à la fois aux mondes déconstruits dans lesquels nous vivons et aux images omniprésentes qui nous entourent ? Les phénomènes de transition et les perspectives des options différentes les unes sur les autres sont le lieu des incompréhensions et des pathologies comme l'illustre si éloquemment Feyerabend (voir son chapitre 17).

Les caractéristiques de la pensée homérique, comme celles de la pensée sauvage telle qu'en parle Lévi-Strauss (1962), ne ressemblent-elles pas à celles qui marquent de plus en plus le type d'appropriation des environnements sociaux actuels et les expressions artistiques et écrites qui leur correspondent dans les villes multitradiotionnelles d'aujourd'hui ? Le monde y est abordé par une suite de notations évocatrices et je suis ce qui m'arrive et me traverse, comme un montage-clip, par exemple, sensible aux coprésences, si proche des ensembles parataxiques chers à Feyerabend. Ce n'est pas si bête.

« Le simulacre est une copie dont il n'y a pas d'original » se plaignait Baudrillard, reprenant une phrase du Platon de la Cité que la période homérique énervait. La société américaine vivrait de plus en plus de simulacres, grave danger qui nous attend tous sur le marché des images. Nous serions enfermés dans le tissu continu des apparences que nous prendrions même pour la réalité. Dans cette « *imagistic irreality* », l'opposition image/réalité n'est avancée que pour mieux dissimuler qu'on peut les prendre l'une pour l'autre. Cette critique qui rencontre tant de succès n'est pas satisfaisante, car elle n'a de sens que dans une perspective réaliste de la plus belle eau moderniste. Dire du simula-[p. 249] cre qu'il n'est même pas la représentation d'un original dans la réalité et le condamner sur cet argument est insuffisant. « This chain of questioning assumes a world divisible into real facts and representation of real facts, as if the means of representation were a mere instrument and not a source of experience. "A whole mythology is deposited in our language", noted Wittgenstein, including, we might note, the mythology of the real and of language as transparent » (Taussig, 1986 : 35).

Les critiques dénoncent les simulacres dans lesquels des gens inconscients se vautreraient, manipulés et de plus en plus subtilement normés par des pouvoirs qui jouent avec eux. Attention à ces interprétations ! Si on appliquait, par exemple, les critiques de Baudrillard aux représentations religieuses, cela conviendrait-il ? À quelles réalités ces représentations renvoient-elles ? Nous avons disposé de Jupiter et consorts, on nous a dit qu'ils n'existaient pas, cela signifierait-il donc que les discours de cette époque véhiculaient des simulacres, puisqu'ils ne représentaient ni Jupiter ni consorts ? Il faut la position très « réaliste » de la modernité pour traiter les représentations de simulacres quand on n'aperçoit plus les réalités qu'elles représentent. On sait assez comment le registre des représentations se permet les leures et les transformations interprétantes. D'ailleurs, entre l'artiste qui sur une toile ou sur un mur à deux dimensions peint en trompe-l'œil pour obtenir un effet de perspective à trois dimensions et ainsi nous faire croire aux vertus du réalisme et celui qui sur une toile ou ce mur ne peint pas pour obtenir un effet de trompe-l'œil et garde ces figures en deux dimensions, lequel pratique le leurre du simulacre ? Ou de quels simulacres différents s'agit-il ? La réponse n'est pas évidente, sauf à ignorer que celle que l'on propose est ancrée dans une perspective ou dans une autre. Les simulacres ne nous apprendraient donc pas seulement le triomphe du marché ? Sommes-nous à la veille d'un déplacement dans la formation discursive occidentale en train de produire de nouvelles figures de la « subjectivité » comme l'espérait Foucault ? Si c'est le cas, ne redécouvrons-nous pas, par le contexte des images, des formes d'art et de discours analogues à ceux de la Grèce antique qui n'auraient sans doute pas résisté aux critiques de Baudrillard ? Je préfère pour ma part réfléchir avec Taussig (1986 et 1993) sur une mimésis et une altérité subversives du « réalisme » trop court de la modernité. La notion de « first contact » entre colonisateurs et colonisés, entre conquérants et conquis, l'écart que cette notion suppose, convenait à la polarisation des rapports entre Nous et les Autres, à celle si chère aux sciences mécaniques qui nous opposait à la Nature, à la polarisation du sujet et de l'objet qui nous a si bien convaincus de réduire la représentation à des ressemblances contrôlées par des réalités dont elles dépendaient. Ces polarisations ne sont plus possibles. Nous sommes dans des situations de « second contact », « era of borderland where "us" and "them" lose their polarity and swim in and out of focus » (Taussig, 1993 : 246). Cette longue période de « second contact » qui commence le lendemain du « first contact » est marquée par les entrelacs des appropriations des uns par les autres, par les images des uns et des autres, partielles, [p. 250] orientées, excessives, démultipliées, en pièces et morceaux. Dans cette affaire <sup>1</sup> les acteurs sont inscrits les uns par les autres et ils seraient coupés les uns des autres s'ils ne s'y redéfinissaient pas. Il ne peut plus être question ici de bonne copie réaliste des uns par les autres. Ici « [...] the masks of appearance do more than suffice. They are an absolute necessity » (*ibid.* : 254). Si les apparences sont condamnées au nom de ce qu'elles cachent, elles ne peuvent prétendre à rien sinon par erreur, elles ne sont plus que des leures. Les apparences, le mimétisme de la représentation n'ont pas à se soumettre aux « réalités » qu'elles

<sup>1</sup> Voir les remarques de Howell (1993) dans sa conférence au congrès d'anthropologie d'Oxford (1993) et le livre de Julia Blackburn (1979).

supposent, elles sont plutôt le lieu de la liberté toujours active et produite pour, comme le dit Taussig, « live reality as really made-up » (1993 : 255)<sup>1</sup>.

Feyerabend ne décrivait-il pas, on le jurerait, la jeunesse actuelle des grandes villes nord-américaines en évoquant l'homme archaïque ? « Il manque à l'homme archaïque l'unité "physique" ; son "corps" consiste en une multitude de parties différentes : membres, surfaces, jointures ; et il lui manque l'unité "mentale" : son "esprit" est composé de nombreux événements, qui ne sont pas tous "mentaux" au sens où nous l'entendons mais qui habitent le corps-marionnette en tant que constituants additionnels ; ou qui y sont apportés du dehors. Et ces événements ne sont pas façonnés par l'individu ; ce sont des arrangements complexes de différents éléments au nombre desquels le corps-marionnette est compté à la place qui lui revient » (1979 : 273). La connaissance qui circule dans ce monde « ne s'obtient pas en essayant de saisir une essence derrière ce que les sens rapportent, mais 1. en plaçant l'observateur dans la bonne position par rapport à l'objet (processus, agrégat), et en le disposant correctement dans le réseau complexe qui constitue le monde, et 2. en cumulant les éléments observés dans ces circonstances » (*ibid.* : 276). Qu'il est difficile au sujet moderniste de comprendre cela ? On remarquera en tout cas que l'insertion dans la réalité que suppose l'approche de la pensée sauvage n'est pas réductible à l'insertion sociale que suppose le « je » moderniste qui tient des discours d'auteur de l'Histoire et supporte mal ce qu'il juge « chaos » dans le cas postmoderniste. Nous voilà dans un monde où se retrouvent coprésentes des insertions sociales variées et irréductibles les unes aux autres. Elles ont l'avantage de nous indiquer des types différents de réalités, elles ont elles-mêmes à accepter leur coprésence les unes aux autres.

## POUR CONCLURE

Ce trop bref essai a défendu l'idée que l'art de la coprésence, et donc des paradoxes, et le contexte omniprésent des images mériteraient un examen approfondi que le détour par le postmodernisme semble favoriser. Une pensée de l'institution permettrait à la fois de mettre en cause la dérive de la modernité vers la gestion généralisée et de rappeler au postmodernisme que le retour vers l'être humain qu'il promeut suppose qu'il aperçoive le travail des options institutionnelles qui le portent et des scènes qu'elles nous assurent.

---

<sup>1</sup> « Il faut [...] sortir de la conception étroitement cognitive de la représentation, plutôt que de se demander comment le discours imite la réalité, étudier ce que nous appelons le discours préférentiel. Serons-nous encore longtemps victimes de la mystification du récit et du temps ? Continuerons-nous longtemps à croire que les cosmogonies remontent nécessairement à la nuit des origines ? » (Dupont, 1976 : 187).

[p. 251] Il est singulier d'observer pour le moment la coprésence de la demande de droits réclamée par un « je » qui tient à être reconnu comme argument suffisant et la claire conscience de la fluidité subjective du « sujet » postmoderniste sensible au bouillon d'impressions qu'il porte et qu'il avance aussi en argument. Ces deux consciences sont-elles les mêmes, de temps en temps l'une, de temps en temps l'autre, ou encore l'une semblant offrir à l'autre sa liberté, mais toutes deux complices pour entretenir quelques aveuglements de notre temps ? Nous pensons que cet aveuglement joue le rôle d'un refuge paradoxal et provisoire, associé à la cruelle expérience qu'évoque Jean-Luc Nancy : « Il y a chez les hommes et les femmes de ce temps, une manière plutôt souveraine de perdre pied sans angoisse, et de marcher sur les eaux de la noyade du sens. Une manière de savoir précisément, que la souveraineté n'est rien, qu'elle *est* ce rien dans lequel le sens, toujours, s'excède. Ce qui résiste à tout, et peut-être toujours, ce n'est pas un médiocre instinct d'espèce ou de survie, c'est ce *sens-là* » (1993 : 11).

[p. 252]

## RÉFÉRENCES

- Baudrillard, J. (1992), *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris : Galilée.
- Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters. On Modernity, Postmodernity, and Intellectuals*, Ithaca : Cornell University Press.
- Blackburn, J. (1979), *The White Man. The First Responses of Aboriginal Peoples to the White Man*, Londres : Orbis.
- Burgin, V. (1986), *The End of Art Theory. Criticism and Postmodernism*, New York : Humanities Press International.
- Dupont, F. (1976), *Le plaisir et la loi. Du « Banquet de Platon » au « Satiricon »*, Paris : Maspero.
- Dupont, F. (1991), *Homère et Dallas. Introduction à une critique anthropologique*, Paris-Hachette.
- Feyerabend, P. (1979), *Contre la méthode*, Paris : Éditions du Seuil.
- Garapon, A. (1992), « Droit, médiation et service public », *Informations Sociales*, XXII : 40-47.
- Haraway, D.J. (1991), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York et Londres : Routledge.
- Hottois, G. (1994), « Jeux de langage et pratiques technoscientifiques. La science post-moderne » : 139-180, dans G. Hottois et M. Weyembergh (dir.), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris : Vrin.
- Howell, S. (1993), « Whose Global Culture ? Some Profound Primitive Influences upon the Civilized World », conférence présentée à Oxford au Congrès de la British Association of Social Anthropologists.

- Jameson, F. (1981), *The Political Unconscious*, Ithaca : Cornell University Press.
- Jameson, F. (1984), « Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, 146 : 53-92.
- Jameson, F. (1992), *The Geopolitical Aesthetic. Cinema and Space in the World System*, Bloomington et Londres : Indiana University Press et BFI Publishing.
- Latour, B. (1992), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris : La Découverte.
- Latraverse, F. et W. Moser (dir.) (1988), *Vienne au tournant du siècle*, Paris : Albin Michel.
- Legendre, P. (1974), *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris : Éditions du Seuil.
- Legendre, P. (1976), *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris : Éditions de Minuit.
- Legendre, P. (1982), *Paroles poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris : Éditions du Seuil.
- Legendre, P. (1983), *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris : Fayard.
- Legendre, P. (1985), *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris : Fayard.
- [p. 253] Legendre, P. (1988), *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris : Fayard.
- Legendre, P. (1992), *Leçons VI. Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris : Fayard.
- Legendre, P. (1994), *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Paris : Fayard.
- LeRider, J. (1990), *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Levin, D.M. (1988), *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation*, New York et Londres : Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris : Plon.
- Nancy, J.-L. (1990), *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgois (1<sup>re</sup>, édition 1986).
- Nancy, J.-L. (1993), *Le sens du monde*, Paris : Galilée.
- Reich, R.B. (1993), *The Work of the Nations. Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, New York : Alfred A. Knopf.
- Taussig, M. (1986), *Shamanism. A Study in Colonialism, and Terror and the Wild Man Healing*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1993), *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York et Londres : Routledge.
- Vattimo, G. (1988), *The End of Modernity. Nihilism and Humanities vs. Postmodern Culture*, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press.

- Walker, Bynum C. (1991), *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York : Zone Books.
- Whyte, H. (1987), « Getting out of History : Jameson's Redemption of Narrative » : 142-168, dans H. Whyte, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press.

[p. 254]

## Dérive des références et bricolages identitaires dans un contexte de postmodernité

**Ellen CORIN**

### LE DÉFI POSTMODERNE

[Retour à la table des matières](#)

Aborder la question de l'identité québécoise dans le contexte d'une réflexion sur la postmodernité comporte deux risques et une difficulté majeure qui définissent les limites des réflexions qui suivent. Le premier risque serait, en adoptant le point de vue privilégié de la postmodernité, de jeter un doute sur la pertinence des débats qui précèdent et sur leur portée éclairante quant à la compréhension des enjeux réels auxquels fait face la société québécoise. Le second risque serait de céder, ce faisant, à un effet de mode où la recherche d'un sens laisserait la place à un effet esthétique et la réflexion, à un commentaire ne renvoyant ultimement qu'à son propre jeu de langage. La difficulté est plus profonde, puisque la notion même de postmodernité met justement en procès toute idée de cohérence et de continuité, se définissant à première vue davantage en termes d'écart ou de déconstruction qu'en termes de significations permettant de construire une nouvelle vision de l'identité.

Or, quels que soient les pièges et les impasses qu'elle comporte, la question de la postmodernité me paraît incontournable, non parce qu'elle constituerait un fait sociologique définissant le Québec contemporain, mais parce qu'elle s'annonce de biais, à travers des « ratés » du système et des failles ; de plus en plus nombreuses et préoccupantes, ces dernières invitent à s'interroger sur la dérive des cadres de référence dans la société actuelle et particulièrement au Québec. On peut mentionner ici l'augmentation dramatique du taux de suicide chez les jeunes, l'ampleur du décrochage scolaire, les difficultés que rencontrent une proportion croissante de jeunes à trouver une place dans la société et à projeter devant eux la vision d'un avenir auquel ils participe-[p. 255] raient ; il faut y ajouter des phénomènes de solitude, de fractionnement, de marginalisation, la dissolution des formes familiales : autant de signes que l'on ne peut plus se contenter de discuter des conflits et paradoxes sociaux en fonction des logiques traditionnelles d'analyse et qu'il faut chercher à saisir ce qui se joue dans une trame socioculturelle à la fois plus large et plus intime, qui affecte

les conditions mêmes de l'identité. Sur ce point, la notion de postmodernité peut servir de métaphore ou d'instrument qui permet de penser ce qui nous traverse ou nous prend, à notre insu, et qui invite à en sonder les signes et les conséquences, jusqu'au vertige, et à explorer les résistances, stratégies et ouvertures qui se dessinent dans ce contexte. Il s'agit de reposer ainsi de façon différente ce que pourraient vouloir dire les notions d'identité, de désir et de dépassement dans le Québec contemporain ; on peut penser qu'il faudra abandonner la métaphore identitaire de l'arbre, dans ce qu'elle comporte de racines et de déploiement progressif pour celles du rhizome et du feuillage qui rendent davantage compte de l'aspect diffus, polyphonique et multiréférentiel des nouveaux repères.

Sur le plan de l'identité, on peut dire que les sociétés contemporaines se caractérisent paradoxalement par trop et par trop peu d'individualité entre ce repli narcissique évoqué par Lasch (1981) et un vide ou une absence de sujet, liés à une impasse de la subjectivité qui fait écho, chez les personnes, à la difficulté de penser ce qui est de l'ordre d'une origine et d'une histoire signifiantes.

Mon hypothèse générale est que face à la dérive des références collectives et identitaires dans la société postmoderne, nous sommes tentés de trouver des « butées » qui viendraient arrêter ce mouvement ou le fixer. Ces butées appartiennent à l'ordre d'un réel conçu comme pouvant limiter et « encadrer » les glissements perçus et appréhendés dans le champ symbolique. Ce processus me paraît renforcer en fait ultimement notre défaut d'inscription dans une trame qui fasse sens et où nous aurions un sens. J'esquisserai par contraste certaines pistes explorées par des philosophes, des cliniciens et des chercheurs, qui indiquent certaines potentialités et ouvertures associées à l'époque postmoderne.

## **SIGNES ET FIGURES DE LA POSTMODERNITÉ**

Tout en étant située dans le prolongement direct de la modernité, comme l'indique son nom, la postmodernité récuse tout lien de filiation avec les époques qui précèdent et se définit par une volonté de rupture ou plutôt de décalage radical par rapport à ce qui a fait l'histoire des sociétés occidentales.

Selon Vattimo (1987), il faut ainsi prendre avec tout le sérieux voulu la présence du préfixe « post » dans postmodernité ; ce dernier indique, d'une part, une mise en question radicale de l'héritage de la pensée européenne et, d'autre part, le refus d'un dépassement de la modernité vers autre chose qui serait plus adéquat ou plus « vrai ». La véritable dissolution de la modernité se [p. 256] ferait non par le dépassement, notion intrinsèquement moderne, mais par une radicalisation des tendances qui constituent la modernité.

Une des caractéristiques principales de la postmodernité est un refus de l'idée d'une histoire de la pensée qui se déploierait à travers une illumination progressive et

permettrait de s'approprier/réapproprier des fondements toujours plus achevés. La « sécularisation de l'histoire » associée à la modernité a signifié que l'on renonçait à l'idée d'une histoire émancipatoire et a dépouillé les notions de progrès et d'accomplissement de toute référence providentielle ; le nouveau se trouve dès lors valorisé par la modernité en tant que pur nouveau et non en fonction de ce qu'il annonce. Dans ce contexte, la nouveauté est de plus en plus privée de substance. Valeurs en soi, nouveauté et créativité deviennent objets de planification et conditions de survie de la société de consommation ; on peut dire que, paradoxalement, elles se « routinisent ». Commentant Gehlen, Vattimo note ainsi : « Aujourd'hui, dans la société de consommation, un renouvellement continu (des vêtements, des outils ou des édifices) est physiologiquement requis pour la pure et simple survie du système ; la nouveauté, qui n'a rien de "révolutionnaire" ou de bouleversant, est alors ce qui permet de faire avancer les choses uniformément » (Vattimo, 1987 : 13). On ne peut dès lors critiquer le paradigme de la modernité en proposant de le dépasser vers quelque chose qui serait plus nouveau, puisque dans ce cas, on demeurerait situé dans la logique même de la modernité. Parallèlement, on assiste dans le rapport au passé à une dissolution de la pratique de l'histoire, dans la mesure où il n'y a plus d'histoire unitaire, porteuse de sens, mais seulement des histoires, de multiples perspectives, toujours situées et provisoires, sur des événements dont nous ne captions que ce qui correspond à nos attentes, prémisses et conceptions, à partir d'une époque et d'une position particulières.

Le sens de l'histoire se trouve ainsi doublement mis en cause, tant dans ce qu'il aurait pu nous révéler de notre origine que dans ce qu'il pourrait annoncer d'un accomplissement futur. Par ailleurs, ce trait spécifique de l'Occident contemporain qui consiste à s'interroger sur son essence même de civilisation lui confère, à ses propres yeux, une portée universelle attachée à une promesse de réaliser et de comprendre toute expérience possible (Lyotard, 1993). Sans doute en réaction à cette faillite de l'histoire, on observe une urgence d'archiver le passé comme le contemporain dans les objets de la quotidienneté comme dans les œuvres, un souci de collectionner des singularités dépouillées de leur différence ou de leur altérité, un désir d'offrir à la communauté humaine le spectacle de ses différences singulières (Lyotard, 1993).

Parallèlement à la mise en cause de la notion de fondement, on assiste à une crise des représentations, cette dernière faisant écho à la crise des fondements dans le domaine du langage. Il ne s'agit plus dans ce contexte de contester la valeur ou la vérité d'un fondement particulier au profit de quelque chose qui se donnerait comme plus achevé, mieux fondé, mais d'une contestation de la notion même de fondement comme fondement. Marika Finlay (1989) rappelle que la crise postmoderne prolonge ici le sentiment d'un clivage entre le [p. 257] mot et la chose qu'avait reconnu la modernité tout en cherchant à le surmonter. La postmodernité prend acte du clivage et affirme résolument la primauté du signifiant ou de la matérialité du signe sur le référent mondain ou sur le signifié-signification, attaquant ainsi à sa racine le projet même de l'interprétation.

Dans une ligne similaire, on peut aussi parler d'un désenchantement du monde, de la diffraction des codes éthiques et de la déréalisation dont le capitalisme affecte

objets, états sociaux et institutions sapés par une logique de l'équivalence (Lyotard, 1988). La postmodernité se caractérise donc moins par une crise des signifiants, qui inviterait à formuler de nouvelles valeurs, que par une crise de la signifiance, c'est-à-dire de la croyance en l'existence d'un centre au moins virtuel ou en la disponibilité de référents permettant de fonder un monde crédible, de décider du vrai et du faux, du bien et du mal, du plus et du moins. Privées de leur centre organisateur, les structures glissent et dérivent à l'infini.

Cet état de la pensée a atteint jusqu'au projet même de l'anthropologie dans ce qu'il incarnait de tension vers l'autre et d'intention de décentration. Face à la contestation de la notion même de culture et à la crise des bases morales et épistémologiques de l'ethnographie, l'anthropologie critique se replie sur son propre processus d'écriture qui supprime l'observation participante comme origine véritable de la description de l'autre ; les notions d'invention et de fiction remplacent l'idée d'une représentation de l'autre dont on dénonce le caractère illusoire ; le retour critique sur soi paraît utilisé comme un moyen d'échapper au caractère dramatique et par essence imparfait, inachevé, du rapport entre soi et l'autre (Clifford, 1986 ; Geertz, 1988). Par un renversement de priorités, l'objectif premier de l'ethnographie est de plus en plus l'élargissement du monde fragmentaire de notre sens commun afin d'y introduire d'autres possibles ; l'autre n'est plus que le prétexte d'un rapport transformé à soi (Tyler, 1986).

Dans les sociétés contemporaines, le vide spirituel engendré par la généralisation d'une société productiviste semble susciter une prolifération sans fin et sans frein des objets, des formes, de tout ce qui constitue le social, une multiplication des signes productrice d'un effet d'irréalité ou de surréalité, un effacement des représentations devant leur forme hyperstasiée : le sexe devenant pornographie, le réel hyperréel, le politique transpolitique, les phénomènes sociaux se trouvant pris dans une spirale de dédoublement qui assure un effet de vertige. Baudrillard pose ainsi l'orgie comme le moment explosif de la modernité, celui de la libération dans tous les domaines, où la valeur irradie dans toutes les directions, sans référence aucune, par pure contiguïté (Baudrillard, 1983, 1990).

Dans ce contexte, la possibilité même de la métaphore s'évanouit et, avec elle, la possibilité de « redécrire » la réalité en suspendant la référence littérale au profit de ce que Ricœur (1975) appelle une référence dédoublée ou de second degré. En effet, la métaphore exige la présence de champs différentiels et d'objets distincts. En contexte postmoderne, c'est la métonymie qui s'installe [p. 258] à travers une commutation générale de termes équivalents. On assiste dès lors à une perte d'épaisseur de la langue dont me paraissent être les témoins ces grands panneaux publicitaires où l'image remonte à rebours du sens figuré vers le sens littéral des mots ; ou encore, cette image futuriste de la femme de demain présentée comme *The New Face of America* dans un numéro récent du *Time* (142, 21, automne 1993) ; réalisée informatiquement par la juxtaposition métonymique et la fusion des traits distinctifs de visages associés à différentes « races », elle constitue un visage hybride, transraciale qui neutralise la notion même de multiculturalisme comme, il y a quelques

années, le visage transsexuel de Michael Jackson a proposé un « en deçà » des différences sexuelles.

C'est dans ce contexte qu'on peut situer la métaphore de la mégapole que propose Lyotard (1993) ; alors qu'elle donne d'abord l'impression qu'elle ne fait qu'étendre les métropoles au-delà de leurs limites, elle se révèle à un examen plus attentif comme une nouvelle philosophie de l'être-ensemble-au monde ; sans dehors, la mégapole se trouve également sans dedans.

Sur le plan de la compréhension du monde, le désir d'une transparence absolue du réel se traduit par un excès de causalité et de finalité, par un délire de tout expliquer, de tout mettre en cause, de tout référer, qui vient masquer une hémorragie des causes objectives et un sentiment généralisé d'incertitude (Baudrillard, 1990). L'aspect dynamique de ce mouvement d'homogénéisation et de transparence est constitué par une survalorisation de la communication et du consensus, nouvelles normes d'une société hyperrelationnelle qui tend à banaliser l'interface et à ne plus laisser de place pour le silence et ce qu'il pourrait introduire de rupture, de suspens ou d'angoisse.

Ce mélange de « trop plein », de surabondance de signes non signifiants et d'absence de référent ou de sens a des incidences importantes sur le plan de l'identité (Finlay, 1989). À l'absence de fondement et d'orientation de l'histoire correspond une décentration et une désintégration du sujet. Ce dernier n'existe plus qu'en tant que positionné par le langage, par d'autres, clivé en fragments qui, manquant d'un centre organisateur, se trouveraient projetés dans toutes les directions. Ainsi, paradoxalement, à une époque que l'on a décrite comme dominée par un repli sur le soi et le narcissisme, l'identité se trouverait clivée, fragmentée et vide. Baudrillard ajoute : « Comme il n'est plus possible de tirer argument de sa propre existence, il ne reste plus qu'à faire acte d'apparence sans se soucier d'être, ni même d'être regardé » (1990 : 31). C'est l'ère du look qui est celle non du narcissisme mais d'une « extraversion sans profondeur ». Au miroir, lieu de production imaginaire du sujet, s'est substitué l'écran des médias et du spectacle, lieu de sa disparition (Baudrillard, 1983).

Il faut relire, dans ce contexte, la manière dont Louis Dumont (1983) décrit l'individualisme des sociétés occidentales contemporaines non comme le règne d'un sujet « plein » et distinct dans sa différence, mais comme celui de l'équivalence et de l'interchangeabilité entre individus. Dumont situe cette évolution dans le cadre de l'idéologie moderne, bâtie sur un refus de la hiérarchisation et de la subordination des valeurs, c'est-à-dire sur un refus de leur [p. 259] mise en perspective, au profit de ce qu'il décrit comme une collection de vues plates. La notion de *self-reliance*, chère aux sociétés nord-américaines, serait une représentation ultime, au sein de la personne, de cette mise en cause de tout principe référentiel externe ; on peut craindre qu'elle n'accentue, parce que la masquant, la possibilité d'une manipulation maximale d'individus qui demeurent dans les faits participants de structures sociales plus larges. L'humanisme de la postmodernité serait de type utilitariste, l'utilité se calculant selon les besoins supposés des individus et ceux du système ; il s'agit de besoins que l'on tend à imputer à partir de grilles préétablies qui désignent d'avance les écarts à

corriger, les manques à combler, les différences à normaliser dans une économie dont le désir est absent : « Les désespoirs sont ainsi pris comme des désordres à corriger, jamais comme les signes de manques irrémédiables » (Lyotard, 1993 : 36).

L'espace privilégié de ces nouveaux sujets serait celui des non-lieux décrits par Augé (1992). Ces derniers fournissent le cadre de l'expérience d'une individualité solitaire, dominée par des médiations non humaines entre les individus et la puissance publique ; ce sont des espaces qui se présentent non comme des lieux anthropologiques, intégrant des liens et des lieux anciens, mais comme des passages où la relation contractuelle souscrite à l'entrée permet l'accès à un anonymat libéré, souverain, suspendu.

## LA RECHERCHE D'UN POINT STABLE

Les diverses stratégies et résistances déployées dans les sociétés postmodernes pour échapper à cette crise générale des références et à la prolifération des signifiants me paraissent s'organiser autour de deux mouvements principaux qui s'inscrivent chacun dans le contexte plus vaste d'un scepticisme face à la possibilité de se réapproprier de son existence. Le premier mouvement consiste à trouver un point d'arrêt permettant de stopper la dérive, au moins sur le plan imaginaire. Le second consiste à chercher à la dépasser de l'intérieur, pour y redéployer d'autres espaces.

Du premier mouvement, je retiens ici trois modalités. La première, sur laquelle je ne m'arrêterai guère, car elle nous entraînerait trop loin, est celle de ce que l'on peut appeler la tentation totalitaire ; à travers un retour à de « grandes religions » ou à des idéologies, elle propose un recadrage non ambigu du sens, du champ social, de l'éthique et des rapports d'autorité à partir de grilles dont le caractère de certitude et d'intransigeance constitue le principal pouvoir d'attraction. Elle permet ainsi un réordonnement du monde et des positions qui ne peut être que séducteur et rassurant. Je ne vais pas m'y arrêter, les exemples m'en paraissant trop nombreux et trop clairs. On a cru trop rapidement que la chute du communisme ne pouvait que signifier le déclin des idéologies totalitaires et la victoire de la démocratie sur le plan de la politique et de la pensée. C'est oublier que prises dans le flux de la postmodernité, les démocraties se révèlent à leur tour illusoires et trompeuses, masquant des effets de [p. 260] contrainte d'autant plus agissants qu'ils sont situés hors de la pensée, rendus invisibles par le règne du *politically correct*.

Une deuxième modalité de résistance à l'excès ou à l'absence de sens dont sont frappées les sociétés contemporaines est moins directement manifeste, mais m'apparaît plus importante et plus sournoise, et c'est sur elle que je voudrais insister. Elle consiste à tenter de sortir de l'incertitude existentielle dans laquelle nous placent la dérive des références et la crise des significations, en cherchant dans le « réel » une source de sens crédible, une sorte de « point zéro » à partir duquel pourrait se redéployer un monde de possibles habitable par l'homme. Dans le cadre de ces

réflexions sur la question de l'identité, je vais mentionner ici trois séries d'indices qui concernent une tentative de cerner respectivement l'origine et les racines de l'individu, sa place dans un univers sexué, la cause de failles qu'il peut présenter.

Ma première série d'indices concerne la redéfinition du statut de la filiation. Un article récent de Willy Apollon (1993) sur la manière dont les rapports de filiation se présentent dans le Québec contemporain me paraît poser ici un certain nombre de repères importants. L'auteur y interroge la notion de filiation dans son rapport avec un ordre symbolique présenté comme ce qui définit le cadre de ce qui est considéré comme « croyable » ou comme « sensé » dans une culture déterminée ; ce cadre correspond à un ensemble de règles tacites et de tendances implicites exprimant un consensus culturel qui vient masquer le caractère ultimement infondé de l'ordre social. La fonction paternelle participe de cet ordre symbolique et est mise en place à travers les discours et rapports qu'entretiennent entre elles la mère, la mère de la mère et la mère du père ; la fonction paternelle vient alors signifier une ouverture de la matrice et du savoir des femmes à une autorité tierce et poser l'intervention d'un principe d'extériorité. L'auteur indique comment ce contrat culturel tacite, porté par la conception culturelle de l'alliance, s'est vu déplacer ces dernières années au profit d'une logique d'ordre juridique et d'arguments de type biologique et insiste sur l'urgence de redéfinir dans ce cadre les principes d'un nouvel ordre symbolique.

Je voudrais suggérer ici que l'importance que revêt au Québec la quête des vrais parents dans les cas d'adoption ne peut être comprise en faisant abstraction de cette crise de la notion de fondement dans l'alliance et la filiation. Alors que la structure des relations dans les familles concrètes semble aller à la dérive, la quête des parents biologiques pourrait représenter le besoin d'un point fixe, non contestable dans le rapport à l'origine : un point non plus mis en place par une parole fondant une relation parents-enfants et une position de sujet, mais par le réel de la biologie. L'intention n'est pas ici de juger ou d'invalider le sens de démarches individuelles dont la signification est indissociable de trajectoires de vie particulières. Il s'agit de s'interroger sur ce qui « fait bouger » une société qui a donné tant d'importance médiatique et organisationnelle au mouvement des retrouvailles et qui, par les structures mêmes qu'elle [p. 261] a mises en place, induit la cristallisation ou le rabattement de la question des origines sur celle du parent « réel » ou biologique.

On peut penser que ce mouvement est en fait surdéterminé par la convergence entre une série d'influences qui reflètent par ailleurs une même tendance. On peut mentionner ici l'importance au moins idéale que revêt le fait de pouvoir définir sa filiation génétique, à l'heure où la possibilité de diagnostics anticipés ou prémorbides est discutée dans les médias et où il est courant, lors de l'établissement d'un dossier médical, d'avoir à dresser le portrait biologique de ses parents dans le cadre d'un calcul des risques dont on serait porteur. L'importance que revêt, tant dans les stratégies de financement de la recherche que dans l'imaginaire populaire occidental, le réseau de recherche sur le génome humain participe de ce même mouvement et de cette même foi. Là où pour l'homme triomphaient le hasard et les contingences, l'intelligence artificielle se voit créditée de la possibilité d'épuiser et de rendre

transparentes les virtualités du code génétique : tout acte et tout événement se voyant désormais réfractés dans une image technique (Baudrillard, 1990).

À un autre niveau, on peut penser que la quête du parent « réel » fait aussi écho au refus plus général de la déception qui accompagne à l'adolescence la nécessité de faire le deuil de parents idéaux ; ce refus reflète et illustre une difficulté plus générale d'aménager son rapport à la nostalgie, au désir et à l'imaginaire à partir d'une prise en compte de la réalité, particulièrement dans un contexte où la réalité parentale est elle-même à la dérive. D'une certaine façon et sous un certain angle, la recherche des parents biologiques peut ainsi être considérée comme l'image plus générale d'une difficulté de tracer, dans l'ordre symbolique, un rapport de filiation crédible qui permette de se saisir comme ayant été porté par le désir des parents : comme si la revendication d'un cadre instituant à partir duquel pourraient être définis positions et écarts se trouvait déviée et captée dans la matérialité des signes.

Parallèlement et de manière inversée, on peut aussi évoquer ici le désir d'une maîtrise idéalement totale de la procréation ; le développement des technologies de reproduction l'a dès à présent inscrite dans le champ des possibles, même si elle ne se déploie encore qu'aux marges des pratiques quotidiennes. Dans un livre fascinant intitulé *Le désir du gène*, Jacques Testart (1992) fait le point sur ce qu'il qualifie de remontée à rebours du cours de la phylogenèse. L'histoire de l'évolution indique que la reproduction s'est progressivement affranchie de l'idée de clonage en faveur d'une reproduction amoureuse fondée sur l'intervention d'un tiers et du désir, alors que l'œuf déposé à distance s'est progressivement ancré dans le corps de la mère lors de la gestation. Actuellement, les fantasmes qui entourent l'implantation différée (qui produit plusieurs embryons entre lesquels il s'agit de décider ceux que l'on va implanter, ceux que l'on veut congeler, en réserve, ou encore ceux que l'on va modifier) participeraient du fantasme du clone, du refus de l'altérité et ultimement d'un retour au mode le plus primitif de la reproduction, soit la reproduction du même. L'analyse de Testart souligne la façon dont le diagnostic [p. 262] préimplantatoire relève d'une conjugaison du mythe, du fantasme et du progrès technologique dans le contexte d'une mythification du progrès et d'une demande d'assurance contre le risque. Ce concept de l'enfant parfait aurait l'audace de « dire le mythe » en clair et de révéler le projet narcissique d'une reproduction parfaite dans une suppression de l'étrange et du non conforme. Testart en mentionne trois incidences qui me paraissent particulièrement pertinentes ici : d'abord, le degré incroyable de pression qui pèserait sur l'enfant à naître, choisi entre plusieurs et à qui il serait interdit de décevoir en cela qui le fit élire, interdit de désobéir, à court ou à long terme, au mythe de l'enfant parfait ; ensuite, la subordination du désir sexuel et l'acceptation d'une dépendance au cœur même de l'intimité du couple, alliées à une menace de désubjectivation et de vide du sujet face à un projet narcissique grandiose pris en charge par des experts ; enfin, la nécessité urgente de faire appel à l'éthique et à la loi, dans la mesure où seules elles peuvent imposer une limite à la satisfaction narcissique, toute société reposant sur les interdits qu'elle énonce.

Dans ces deux cas, symétriques et inverses, de mise en question du rapport à l'origine, la quête identitaire se voit rabattue sur l'imaginaire et ce dernier sur un « réel » qui se présente comme garant et fondateur d'une référence stable.

Une seconde série d'indices, sur lesquels je m'étendrai moins longuement, concerne la manière dont on tend au Québec à faire des rapports entre les sexes un paradigme des rapports de pouvoir, plus prégnant, par exemple, que les rapports entre classes sociales. Ce qui est frappant en ce domaine, c'est la difficulté qu'ont les positions féministes à articuler un discours qui permettrait de redéployer les rapports entre sexes au sein d'un ordre symbolique, à la fois dans une tension et une reconnaissance de la différence, à travers la formulation de nouvelles règles d'échange. Dans ce contexte, l'énoncé d'une référence fondatrice au père à travers la parole de la mère (ou des mères) devient de plus en plus improbable, l'homme se trouvant souvent réduit à n'être que le conjoint ou le « chum » de la mère ou n'étant admis au sein de la famille qu'en tant que seconde mère qui accepte de partager les tâches du quotidien. Kristeva (1993) note que les femmes, qui se sont longtemps senties laissées pour compte, hors du langage et du lien social, ont passé par un moment important de refus global du symbolique et de la fonction paternelle au profit d'une contre-société qui fonctionnerait selon une logique féminine excluant les hommes ou les tolérant comme compagnons. Dans le féminisme anthropologique qu'elle propose, Marilyn Strathern suggère de partir du postulat de l'existence de différences fondamentales, de rapports de pouvoir et d'une domination hiérarchique entre hommes et femmes et de chercher à articuler une identité commune sur la base du conflit, de la séparation et de l'antagonisme ; il s'agirait en partie de préserver une différence significative pour elle-même, comme valeur distinctive (dans Rabinow, 1986). Kristeva revendique pour sa part la possibilité d'une voie tierce entre la masculinisation et le retrait des femmes, qui passerait par une dédramatisation de la lutte à mort entre les sexes et intériori-[p. 263] serait la séparation fondatrice du contrat social et symbolique, proposant un autre partage de la différence.

Ma troisième série d'indices a trait à la façon dont on tend de plus en plus à situer dans le biologique l'origine et la signification des problèmes psychotiques ; cette recherche d'une causalité située dans le réel biologique me paraît contribuer à neutraliser les questions que suscite toujours la psychose comme trouble qui vient révéler en clair l'altération redoutée des rapports à soi, aux autres et au monde. Il ne s'agit plus, ou de moins en moins dans la littérature actuelle, de chercher à comprendre comment le biologique se trouve pris dans un jeu de significations et d'élaborations qu'il vient en même temps contraindre, mais bien de proposer une lecture fondatrice, parce que totale, de la nature profonde des troubles. Des recherches effectuées auprès de personnes diagnostiquées comme schizophrènes (Corin, 1990 ; Corin et Lauzon, 1994) et de membres de leur famille ont illustré l'effet de fermeture et de rabattement qu'opère cette lecture de la souffrance humaine. Alors que la psychose est souvent, dans d'autres sociétés, le point de départ d'un questionnement porté par l'entourage, la parenté et le groupe social, la quête du sens tend dans nos sociétés à se clore dès le départ. Comme dans le cas des exemples mentionnés plus haut, la butée qu'offre le biologique à l'inquiétude et à l'incertitude est en même temps

rassurante, même si elle se révèle rarement suffisante et ne fait que faire rebondir en d'autres lieux, plus tard, de manière fragmentée, clivée, provisoire et contradictoire, la quête du sens profond de l'expérience. D'un autre côté, en participant au déni d'un engagement de la subjectivité dans l'expérience psychotique et en désignant le sens de l'extérieur, on peut dire que la psychiatrie fait dans un certain sens le jeu de la psychose et contribue à sa chronicisation. Il serait par ailleurs trop facile de rendre la psychiatrie seule responsable de ce mouvement d'occultation du sens. C'est parce qu'elle incarne un refus plus général de l'incertitude et de l'angoisse dont est porteuse la folie que la psychiatrie a pu pousser aussi loin son entreprise de médicalisation et de « normalisation » de la folie. Sur le plan de l'expérience, Kristeva (1993) a longuement décrit ces « nouvelles maladies de l'âme » qui se caractérisent par une spectaculaire réduction de la vie intérieure, une difficulté de représentation et une inhibition fantasmatique qui pourrait être l'écho, sur le plan psychique, des stratégies collectives évoquées plus haut.

On se trouverait donc face à un paradoxe : d'une part, le défondement des références et la disparition d'une histoire fondatrice ; de l'autre, une faible tolérance à l'incertitude, à la marge, à la différence qui se révélerait avec force dans les situations mettant traditionnellement en jeu la délimitation des positions et des différences (comme la famille, la parenté, la générativité) ainsi que dans les situations qui mettent directement en scène cette dérive identitaire à la fois redoutée et implicitement perçue comme notre horizon potentiel d'existence.

La troisième modalité de point d'arrêt que je voudrais évoquer est à la fois plus hypothétique et plus dramatique. Elle apparaît dans les écrits de Baudrillard [p. 264] comme une résistance de l'objet dans la séduction duquel nous nous trouverions pris de manière fatale. Dans son ouvrage intitulé *Les stratégies fatales* (1983), l'auteur peint un portrait à la fois saisissant et mythique d'une sorte de révolte de l'objet face à notre questionnement incessant et à notre projet de le rendre totalement transparent. Selon l'auteur, il se pourrait que l'échec des explications déterministes à rendre compte totalement de l'objet ne renvoie pas au hasard mais à la présence d'autres connexions non causales, plus secrètes, manifestant un jeu de répétitions et de retours du même qui constituerait une sorte de parodie ironique du redoublement des faits sociaux et culturels à l'œuvre dans l'hypostase et la recherche du « plus beau que beau », du « plus vrai que vrai »... Il s'agirait d'une forme extatique de l'objet pur, opposant la densité de son évidence et sa séduction pure (puisque lui-même se révélerait essentiellement non affectable) à l'effort de la raison pour fabriquer du neutre, de l'indifférent. Manifestant sa résistance absolue aux projets humains, le génie de l'objet nous offrirait le spectacle ironique de la façon dont l'homme redouble les contraintes qu'il subit alors même qu'il tente de leur échapper (comme à l'ennui par les vacances). Le redoublement des objets et des événements donnerait à ces derniers le caractère d'une échéance fatale, serait le signe de ce qu'ils échappent totalement tant aux règles de la raison qu'à celles du hasard. La perte du sens et de l'histoire trouverait ainsi elle-même une sorte de butée dans l'ordre de l'objet situé en dehors de tout désir et de toute rationalité. Dans le contexte de l'ordre « plein » de la postmodernité, ce que Baudrillard appelle le Principe du Mal (1990) s'imposerait ainsi

comme un principe vital de déliaison : « S'exinscrire dans la figure de l'Autre, dans la forme étrange venue d'ailleurs, dans cette figure secrète qui ordonne les processus événementiels aussi bien que les existences singulières... L'Autre est ce qui me permet de ne pas me répéter à l'infini » (1990 : 180) ; ce serait lui le salut paradoxal de l'homme postmoderne.

## **VERS UNE ÉTHIQUE DU SUJET DANS UN MONDE POSTMODERNE**

La crise des fondements et du langage dans laquelle s'inscrit la dérive de la subjectivité et du sujet dans les sociétés postmodernes semble annuler d'avance toute recherche de solution recourant à l'interprétation, au langage grammatical ou à la rationalité. C'est par des chemins plus détournés qu'il faut s'engager pour entrevoir le second mouvement mentionné plus haut et chercher à repérer certaines potentialités associées à la postmodernité. Je me bornerai ici à explorer brièvement trois d'entre elles, qui représentent chacune une façon de réouvrir des espaces et des marges dans le trop plein ou le trop vide de la postmodernité.

La première de ces voies, qui est celle que favorisent les philosophes de la postmodernité, est celle de l'expérience esthétique ; elle est décrite comme le corrélat d'un art ayant renoncé à la possibilité de présenter un fondement ou [p. 265] d'annoncer une condition finale, un art ne valant plus que par sa capacité de prospecter des éventualités comme pures possibilités. Vattimo (1987) parle ici de la fonction d'ouverture de l'œuvre d'art.

La description que l'on propose de cette expérience esthétique demeure souvent étroitement circonscrite à l'intérieur des paramètres de la postmodernité dont les effets de dédoublement se reproduiraient à travers le pastiche et le simulacre. Baudrillard (1983) parle ici d'un détour vertigineux de tous les effets de sens, l'expérience esthétique n'étant alors qu'un des effets parmi d'autres de la postmodernité. D'autres voient dans la reproduction mimétique de l'objet une façon de reprendre contact avec ses qualités sensorielles, autrement absorbées dans la mercantilisation de l'objet, et d'ouvrir de nouvelles possibilités d'exploration de la réalité. La reproduction créerait un nouveau type de relation entre le sujet et l'objet, dévoilerait des détails jusque-là cachés des objets familiers et révélerait ce que Benjamin appelle « l'inconscient optique » (Taussig, 1993).

Liotard (1988, 1993) ouvre ici des perspectives à la fois plus osées, plus exigeantes et plus riches en cherchant à cerner la façon dont l'esthétique postmoderne permet de dépasser les contraintes et l'effet de saturation associés à la postmodernité. Développant une vision moins négative mais tout aussi critique que celle de Baudrillard, Lyotard s'interroge sur le statut de la critique dans un système social ouvert, qui fait de l'émancipation un de ses objectifs et qui requiert en fait de ses membres qu'ils agissent comme critiques afin de participer à son autoconstruction.

C'est une des caractéristiques des systèmes ouverts que de laisser place à des espaces d'incertitude, à des blancs qui permettent à la critique de s'exercer et qui autorisent, de surcroît, l'imagination. Il s'agit dès lors d'en profiter pour déployer dans les blancs du système les espaces de la fable et du style, pour mettre en place les conditions d'une expérience du sublime. En souffrance de finalité, la pensée postmoderne élabore ainsi des contes ou des fables qui, tout en proposant des explications de la crise, en déclassent les prétentions par la forme du récit et, échappant au jeu de l'argumentation et de la falsification, ouvrent de nouveaux espaces à l'imaginaire. De manière parallèle, quand l'objet perd sa valeur d'objet et que la distance et donc le rapport à l'autre s'évanouit dans la mégapole, ce qui garde de la valeur est la manière dont se présente l'objet dans l'œuvre d'art ; le style est ce qui donne la sensation d'un « fermé », l'œuvre se ceignant par lui de sa distance à tout ; le style oppose ainsi le sensible à lui-même et distingue l'âme en train de s'éveiller à l'apparaître et celle qui, consentant aux apparences, s'est déjà assoupie (Lyotard, 1993).

C'est cependant dans l'ouverture de l'œuvre et dans l'expérience esthétique qui lui correspond que Lyotard situe la voie essentielle de salut. L'œuvre s'ouvre à ceux qui la contemplent et qui, chaque fois, viennent se la destiner et en proposer d'autres lectures. Contrairement à l'argumentation qui tend à un ajustement de plus en plus grand des partenaires, l'œuvre exige d'être écoutée de toutes les manières possibles, dans la divergence, et c'est à cette qualité [p. 266] que, pour Lyotard, se reconnaît l'œuvre d'art. Au commentaire qui débat d'une œuvre afin de « s'y retrouver », l'auteur oppose un commentaire qui accepte de se perdre dans l'œuvre, échappe à la culture et à la communication. C'est ainsi qu'à l'entreprise d'archivage des singularités évoquée plus haut, on peut opposer le musée imaginaire où, à travers leurs traces transformées en monument (monumentées), les objets et événements se trouvent soustraits à la réalité et, éloignés de la contingence de leur occurrence, peuvent libérer ce qu'il y a en eux d'écriture et de cris.

Au nihilisme général posé comme cadre de la pensée contemporaine, Lyotard fait correspondre l'expérience esthétique du sublime, ce type de présence par laquelle l'absolu, qui est par définition le sans rapport, fait signe à travers des formes : « Douleur éprouvée à l'inconstance de tout objet, il est aussi l'exaltation de la pensée passant outre aux bornes de ce qui peut être présenté » (1993 : 34). Alors que l'art moderne, et particulièrement la peinture, demeurerait hanté par un souci de « faire voir » la dimension d'irreprésentabilité de la réalité et du monde, l'esthétique du sublime met au centre de l'œuvre un « blanc » indiquant l'impossibilité de voir, même en principe ou en horizon.

Une ouverture similaire se manifeste dans le mouvement de la création de l'œuvre, qui permet à « la langue au-dessous de la langue » de faire signe à travers elle ; il s'agit, par exemple, pour la musique de « laisser le son faire le geste », de travailler pour donner trace à un geste sonore qui excède l'audible. Ce souffle d'au-delà du sensible renverrait à notre capacité fondamentale d'affection ou d'affectabilité, à notre passibilité et à notre précarité, à la menace que nous vivons d'être abandonnés et perdus. Pour Lyotard, l'expérience esthétique doit élaborer le nihilisme dans lequel nous nous trouvons jetés, plutôt que l'occulter.

Dans cette perspective, le plaisir esthétique est indissociablement lié à la pleine réalisation de l'incommensurabilité de la réalité par rapport au concept et à la peine qui accompagne cette prise de conscience. Il s'agit donc d'accepter et d'assumer la crise de la signifiante associée à la postmodernité et d'en dégager une expérience faite d'un mélange indissociable de plaisir et de peine. Dans ce contexte, ce qui est de l'ordre de la dérivation, de la déduction, de la correspondance se voit déplacé en faveur de l'allusion et du jeu ; l'assurance de la possibilité de nommer des référents centraux cède la place à une tension vers quelque chose qui toujours échappe, qui se situe au-delà de ce que l'on peut en dire, en présenter et en savoir.

La seconde voie que je veux esquisser ici est celle de la clinique abordée à travers la façon dont certains auteurs ont relevé les défis que posent « les nouvelles maladies de l'âme » (Kristeva, 1993), la douleur et le vide intérieur qu'elles comportent. Il s'agit de chercher à infuser dans la postmodernité à la fois du jeu et une épaisseur, de la rendre habitable par les personnes. Le travail clinique se centre alors essentiellement sur l'aménagement des conditions permettant l'avènement d'une position de sujet, à travers le recours à un type de langage qui ne passe plus essentiellement par l'interprétation et l'autoréflexion [p. 267] directement mises en cause par le sujet postmoderne. Une notion centrale est ici celle de jeu, à laquelle Winnicott (1954, dans Winnicott *et al.*, 1989) a fait une place importante dans l'analyse des sujets adultes, y voyant le moyen d'un chevauchement entre l'imaginaire de l'autre et le sien propre, à travers la constitution d'une expérience partagée.

Se référant à la pratique de Winnicott, Marika Finlay (1989) insiste ainsi sur la nécessité de reconstituer un espace transitionnel permettant de jongler avec le paradoxe de l'union et de la séparation avec l'autre ; l'objectif est alors de créer entre le sujet et l'autre un espace d'interface ou, selon les termes de Winnicott, de permettre une « rencontre des membranes » du soi et de l'autre qui à la fois les séparent et les unissent. Dans cette perspective, l'être du sujet émergerait de la rencontre entre surfaces discursives, verbales et non verbales, plutôt que de l'interprétation. Il s'agit de recourir à une pratique clinique permettant de rejoindre le sujet postmoderne dans sa décentration même. De manière parallèle, Julia Kristeva (1993) parle de l'importance de distinguer deux modalités du processus de la signifiante : l'une symbolique, articulée autour des signes et de la grammaire, l'autre qu'elle appelle sémiotique et qui serait ante-signe et prélangagière. Face au sujet postmoderne, il s'agirait de mobiliser les affects pour désinhiber le processus signifiant, de restituer au sujet les sensations et la perception en les nommant à travers un travail sur ce que Kristeva appelle le géno-texte du symbolique. Dans ce registre sémiotique, le travail sur la signification passe par des vecteurs sensoriels souvent différents du langage (comme les sons, les rythmes, les couleurs, les odeurs), travail qui opère sur l'espace imaginaire à partir duquel peut advenir le sujet de l'énonciation.

Philosophes de la postmodernité et cliniciens se rejoignent ainsi dans leur insistance sur l'ouverture, sur le jeu et la mise en mouvement d'espaces de potentialité, sur la nécessité de remplacer ou de compléter une argumentation rationnelle et référentielle par une expérience d'un autre ordre ; les seconds restent cependant, davantage que les premiers, soucieux de permettre une réintroduction des

personnes dans un ordre symbolique où les notions de subjectivité, de sujet et d'intériorité prendraient un sens nouveau.

On pourrait compléter ces notions par celle de bricolage identitaire pour évoquer la façon dont des personnes ou des groupes, exclus ou à la marge de la société centrale et des consensus qu'elle promeut, assemblent en de nouvelles synthèses provisoires et labiles, fragiles, des éléments empruntés au cadre culturel ambiant et à des lieux à travers lesquels ils sont passés ou qu'ils ont imaginés. Cette notion me paraît exprimer ce qui caractérise, par exemple, les stratégies qu'élaborent sur les plans réel et imaginaire des personnes diagnostiquées comme schizophrènes dans leur effort pour donner sens et forme à leur rapport à elles-mêmes et aux autres. Il s'agit pour elles non de remplir des espaces laissés vides par la perte des grands systèmes, mais de réaliser une combinaison toujours allusive et provisoire entre des éléments empruntés à des univers différents (Corin, 1990 ; Corin et Lauzon, 1994). On peut penser [p. 268] que les discours, témoignages et pratiques émanant de personnes situées à la marge de nos sociétés, ou qui les traversent à partir d'espaces qui leur sont propres, pourraient être particulièrement susceptibles de réouvrir notre espace référentiel et d'y infuser un sens de l'ailleurs et du différent. Comment peut se redéfinir dans ce contexte la question de la signifiante me paraît un des enjeux de la postmodernité.

S'interrogeant sur la crise de l'identité dans des sociétés qualifiées de postmodernes, et plus particulièrement sur le malaise qui traverse le Québec contemporain, il m'apparaîtrait naïf d'en indiquer une cause majeure ou première que l'on pourrait se donner comme projet de modifier. On pourrait craindre que cette attitude ne participe des stratégies-limites évoquées plus haut, au sens où la cause alléguée servirait de « butée » empêchant une interrogation plus fondamentale sur le malaise et les enjeux des sociétés postmodernes. On ne peut recadrer aussi aisément la crise de la signifiante qui nous traverse et il me paraît important de se méfier de tout ce qui se présenterait comme solution totale (totalitaire) sans passer par la reformulation d'un projet de société qui tienne compte des conditions de la postmodernité et de la nécessité de reformuler un nouveau contrat symbolique permettant un redéploiement des subjectivités.

## RÉFÉRENCES

- Apollon, W. (1993), « Psychose, alliance et filiation dans le Québec contemporain », *Anthropologie et Sociétés*, 17, 1-2. 173-190.
- Augé, M. (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Éditions du Seuil.
- Baudrillard J. (1983), *Les stratégies fatales*. Paris : Grasset (Le livre de poche biblio).
- Baudrillard, J. (1990), *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris : Éditions Galilée.

- Clifford, I. (1986), « Introduction : Partial Truths » : 1-26, dans ; J. Clifford et G.E. Marcus (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press.
- Corin, E. (1990), « Facts and Meaning in Psychiatry. An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14 : 153-188.
- Corin, E. et G. Lauzon (1992), « Positive Withdrawal and the Quest for Meaning. The Reconstruction of the Experience among Schizophrenics », *Psychiatry*, 55, 3 : 266-278.
- Corin, E. et G. Lauzon (1994), « From Symptoms to Phenomena : The Articulation of the Experience in Schizophrenia », *Journal of Phenomenological Psychology*, 25, 1 : 3-50.
- Dumont, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Éditions du Seuil (coll. Esprit).
- [p. 269] Finlay, M. (1989), « Post-Modernizing Psychoanalysis/Psychoanalyzing Post-Modernity », *Free Associations*, 16 : 43-80.
- Geertz, C. (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford : Stanford University Press.
- Kristeva, J. (1993), *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris : Fayard.
- Lasch, C. (1981), *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris : Robert Laffont.
- Liotard, J.-F. (1988), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris : Galilée.
- Liotard, J.-F. (1993), *Moralités postmodernes*, Paris : Galilée.
- Rabinow, P. (1986), « Representations are Social Facts : Modernity and Post-Modernity in Anthropology » : 234-261, dans J. Clifford et G.E. Marcus (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press.
- Ricœur, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris : Éditions du Seuil.
- Taussig, M. (1993), *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York : Routledge.
- Testart, J. (1992), *Le désir du gène*, Paris : Éditions François Bourin.
- Time*, (1993), « Rebirth of a Nation, Computer-Style », *Time*, 142, 21 : 66-67.
- Tyler, S.A. (1986), « Post-Modem Ethnography : from Document of the Occult to Occult Document » : 122-140, dans J. Clifford et G.E. Marcus (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press.
- Vattimo, G. (1987), *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Paris : Éditions du Seuil.
- Winnicott, C., R. Shepherd et M. Davis (dir.) (1989), « Psychoanalytic Explorations » : 28-29, dans D.W. Winnicott, *Play in Analytic Situations* (1954), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.

[p. 270]

## Féminins singuliers et féminins pluriels

**Diane LAMOUREUX**

Car l'habitant d'un pays a toujours au moins neuf caractères : un caractère professionnel, un caractère de classe, un caractère sexuel, un caractère national, un caractère politique, un caractère géographique, un caractère conscient, un inconscient, et peut-être même encore, un caractère privé ; il les réunit dans sa personne mais s'en trouve dissocié, et n'est plus finalement qu'un petit vallon creusé par cette multitude de cours d'eau, vallon dans lequel ils viennent s'écouler pour en ressortir ensuite et remplir d'autres vallons avec d'autres ruisselets.

*Robert Musil, L'homme sans qualités : 39.*

[Retour à la table des matières](#)

Essayer de penser la réalité des femmes en termes d'identité et de modernité constitue une entreprise hasardeuse. D'une part, la modernité s'est largement édifiée sur la base du déni des femmes, ce qui explique leurs difficultés de s'y intégrer. D'autre part, pour l'ensemble des groupes opprimés, y compris les [p. 271] femmes, l'identité est une notion à tout le moins problématique, sinon piégée. Il n'empêche qu'il s'agit d'un défi stimulant que je veux tenter de relever de la façon suivante : dans un premier temps, j'aborderai les questions de l'identité et de la modernité et les interrogations qu'elles posent à l'analyse théorique, d'une part, et à l'analyse de la situation des femmes, d'autre part ; dans un deuxième temps, j'étudierai le développement du mouvement féministe et l'articulation que celui-ci rend possible entre l'individuel et le collectif ; enfin, à partir de cette expérience, je soulèverai les

problèmes que pose une politique identitaire pour l'émergence d'un pluralisme susceptible de donner naissance à une démocratie radicale.

## LE DÉNI DES FEMMES

« Elle » est indéfiniment autre en elle-même.

– Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 28.

Je suis une femme, mais je n'est pas une femme.

– Françoise Collin, « La même et les différences », p. 11.

On ne naît pas femme, on le devient.

– Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, t. 1, p. 285.

Dans cette section, mon propos est double : souligner comment la modernité philosophique et politique s'est construite sur la base du déni des femmes et mettre en lumière le double écueil de l'identité auquel font face les femmes dans les sociétés modernes. D'abord, je ferai ressortir l'ambivalence de la modernité quant à son propre statut. Ensuite, je mettrai en lumière les processus par lesquels la modernité politique, dès sa genèse, a écarté les femmes sur la base de leur appartenance de sexe afin de mieux situer les hésitations du féminisme contemporain par rapport à la modernité, à savoir son ambivalence entre l'intégration et la rupture. Enfin, j'aborderai le problème du sujet et les difficultés particulières que nous rencontrons lorsqu'il s'agit de faire coïncider les notions de femme et de sujet, ce qui rend problématique tout raisonnement qui prendrait comme point de départ une « identité » féminine.

Mon analyse de la modernité prendra appui sur les trois caractéristiques que retient Taylor (1991), à savoir l'individualisme, la primauté de la raison instrumentale et le sentiment d'aliénation par rapport à la chose publique. L'individualisme moderne a plusieurs facettes. Celle qui suscite le plus d'adhésion est certainement la possibilité de choisir son style de vie et de voir un tel contexte de choix protégé par les institutions sociales, ce qui découle de la perception des individus comme êtres de raison ; mais ceci laisse en suspens la question de la validité universelle d'une telle prétention. Il en sera question ultérieurement lorsque je discuterai du statut du « sujet ». La prédominance de la raison instrumentale nous conduit à conférer de la valeur aux choses et aux gens en fonction d'un calcul des coûts par rapport aux bénéfices escomptés, ce qui transforme, d'une part, les relations humaines dans le sens de l'aliénation et de la réification et, d'autre part, les modalités de la gouverne publique : qui, mieux [p. 272] que les experts, est à même de faire un tel calcul ? Enfin, l'aliénation par rapport à la chose publique découle des deux éléments précédents : l'individualisme, comme le rappelle Taylor en citant Tocqueville, « ramène [chaque homme] vers lui seul et menace enfin de le renfermer tout entier dans la solitude de son propre cœur (Tocqueville, 1840 : 497), ce qui a comme

conséquence qu'« il abandonne volontiers la grande société à elle-même » (Tocqueville, 1840 : 496), alors que le triomphe de l'expertise et le culte de la raison instrumentale rendent plus difficile la soumission des décisions publiques au contrôle démocratique, ce qui engendre un sentiment diffus d'impuissance et d'extranéité par rapport à la chose publique.

Un tel portrait de la modernité est suffisamment plausible pour correspondre à plusieurs aspects des sociétés dans lesquelles nous vivons. Il passe néanmoins sous silence un élément important – si la modernité émerge, a une époque donnée, dans le monde occidental <sup>1</sup>, il n'en reste pas moins qu'elle se déploie dans un contexte qu'elle n'épuise pas, c'est-à-dire qu'elle est, au mieux, en coexistence. Pour se déployer, cette modernité a besoin de se ménager des parts d'ombre, avec pour conséquence que les « individus » ont plutôt tendance à être des familles dont on choisit de ne voir que le chef <sup>2</sup> et que les rigueurs de la raison instrumentale sont socialement tempérées par les « affects » de tous ordres, relevant de la sphère dite privée et reposant partiellement sur l'existence de populations privatisées dans la mesure où elles sont exclues ou encore que leurs préoccupations qui découlent partiellement de cette exclusion sont jugées non pertinentes à la chose publique.

Sur le plan politique, c'est probablement ce qui explique que la démocratie moderne ait d'abord été exclusive, laissant hors-champ, c'est-à-dire choisissant de ne pas voir – et encore moins d'admettre – dans la sphère publique certaines « minorités », tels les esclaves, les pauvres, les femmes. Les révolutions modernes, malgré le fait qu'elles aient proclamé que « tous les hommes sont libres et égaux en droit », ont manifesté une conception extrêmement restrictive de ce qui était recouvert par la notion d'« hommes », car pour paraphraser Orwell, « certains sont plus égaux que d'autres ». Et il faut bien admettre qu'une telle exclusivité ne saurait être reléguée à un passé désormais révolu, puisque les sociétés modernes ont encore tendance à produire de nouvelles exclusions, comme si leur survie s'en nourrissait quoique, comme le soulignait déjà Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, il n'y ait aucune justification rationnelle à ces exclusions dans la logique émancipatrice moderne.

En fait, les grandes révolutions modernes ont procédé à trois réaménagements majeurs de la situation sociale des femmes. D'abord, elles ont fondé l'exclusion sur la base de l'appartenance à une catégorie sociale de sexe, puisque les révolutionnaires, dans leur grande majorité, ont cru déceler une incompatibilité fondamentale entre la féminité et la citoyenneté. Ensuite, il y a eu naturalisation de la différence entre les sexes, prenant appui sur des différences biomorphologiques liées à la capacité d'enfantement des femmes pour leur [p. 273] conférer un sens social, à savoir

---

<sup>1</sup> Je ne veux pas entrer ici dans les débats entourant l'émergence de la modernité et ses signes distinctifs, débats qui ont été relevés dans plusieurs communications lors de ce colloque.

<sup>2</sup> Une indication de la prégnance d'une telle vision, y compris dans un contexte de « modernité avancée », est certainement le fait que John Rawls définit les participants au contrat originel comme des chefs de famille (Rawls, 1971 : 128). Cette idée est d'ailleurs reprise dans un ouvrage plus récent du même auteur (Rawls, 1993).

construire les rôles sociaux de sexe sur cette base. Enfin, elles ont établi des règles d'étanchéité entre ce qui relève du domaine privé et ce qui ressortit au domaine public, sur la base d'une conception négative de la liberté qui fait de chaque « citoyen » un seigneur en sa demeure, seigneur dont la gouverne interne échappe au pouvoir public.

C'est ce qui a conduit certaines penseuses à caractériser le contrat social comme un contrat sexuel (Pateman, 1988) dans un double sens : d'une part, la fraternité n'est inclusive qu'au masculin <sup>1</sup>, à savoir que les révolutions politiques de la modernité et les théories les justifiant correspondent à une mise à mort du père monarchique (ou patriarche) par les fils coalisés ; d'autre part, qu'il y a entente entre les fils pour laisser certains aspects de la vie sociale hors du champ d'application du contrat, dont les relations familiales, laissant chaque homme monarque dans sa propre famille, comme le faisait déjà remarquer Mary Wollstonecraft en faisant le parallèle entre tyrannie monarchique et tyrannie domestique (Wollstonecraft, 1792 : 33) <sup>2</sup>.

Certes, la modernité s'est faite progressivement plus inclusive, sous la pression de tous les groupes exclus de la citoyenneté et du statut de sujet. Mais il reste à examiner sur quelles bases s'est faite cette inclusion pour en déceler les conséquences sur le sentiment d'identité des nouvelles et des nouveaux venus. Comme le souligne Pateman, cette inclusion, au moins dans le cas des femmes, a donné lieu à ce qu'elle qualifie de « dilemme de Wollstonecraft », à savoir que c'est sur la base de leur appartenance spécifique de sexe, au nom de la maternité sociale, que les femmes ont pu accéder à la citoyenneté avec pour conséquence que leur citoyenneté est particulariste, ce qui ne remet pas du tout en cause le modèle masculin de citoyenneté (Pateman, 1989 : 195-204). C'est ce phénomène qu'a voulu cerner Young lorsqu'elle souligne que, pour les membres des groupes sociaux ayant historiquement été exclus de la citoyenneté, l'identité personnelle et l'identité sociale sont difficilement dissociables, puisqu'ils sont constamment ramenés à leur appartenance de groupe (Young, 1990 : 43). Ceci explique probablement pourquoi la réflexion féministe sur l'individu et le statut du sujet féminin a largement été piégée dans la logique de l'assimilation ou de la différence.

Avant de passer à une analyse de cette réflexion, il est cependant utile de rappeler que l'exclusion, autant que l'inclusion, fait partie de l'« héritage » moderne. Dans son analyse des rapports entre identité et modernité, Giddens rappelle, fort à propos, l'ambiguïté de la modernité face à l'individuation.

Indeed, class divisions and other fundamental lines of inequality, such as those connected with gender or ethnicity, can be partly *defined* in terms of differential access to forms of

---

<sup>1</sup> Et encore, pas tous les êtres humains de sexe masculin, puisque l'individu libéral pour se qualifier au titre d'« Homme » doit en plus être blanc, chrétien, propriétaire et fort probablement hétérosexuel.

<sup>2</sup> En outre, les révolutions modernes correspondent au passage de la famille étendue à la famille nucléaire, « démocratisant » ainsi la fonction patriarcale (Shorter, 1975).

self-actualisation and empowerment [...]. Modernity, one should not forget, produces *difference, exclusion and marginalisation*. Holding out the possibility of emancipation, modern institutions at the same time create mechanisms of suppression, rather than actualisation, of self (Giddens, 1991 : 6).

[p. 274]

C'est probablement cette double logique de la modernité qui permet de comprendre qu'une grande partie de la réflexion féministe se soit structurée autour de la problématique égalité/différence afin de cerner la notion d'individu et le statut du sujet. Les paramètres d'une telle réflexion peuvent se comprendre en référence aux travaux de Simone de Beauvoir d'une part et de Luce Irigaray de l'autre.

Cette dernière soutient, contrairement à Simone de Beauvoir, que la tradition philosophique occidentale s'est définie sur un mode unitaire et qu'elle se caractérise par l'éloge du même, quoique l'opposition binaire entre l'un et l'autre ait parfois pu faire écran et inciter à parler d'un dualisme. En fait, dans cette opposition, l'« autre » est toujours défini dans une relation spéculaire à l'« un ». C'est sur cette base qu'elle établira que ce qui reste à penser, c'est la différence sexuelle (Irigaray, 1984 : 13), c'est-à-dire qu'elle définira le projet féministe comme rupture avec la logique de la même. Cette rupture s'incarne dans le fonctionnement différent des corps (et de la sexualité) masculins et féminins. Alors que l'expérience corporelle des hommes est celle de l'unité, l'expérience corporelle des femmes est celle du redoublement, sinon de la multiplicité, puisque « la femme a des sexes un peu partout » (Irigaray, 1977 : 28). Mais l'expérience sociale des femmes rend cette multiplicité problématique en regard de l'identité. Irigaray elle-même souligne que « le rejet, l'exclusion d'un imaginaire féminin met la femme en position de ne s'éprouver que fragmentairement, dans les marges peu structurées d'une idéologie dominante, comme déchets, ou excès, d'un miroir investi par le "sujet" (masculin) pour s'y refléter, s'y redoubler lui-même » (Irigaray, 1977 : 29).

Même si la critique du sujet est loin de constituer un trait majeur de la réflexion de Simone de Beauvoir, puisqu'elle vise à transformer les femmes en sujets sans s'interroger sur l'ironie du projet, elle n'en est pas moins sensible au fait que les femmes arrivent difficilement à s'éprouver entières, se demandant « [c]omment donc se fait-il qu'entre les sexes cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure ? » (De Beauvoir, 1949 : 18). C'est d'ailleurs ce statut d'altérité pure qui explique pour elle la difficulté des femmes à se concevoir à la fois comme individuelles et comme groupe social.

Ces deux types de position à l'intérieur du féminisme, l'une valorisant la différence alors que l'autre tend à vouloir l'estomper, puisqu'elle revêt un caractère éminemment construit socialement, convergent cependant dans une même direction : dépasser la structure de domination qui recouvre la différence des sexes et réhabiliter l'idée d'une affirmation du sujet, comme si les féministes étaient en retard d'une

génération théorique et n'avaient pas encore compris que nous vivions à l'heure de la « mort du sujet » (Collin, 1992).

Il peut, en effet, paraître superflu, après tant de discours postmétaphysiques et/ou postmodernes, d'entreprendre une critique du « je pense, donc je suis » de Descartes en tant que pensée fondatrice de la subjectivité moderne. Il serait [p. 275] certes possible de se réfugier à l'intérieur de l'assurance derridienne de la critique du phallogocentrisme, déboulonnement de la statue du sujet et remise en cause du statut du sujet s'inscrivant dans le monde sur le mode de l'extériorité et de la maîtrise. Toutefois, ce serait encore se situer dans la tradition philosophique androcentriste et faire abstraction de la difficulté de la notion de sujet pour les femmes. En outre, cela correspondrait à une confusion des registres philosophique et politique qui permet peut-être une revalorisation du féminin par le/s penseur/s masculin/s, mais laisse encore les femmes dans la position d'être dites quand ce n'est pas interdites.

Il est préférable de situer cette réflexion sur un autre plan, le plan politique : les féministes ne revendiqueraient pas tant un sujet métaphysique que la possibilité pour les femmes de devenir des sujets de droit, à savoir la possibilité d'agir dans le monde sans avoir à postuler de fondement ontologique à cette capacité d'action, au sens où l'entend Arendt lorsqu'elle établit la distinction entre les acteurs et les auteurs.

Bien que chacun commence sa vie en s'insérant dans le monde humain par l'action et par la parole, personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie. En d'autres termes les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient ; mais personne n'en est l'auteur (Arendt, 1958 : 207).

Cette distinction entre sujet de droit et sujet ontologique permettra d'expliquer ce que j'entends par le pluralisme qui est rendu possible par l'expérience féministe du politique. En outre, il permet de mieux comprendre le sens des citations que j'ai mises au début de cette section. Cependant, afin de mieux fonder mon propos, je voudrais procéder à un bilan de l'expérience du féminisme contemporain en prenant appui sur un de ses slogans majeurs.

### « LE PERSONNEL EST POLITIQUE »

Ce slogan qui a marqué l'histoire récente du féminisme a usuellement été interprété dans son sens le plus littéral, à savoir une politisation de la vie considérée jusqu'alors comme privée, sorte de prélude à une *political correctness* identifiée par ses détracteurs à une police des mœurs et des comportements. Cette interprétation me semble réductrice, quoiqu'elle ne soit pas tout à fait erronée, et il me paraît plus fructueux de prendre comme point de départ la signification que le mouvement lui-même a conférée à l'expression, à savoir qu'une grande partie des « problèmes » ou des « obstacles » que rencontrent individuellement les femmes ne sont pas

individuels, mais relèvent d'une logique sociale, logique qui a été ultérieurement qualifiée de système de sexage (Dupont (Delphy), 1970, Guillaumin, 1992) <sup>1</sup>.

Dans ce cadre, le mouvement féministe a entrepris un travail dont la logique est double. Partant du constat beauvoirien que les femmes peuvent [p. 276] difficilement se percevoir comme catégorie sociale, puisqu'elles ont été construites sous le signe de l'objectivation, de l'altérité et surtout de la fragmentation, avec pour conséquence « qu'elles n'ont pas les moyens concrets de se rassembler en une unité qui les poserait en s'opposant » (De Beauvoir, 1949 : 20), il s'est fixé comme objectif à la fois ce processus de constitution des femmes en catégorie sociale sur le mode du « pour soi » hégélien et le changement des pratiques et institutions sociales sans toujours réaliser à quel point ce double objectif constituait en quelque sorte une contradiction.

On a donc pu voir se développer d'un côté des formes nouvelles de solidarité entre femmes, centrées sur la constitution d'une socialité au féminin, marquée du sceau de la non-mixité, que ce soit à travers les groupes de conscience, les collectifs, les « services » féministes. Sous cet aspect, l'existence même du mouvement semblait constituer sa finalité. Cette partie de l'activité féministe visait à mettre en évidence l'existence d'une discrimination commune, d'une « condition » faite aux femmes dans les sociétés contemporaines. À cet égard, on peut donc dire que le mouvement féministe constitue une forme de mise au monde de/des femmes.

En même temps, ce mouvement revêt des formes plus classiques de groupe de pression. Cette nouvelle solidarité permet de se revendiquer comme groupe représentatif afin de faire valoir les intérêts des femmes comme groupe social, principalement vis-à-vis de l'État, mais aussi à l'intérieur d'autres institutions comme les entreprises, les syndicats, les universités, se fixant comme objectif des transformations législatives, un accès facilité à l'ensemble des catégories d'emploi, des mesures sociales, des programmes d'études, etc.

Sur les deux plans, les résultats ont d'abord été positifs. En ce qui concerne la construction d'une socialité féminine, le mouvement n'est évidemment jamais parvenu à regrouper toutes les femmes, mais a établi la légitimité d'une telle socialité et rendu manifeste, par son existence même, que notre société est structurée selon la logique du même, de l'Un phallogocentrique et qu'il importe de prendre conscience que le problème des femmes individuellement et/ou collectivement n'en est pas tant un d'inadéquation au monde (donc un problème de manque), mais de petitesse du monde confiné qu'il est dans sa dimension masculine présentée comme plénitude, bouleversant au passage la vision lacanienne de la « pas toute ».

D'où la problématique de la différence qu'on peut analyser comme un processus de dissociation de la culture de l'Un, un refus simultané de l'unitarisme et de la fragmentation (Irigaray, 1977 : 29). Mais cette différence a un autre versant, la démarcation par rapport à la masculinité et la recherche d'un élément de communalité entre toutes les femmes. D'où l'importance du corps dans le féminisme contemporain,

---

<sup>1</sup> On peut également se reporter, dans un autre registre, à la notion du « malaise qui n'a pas de nom » qui structure le premier ouvrage de Betty Friedan (1963).

source de plaisir, de puissance et d'oppression, selon les moments, mais fondant toujours l'unité du groupe social des femmes. Le mouvement devient un lieu d'éclosion du verbe et de la chair, non pas sur le mode chrétien du « Verbe qui se fait chair », mais plutôt sur le mode dionysiaque de la chair qui parle, tout en cherchant son mode d'expression <sup>1</sup> [p. 277] dans un entre-deux, véritable *no mans land*, chair à la fois meurtrie et jouissante, source d'un langage qui n'est pas « d'un seul fil, d'une seule chaîne, d'une seule trame [...] et] vient de partout à la fois » (Irigaray, 1977 : 209), instaurant ainsi une fluidité de la parole circulante, évitant le piège de l'écho ou du cercle pour s'enrouler en une spirale infinie.

De là la fascination, mais en même temps l'inquiétude, que provoque le mouvement féministe. Élargissement du champ du politique mais également critique de la logique politique du manque et de la rareté, lieu de l'excès et de l'excentricité. Avec le mouvement féministe émerge une autre façon de faire de la politique qui fait éclater la logique des moyens et des fins au profit d'une attention aux processus et aux relations, où l'identité prime sur l'opposition, où la lutte prend souvent des allures de fête <sup>2</sup>.

Sur le plan de la représentation des intérêts, là encore, des progrès notables peuvent être repérés. Tout au long des années 1970, au Québec, on peut noter un grand ménage législatif destiné à faire des hommes et des femmes des égaux devant la loi, une progression quantitative et qualitative de l'emploi féminin, une plus grande présence des femmes dans l'enseignement supérieur. Dans ce cadre, le mouvement féministe a, durant une certaine période, pu être considéré comme le porte-parole autorisé de l'ensemble des femmes et agir, à ce titre, comme interlocuteur privilégié du pouvoir. Ce faisant, le mouvement féministe s'est vu entraîné dans une dynamique de marchandage, un peu sur le mode syndical, où il s'agissait de présenter une liste de revendications, laissant au rapport de force le soin de décider de leur mise en œuvre <sup>3</sup>. Ces changements se sont fait sentir sur les plans du statut juridique, de l'accès à l'éducation, du travail, de la culture et du rapport à la maternité.

En ce qui a trait au statut juridique, deux modifications majeures sont intervenues sous l'impulsion de la dernière vague féministe. D'une part, on peut dire que l'égalité juridique, surtout pour les femmes mariées, a été codifiée, ce qui a permis aux femmes de passer d'un statut d'êtres subsidiaires, dont l'apparition publique passait par la médiation d'une autre personne, le chef de famille, à un statut d'individus. D'autre part, l'intégrité physique des femmes est un peu mieux protégée par la loi, puisque la violence conjugale est désormais sanctionnée par la loi, qui admet également la possibilité du viol conjugal. Il n'empêche que cette protection est toute

<sup>1</sup> On est donc loin là du discours révélateur (délateur), sorte de panoptique du sexe, dont nous fait part Diderot dans *Les bijoux indiscrets*.

<sup>2</sup> Mentionnons simplement, à titre d'illustration, qu'une revue qui a accompagné cette phase ascendante du mouvement féministe québécois avait le titre, fort significatif, de *Des luttes et des rires de femmes* dont le choix même indiquait le projet.

<sup>3</sup> Le processus qui a entouré la réalisation du document *Pour les Québécoises : égalité et indépendance*, préparé par le Conseil du statut de la femme, est emblématique.

relative, lorsqu'on prend en considération les difficultés de l'appareil judiciaire à traiter ce type d'actes de violence au même titre que la violence entre « étrangers » et la recrudescence de la violence conjugale dans un contexte où les rapports sociaux entre les sexes sont soumis à une renégociation <sup>1</sup>.

Sur le plan de l'accès à l'éducation, les transformations sont également importantes : le cursus scolaire est le même pour les deux sexes, la fréquentation scolaire des filles a considérablement augmenté, surtout dans l'enseignement supérieur. Il n'en reste pas moins que le parcours scolaire des filles semble plafonner au premier cycle universitaire et que le clivage hommes/femmes recouvre largement le clivage scientifique/littéraire. En outre, dans [p. 278] l'enseignement supérieur, le corps professoral est à grande majorité masculin alors que dans l'enseignement primaire, il se compose très largement de femmes.

Quant au travail, on peut noter qu'une proportion croissante de femmes se retrouvent sur le marché du travail rémunéré, que l'accès aux professions n'est pas entièrement conditionné par le sexe de la personne, que les femmes collaboratrices de leur mari dans l'entreprise familiale bénéficient désormais d'un statut juridiquement défini. Il n'en reste pas moins que les revenus des femmes restent sensiblement inférieurs à ceux des hommes, que les services de garde sont nettement en deçà des besoins, que certains emplois demeurent encore des chasses gardées masculines, que les programmes d'action positive sont contournés de toutes les façons possibles et imaginables, là où ils existent.

Sur le plan culturel, on a eu droit à la reconnaissance sociale d'une culture au féminin, rendant « hommage » à l'écriture féminine et faisant une assez large place à la création des femmes dans les domaines culturels et artistiques. Dans une société qui se cherchait, à travers un renouveau culturel, une identité moderne, la recherche culturelle développée par les créatrices, sous l'impulsion du féminisme, s'est inscrite dans ce mouvement d'ensemble et a pu, à ce titre, bénéficier d'une attention beaucoup plus empathique que celle qu'elle a pu rencontrer dans les contextes sociaux où l'identité nationale était beaucoup moins problématique.

Quant à la maternité, elle n'apparaît plus comme une fatalité mais beaucoup plus comme un choix. Le développement et la généralisation de la contraception, malgré le peu de progrès concernant les méthodes contraceptives et la nocivité de plusieurs d'entre elles, permettent de décider du nombre et du moment des maternités, l'avortement n'est plus l'objet d'interdiction juridique, malgré une difficulté d'accès résultant d'un manque de services adéquats. En outre, les nouvelles technologies de reproduction rendent possible d'entrevoir de nouveaux rapports à la maternité, sinon une « taylorisation » de la procréation, assignant à des « agents/agentes » différents les diverses étapes du processus de la « production » d'enfants, ouvrant la porte à une dissociation entre la féminité et la maternité.

---

<sup>1</sup> Une violence qui ne se limite malheureusement pas à la scène conjugale, comme en a témoigné l'attentat à la Polytechnique en décembre 1989.

Mais, comme le souligne la journaliste américaine Susan Faludi, à une phase initiale de montée du féminisme où le mouvement semblait s'inscrire dans l'ordre naturel des choses et du progrès a succédé une phase de recul où, sous des prétextes divers, le féminisme est remis en cause et les femmes renvoyées à un rôle plus traditionnel. Ceci se fait sentir tant en ce qui concerne le mouvement féministe que les « conquêtes sociales » des femmes, et ce « backlash has been set off not by women's achievement of full equality, but by the increased possibility that they might win it » (Faludi, 1992 : xx). Au Québec, on peut le faire remonter au début des années 1980 et en percevoir la cristallisation autour des Yvettes <sup>1</sup>.

[p. 279] Ce mouvement a coïncidé avec une remise en cause de la revendication en direction des institutions et de la renégociation sociale des rapports sociaux de sexes. À partir de ce moment, nous nous sommes fait dire qu'il était temps de marquer une pause, que la société avait besoin d'un temps d'arrêt pour assimiler les transformations de la phase précédente. Mais, surtout, le mouvement des Yvettes a servi à remettre en cause la représentation des femmes par les féministes sur le plan institutionnel. En opposant les femmes aux féministes, on saisissait l'occasion pour délégitimer les féministes et pour porter une attention croissante aux organismes féminins qui développaient une conception beaucoup plus traditionnelle des rôles sociaux de sexes.

Cette mutation ne s'est pas limitée au volet institutionnel de la pratique féministe, mais a affecté également la dynamique interne du mouvement féministe. Celui-ci a eu tendance à devenir le mouvement des femmes, perdant son caractère d'expérimentation sociale pour devenir progressivement structuré par la raison instrumentale. À la fête succédait le mal de tête des lendemains de veille où il faut étirer au maximum une subvention gouvernementale et chercher à persuader d'une respectabilité garante du renouvellement de ladite subvention. Si, lors de la phase ascendante, l'énergie a été mise autant à combattre les oppressions connues qu'à faire prendre conscience d'oppressions dont on ne soupçonnait pas encore l'existence (Delphy, 1977), à partir des années 1980, on se limite à la répétition du même et à chercher des solutions aux oppressions déjà répertoriées <sup>2</sup>. Sur ce terrain, les féministes étaient désormais face à deux adversaires : d'une part, celles qui, comme les « real women », ne niaient pas nécessairement le problème, mais cherchaient à y trouver des solutions allant dans le sens d'une plus grande différenciation des rôles

<sup>1</sup> J'utilise les Yvettes comme repère temporel et non pour faire mienne l'interprétation qui identifie le mouvement des Yvettes à un *backlash* antiféministe. Au contraire, j'aurais tendance à interpréter ce mouvement de femmes fédéralistes comme un conflit entre deux générations féministes (avant et après la Révolution tranquille) et non comme une levée de boucliers de ménagères courroucées contre la « féministe d'État » Lise Payette. Il n'en reste pas moins que ce mouvement a servi de prétexte à un tel *backlash* antiféministe.

<sup>2</sup> On peut utiliser comme exemple de « découverte » de nouvelles oppressions le fait que la Commission Bird, qui escomptait présenter un portrait global de la situation des femmes canadiennes, est muette dans son rapport final sur la question de la violence conjugale. Pourtant, cette question deviendra un enjeu important du féminisme des années 1980 et retiendra également l'attention des pouvoirs publics au cours de cette période.

sociaux de sexes, alors que le féminisme ascendant a plutôt eu tendance à concevoir l'égalité dans son acception moderne d'indifférenciation ; d'autre part, l'État, dont l'interventionnisme social était remis en cause et qui cherchait de multiples voies de désengagement, dont celle de la subsidiarisation des « services féministes » par rapport à ceux qu'il dispense.

La conséquence principale en sera l'effondrement du « nous » féministe de la première période. Aux mises en commun du début succède la prolifération de groupes qui travaillent chacun pour soi et ne se regroupent que pour dialoguer avec l'État plutôt que pour inscrire une discussion au sein du mouvement féministe. Aux « toutes les femmes sont d'abord ménagères » de la phase initiale, soulignant la communalité de la « condition » féminine, succède la mise en évidence de ce qui sépare les femmes, sans qu'une articulation politique de ces différences ne soit trouvée, ni même souvent, souhaitée. Il y a donc un phénomène de morcellement du mouvement et de spécialisation des groupes que n'ont pu contrer des rassemblements ponctuels comme « Femmes en tête » alors que les groupes ont travaillé durant plus d'un an à préparer les célébrations du cinquantième anniversaire de l'obtention du droit de vote par les Québécoises.

[p. 280] Comment expliquer cette transformation interne ? Il y a certes les changements de conjoncture et les explications du style « les années 1970 ont été celles des luttes collectives tandis que les années 1980 sont celles du retour en force de l'individualisme ». Mais ce serait là se contenter d'un raisonnement tautologique. En fait, il faut plutôt revenir sur les modes de constitution du mouvement féministe pour mettre en lumière sa difficulté à se penser en termes d'un « nous » différencié constitué sur la base de « je » complexes.

Dans la mesure où l'identité des femmes fait problème, le féminisme contemporain a usuellement oscillé entre deux positions également problématiques. D'une part, celle qui, à l'instar de Badinter, répond, à la question « qu'est-ce qu'une femme ? », « un Homme, comme tout le monde » (Badinter, 1989 : 47), simplifiant, s'il en était besoin, la position beauvoirienne d'assimilation à la modernité. D'autre part, dans le sillage d'Irigaray, on a pu assister à une exaltation de la féminité telle que socialement constituée, mais en positivant plutôt qu'en négativant les traits sociaux traditionnellement attribués aux femmes. Ces deux positions entraînent des conséquences similaires : la situation des femmes est pensée sur le mode de la communalité plutôt que sur celui de la distinction. Les répercussions s'en font sentir dans le fonctionnement interne du mouvement féministe : disparition de l'individuelle derrière la collective, célébration des retrouvailles, peur du débat et des divergences. La collective est pensée comme unité, un peu sur le mode familial<sup>1</sup>, remplaçant le débat par le consensus conçu comme *a priori* et non pas comme résultat qui ne peut être que provisoire. En outre, la communalité des femmes se fonde en grande partie sur un statut de victime ou d'assujettissement. Dans ce sens, le féminisme a eu tendance à fonctionner selon la même logique que le nationalisme, s'épuisant à

<sup>1</sup> D'où le concept de « sororité », au moins aussi problématique que celui de « fraternité ».

maintenir la fiction homogène du monde des femmes et faisant du féminin une identité dont on espérait qu'elle modèle tout entiers les individus.

Pourtant, la logique des luttes féministes était tout autre. À la destinée (essentiellement, la maternité), nous voulions substituer le choix ; on n'a qu'à penser à l'importance du slogan « c'est à nous de décider » dont le champ d'application ne se limitait pas à l'avortement. Et nous avons partiellement réussi : « la » femme a partiellement fait place « aux » femmes : un certain nombre de limitations liées à l'appartenance sociale de sexe ont disparu. En même temps, ce succès minait la crédibilité d'un féminisme fondé sur une « identité femme » homogène. Butler fait état de cette situation nouvelle face à laquelle se trouve le féminisme contemporain en se demandant « [i]s "unity" necessary for effective political action ? » (Butler, 1990 : 15) et en reliant la question de la reconnaissance des différences entre les femmes à la pratique systématique des coalitions qui « do not assume in advance what the content of "women" will be » (Butler, 1990 : 24). Tout ceci pose avec acuité la question du pluralisme, non seulement au sein du mouvement féministe, ce que reconnaît implicitement, quoique timidement, le questionnement à propos d'un « Québec féminin pluriel », mais également au sein de la société tout entière. Un tel pluralisme ne peut se limiter à prendre acte des diverses causes dans lesquelles [p. 281] peuvent être engagées les femmes ou même des différences des femmes entre elles, mais doit plutôt remettre en cause la politique identitaire de « représentation » des différences pour la remplacer par une vision de la fluidité des identités personnelles et sociales qui permette à chacune de se construire des solidarités sans se laisser enfermer dans un/des rôle/s.

## IDENTITÉ ET PLURALISME

Si la dynamique féministe a permis de faire éclater le double carcan de la « condition féminine » et de l'« éternel féminin », elle a également rendu nécessaire de réévaluer notre culture politique et d'essayer de penser, à partir de l'expérience féministe, mais pas uniquement pour les femmes, la notion de citoyenneté, pour que celle-ci devienne véritablement fondée sur l'inclusion. Dans cette optique, le concept arendtien de « paria conscient » me paraît susceptible de fournir la base d'une pluralité qui se refuse à la juxtaposition d'identités données une fois pour toutes et qui repose sur une égalité ne signifiant ni égalisation ni exclusion. C'est sur cette exploration que je voudrais terminer ma réflexion. Dans cette optique, je reprendrai sur un registre plus politique les remarques que j'ai esquissées au début de cette présentation sur le thème de l'identité.

Cette notion de « paria conscient » doit se comprendre au moins sous deux angles. D'une part, il y a prise en compte d'un phénomène historique d'exclusion, avec toutes les conséquences que cela revêt autant en ce qui concerne l'autodéfinition qu'en ce qui concerne les capacités d'action. D'autre part, il y a un refus d'accepter cette exclusion et une action consciente en vue de dépasser le statut de victime que la domination confère aux parias. On a donc affaire à un processus de travail sur l'identité et de

transformation politique de celle-ci, car « le paria devient rebelle dès lors qu'il entre activement sur la scène politique » (Arendt, 1948 : 196), c'est-à-dire lorsqu'il oblige l'« universel » à envisager la possibilité de sa propre spécificité en refusant de tenir passivement le rôle de l'autre défini par le défaut et par l'extériorité.

Ce travail de redéfinition de l'identité fonctionne sur plusieurs registres qui font appel autant à l'individuel qu'au collectif, d'autant plus que « le paradoxe de cette lutte collective [le féminisme] est qu'elle a pour objet de produire des sujets, de dégager les femmes de l'emprise du même, de la généralité de la féminité sous laquelle le patriarcat les a enfouies » (Collin, 1986 : 12). Dans ce sens, on peut estimer, avec Butler que

Gender is a complexity whose totality is permanently deferred, never fully what it is at any given juncture of time. An open coalition, then, will affirm identities that are alternatively instituted and relinquished according to the purposes at hand ; it will be an open assemblage that permits multiple convergences and divergences without obedience to a normative telos of definitional closure (Butler, 1990 : 16).

[p. 282]

Ce processus conscient de redéfinition constante n'est pas sans risques. Risque de la marge, dans le sens où notre univers politique est structuré sur la base d'identités présumées et préférablement figées. Risque également de succomber au mythe de la libération et de la répétition, y compris par inversion, de la dialectique du maître et de l'esclave dans la mesure où « [t]he political goal of empowerment can only be obtained by reversing the hierarchy. But the hierarchy is not dismantled, even if women were to take the upper position » (Cornell, 1991 : 132). Tout ceci rend urgent un travail critique, car « la politique exige son propre oubli pour survivre. Cette opération n'est possible que dans l'attention à la défaillance du je dans tout moi et dans tout nous substantifiable (moi une femme, nous les femmes) » (Collin, 1992 : 134).

Ce processus comporte au moins deux transformations. D'abord, une autonomie personnelle qui passe par l'estime de soi pour les membres des groupes opprimés. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'apparition d'un slogan comme « black is beautiful » ou la célébration de la féminité qui a marqué le féminisme des années 1970. Car c'est en cessant de se voir à travers le regard des dominants que les dominés sont en mesure d'accéder à une visibilité publique. Ensuite, et c'est là l'étape la plus difficile que n'est pas véritablement parvenu à franchir le féminisme contemporain, en refusant la victimisation et le nous sécurisant du ghetto. Car, actuellement, les femmes sont on ne peut plus reconnues comme victimes, mais cette « reconnaissance » s'accompagne d'un maintien de l'assujettissement, puisqu'elle nous relègue au statut d'objets de politiques au lieu de nous transformer en actrices politiques.

Une telle position se distingue donc des autres approches qui, comme celle de Young, voient dans l'arc-en-ciel un idéal politique <sup>1</sup>. En effet, il ne suffit pas de faire un inventaire des oppressions et de s'assurer de leur représentation politique, quoique l'on puisse estimer que cela constitue un progrès par rapport au mode actuel de représentation politique. Car l'arc-en-ciel présente au moins deux difficultés : d'abord, il présuppose que les individus ont des identités fixes, données une fois pour toutes, ensuite, il entretient le statut de « victime », puisque les groupes sociaux pouvant bénéficier d'une représentation politique spéciale ne seraient que les groupes victimes d'oppression, avec comme effet probable de susciter au sein de ces groupes la formation d'élites dont le statut social serait dépendant du maintien du groupe et qui feraient carrière sur la base du maintien dans l'oppression des autres membres du groupe.

Une définition de la pluralité en termes de fluidité des identités permet de surmonter au moins une des difficultés auxquelles a fait face le féminisme contemporain, à savoir l'injonction de choisir entre égalité et différence. Car ce choix est impossible, puisqu'il entraîne dans un cas négation de soi et dans l'autre, marginalisation. Il ouvre également la voie à une pluralité qui « passe par la prise en compte des différences, lesquelles sont porteuses de potentialités qui méritent mieux que leur simple effacement dans une assimilation hypocrite » (Collin, 1991 : 72) de même qu'à un déploiement du féminisme hors du féminin <sup>2</sup>.

[p. 283] Dans ce sens, le féminisme questionne la notion et la pratique de la démocratie. Ce travail s'effectue sur un double registre : celui, faible, de l'inclusion, c'est-à-dire de la dénonciation d'une « démocratie sans les femmes », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Christine Fauré ; celui, plus fondamental, d'une redéfinition de ce qu'est la démocratie par la contribution pratique à l'émergence d'espaces pluriels de débats. Dans ce sens, le féminisme rejoint en partie la conception arendtienne du politique comme lieu de la pluralité, reposant sur une distinction entre le « qui » et le « ce que ».

The distinction between « who », and « what » we are need not map neatly on a public-private distinction, however ; it may be less binary and more ambiguous than Arendt supposes. But her connection of political action to the performative production of identities rather than on their constative representation opens up possibilities of political proliferation, reclaiming the practice of politics from representative, state-centered, and state-centering institutions and treating that reclamation not as an impertinence but as part of a practice of political authority that calls for the perpetual augmentation and amendment of the constitution and practice of politics (Honig, 1993 : 125).

<sup>1</sup> Je fais ici référence à la *rainbow coalition* qui soutenait la campagne de Jesse Jackson pour l'investiture présidentielle démocrate, en 1988, aux É.-U. Mentionnons cependant que Young, dans un texte ultérieur (1994), ouvre la voie à une définition non homogène du sujet politique « femme ».

<sup>2</sup> On peut d'ailleurs voir ce processus à l'œuvre dans les analyses qui tentent de mettre en rapport les notions de « genre », d'« ethnicité » et de « classe » en essayant de dégager ces notions de leur fixisme identitaire.

Une telle prolifération d'espaces politiques de débats permet donc d'opérer un décentrement *de facto* du masculin non pas sur le mode de la confrontation ou de la négation, ce qui a historiquement constitué le mode masculin d'occultation du féminin, mais plutôt sur celui de l'appartenance à la fois conjointe et disjointe à un monde qui pourrait devenir commun en permettant qu'advienne/nt une/des femme/s. Dans ce sens, le mouvement féministe peut se concevoir comme un espace de débat qui est cependant loin d'épuiser les possibilités d'intervention politique des femmes et même des féministes.

Ceci a également pour effet d'enrichir substantiellement l'idée d'égalité. Au lieu d'être principalement déclaratoire, comme s'y sont employées les révolutions modernes avec les piètres résultats que l'on sait, elle agit comme principe régulateur et tient compte de la complexité des relations sociales. Une telle vision de la pluralité n'est pas sans présenter des analogies avec la notion d'« égalité complexe » préconisée par Walzer (1983), bien qu'il me semble que celui-ci mette trop d'accent sur la distribution plutôt que sur les mécanismes d'oppression et leurs effets sur l'estime de soi et, par conséquent, sur le sens de l'identité. Elle rejoint également Mouffe, lorsque celle-ci soutient que la démocratie radicale se doit d'accueillir l'indétermination et l'indécidabilité (Mouffe, 1992 : 13). Ce n'est qu'en généralisant et non en résolvant la « crise d'identité » qu'il sera peut-être possible de conjuguer liberté et égalité.

Il s'agit, en fait, de voir que la démocratie peut se nourrir de la différence (Mendus, 1992 : 216) au lieu de concevoir l'égalité comme l'élimination des différences. Mais la contribution essentielle que peut faire le féminisme réside plutôt dans la réévaluation de la notion même de sujet politique. Celui-ci a eu tendance, depuis les débuts de la modernité, à être conçu sur le mode unitaire, sinon monolithique. Les pensées postmodernes ont soumis cette notion à une [p. 284] rude critique, allant jusqu'à dénier toute possibilité d'existence de « sujets », ce qui est tout de même problématique pour qui vise à maintenir une capacité d'action politique. Ce que le féminisme nous permet d'envisager, c'est que la différence ne passe pas seulement entre des sujets politiques séparables, mais à l'intérieur même de sujets sans cesse en recomposition. Le sujet fragmenté qui s'oppose au monolithe patriarcal, voilà probablement le sujet d'une politique féministe qui ne concerne pas que les femmes. Un sujet sans identité, sans « essence », mais se manifestant par la parole et se recomposant dans l'échange discursif, insaisissable, indécidable et imprévisible et, pour cette raison même, irréprésentable.

[p. 285]

## RÉFÉRENCES

- Arendt, Hannah (1948), *La tradition cachée*, Paris : Christian Bourgois, 1987.  
Arendt, Hannah (1958), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 1961.

- Badinter, Élisabeth (1989), « Préface » : 9-47, dans A.L. Thomas et Madame d'Épinay Diderot, *Qu'est-ce qu'une femme ?* Paris : P.O.L.
- Beauvoir, Simone de (1949), *Le Deuxième Sexe*, tome 1, Paris : Gallimard, 1968.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble*, New York : Routledge.
- Collin, Françoise (1986), « Le féminisme et la crise du moderne » : 7-16, dans Diane Lamoureux, *Fragments et collages*, Montréal : Remue-ménage.
- Collin, Françoise (1991), « Égalité, différence, pluralité », *Présences*, 38 : 61-72.
- Collin, Françoise (1992), « Praxis de la différence », *Les Cahiers du GRIF*, 46 : 125-141.
- Conseil du statut de la femme (1978), *Égalité et indépendance*, Québec : Éditeur officiel.
- Cornell, Drucilla (1991), *Beyond Accommodation*, New York : Routledge.
- Delphy, Christine (1977), « Nos amis et nous », *Questions féministes*, 1 : 21-49.
- Dupont (Delphy), Christine (1970), « L'ennemi principal », *Partisans*, 55 : 157-172.
- Faludi, Susan (1992), *Backlash*, New York : Anchor Books.
- Friedan, Betty (1963), *La femme mystifiée*, Paris : Denoël-Gonthier, 1978.
- Giddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity*, Stanford : Stanford University Press.
- Guillaumin, Colette (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris : Côté-femmes.
- Honig, Bonnie (1993), *Political Theory and the Displacement of the Political*, Ithaca : Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris : Minuit.
- Irigaray, Luce (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, Paris : Minuit.
- Mendus, Susan (1992), « Losing the faith » : 207-219, dans John Dunn (dir.), *Democracy. The Unfinished Journey*, Londres : Oxford University Press.
- [p. 286] Mouffe, Chantal (dir.) (1992), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres et New York : Verso.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford : Stanford University Press.
- Pateman, Carole (1989), *The Disorder of Women*, Stanford : Stanford University Press.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge : Harvard University Press.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press.
- Shorter, Edward (1975), *Naissance de la famille moderne*, Paris : Seuil, 1977.
- Taylor, Charles (1991), *The Malaise of Modernity*, Concord : Anansi.
- Tocqueville, Alexis de (1840), *De la démocratie en Amérique*, Paris : Laffont (coll. Bouquins), 1986.
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice*, New York : Basic Books.
- Wollstonecraft, Mary (1792), *Défense des droits de la femme*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 1977.

Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton : Princeton University Press.

Young, Iris Marion (1994), « Gender as Seriality : Thinking about Women as a Social Collective », *Signs*, 19, 3 : 713-738.

[p. 287]

## L'ennemi dans la réécriture de l'identité moderne au Québec

**BERNARD ARCAND**

Ils s'imaginent sans doute  
que vivre consiste à imiter  
son enfance, et à vouloir à  
tout prix des confitures !

*Charles de Gaulle*

### AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Mieux vaut l'annoncer dès le début, le texte qui suit n'a ni le ton coutumier ni la prétention ordinaire d'un article soumis à un colloque universitaire. Inutile de chercher ici les résultats d'une longue enquête, il n'y aura pas vraiment d'information nouvelle ni même analyse rigoureuse. Ce texte fut construit premièrement dans le but d'éviter la torpeur malheureusement trop fréquente des auditoires de colloques universitaires, mais il risque dès lors de paraître inconvenant à tout lecteur habitué aux critères coutumiers de rigueur, d'organisation de la pensée et de méthodes qui satisfont à l'édition savante. Rassurez-vous, le texte est court. Il s'agit au mieux d'énoncer une idée toute simple, banale même, qui pourrait toutefois fournir une ou deux pistes prometteuses et ainsi contribuer à la discussion du thème de l'identité et de la modernité au Québec. Son objectif principal serait de mériter d'être davantage étoffé. Car c'est une idée très ordinaire, qui relève du sens commun, et qui ne sera jamais satisfaisante si l'on s'attend à lire ici des définitions précises des concepts de « modernité » ou de « postmodernité » : l'auteur n'a fait que suivre les directives [p. 288] fournies. Pis encore, il est évident qu'il nous faut situer la discussion en parlant du Québec et jamais je ne prétendrais être un observateur professionnel de cette société québécoise ; autrefois, avec Sylvie Vincent, j'avais examiné d'assez près l'image des Amérindiens dans la culture québécoise, mais là s'est figée la limite très évidente de ma compétence. Et il me faut même confesser n'avoir pas toujours lu ce

que mes savants collègues ont écrit sur le sujet. Évidemment, le Québec demeure l'endroit où je vis et, comme citoyen, j'ai bien sur ce lieu quelques avis, mais je vois mal en quoi cela m'accorderait le droit de les crier sur les toits comme si je voulais les imposer.

## MISE EN GARDE

Sans la moindre intention d'adresser par là un commentaire critique à l'endroit des responsables de ce colloque, j'aimerais néanmoins débiter ces quelques remarques en exprimant un certain malaise face au thème de cette rencontre. On nous demande si le Québec ne serait pas devenu « postmoderne » avant même d'avoir été « moderne ». Où en est donc rendue la « réinterprétation moderne » de la tradition ? L'identité québécoise n'est-elle pas aujourd'hui devenue affaire de bricolage sans histoire ? Ce sont là des questions sans doute sérieuses, mais qui demeurent toutes fondées sur une notion de « modernité », avec laquelle l'anthropologie n'est pas très familière. Dans sa pratique (il faudrait presque dire « par instinct »), l'anthropologue doit toujours demeurer sceptique face aux discours qu'une société tient sur elle-même, car il croit savoir que, le plus souvent, ces discours sur soi restent tout aussi légitimes que nécessairement faux. Chaque fois qu'une société se déclare elle-même « moderne », ce que la plupart des communautés humaines font par habitude, on peut trouver là matière à sourire ; par exemple, en pensant que nous nous déclarons désormais « modernes » probablement de la même manière qu'hier encore nous nous disions « civilisés » (ce qui, avouons-le, conviendrait parfaitement à un colloque tenu dans un musée du même nom) ; ou encore, on peut également sourire en reprenant la boutade de Pierre Legendre et demander : « Si vous nommez celle-ci "postmoderne", comment donc allez-vous désigner la prochaine ? » Bref, on sent un léger malaise au point de départ et, hier, à la porte de ce musée, dans une conversation entre anthropologues tout à fait typique, mon excellent collègue Denis Blondin et moi discutons de la manière dont ces notions générales de « modernité » et de « postmodernité » servent peut-être moins à ordonner le temps qu'à organiser l'espace à l'aide des très anciens principes d'inclusion et d'exclusion entre croyants et infidèles.

Dans un sens élémentaire, le Québec est et donc, de ce simple fait, le Québec doit nécessairement être moderne. Pourtant, d'autres diraient, au contraire, que le Québec ne pourrait jamais être postmoderne puisque les notions d'État-nation et de postmodernité constituent des antinomies logiques et que l'État véritablement et complètement postmoderne, ne pourrait plus être qu'un vulgaire commanditaire sportif très diminué et largement insignifiant. Même [p. 289] lorsque le concept de modernité devient plus raffiné et plus précis, quand on a lu De Tocqueville, Richard Sennett et quelques autres, et lorsque l'on se convainc que le concept a le pouvoir suffisant à se rendre utile et applicable, la notion de « modernité » n'a le plus souvent de sens que si elle se trouve qualifiée par de nombreuses réserves. D'abord, mais essentiellement, parce que, trop souvent et trop facilement, les principaux marqueurs de cette « modernité » paraissent être à la fois vérifiables et contestables et parce qu'aux questions qui nous sont ici posées, on pourrait croire, en somme, que

l'ensemble de la société québécoise répond par un oui et par un non, et qu'il suffit à l'analyste de choisir ses exemples avec attention.

Ainsi, la société québécoise paraîtra postmoderne chaque fois qu'elle encourage la pleine réalisation de soi, le respect des droits de la personne et le développement des opinions personnelles au point de permettre aux individus de s'exprimer pleinement et de dire ouvertement à peu près n'importe quoi. Dans la même veine, il faut souligner le caractère nouveau et (sociologiquement) tout à fait radical de la progression constante du nombre des individus vivant seuls et puis noter la multiplication et la diversité toute récente des modes de vie et des références culturelles. Mais en même temps, cette même société pourra être décrite dans un teint beaucoup plus vieillot dès que l'on aperçoit que, malgré tous ces éclatements récents, la majorité croit encore en Dieu, en plus d'afficher des croyances tout aussi fortes dans les vertus de la télévision comme du sport professionnel. D'un côté, le Québec démontre un grand respect pour la tradition quand il continue à mandater et à rémunérer des éditorialistes, politiciens ou experts en tous genres, à qui est accordé le droit de parler au nom de tous. Mais de l'autre côté, on ajouterait du même souffle que c'est une caractéristique de la postmodernité que personne désormais ne les écoute. Est-ce que nos meilleurs artistes deviennent plus « modernes » en travaillant en anglais ? Ou est-ce plutôt que leur succès à l'étranger est dû à l'originalité et à la vigueur de leurs racines québécoises ? Le Québec est-il particulièrement « postmoderne » quand, apparemment, il ne se souvient plus de rien et devient une société sans histoire, quand il ne trouve plus d'authentique, de véridique ou de vérifiable, qu'au cœur de l'expérience intime et personnelle ? Quand ses institutions tolèrent la bêtise ou érigent la médiocrité en système ? Le Québec se rend-il « postmoderne » en abandonnant ou en atténuant la force et la portée des principes fondateurs de la sociabilité ancienne : principes de continuité, d'autorité, de séniorité, de solidarité, et principes aussi de qualité, d'ethnicité et de sacralité ? La liste des exemples contradictoires pourrait s'allonger indéfiniment et leur discussion nous mènerait facilement vers toutes sortes de pistes dont les horizons me semblent particulièrement incertains.

Car, justement, il appartient aux temps modernes d'être tout cela à la fois. Nos conclusions les plus claires et les mieux assurées sur l'état du monde actuel semblent à coup sûr condamnées à l'étroitesse et à la fragilité perpétuelles. [p. 290] Résumer le XX<sup>e</sup> siècle, c'est peut-être dire d'abord la vitesse nouvelle avec laquelle nous sommes devenus capables de passer d'un extrême à d'autres.

Même une fois repérées les plus grandes tendances, demain demeure encore très incertain. Par exemple, il n'est pas du tout impensable que les prophètes de l'atomisation et de la dilution sociale soient surpris si, un jour peut-être prochain, quand, aux prises avec une crise d'immigration qui pourrait facilement et surtout rapidement amener à ses frontières des milliers de réfugiés, le Québec se retrouvait uni et solidaire sur la base d'une identité collective qui soudain deviendrait fondamentalement blanche et chrétienne. Ce Québec pensable prendrait alors les allures d'une société traditionnelle et largement réactionnaire, aux prises avec une question d'urgence. Car si l'on admet que la social-démocratie demeure partout la même, il faut concevoir que ce qui est arrivé hier en Finlande et qui est aujourd'hui

palpable en Suède pourrait tout aussi normalement (logiquement) se répéter demain au Québec.

## UNE NOTE DE PRUDENCE

Ce malaise dit, je dois maintenant avouer avoir opté pour une solution aussi facile que prudente en choisissant ce thème de « l'ennemi dans la réécriture de l'identité ». Parce que j'avais déjà un peu travaillé le sujet, mais d'abord parce que nous savons tous qu'une société se révèle, inévitablement et sans toujours le vouloir, par sa définition particulière de l'altérité et dans le portrait qu'elle trace de ses « étrangers ». Inutile de redire ici comment une société (un peuple ou une culture) doit nécessairement se distinguer d'autrui pour réussir à affirmer son originalité et que cette déclaration d'identité, soit-elle personnelle, collective ou nationale, passe (en saine logique) par le repérage et la désignation de l'autre qui dès lors, à la manière d'un miroir, lui servira de référence. Sans aller jusqu'à prétendre que l'identité collective n'est qu'une réaction aux impositions externes de l'impérialisme culturel, il faut quand même reconnaître que l'objet de contraste externe demeure dans tous les cas un élément fondateur de cette identité. Ainsi donc, on peut transformer la question originale de la réécriture de la modernité au Québec et poser celle de la redéfinition de l'identité par le choix de l'outil de la distinction : de nos jours, au Québec, de quel ennemi parle-t-on ? Qui me sert à dire, par contraste et par rapport à lui, que j'existe ?

## LE CONSTAT FRAGILE

Le projet est relativement simple. Et je m'empresse d'ajouter que je me limiterai ici à une très brève approximation de la situation actuelle, laissant aux autres participants à cet atelier le soin d'évaluer les détails de la transformation historique de ces « Envers-de-Nous-collectifs ». Par surcroît, la solution que j'ai retenue paraîtra sans doute facile et prudente parce j'ai choisi pour illustrer mon propos un exemple ethnographique, un cas concret et exemplaire [p. 291] qui viendrait en quelque sorte me fournir un propos et combler l'absence de conclusions empiriques de recherches que je n'ai jamais menées. J'ai trouvé ce cas type et cette pièce à conviction dans un texte de Suzanne Jacob que je vous demande d'écouter maintenant en portant une attention particulière à la désignation de l'ennemi. Le texte a pour titre « On est là, assis, on garde » et a été diffusé pour la première fois par le réseau FM de Radio-Canada dans le cadre de l'émission *Fragments* réalisée par François Ismert. Suzanne Jacob parle du Québec actuel.

*[Durant 8 minutes, audition du texte dans lequel Suzanne Jacob dit le portrait sévère qu'une fille de dix-sept ans trace de la génération de ses parents, en particulier de leur prétention à s'approprier pour toujours un dix-sept ans immuable et perpétuel.]*

Pourquoi avoir choisi ce texte ? Bien sûr, pour la qualité de l'écriture. Mais surtout parce qu'une telle déclaration me semblait typique de l'époque et qu'elle témoigne de ce que les anciens auraient appelé « l'esprit du temps ». Le texte de Suzanne Jacob résume admirablement une proportion importante des discours aujourd'hui fort populaires et qui occupent (certains diraient dominant) bien des lieux publics d'expression et d'échange. Du moins, c'est la suggestion que je vous propose, tout en redisant aux empiristes facultaires que je n'ai nullement compilé tous ces discours ni mesuré ou quantifié leurs contenus. Néanmoins, il me semble que dans sa mise en scène d'un rapport de force entre générations et dans son rappel final des relations entre les sexes (à peine mentionnées ici, mais que tous connaissent bien), ce texte offre un bel exemple de ce qui préoccupe beaucoup cette société. En clair, voilà bien de quoi le Québec moderne parle et débat : de sexe et d'âge.

Sans perdre conscience du piège évoqué auparavant et dans lequel l'analyste se permet de choisir ses exemples commodes au sein d'une société qui les offre tous, je tiendrais pour appui de ce que j'avance les thèmes abordés dans ces lieux privilégiés d'expression et d'échange que sont les téléromans, les émissions d'information sociale ou psychologique, les tables rondes et les têtes parlantes de la télévision, les tribunes téléphoniques et toutes les tribunes du droit de parole, bref, partout où les gens ont le loisir de parler pour parler. De nos jours, les livres qui se vendent bien discutent de la déroute des sexes ou de la génération lyrique. Et on me dit que les 500 manuscrits de roman reçus chaque année aux éditions du Boréal témoignent très librement du fait que Caleb eut sans aucun doute plusieurs dizaines de filles, femmes fortes qui durent lutter contre les hommes et tous leurs aînés, mais aussi que ces projets d'écriture romanesque annoncent également que les jeunes se veulent désormais profondément choqués par l'incompétence et l'arrogance des générations qui les précèdent. C'est bien de cela dont parlait, hier, le « Minuit moins cinq » de madame Lise Bacon, alors vice-première ministre du Québec, et c'est de cela encore dont parlera demain la « Commission Jeunesse sur l'avenir du Québec ». Dans d'autres cercles sociaux, ces deux grands thèmes de l'âge et du genre constituent des choix privilégiés d'objet de recherche ou de thèse de [p. 292] maîtrise, tout comme ils animent les discussions amicales, l'esprit des nouvelles lois, autant que celui des publicistes et des réalisateurs de vidéoclips, et l'on dirait que c'est tout ce qu'il faut pour assurer quotidiennement la survie de plusieurs émissions de la télévision.

Pour revenir à notre sujet, puisque nous discutons ici d'identité, il semblerait que, bien ajusté à ce contexte, le Québécois moderne s'inquiète principalement d'être d'un sexe ou de l'autre, certains se cherchent et d'autres s'inventent des troisièmes voies, de la même manière que le Québécois moderne se dit appartenir à des générations X, T, Z, perdue, lyrique, condamnée, Pepsi ou même Bruel.

Cependant, cet intérêt récent pour l'âge et le genre ne signifie nullement qu'ont pour autant disparu tous les ennemis traditionnels du Québec : Anglais fourbes, Américains voleurs, maudits Français, Sauvages de toutes sortes, Newfies grossiers, Chinois inquiétants ou nègres paresseux. Restent encore bien vivantes toutes sortes d'adversaires politiques, de rivalités sportives ou luttes de classe. On a même entendu dire que l'ennemi le plus actuel et le plus opprimant du peuple québécois était un

professeur d'université portant sous son bras le journal *Le Devoir*. Bien sûr, ces vieilles distinctions résistent et perdurent, mais comme l'avait admirablement prévu Alexis de Tocqueville, elles faiblissent parce que, malgré toute leur vigueur persistante, ces distinctions traditionnelles demeurent inexorablement fondées sur une prémisses de sociabilité qui conserve des airs d'ancien régime. Si vous écoutez de nos jours les gens qui parlent haut et parfois fort, vous les entendrez très vite déclarer que l'ennemi, celui dont on parle le plus et qui sera désigné comme objet de la dénonciation la plus courante, celui-là aura désormais de très fortes chances d'être d'abord et avant tout de l'autre sexe et/ou d'un autre âge.

### UNE IDÉE TOUTE SIMPLE

En somme, dès que la question de l'identité devient intériorisée et n'a plus que le soi pour ultime référence, elle ne peut être construite ou travaillée qu'au cœur d'une sociabilité minimale où, inévitablement, réapparaissent comme cruciales ces quelques distinctions premières qui ont toujours été les fondements élémentaires de la vie sociale. Cet aspect de la « modernité » sera donc un effet de reprise, puisqu'il n'y a certainement rien de nouveau dans un tel usage social des distinctions d'âge et de sexe : tous les systèmes de parenté du monde sont fondés sur l'apprentissage des différences fondamentales entre aînés et cadets, comme de celles qui séparent les hommes et les femmes. Les quelque 4 500 langues du monde et l'ethnographie des trois ou quatre mille sociétés humaines relativement connues parlent très abondamment d'âge et de sexe, tout simplement parce que c'est d'abord par ces chemins largement battus que la plupart des sociétés se subdivisent. Et c'est partout sur cette reconnaissance primaire des différences élémentaires que se fabriquent les identités [p. 293] et que se sont construites toutes les formes connues d'échange communautaire et d'organisation sociale.

En somme, en essayant de prendre un peu de recul, on arriverait vite à convenir qu'il n'est ni particulièrement original ni même audacieux de réécrire la modernité en débattant des différences et des rapports entre les sexes et les générations. Ce qui est nouveau (« postmoderne » dirait-on ici), toutefois, c'est d'en parler avec autant d'insistance et de laisser ces débats occuper une si grande part de l'espace public. Comme si la société moderne, dans ses discours partagés et les plus apparents, était en voie de retourner en quelque sorte vers le fondamental et de retrouver l'élémentaire. Comme si tout le reste était soudain devenu secondaire, ou mieux et plus précisément, comme si, sur le reste, on ne pouvait plus discuter ensemble ni même se comprendre.

Au cœur des mégapoles de la modernité, là où des dizaines de millions d'êtres humains se côtoient sans se connaître dans la tolérance grandissante de la diversité et le meilleur respect des droits de chacun, là où par manque de besoin ou par économie de moyens, les rapports sociaux deviennent de moins en moins complexes, il était inévitable que les dénominateurs communs se raréfient vers l'élémentaire. Dans une société qui tolère et même encourage la diversité infinie et la multiplication des points de vue et des préoccupations individuelles, les consensus deviennent plats et les

intérêts communs insignifiants. L'exubérance de la déviance et de la perversion privée n'ont d'égal que la platitude de la moralité publique.

## CONCLUSION PRUDENTE

Voilà donc un bel exemple de l'apparent paradoxe de la réponse par oui et par non évoquée au début. En un sens, parce qu'elle fait de ces questions les objets privilégiés de ses débats favoris, notre société se montre originale, progressiste et parfaitement postmoderne. Mais, du coup, elle ne réussit qu'à reprendre à sa manière originale les structures élémentaires de toute vie sociale. Notre société en revient à l'examen et à la discussion du fait qu'il existe des différences minimales d'âge et de sexe et que, sur cette base, tellement d'inégalités culturelles peuvent être construites. Les débats modernes se passionnent pour des questions qui ont de tout temps intéressé l'humanité entière et sur lesquelles des sociétés aussi disparates que les Masai, les Barasana, les Navaho ou les Hadza en auraient long à nous raconter ; des sociétés qui, somme toute, semblent avoir été « postmodernes » depuis fort longtemps.

Dans un autre contexte, cette conclusion encore trop fragile mériterait un meilleur examen, ne serait-ce que dans le but d'évaluer comment certaines des principales caractéristiques descriptives de ce que l'on appelle communément la « postmodernité » nous rapprochent très directement de ce que l'ethnographie rapporte depuis des siècles sur les sociétés que l'on qualifie souvent de « simples ». Peut-être arriverait-on alors à suggérer que, justement parce que la vie paraît devenir chaque jour plus complexe, la postmodernité nous engage [p. 294] dans un mouvement tendanciel vers la simplification, jusqu'au point où, croyant avoir reconnu le superflu pour ce qu'il est, on accorde soudain à l'élémentaire une qualité d'essentiel.

Il faudrait poursuivre l'hypothèse selon laquelle la vie « postmoderne » (dont l'essence même tient, de fait et tout bêtement, à la vie urbaine et mégapolitaine) entraîne ou provoque une résurgence, parfois à notre étonnement, de façons de faire et de modes de vie que l'on n'avait pas beaucoup vus depuis la fin du paléolithique supérieur, c'est-à-dire depuis la fin de cette très longue période qui représente quand même (et de très loin) la plus grande partie de l'histoire de l'humanité. On pourrait même faire le pari qu'au terme d'une telle enquête, la « postmodernité », au Québec comme ailleurs, avec toute sa fluidité, ses incertitudes et son acharnement envers l'individu, nous apparaîtra finalement comme un état de société coutumier et tout à fait ordinaire. Et c'est alors que, par contraste, les quatre ou cinq mille dernières années de notre histoire, désormais, nous paraîtront tout à fait exceptionnelles.

Mais chercher à comprendre ce qui nous arrivera demain nous obligerait à abandonner les yeux et le regard particulier de cette histoire récente pour enfin essayer de mieux saisir l'ampleur de ce qui pourrait, à bien plus long terme, se révéler être une véritable révolution. L'objectif principal de cette recherche future viserait à démontrer que les définitions actuelles de l'identité, couramment utilisées comme

outils de définition et de positionnement dans l'espace comme dans le temps, et telles qu'on les retrouve dans les centaines de discours identitaires offerts par la cité moderne, se dirigent progressivement vers la reconnaissance des éléments discriminants qui animaient déjà la plupart des discussions courantes (celles-là mêmes que l'on imagine toujours autour d'un feu de camp) dans cette époque ancienne que l'on devra alors cesser de nommer préhistoire.

[p. 295]

## **L'impossible Québec pluriel : la fascination de « la souche »**

**Régine ROBIN**

[Retour à la table des matières](#)

Je voudrais reprendre un des paragraphes organisateurs de la question du colloque pour appuyer ma réflexion : « La société québécoise aurait-elle été le théâtre d'un télescopage de la tradition à la postmodernité sans passer par la modernité ou encore sans s'y attarder ? »

Ma thèse serait une réponse nuancée à cette question relativement à un bricolage discursif identitaire, dans l'articulation grinçante de deux socles discursifs, qui, en bonne logique, ne font pas tout à fait bon ménage, mais qui, au royaume des idéologies, se présentent ensemble, parfois chez les mêmes personnes sans qu'elles ne se rendent compte des incompatibilités et des fractures argumentatives, en bricolant un ciment discursif rendant invisibles les phénomènes de non-contemporanéité du discours. Ce phénomène n'est pas nouveau. En ce qui concerne le Québec, étudiant la période Duplessis, Jules Duchastel et Gilles Bourque (1988) avaient mis en évidence l'existence de deux discours qui semblaient inarticulables chez Duplessis : un discours proprement traditionnel, ruraliste, religieux, archaïque et réactionnaire, et un discours industrialiste, mettant en avant le profit, le progrès. Dans un tout autre contexte, à propos du fascisme allemand, du nazisme des années 1930, Jeffrey Herf (1984) montre très bien l'espèce de bricolage hétérogène auquel se livre, sur le plan discursif, l'extrême-droite allemande sous Weimar, aussi bien les dignitaires du régime que certains groupes d'ingénieurs. La technique, l'évolution technologique et le redémarrage de l'industrialisation sont repensés dans des termes très modernistes dans un habillage ruraliste, raciste, antidémocratique. Les noyaux discursifs pourtant incompatibles sont accommodés au sens optique du terme dans un seul ensemble.

[p. 296] Mélange, bricolage, accommodation, montage inconscient de contraires, alignements de notions incompatibles, éléments non contemporains qui coexistent comme ils peuvent, est-ce le propre de toute évolution idéologique ou est-ce l'apanage de moments de crise, de transition, de passage d'une période historique à une autre ?

Ma réflexion voudrait examiner l'héritage d'une idéologie traditionnelle qui s'exprime aujourd'hui par des restes, plus exactement par des lapsus, des actes

manqués, des éléments détachés de leur contexte que l'on trouve aussi bien dans les lettres de lecteurs, les tribunes téléphoniques, les conversations de taverne et dans les milieux politiques et intellectuels. Partout à l'état ténu, sauf dans certaines zones du discours social comme dans *Le Siècle de l'Abbé Groulx* (Éthier-Blais, 1993) où cet héritage est revendiqué en clair. Sans faire d'amalgame, il faut cependant mentionner les propos de Pierre Trépanier (1992) dans les *Cahiers de jeune nation*, ou encore, dans une toute autre zone du discours social, certains dirigeants de la Société Saint-Jean-Baptiste, certains secteurs des défenseurs hystériques de la langue-française-éternellement-menacée-éternellement-fragilisée-au-Québec ; ou certains secteurs des défenseurs de l'identité québécoise contre les immigrants. Pour le reste, il s'agit bien de lapsus, d'actes manqués. Je verrai dans un second temps comment ces traces agissent dans un discours aujourd'hui très instrumentalisé, très technocratisé qui enserme tous les secteurs de la vie sociale et intellectuelle. J'évoquerai, enfin, dans un troisième temps, comment et où s'opère la résistance à ce double discours, résistance au discours de « la souche », résistance à la vision instrumentale qu'on veut nous imposer, comment se constitue avec peine une problématisation de l'identité, du discours culturel, et comment se cherche avec une extrême difficulté une citoyenneté civique et non plus culturaliste. Impossible Québec pluriel ? Ce n'est pas l'unanimité moutonnier rassemblé derrière le Bloc québécois qui me sortira du pessimisme inscrit dans le titre. Il me plairait d'être démentie.

Ce que j'appelle des actes manqués, des lapsus, des gaffes, se rapporte à un discours de l'homogénéité, de la nostalgie d'une *Gemeinschaft* imaginaire, de la fusion dans la chaleur du préjugé aurait dit Herder, de tout ce qui rappelle la société canadienne-française, du moins dans l'imaginaire le temps des Canadiens français. Ces traces passent par le paradigme de la souche, du tronc, de l'arbre comme l'arbre généalogique, des branches, des rameaux, toute une conception botanique de la culture. Contentons-nous de quelques exemples de ces lapsus. Comment désigner les gens qui habitent ici, qui sont soit citoyens canadiens – en tous les cas pour le moment –, soit immigrants reçus et qui sont installés au Québec. Ce problème de désignation est à lui seul l'indice d'une incertitude identitaire. Les anciens Canadiens français sont des Québécois, l'appellation de « Canadiens français » n'étant plus réservée qu'aux francophones hors du Québec ou qu'à titre d'injure comme lorsque Jacques Parizeau récemment traita Jean Chrétien de « Canadien français de service ». Pour différencier les Québécois anciens Canadiens français des anglophones et des autres, [p. 297] de tous les autres, on s'est mis à utiliser la notion de « Québécois de souche » ou de « Québécois de vieille souche ». Depuis les années 1980, cependant, une nouvelle dénomination s'est fait jour qui sépara la population en trois segments linguistiques : les francophones, les anglophones et les allophones. Sont allophones en apparence ceux qui ne parlent ni l'anglais ni le français, mais la tension entre des appellations purement linguistiques et des dénominations ethnocentristes n'a jamais été résolue. C'est ainsi que suivant l'angle sous lequel on m'épingle, je suis tour à tour une francophone, une Française établie au Québec, même si j'ai la nationalité canadienne, tout le monde s'en moque, ou mieux une allophone, car la francophonie dont il est question ne renvoie pas à une maîtrise de la langue française (sinon n'importe quel anglophone bilingue serait aussi francophone) ni même à une acquisition du français

de naissance (ce qui n'est pas mon cas), mais au français d'ici. Est francophone, dans ce paradigme de la souche, l'ancien Canadien français. Cela ne se dit jamais en clair et n'est formulé dans aucune des politiques officielles, mais arrive à la surface comme trace. C'est ainsi qu'on peut expliquer la fameuse « gaffe » de Jacques Parizeau selon laquelle la souveraineté pourrait se faire sans avoir besoin des voix anglophones et allophones. Il est évident que dans ce raisonnement, je suis pleinement une allophone. On a reproché à Parizeau de dire tout haut ce que n'importe quel décompte des voix aurait pu faire penser sans le dire clairement. Il s'est alors donné des airs de martyr de l'authenticité, de la franchise, alors que le seul problème réellement politique n'était pas de l'ordre d'un calcul comptable mais de choix de société. Une souveraineté acquise avec un vote ethnique, est-ce ça que l'on veut, une citoyenneté d'ordre culturaliste qui prolonge l'ethnicité ou une citoyenneté civique qui n'est pas fondée sur l'origine mais sur le projet social.

Curieusement, dans le déluge de textes qui a suivi cette « gaffe », le problème n'a jamais été posé ainsi. L'allophone peut comprendre tout ce qui n'est pas canadien-français, mais par un glissement métonymique il peut également comprendre tous ceux qui ne pensent pas et ne votent pas comme la majorité des Canadiens français. Il y a une version québécoise de l'« Unamerican » du temps de McCarthy. Dans un article du *Devoir* sous la plume de Pierre Drouilly, on peut suivre un étrange raisonnement. Lors du référendum d'octobre 1992, les allophones du Québec ont, dans leur immense majorité, voté « oui », les francophones « non ». Les allophones sont donc des ennemis des francophones :

Ce comportement électoral est tout à fait exceptionnel, et on peut se demander ce qui réunit dans un bloc monolithique une masse d'électeurs par ailleurs si divers dans leurs intérêts. Dans toutes les démocraties occidentales, les électeurs se répartissent dans le spectre politique selon leur position dans la structure sociale. Qu'est-ce qui amène au Québec un assisté social anglophone, catholique et d'origine irlandaise vivant à Pointe-Saint-Charles, à voter comme un cadre supérieur anglo-protestant d'une grande banque canadienne vivant à Westmount ; un immigrant [p. 298] italien ouvrier de Ville-Saint-Michel à voter comme un ingénieur d'origine scandinave demeurant à Senneville ; un chômeur jamaïcain de Côte-des-Neiges comme un prospère avocat juif de Hampstead ; un réfugié politique venant de n'importe quel pays d'Amérique latine ou d'Asie, comme un homme d'affaires venant du Moyen-Orient ; un immigrant arrivé d'Europe de l'Est sans autre bagage que ses espérances, comme un millionnaire fuyant Hong Kong avant que celle-ci ne redevienne chinoise ? Qu'est-ce qui unit dans leur comportement électoral des personnes aux origines, aux situations et aux intérêts par ailleurs si divers, sinon leur commune opposition à la majorité française du Québec et son désir d'émancipation ? (Drouilly, 1993)

Il y aurait fort à dire sur cette équation simple qui veut que dans toutes les démocraties, les votes se distribuent en fonction des intérêts des groupes, loi à laquelle feraient exception les minorités du Québec. Les Québécois qui vont voter en masse pour le Bloc ont-ils donc tous les mêmes intérêts ? Nous ne sommes donc pas sortis du peuple-classe, des nègres blancs d'Amérique, de la nation prolétaire ? N'y a-t-il pas une bourgeoisie québécoise qui ne met pas « tous ses œufs dans le même panier » ? N'y a-t-il pas une bourgeoisie nationaliste, celle qui a poussé au libre-

échange et qui ne verrait pas d'un mauvais œil l'indépendance du Québec, appelée par Pierre Drouilly « désir d'émancipation » selon la vulgate habituelle ; bourgeoisie d'autant plus acquise au projet indépendantiste que, connaissant le mouvement vers la mondialisation des marchés, et ses possibilités d'investissement partout où les salaires sont bas, elle ne verrait pas sa position sociale et économique altérée par l'indépendance du Québec. C'est cependant la dernière phrase du paragraphe de Pierre Drouilly qui m'arrête. Les allophones seraient hostiles au désir d'émancipation des Québécois de souche. Sans revenir sur les raisons historiques et structurelles qui font des allophones des fédéralistes potentiels et réels (voir à ce propos les articles de Marco Micone et Pierre Graveline dans *Le Devoir* des 21 et 22 mars 1993), remarquons que Pierre Drouilly ne se demande jamais si dans ce désir d'émancipation, on ne trouve pas quelque ambiguïté, quelques restes non pensés, non travaillés de vieilles pensées des années trente, refoulées certes au moment de la Révolution tranquille, mais dont les retours de refoulés sont d'autant plus frappants qu'ils ont été gardés vraiment refoulés. Comme je vote comme les allophones, je suis par métonymie une allophone encore une fois. Pour lever l'ambiguïté, Stephanos Constantinides écrit dans *Le Devoir* :

Malgré toutes les précautions oratoires prises par le Parti québécois, depuis sa fondation, il faudrait être aveugle pour ne pas voir que son projet concerne avant tout les francophones dits de souche. Ce sont justement les francophones dits de souche qui de Canadiens français se sont définis par la suite comme Québécois et par là même comme nation, à partir d'un processus évolutif datant des années 60. Les autres, les « ethniques » et anglophones, commencent à peine, et sous la pression des [p. 299] choses, à se définir comme Québécois, s'identifiant avant tout comme Canadiens (Constantinides, 1993).

Comment ne pas évoquer ici la petite phrase que Céline Dion prononça lorsque au gala de l'ADISQ en 1990 elle refusa le trophée Félix de l'artiste anglophone de l'année. Ce n'est pas qu'elle répondit qu'elle n'était pas anglophone mais francophone, même si pour l'occasion elle chantait en anglais, qui pose problème. Non, c'est qu'elle répondit qu'elle n'était pas anglophone mais Québécoise. Il s'agit bien là d'un lapsus, d'un reste, qui comme tel n'aurait présenté aucun degré de gravité si Jacques Parizeau ne s'était empressé de la féliciter : « I thought she reacted very well, confie-t-il à *The Gazette*. I thought it was, for a girl like that, quite something to say. I was impressed and I wrote her a small note to say so » (Parizeau, 1990).

Participent encore du paradigme de la souche, les effets d'unanimisme, de réflexe de défense, d'humiliation collective devant tout discours déviant, l'impossibilité de la dissidence, du débat. Les exemples sont multiples et dans l'océan des coupures de presse, nous ne voudrions isoler que quelques cas pour ne pas alourdir notre propos. Laissons l'affaire du journaliste du *Monde* et de son article sur la ville de Québec et laissons également de côté celle du *Guide du routard* consacré à dire du mal de « la poutine » et de la gastronomie québécoise. D'un tout autre ordre, me semble-t-il, des affaires comme la réception de la thèse d'Esther Delisle sur Lionel Groulx et celle de l'article de Mordecai Richler dans le *New Yorker* du 27 septembre 1991 (« Inside, Outside ») avant la parution de son ouvrage. Esther Delisle choisit comme sujet de thèse le discours d'extrême-droite au Québec dans les années 1930, en particulier dans

*Le Devoir* et sous la plume de Lionel Groulx. Elle explique les difficultés auxquelles elle s'est heurtée pour constituer un jury, pour mener à bien ce travail. Le livre s'ouvre par une étrange remarque :

La question des origines ethniques, d'abord. Plusieurs personnes avec qui je me suis entretenue de mes recherches, des plus hostiles aux plus sympathiques, m'ont demandé si j'étais juive... On s'enquérât de ma généalogie, espérant secrètement entendre que mon grand-père était un personnage important dans un ghetto de Pologne avant que les mauvais vents de l'Histoire ne le fassent débarquer à Montréal... Derrière la question sur mes origines ethniques se dissimulait malhabilement la conviction que seule une Juive pouvait s'intéresser à l'antisémitisme. Très improbable qu'une Québécoise ait l'idée de se pencher sur un pareil sujet. Il était implicitement entendu qu'une étudiante juive n'est pas Québécoise... Quand cesse-t-on d'appartenir à une « communauté culturelle » et devient-on Québécois ? (Delisle, 1992)

Dès que la thèse fut soutenue et le livre paru, ce fut une belle levée de boucliers. Non pas que tout le monde ait réagi comme Jean Éthier-Blais, non, mais avec de l'embarras, un détour, un déport de l'hostilité. On convint que le livre et, donc, la thèse avaient des faiblesses méthodologiques, que l'impétrante n'avait pas tout lu, tout dépouillé. On fit état d'une accumulation de citations [p. 300] tellement accablantes qu'elles devaient pour le moins avoir été quelque peu trafiquées, qu'elle donnait à penser que l'antisémitisme était un trait général du discours social des années 1930 au Québec, à quoi on lui répondit qu'il l'était un peu partout et que de toutes façons personne ne pouvait se douter qu'allait se mettre en place le génocide des Juifs, etc. Étrange position quasi unanime. Les intellectuels en général ont au mieux gardé un silence gêné. Avec Mordecai Richler, ce fut encore plus unanime, sauf exception, bien sûr, et je compte parmi ces exceptions notables, les articles de Gilles Marcotte dans *La Presse*, ceux de Dorval Brunelle dans *Spirale* et un article retentissant de Jean Barbe dans *Voir* dont voici un court extrait :

Si nous ne voulons pas voir l'image que nous renvoie le miroir de Mordecai Richler (miroir déformant, il est vrai, mais miroir tout de même), c'est peut-être que nous en avons honte.

Ce glorieux passé du Québec (dont nous nous réclamons pour expliquer que nous formons un peuple) contient en effet des épisodes douteux. La population du Québec fut un jour contre la conscription et contre la guerre plus encore que contre Hitler... Notre pacifisme avait alors des airs de lâcheté. Faut-il vraiment s'étonner que, dans les yeux de quelques-uns, certains de nos aïeux aient été complices par abstention ? On nous a longtemps répété, on nous répète encore que la maturité d'un peuple se calcule à sa capacité de prendre en main ses leviers économiques. Ce n'est pas suffisant. On est grand lorsqu'on peut se pencher sur ses défauts pour les rectifier (Barbe, 1992 : 4).

Certes, le pamphlet de Richler était provocateur, parfois excessif et unilatéral, mais il incitait précisément au débat polémique mais au débat tout de même, à la confrontation des idées, à un retour critique sur le passé québécois, sur le dialogue de sourds traditionnel entre francophones et anglophones ; il était l'occasion d'une polémique sur les idées, les prises de positions. Peine perdue ! Le Québec tout entier s'est réfugié derrière sa fragilité, son exclusion, son humiliation, sa différence, sa

spécificité qu'on ne pouvait comprendre, son héroïsme séculaire, etc. On s'est contenté de dire en anglais avec Michel Bélanger : « He does not belong. »

Deux dernières remarques mineures pour en terminer avec ce point de mon argumentation.

Au moment de la remise des trophées Génie décernés à Toronto par l'Académie du cinéma canadien en décembre 1992, Nathalie Petrowski proteste parce que ce n'est pas *Léolo* de Jean-Claude Lauzon, mais *The Naked Lunch* de David Cronenberg qui obtient le prix. Elle soutient que les anglophones ont voté massivement « pour un des leurs plutôt que de reconnaître que le seul cinéma intéressant qui se fait dans ce pays se fait au Québec ». La lettre de protestation envoyée par Connie Dilley Tadros, ex-rédactrice en chef de *Cinéma Canada*, et publiée dans *La Presse* du 15 décembre 1992 mérite d'être longuement citée et à mon sens se passe de commentaires :

[p. 301] Que fait madame Petrowski des Atom Egoyan, Bruce MacDonald, Patricia Rozema, Guy Maddin, Peter Mettler et j'en passe ? Croit-elle vraiment qu'il n'y a qu'au Québec que le monde soit beau et capable ? Et a-t-elle jamais considéré que d'autres facteurs que la langue aient pu influencer le vote ? Imaginons que de l'avis des membres de l'Académie, tous professionnels du cinéma, *Le Festin nu* était simplement le meilleur film ? Le reconnaître ne diminue en rien ses concurrents québécois, *Léolo* de Jean-Claude Lauzon en premier. Mais il y a pire. Madame Petrowski feint d'ignorer l'histoire. Rafrâchissons sa mémoire. Trois fois, au cours des cinq dernières années, des films québécois ont remporté le Génie du meilleur film : *Jésus de Montréal* (1990), *Un Zoo la nuit* (1988), *Le Déclin de l'empire américain* (1987). Si on ajoute *Robe noire*, grand gagnant en 1991, tourné au Québec et porté par le jeu de Lothaire Bluteau, la moyenne n'est pas si mauvaise. À ce que je sache, les rapports démographiques n'ont guère varié en cinq ans. À mon avis, l'aspect le plus désolant de cet article, c'est que madame Petrowski y fait appel aux sentiments les plus primaires. Une fois de plus, « c'est la faute aux Anglais » (Tadros, 1992).

Très récemment, enfin, Denys Arcand fait visionner son dernier film *Love of Human Remains* en anglais, non pas au Festival des films du monde à Montréal, mais à Toronto au Festival of Festivals. Cela lui vaut une série d'articles embarrassés et une interrogation métaphysique : est-il un cinéaste québécois et qu'est-ce qu'un film québécois ? Odile Tremblay remarque à ce sujet :

Quel Allemand oserait accuser Wim Wenders d'avoir tourné *Paris Texas* en anglais aux États-Unis ?

Ici, notre fragilité culturelle vient tout compliquer, tout amplifier. L'exode des talents nous fait mal. Plusieurs craignent de voir un créateur du calibre d'Arcand suivre les traces de Simoneau, sinon en s'exilant, du moins en cessant définitivement de tourner dans sa langue. Avec la notoriété vient la tentation, ne serait-ce que par défi personnel, de sortir du ghetto francophone, de joindre le grand bassin où l'anglais règne en maître. Le Québec ne peut plus enfermer ses créateurs dans une boîte, juste pour lui. Mais a-t-il les reins assez solides pour encaisser leur exode ? (Tremblay, 1993 : 1).

Toujours et partout, cette obsession identitaire qui me rappelle la remarque de Claudio Magris à propos du prix culturel que le nationalisme slovaque a eu à payer et

paye encore pour ce rétrécissement de son horizon et l'unidimensionnalité de sa vision :

Mais un petit peuple, qui doit se libérer du mépris ou de l'indifférence des grands – de ceux qui peut-être ne le sont déjà plus pour très longtemps – doit se libérer également de son propre complexe de petitesse, de son sentiment de devoir sans cesse rectifier ou effacer cette impression ou bien la changer de signe, pour s'en glorifier comme d'une marque [p. 302] de distinction. Celui qui s'est trouvé longtemps tenu en minorité, et qui a dû consacrer tous ses efforts à l'élaboration et à la défense de sa propre identité, a tendance à conserver cette attitude même quand elle ne s'impose plus. Tourné vers lui-même, absorbé dans l'affirmation de sa propre identité et soucieux de vérifier que les autres la reconnaissent comme il se doit, il risque de consacrer toutes ses forces à cette défense et d'appauvrir son champ d'expérience, de mal maîtriser son rapport au monde (Magris, 1986 : 276-277).

Mais, en fait, ce paradigme de la souche vient s'articuler sur un discours moderniste, technocratique, instrumental issu de la Révolution tranquille, qui a mêlé des argumentations de gauche à un discours du contrôle social et de la normalisation. On utilisera alors le paradigme de la souche pour inverser les signes, et le petit peuple frileux, né pour un petit pain, deviendra le peuple fier de ses origines issu des 60 000 habitants du temps de la Conquête. Jocelyn Létourneau et Jacinthe Ruel, dans un récent travail, proposent une analyse des usages du passé dans les mémoires déposés à la Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec (Commission Bélanger-Campeau). Ils résument ainsi l'interprétation générale et l'argumentation :

De soumise et d'oppressée, de peu instruite et de profondément religieuse, la société québécoise, qui s'était jusqu'alors désespérément ingénié à survivre, rattrape dorénavant [avec la Révolution tranquille] le temps perdu ; elle devient confiante, de plus en plus scolarisée et laïque, prend en main son économie et son développement. De ces réformes et de cette modernisation émane un sentiment de fierté et d'assurance nouvelle [...] Période aux réalisations et aux valeurs exemplaires, la Révolution tranquille est offerte en modèle pour l'élaboration d'un nouveau projet de société.

Au vaincu de 1760, au catholique soumis et peu instruit, au travailleur pauvre qui doit apprendre l'anglais pour sortir de son milieu – lesquels s'opposaient au conquérant anglais imbu de sa supériorité, au protestant instruit, au patron sans scrupule et au minoritaire choyé abusant de la tolérance de la majorité – se substitue donc [avec la Révolution tranquille] une nouvelle figure identitaire, l'image d'une société fière, dynamique, libre, ouverte, pluraliste et généreuse, confiante que les succès connus depuis 1960 seront les garants de ceux à venir (Létourneau, 1993 : 31).

Le passage de la *painful story* en *success story* se fait aussi bien dans le cadre de l'intervention de l'État que dans celui d'une idéologie néolibérale par la suite, qui aura tendance à ne garder des valeurs de solidarité que le « nous autres » nationaliste. Ce discours s'accompagne d'une forte idéologie de la revanche et du ressentiment et ne craint pas de bricoler son visage identitaire avec le paradigme de la souche et un état d'esprit très entrepreneurial, état d'esprit de la performance, de l'optimisation, du calcul, du communicationnel. [p. 303] Le modèle est celui du « winner ». L'entrée dans les années 1980 se fait sous le signe de l'argent et le Québec se découvre avoir ses propres *golden boys*.

Instrumentalisation du discours social, instrumentalisation de l'institution pédagogique de bas en haut avec la dernière réforme des collèges et l'attaque contre l'enseignement de la philosophie, mais plus grave encore, instrumentalisation de la littérature ou d'une certaine littérature au Québec. J'appelle ici « instrumentalisation » non seulement des procédures de contrôle social visant à produire le sujet performant, mais le rabattement du rêve sur le possible, la fuite de toute utopie, un état d'esprit utilitariste et comptable, un conformisme, le consensus mou, la perte de l'esprit critique, l'impossibilité de la dissidence, et l'impossibilité de sortir de la facticité. Or, d'une façon générale, la littérature est ce qui résiste à tous les discours de normalisation à condition, d'une part, de sortir de l'attitude de chancre et de porte-parole national et à condition, d'autre part, de ne pas se lover dans les moules de la performance, de la « best-sellerisation ». Écrire, on ne le répétera jamais assez, est une activité intransitive qui ne sert à rien et l'écrivain doit d'abord renoncer à la transparence du sens et à se faire comprendre, dans un premier temps. Prenons *Le Matou* d'Yves Beauchemin (1981), best-seller s'il en fut. Il s'agit d'un livre écrit comme on écrivait au XIX<sup>e</sup> siècle, qui n'innove en rien sur le plan formel. Sa nouveauté est ailleurs. Il s'agit d'un livre plein d'énergie, d'action. Optimiste. Les valeurs du roman : plaisir, santé, bonheur, bonne humeur, goût de réussir. Florent, le personnage principal, est un ambitieux qui aime bien l'argent et qui travaille comme un forcené pour assurer la rentabilité de son entreprise. Il représente le type de l'entrepreneur. Il se lance avec détermination dans la restauration puis, en Floride, à la fabrication des parfums, dirige avec maestria la rénovation d'un vieil hôtel et, de retour au Québec, s'enrichit dans l'achat et la vente de vieux meubles avant de revenir à la restauration. Il représente le succès. Nouveau « héros positif » de la fiction québécoise, Florent représente les nouvelles valeurs. Gilles Marcotte écrit excellemment à ce propos : « Florent est l'entrepreneur, le personnage-Provigo, presque entièrement dévoré par l'idée de la réussite, l'action, celui qui prend des risques. L'Homme des PME et du REA, aussi efficace et aussi gris qu'un ministre du gouvernement Bourassa, radicalement éloigné de tout extrême [...] » (1989 : 39).

Pour Gilles Marcotte, la littérature québécoise se « best-sellerise » de la même façon avec *Maryse* de Francine Noël, avec *Les Filles de Caleb* d'Arlette Cousture et tous les téléromans regardés par quasiment tout le Québec. Dans une réflexion sur « Québec, fin de siècle », André Vachon écrivait :

L'année où nous célébrons le quarantième anniversaire de Refus global, voici que *Le Matou*, *Maryse*, *Myriam première*, *Les Filles de Caleb* et *Les Chroniques du plateau Mont-Royal*, après *Pélagie-la-Charette*, *La Sagouine* et *Les Belles-Sœurs*, imposent partout au Québec l'image d'une littérature à succès. Du reste, nous serons peu nombreux à le célébrer, cet anniversaire de Refus global, alors que les spectateurs de pièces de Tremblay, alors que les lecteurs du nouveau roman québécois se comp-[p. 304] tent par dizaines de milliers. Ces œuvres disent que quelque chose a bel et bien changé, au Québec. Ces œuvres tournent allègrement le dos aux symboles d'échec : aliénation d'un Nelligan, fin douteuse de Saint-Denys-Garneau, suicides spectaculaires de Claude Gauvreau et d'Hubert Aquin ; mort enfin, symbolique entre toutes, de Paul-Émile Borduas devant la toile inachevée : une abstraction même pas en noir et blanc, mais en noir, en noir presque pur (Vachon, 1989 : 59-60).

Ce n'est pas la peine de continuer. Nous sommes quelques-uns à chercher autre chose, à vouloir sortir à la fois du texte national et de l'instrumentalisation. Mais alors quoi ?

Je verrais trois avenues, trois possibilités qui se cherchent dans le Québec contemporain, qui passent toutes par la problématisation de l'identité, la prise en compte et dans le texte littéraire et dans le discours social de ce qui se passe en réalité dans la vie réelle : identités plurielles, multiples, fragmentation des identités et choix identitaires à la carte ; seule façon d'inscrire une véritable dissidence et l'amorce d'un débat. Et d'abord dans le discours critique. Inutile de rappeler l'affaire occasionnée par le lancement d'un dictionnaire du français québécois aux éditions Robert le 18 novembre 1992. Dans la rumeur des articles, citons celui d'André Major, publié par *Le Devoir* en date du 12 décembre 1992. Article d'écrivain, cela va sans dire, donc d'un lieu autre :

L'acte culturel, le plus révolutionnaire, dans le Québec actuel, c'est d'oser parler, c'est d'oser écrire un français correct, exempt de toute concession au nationalisme culturel et à la mode indigéniste qui tendent à nous faire croire qu'existe une langue québécoise. Si tel était le cas, nous cesserions d'être des francophones pour devenir des québécois, espèce apparentée aux Louisianais d'origine française. Une langue ne se réduit pas à un lexique, fût-il la géniale invention d'un peuple tout aussi génial ; c'est un ensemble de règles, une grammaire et une syntaxe. On rougit d'avoir à rappeler une telle lapalissade, mais quand les mots perdent leur sens, quand le délire populiste tient lieu de raisonnement intellectuel, il n'est pas superflu de rappeler certaines évidences, quitte à passer pour ce que M. Alain Rey appelle un puriste exalté (Major, 1992).

André Major, fustigeant l'usage incorrect du français qui est pratiqué dans les médias, relevant certains usages fautifs fréquents, poursuit :

Au-delà de la langue, ou plutôt à travers elle, c'est une crise profonde qui se trouve ainsi dévoilée : celle d'un peuple victime d'une sorte d'anémie culturelle et qui, faute d'affirmer autrement sa différence, se replie sur l'infantile « Dis-le dans tes mots, moman va comprendre » qui devrait servir de devise à ce dictionnaire. [...] Dans la maternelle qu'est le Québec d'aujourd'hui, nous parlerons bébé, nous penserons québécoise et nous vieillirons en nous souvenant de cette époque où nous rêvions d'une [p. 305] improbable maturité. En attendant, nous ne manquons pas de comiques généreusement subventionnés pour nous faire mourir de rire (*idem*).

Ensuite dans la littérature. Il faut parier sur elle pour envisager des transformations non « best-sellerisées » du roman québécois et au sein de la littérature québécoise, sur l'écriture migrante, l'écriture des écrivains venus d'ailleurs.

Cet écrivain émigrant habite en général Montréal, la vraie rencontre, je dirais, la vraie patrie au sens de la patrie imaginaire de Salman Rushdie, celle où l'on peut s'installer en se sentant chez soi ; la ville cosmopolite, la ville où l'on entend parler toutes les langues, où les odeurs de tous les marchés du monde vous assaillent, la ville où l'on peut dans la même boutique acheter *Le Monde* et le *New York Times*, la ville avec des librairies françaises et des librairies anglaises, avec des chaînes de télévision québécoises, françaises, canadiennes-anglaises et américaines et même des chaînes dites ethniques un peu folkloriques ; un *patchwork* de programmes, de cultures, de langues, d'informations et de désinformations spécifiques. Quel bonheur ! Mélange de

tout, bonheur de ce mélange ! Non pas mélange sans principe, non pas babélisme de bazar, mais hybridité des formes, des vocables, des sons, richesse de l'altérité.

Et puis, bien entendu, l'écrivain émigrant est aux prises avec son pays d'origine, qu'il l'ait quitté pour des raisons politiques, économiques ou tout simplement personnelles. Il lui faut faire un certain travail du deuil ou un réaménagement mémoriel. Ce travail n'est pas simple et c'est souvent pour cela que l'on se met à écrire, pour se supporter ailleurs, pour creuser en soi une nouvelle altérité, pour domestiquer la nostalgie et mettre à distance l'inquiétante étrangeté du dedans/dehors. Qui suis-je à présent, et quelle place puis-je me faire dans cette société à trois places (le Canada, le Québec, Montréal) ? Quelle place, non pas au sens économique, encore que ce problème ne soit pas secondaire, quelle place dans l'institution littéraire qui, comme toutes les institutions littéraires, a ses propres traditions et, surtout, quelle place identitaire et imaginaire ou pour le formuler autrement : comment vais-je contribuer à transformer l'imaginaire d'ici ? *Vox clamavit in deserto*. À assumer ce silence, cette indécodabilité de ce qu'on a à dire et qui ne peut s'entendre.

Ce sont toutes ces questions qui se profilaient dans l'écriture de *La Québécoise* (Robin, 1983), mais il y a dix ans, il était encore trop tôt peut-être pour l'entendre. On ne parlait pas au Québec comme aujourd'hui de pluralisme culturel, voire de multiculturalisme à la mode québécoise ; on ne savait pas trop quoi faire avec les « communautés culturelles ». Comme si un écrivain avait, lui, à se préoccuper des communautés culturelles comme s'il allait rejouer le scénario du ghetto et de l'enfermement.

Salman Rushdie le formule excellemment :

Il reste une dernière idée que j'aimerais explorer C'est celle-ci : de tous les nombreux pièges à éléphants qui nous attendent, la fosse la plus grande et la plus dangereuse serait l'adoption d'une mentalité de ghetto. Oublier qu'il existe un monde au-delà de la communauté à laquelle nous [p. 306] appartenons, nous enfermer à l'intérieur de frontières culturelles étroitement définies, serait à mon avis entrer volontairement dans cette forme d'exil intérieur qu'en Afrique du Sud on appelle « homeland ». Nous devons nous garder de créer, pour des raisons les plus vertueuses, des équivalents littéraires indo-britanniques du Bophuthatswana ou du Transkei (Rushdie, 1993 : 30).

L'écrivain s'invente ses propres filiations. Fils de Kafka et de Cervantes, fille de Flaubert et de Melville ! Salman Rushdie encore.

[...] mais nous sommes inéluctablement des écrivains internationaux dans une époque où le roman est plus que jamais une forme internationale (un écrivain comme Borges parle de l'influence de Robert Louis Stevenson sur son œuvre ; Heinrich Böll reconnaît l'influence de la littérature irlandaise ; la pollinisation croisée est partout) ; et une des libertés les plus agréables de l'immigrant littéraire est peut-être celle d'être capable de choisir ses parents. Les miens – choisis en partie consciemment en partie inconsciemment – comprennent Gogol, Cervantes, Kafka, Melville, Machado de Assis : un arbre généalogique polyglotte auquel j'aimerais avoir l'honneur d'appartenir (*ibid.* : 31).

Ne pas se constituer en ghetto, ne pas écrire de la littérature « ethnique » précisément, mais comment ? Car il existe aujourd'hui deux courants dans la littérature

québécoise : un courant que j'appellerai « légitime », pour ne pas utiliser le mot si galvaudé et si plein de danger de « souche », et celui de l'écriture migrante, la fameuse écriture « ethnique » dont *La Québécoise* a été en son temps une figure emblématique. Du côté de la littérature légitime, on sait à quel point cette dernière a eu du mal à sortir du « texte national », pour parler comme Jacques Godbout, à sortir de la littérature mineure au sens où Kafka la définissait.

La littérature mineure se dit en allemand *Heine Literatur*, soit en traduction littérale « petite littérature », avec l'ambiguïté qui joue aussi bien sur « littérature mineure » que sur « petite littérature », à savoir la littérature d'un petit peuple, peu nombreux, qui n'est pas dans la légitimité des grandes puissances, peuple souvent dominé et qui a dû lutter pour s'imposer ; mais aussi, mineure ou petite par la qualité, n'arrivant pas ou difficilement à sortir de la nécessité où historiquement cette culture s'est trouvée d'avoir à parler d'abord de ses problèmes, de son enfermement, de son imaginaire défensif et souvent paranoïaque. Cette littérature, nous dit Kafka, est immédiatement politique. Tout y est national, elle est comme le journal tenu par la nation ; les écrivains sont choyés par le peuple. Même s'ils n'ont pas un énorme talent, ils sont promus, placés au premier plan, considérés comme importants, étant donné la fonction sociale qu'ils remplissent. L'absence de traditions leur laisse le champ libre. Ils ne sont pas traumatisés par la stature d'une grande figure littéraire, d'un Goethe, par exemple. Ils peuvent innover à leur guise, etc. S'il est vrai que durant longtemps, la littérature québécoise a eu tendance à se constituer comme littérature mineure et à évoluer dans ce cadre, depuis de nombreuses années, [p. 307] les choses ont bougé, transformation qui s'est accélérée dans les années 1980. Le Québec est devenu un Québec-Pénélope qui tisse et détisse ce qu'il fait, un pas en avant, deux en arrière. Il a fait aussi son entrée dans la postmodernité avec de nouvelles interrogations. Nouvelles interrogations, nouveaux essais, nouvelles fictions, nouvelles écritures. Une nouvelle façon de cerner l'identité. Cette littérature a eu aussi à faire face dans son questionnement à la prégnance de l'immigration et à ses problèmes. De là, la nécessité d'une plongée dans l'hétérogène, d'une nouvelle synthèse de l'hétérogène et l'obligation d'y aller voir de plus près, de Kafka à Bakhtine, de *Vice-versa* aux théories de la traduction, de « l'épreuve de l'étranger » du regretté Antoine Berman à la figure emblématique du flâneur chez Walter Benjamin. Les interrogations se sont déplacées. Non que le « texte national » ait été renversé. Ce n'est pas comme cela que l'imaginaire social évolue. Pas renversé, non, mais déplacé, déconstruit/reconstruit autrement ; les pièces du puzzle identitaire se sont disposées autrement. De Simon Harel à Michel Morin, de Nicole Brossard à Jacques Poulin, de Pierre Nepveu à Monique Larue, sans oublier la figure emblématique de Réjean Ducharme, les interrogations se sont problématisées, une nouvelle conscience de l'américanité s'est déployée, une nouvelle interrogation sur le passé et sur la mémoire. Une véritable reproblématisation de l'identité. Pourtant, plane encore comme une menace un toujours-là, une trace prête à reconquérir sa place, le nationalisme, qui est à mes yeux et j'y insiste un fléau en littérature.

Comment ne pas préférer à tout ce qui cherche à essentialiser la littérature et l'identité dans une ligne qui va du biologique (le sexe) au culturel et à la langue,

jusqu'au texte, ce questionnement d'un Witold Gombrowicz, ce Polonais se retrouvant en Argentine, cette formulation qu'on trouve dans son journal : « J'aime et j'estime l'Argentine..., oui, mais quelle Argentine ? Je n'aime ni n'estime l'Argentine..., non, mais quelle Argentine ? Je suis l'ami de l'Argentine naturelle, simple, terre-à-terre, populaire. Je suis en guerre avec l'Argentine supérieure, déjà apprêtée, mal apprêtée ! » (Gombrowicz, cité dans Dedieu et Senanji, 1993 : 5). Malgré une ouverture plurielle très réelle de la littérature légitime québécoise, un certain nombre d'acteurs et d'écrits, de Yves Beauchemin à Claude Jasmin, du film *Disparâître* de Lise Payette aux propos de Serge Turgeon à la Commission Bélanger-Campeau et bien d'autres, témoignent que ce danger, le nationalisme en littérature, est loin d'être dépassé.

De l'autre côté, la tentation du ghetto, y compris d'un ghetto chic, celui de l'altérité systématique. Je ne dis pas cela pour le travail d'un Marco Micone, d'un Gérard Étienne, d'un Émile Ollivier, d'une Mona Latif-Ghattas, d'un Dany Laferrière, d'un Naïm Kattan ou de moi-même, mais le danger est là. Il est d'autant plus fort qu'il peut devenir le symétrique du nationalisme. Il nous faut donc tout dévoyer, tout nous approprier et nous désapproprier. L'écrivain est un voleur de mythes, de mots, d'images, un passeur de mémoires fictionnalisées. L'écrivain est un être qui dérange, il est une conscience qui problématise l'Histoire.

[p. 308] La grande chance de la littérature québécoise aujourd'hui est de pouvoir faire dialoguer, même dans le conflit et la polémique (engueulons-nous, bon Dieu, engueulons-nous, mais au moins commençons à nous parler), les deux courants de la littérature québécoise, le courant légitime et l'écriture migrante, de les faire se métisser, se détisser, se ressourcer par cette grande chance d'être en Amérique, près de l'anglais (on me pardonnera ce sacrilège : la proximité de la langue anglaise est un bonheur pour l'écrivain et non un stigmat, un danger ou une tare), près de racines ou d'origines européennes multiples qui passent par de multiples langues, de multiples héritages culturels même à l'état de bribes, près bien entendu du vernaculaire québécois dont les écrivains d'ici, débarrassés de l'idéologie du joual, savent faire un si heureux usage, près d'un frottement des langues dont Bakhtine disait qu'il est une des conditions du roman.

Alors, *La Québécoise* dix ans après a fait du chemin, un peu moins coite, à la recherche comme nous tous de nouvelles formes d'écriture pour inscrire la multiplicité baroque ou postmoderne du Québec contemporain avec ses contradictions, son expérimentation permanente, son ouverture, son rêve d'ailleurs, son effronterie, ses maladdresses, ses susceptibilités de vierge offensée. Tout cela appelle le dévoiement des cultures et non leur respect « politically correct » qui équivaldrait à la mort de la littérature. Les écrivains du Sud tropicalisent le roman de langue française, dit Milan Kundera. À notre tour, que nous soyons du Sud, du Nord, de l'Est ou de l'Ouest ou d'ailleurs, il nous faut – et c'est peut-être la possibilité des écritures périphériques ou périscopiques comme disait Queneau –, il nous faut troubler l'écriture, faire des grumeaux dans la béchamelle de l'identitaire et de l'essentialisme, empêcher la mayonnaise de la pureté culturelle ou linguistique de prendre, redevenir ce que l'écrivain n'aurait jamais dû cesser d'être, non pas des porte-

parole de la « nation » une telle ou de la « minorité » une telle, mais des écrivains tout simplement, des semeurs de m... Dans une de ses nouvelles, Borges évoque un jardin et un labyrinthe curieux :

[...] naturellement je m'arrêtai à la phrase : « Je laisse aux nombreux avenir (non à tous) mon jardin aux sentiers qui bifurquent ». Je compris sur-le-champ ; le jardin aux sentiers qui bifurquent était le roman chaotique ; la phrase nombreux avenir (non à tous) me suggéra l'image de la bifurcation dans le temps et non dans l'espace. [...] Dans toutes les fictions chaque fois que diverses possibilités se présentent, l'homme en adopte une et élimine les autres ; dans la fiction du presque inextricable Ts'ui Pên, il les adopte toutes simultanément. Il crée ainsi divers avenir, divers temps qui prolifèrent aussi et bifurquent (Borges, 1993. 505-506, je souligne).

Ne pourrait-on pas revisiter ce jardin et au lieu d'éliminer des allées, les emprunter toutes et se perdre dans le labyrinthe de la littérature ?

Il me semble que nous sommes en attente d'une grande littérature borgésienne ici. Car, enfin, le Québec est par essence un pays borgésien, une [p. 309] fiction faite réalité improbable, un lieu postmoderne dont on ne peut jamais savoir s'il est une copie, un original, une version doublée d'un film qui n'existe pas, un labyrinthe impossible de contradictions entre son rapport au Canada, aux « Anglais », aux Amérindiens, ceux qui parlent français et ceux qui parlent anglais, aux immigrants, ces éternels fédéralistes en puissance, avec son passé indigeste de la Grande Noirceur qu'on s'efforce de rendre un peu plus grise aujourd'hui, entre ses enfants de Duplessis et les pleurs éternels de la petite Aurore, entre ses ligues d'improvisation et ses Maheu, ses Lepage, son prodigieux déploiement artistique en arts virtuels et en chorégraphie. Cette identité introuvable (heureusement !) ne serait-elle pas faite pour l'essentiel d'un effort inconscient qui vise perpétuellement à se trouver au bord de, sur le point de, sans jamais franchir le pas ; à en rester au mode subjonctif, dans le fantasme, dans une potentialité qu'il ne faut surtout pas actualiser ; sur le bord de l'indépendance, sur le bord de l'américanité, sur le bord du postmodernisme, sur le bord de la canadienité, etc. La fiction des bords, en somme, et pas seulement des frontières et des contacts. *La Québécoise* était une fiction des frontières. À nous d'affronter aujourd'hui une fiction du bord infranchissable, d'une fragilité fort éminemment borgésienne, à nous de créer de nouveaux jardins aux sentiers qui bifurquent.

Il nous faut parler enfin de la problématisation de l'identité en ce qui a trait à la recherche de la constitution d'une citoyenneté civique et non plus ethnique et culturaliste, d'un projet social pluriculturel rompant avec le paradigme de la souche, projet qui abandonne les nostalgies fusionnelles au profit d'une nouvelle philosophie du partage à égale distance du néo-herderisme romantique qui guette toujours le Québec et de l'idéologie néolibérale et consumériste qui sert de modèle actuellement, à égale distance des retours du « nous autres » que de l'éclatement postmoderne. Pour finir, je voudrais laisser la parole à quelqu'un qui nous manque cruellement depuis sa disparition, René Payant : « Remplacer l'idée d'une société homogène, stable et lisse par celle d'une socialité construite comme un partage et non comme une fusion, et

conçue non comme une immanence mais comme ce qui s'expose, fragile et instable, dans les divers systèmes qui constituent une société déterminée » (1987 : 599).

L'impossible Québec pluriel ou le possible Québec pluriel : de la fusion au partage, tout le problème est là <sup>1</sup>.

### [p. 310] RÉFÉRENCES

- Barbe, Jean (1992), « Les Uns et les autres », *Voir*, 16 (11 mars) : 4.
- Borges Jorge, Luis (1993), « Le Jardin aux sentiers qui bifurquent », *Œuvres complètes*, tome 1.
- Constantinides, Stephanos (1990), « L'Indépendance avec les purs réserve des lendemains amers », *Le Soleil*, 3 mars.
- Dedieu, Jean-Claude et Magdi Senanji (1993), *Gombrowicz*, Paris : Éditions Marval (coll. Lieux de l'Écrit).
- Delisle, Esther (1992), *Le Traître et le Juif*, Outremont : L'Étincelle.
- Drouilly, Pierre (1993), « Retour sur un référendum », *Le Devoir*, 22 juillet.
- Duchastel, Jules et Gilles Bourque (avec la collaboration de Jacques Beauchemin et Pierre Plante) (1988), *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique : le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal : Boréal.
- Éthier-Blais, Jean (1993), *Le Siècle de l'Abbé Groulx*, Montréal : Leméac.
- Herf, Jeffrey (1984), *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Létourneau, Jocelyn (1993), *L'Historiographie comme miroir écho et récit de « Nous Autres »*, document du CELAT (septembre).
- Magris, Claudio (1986), *Danube*, Paris : Gallimard.
- Major, André (1992), « Dis-le dans tes mots *Moman* va comprendre », *Le Devoir*, 12 décembre.
- Marcotte, Gilles (1989), « Le temps du Matou », *Paragraphes*, 2 (« Autrement le Québec »).
- Parizeau, Jacques (1990), *The Gazette*, 24 octobre.
- Payant, René (1987), *Vedute*, Montréal : Éditions Trois.
- Robin, Régine (1983), *La Québécoise*, Montréal : Québec Amérique.
- Rushdie, Salman (1993), *Patries imaginaires*, Paris : Christian Bourgois.
- Tadros, Connie Dilley (1992), *La Presse*, 15 décembre.

<sup>1</sup> Je remercie Caroline Désy, adjointe de recherche au Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes (CIADEST), pour l'aide qu'elle m'a apportée dans la collecte des données journalistiques.

Tremblay, Odile (1993), « Qu'est-ce qu'un cinéaste québécois ? », *Le Devoir*, 6 août : 1.

Trépanier, Pierre (1992), « Une Doctrine pour la droite ? », *Cahiers de jeune nation* (avril).

Vachon, André (1989), « Québec, fin de siècle », *Paragraphes*, 2 (« Autrement le Québec »).

[p. 311]

## Une identité en fragments

### Une lecture ethnocritique du roman québécois

**Gilles BIBEAU**

#### **ANTHROPOLOGIE, SOCIOLOGIE ET LITTÉRATURE**

[Retour à la table des matières](#)

La littérature québécoise, et plus particulièrement le roman québécois, n'ont jamais été soumis à une véritable lecture ethnocritique ni à une interprétation spécifiquement anthropologique. Bien au contraire, soutiendront sans doute plusieurs critiques littéraires, on ne trouverait au Québec que la répétition sans fin d'une « *lecture historico-ethnologique traditionnelle et son idéologie de défense et d'illustration* » (Allard, 1991 : 92) : cette approche ethnologisante serait d'ailleurs tellement puissante, laisse entendre Allard, qu'elle aurait largement retardé, voire compromis, le développement d'une critique littéraire québécoise véritablement autonome. Les critiques littéraires québécois n'auraient, en effet, réussi qu'à grand-peine à échapper au sociologisme allégorique qui leur a longtemps fait lire les romans comme des chroniques ou des documents sociaux, au mieux comme une métasociologie, au pire comme une crypto- ou une infrasociologie.

Plus aucun analyste sérieux de la littérature québécoise ne se laisse cependant emprisonner dans la vieille théorie du roman reflet du social ni, non plus, dans cette périodisation et découpage de l'histoire sociolittéraire à laquelle s'est adonné en son temps le sociologue J.-C. Falardeau. « *Une interrogation de notre roman demeure, écrivait-il il y a une vingtaine d'années, un accès privilégié à une conscience plus claire de l'évolution de la société et de la culture canadienne-française* » (1974 : 30), puis il continuait dans un emballement rhétorique à saveur religieuse en affirmant que « *notre roman traduit les drames d'une trajectoire, qui va du sacré au profane, de l'intemporel au temporel, du mythique à l'incarnation dans le monde, à l'auto-affirmation dans le [p. 312] monde, à la participation au monde. Dans cette mesure, il constitue à sa manière un vaste récit épique où sont racontés les enlissements et les*

*déchirements que l'homme canadien-français, engendré dans une dépossession idéalisée, a dû affronter pour en arriver à pénétrer, enfin, dans le "temps des hommes". Pour autant, le plus grand intérêt du roman québécois, en définitive, est peut-être d'ordre théologique* » (1974 : 60). Si je comprends bien Falardeau, le roman québécois ne ferait que décrire la déthéologisation progressive de l'univers social québécois à travers la mise en scène de héros toujours un peu plus laïcisés.

On ne retrouve plus aujourd'hui que des échos affaiblis de ce type d'allégorie sociologisante et de mimétisme historico-sociologique dans l'interprétation de la littérature romanesque du Québec. Ainsi, le critique littéraire québécois le plus cité, Gilles Marcotte, semble avoir réussi à se distancier d'une lecture de la littérature dans les termes d'une spécificité ethnique ou de la question nationale, mais jusque dans ses textes les plus récents (1989), Marcotte n'échappe pas entièrement au courant sociologisant. Pareillement, André Belleau (1986), qui retrouve, à la manière de Bakhtine lisant Rabelais, la fête collective, le goût du rire et le carnaval dans le roman québécois, n'a pas hésité à établir une continuité entre cette spécificité rabelaisienne (il faudrait la démontrer ethnographiquement) de la culture populaire québécoise et les contenus romanesques. On trouve, en effet, chez Belleau une sociologie implicite du Québec en tant que société de la fête et du rire, mais le mouvement est inversé par rapport à celui proposé par Falardeau ou Goldmann (1964), par exemple <sup>1</sup>.

Dans les faits, les travaux d'analyse littéraire de Marcotte, Belleau et de Brochu aussi (1974) ont permis, dans les années 1960 et 1970, de développer au Québec une solide critique de la littérature, à travers des méthodes qui ont combiné les apports les plus novateurs de l'analyse stylistique et narratologique de la socio-sémiotique et, plus récemment, de la sociocritique. « *Le littéraire est dorénavant saisi, signale Allard, au-delà de la manifestation privilégiée d'une nation en quête de son territoire, pour être systématiquement situé dans le discours culturel ou social in se ou général. [...] Après les grilles ethnologiste et structuraliste, [est apparue] la sociologiste, où l'analyse discursive fait souvent peu de cas de l'esthétique ou de la vie spécifique des formes à travers le temps* » (1991 : 93). Le défi était grand, puisqu'il fallait sauver la préoccupation pour les notions de groupe ethnique, de territoire, de culture et de langue communes qui ont traditionnellement été au cœur des analyses littéraires au Québec tout en prenant au sérieux la littérature et le roman, les textes eux-mêmes, en tant qu'ils constituent un univers en soi, celui de l'écriture, dont le sens pluriel ne

<sup>1</sup> Anthropologie, sociologie et littérature. Les analystes littéraires qui ont étudié avec attention la littérature québécoise contemporaine ne savent cependant pas trop bien qui elle est ni ce qu'elle est : d'après Belleau, elle serait carnavalesque et rabelaisienne, mais Régine Robin la trouve, elle, plutôt borgésienne comme le Québec, « *ce lieu postmoderne dont on ne peut jamais savoir s'il est une copie, un original...* » (1994 : 223) et Marcotte la lit textuellement à l'imparfait comme une littérature inachevée, en chantier. Simon Harel (1989) la dit sortie du texte national, comme si l'étranger s'était introjecté dans la psyché québécoise ; P. Nepveu (1988) parle, lui, d'une « littérature postquébécoise », comme si elle s'était libérée de la question nationale, et Krysinski (1981) a de son côté proposé, depuis déjà fort longtemps, d'envisager le roman québécois dans le contexte international du roman moderne. Pour Jean Larose (1987), la littérature comme la société québécoise se situeraient encore dans un entre-deux malsain et pour François Paré (1992), l'ambiguïté dominerait toujours. La littérature québécoise est sans doute un peu tout cela à la fois.

surgit que lorsqu'on leur applique une critique solide dans ses méthodes, assurée dans ses théories et vigilante dans son regard.

Du côté de la sociocritique et de la sociosémiotique, on a assisté au Québec depuis une dizaine d'années à un élargissement considérable du champ social et culturel pris en compte dans l'analyse des œuvres littéraires : l'espace [p. 313] s'est déprovincialisé, déchauvinisé tout en s'américanisant, se décanadianisant et se francisant (la France) ; le pluralisme ethnoculturel croissant a conduit à reformuler autrement la question du rapport à la nation et au « pays » ; la postmodernité a donné de nouveaux accents au « Je me souviens » ; l'écriture féminine s'est affirmée ; Montréal, la ville, est devenue le lieu privilégié des fictions romanesques... Le discours littéraire surgit, circule et est analysé dans un espace socioculturel d'une complexité croissante dont les configurations se sont profondément modifiées à partir des années 1980 environ, comme l'ont démontré, entre autres, Robin et Angenot (1993), Harel (1989) et Allard (1991). L'horizon de la nation québécoise, de son histoire, de sa culture singulière marque toujours la limite, mais cette ligne d'horizon s'organise de plus en plus explicitement autour d'une reproblématisation radicale de la question identitaire (Nepveu, 1988 ; Simon, L'Hérault, Schwartzwold et Nouss, 1991). Les lectures sociocritiques de notre littérature (Robin et Angenot, 1993) semblent s'être affinées en même temps que se développait parallèlement une critique professionnelle, savante, universitaire qui s'alimente à la sémiologie, à la psychanalyse, à la linguistique et à la philosophie. La critique littéraire québécoise est, en effet, devenue internationale dans ses méthodes et dans ses théories, cherchant surtout à être l'égale de la grande critique littéraire française <sup>1</sup> ; elle cherche aussi à se donner à lire dans une écriture qui soit comparable à celle des œuvres analysées, plusieurs écrivains québécois de renom pratiquant eux-mêmes le métier de critique littéraire et, enfin, cette nouvelle critique s'est donné un espace de parole qui ne passe plus seulement par les pages littéraires des journaux <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Malgré le désir de s'inscrire d'emblée dans l'espace français de la critique littéraire, pratiquement aucun des critiques québécois ne semble avoir quelque audience que ce soit en France. Tadié (1987) ne mentionne aucun critique québécois dans son ouvrage de synthèse sur la critique littéraire au XX<sup>e</sup> siècle, le seul Canadien ayant mérité son attention étant Northrop Frye. Gilles Marcotte et Jean-Éthier Blais semblent donc avoir eu raison de signaler le localisme de la critique littéraire québécoise : d'une part, à vouloir trop imiter les autres (les Français, bien sûr), les Québécois auraient perdu leur originalité et, d'autre part, la pauvreté de leur culture philosophique les aurait empêchés de produire au Québec un théoricien de la stature de N. Frye. La qualité des travaux québécois n'est peut-être pas ce qui explique l'oubli de Tadié et de bien d'autres, mais plutôt un certain chauvinisme de la part de ceux qui contrôlent la littérature de langue française, à partir de Paris, bien sûr.

<sup>2</sup> De prestigieuses revues québécoises rendent compte de l'actualité littéraire au Québec : *Voies et Images*, *Spirales*, *Lettres québécoises*, *Vice Versa*.... dans un style et avec un contenu qui atteignent souvent le niveau de la *Quinzaine littéraire*, du *Times Literary Supplement* et même du *New York Review of Books*. Sur le plan théorique, la revue *Discours social* du Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes (CIADEST) apporte aussi une contribution qui se compare avantageusement avec les meilleures revues internationales. Plusieurs maisons d'édition (Boréal, Hurtubise, L'Hexagone, Leméac, Balzac ...) possèdent de solides collections spécifiquement dédiées aux essais dans le domaine littéraire.

Que peut apporter dans ce contexte une anthropologie de la littérature ? En quoi une ethnocritique du roman peut-elle aider à lire les écrivains québécois autrement qu'on le fait dans les courants de la sociocritique et de l'analyse spécifiquement littéraire ? Avec les spécialistes de la sociocritique, les anthropologues sont d'accord pour lire au-delà des intrigues des romans un certain imaginaire social ou des enjeux collectifs importants et pour situer l'écrivain sur l'horizon d'un groupe social, d'une culture, d'une histoire avec lesquels il entretient des relations ambivalentes de complicité et de distanciation. De même, avec la critique littéraire, l'ethnocritique prend au sérieux les textes, le style, la rhétorique, l'écriture ne se limitant pas à considérer simplement qu'à peu près n'importe quoi peut être un texte (les rites, les objets, les comportements des gens, leurs discours) ou que tout est sémiotique comme plusieurs anthropologues interprétatifs le pensent. Dans sa lecture des œuvres littéraires, l'anthropologue applique pour une large part les mêmes instruments d'analyse que ceux généralement utilisés en critique littéraire<sup>1</sup>. Mais l'ethnocritique vient en fait déplacer le lieu de la lecture : elle saisit les littératures à leur bordure, elle abolit l'insularité des groupes culturels, elle cherche l'altérité et l'ailleurs dans le chez-soi, elle refuse l'enfermement dans une histoire qui se pense dans la discontinuité d'avec celle des autres. La spécificité de la lecture ethnocritique de la littérature, du roman principalement, s'exprime, [p. 314] comme je le montrerai dans ce texte, à travers un triple élargissement du regard et une triangulation des méthodes d'analyse des œuvres littéraires :

- Il s'agit d'abord d'ouvrir les frontières du groupe socioculturel sous étude, de les faire éclater ou, à tout le moins, de les traverser dans la direction des groupes voisins, de ceux-là en tout cas qui possèdent une histoire commune avec le groupe étudié. Ainsi, dans le cas de la société québécoise francophone, il m'est apparu hasardeux, d'un point de vue anthropologique, d'essayer de dégager les spécificités sociales, culturelles et littéraires de cette société tout en restant enfermé dans les seules frontières délimitant le « territoire national », la « vallée du Saint-Laurent », ou en me limitant à des exercices de recherche d'identité à partir du seul retour sur soi. L'approche anthropologique invite plutôt à saisir la société québécoise francophone dans son interface avec les autres groupes qui habitent à sa proximité ou sur le même territoire, dans son histoire commune, faite de guerres, d'alliances et de contradictions, avec ces

<sup>1</sup> Dans le sillage de la nouvelle critique, l'ethnocritique a été forcée de préciser sa démarche, de clarifier ses méthodes et d'affiner ses outils d'analyse. François Laplantine a été un des premiers ethnologues à proposer une lecture anthropologique de la littérature, et plus particulièrement des œuvres romanesques. Dans *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines* (1994), Laplantine s'inspire davantage pour parler des cultures latino-américaines d'écrivains comme Octavio Paz, Carlos Fuentes, Jorge Luis Borges, Miguel Angel Asturias, Gabriel Garcia Marquez et de plusieurs autres romanciers que de travaux spécifiquement ethnographiques, un peu comme si l'on proposait une interprétation ethnocritique de la culture française à partir de Proust, Artaud et Zola. Pareillement, dans un essai fortement méthodologique, l'ethnologue brésilien Roberto Damatta (1993) a précisé de quelle manière il conçoit les rapports entre anthropologie et littérature. Un peu partout à travers le monde, on assiste au développement des approches ethnocritiques de la littérature : par exemple, J. Lévy et A. Nouss (1994) viennent de publier un essai d'anthropologie romanesque qui est une ethnocritique combinant l'anthropologie et la critique littéraire.

divers peuples qui sont ses voisins depuis quelque 400 ans en terre américaine et sans qui il apparaît impossible de définir aujourd'hui la société québécoise. avec les Amérindiens à qui le territoire national fut spolié, avec les Anglais du Haut-Canada, les maîtres du pays après 1763, avec les Acadiens francophones de la Baie des Français, avec les Américains qui ont colonisé un espace géographique voisin et dont l'histoire s'imbrique dans celle du Québec et, enfin, avec les Néo-Canadiens, les Néo-Québécois, les néo-immigrants qui se sont installés au Québec avec, dans certains cas, un décalage de quelques siècles par rapport à l'arrivée des premiers colons. L'identité littéraire, tout autant que l'identité sociale ou culturelle, ne se donne, pense l'anthropologue, que resituée sur cet arrière-fond pluriel, multiple et souvent hybride ou, à tout le moins, que lorsqu'elle est appréhendée dans l'espace de la rencontre, dans l'interface, dans les liaisons aux autres. L'ethnocritique commence donc par déplacer la critique littéraire vers les frontières, du côté de l'origine par en arrière et du côté de l'espace interculturel, entraînant l'ethnologue dans ce *no mans land* où peu d'analystes aiment se situer, le plaçant sur la frontière, dans les marges des textes et parfois même dans le hors-texte.

La lecture anthropologique de la littérature québécoise que je propose ici commence donc par une violation des frontières, à travers l'annexion au canon littéraire québécois d'auteurs qui ne sont pas généralement recensés comme faisant partie de l'espace littéraire proprement québécois. Du point de vue de l'ethnocritique littéraire, l'examen des œuvres d'écrivains non québécois d'origine ou n'habitant pas le territoire québécois apparaît pourtant absolument indispensable si l'on veut comprendre quelque chose à l'identité de la littérature québécoise, autant de celle d'hier que de celle d'aujourd'hui. Quatre écrivains ont ainsi été conviés à ce rendez-vous : Margaret Atwood, la grande dame de la littérature canadienne-anglaise, Antonine Maillet, la conteuse acadienne, Marie-Claire Blais, une Québécoise qui écrit du dedans, et Régine Robin, une [p. 315] voix ethnique à l'accent différent qui parle d'un lieu mobile, quelque part dans la société québécoise pluraliste d'aujourd'hui. L'élargissement des frontières de l'espace littéraire québécois constitue donc le point de départ de l'ethnocritique littéraire proposée dans le présent texte.

- L'approche anthropologique en littérature invite ensuite à rechercher derrière le style des auteurs, au-delà de leur manière personnelle d'écrire, quelque chose qui appartiendrait à un fond culturel commun fait d'un même imaginaire partagé, d'une même tournure d'esprit, d'un même usage de la langue. Chaque groupe humain construit, en effet, au fil des générations sa tradition intellectuelle propre qui l'identifie et le singularise par rapport à ses voisins, et développe des pratiques langagières particulières, des préférences pour certaines formes d'humour et un certain rapport à la parole. Les écrivains nationaux ne peuvent jamais se déraciner complètement de ce sous-sol langagier populaire qui nourrit souvent d'ailleurs les formes d'écriture chez les écrivains dans lesquels un peuple se reconnaît : qu'il suffise de penser, par exemple, en dehors de l'espace littéraire du Québec, à Miguel-Angel Asturias lorsqu'il écrit dans le style du Popol-Vuh maya.

Sans oser affirmer explicitement qu'il existe une stylistique populaire originale qui serait propre au seul peuple québécois francophone et qui se serait formée dans des circonstances sociohistoriques tout à fait spécifiques, l'ethnocritique que j'applique à l'analyse des styles de quatre romanciers se base sur l'idée que les formes narratives populaires apparaissent coincées au Québec entre la littéralité et l'ironie : les jeux de mots, le style des histoires que l'on raconte et la forme d'humour des Québécois tendraient, en effet, généralement à coller au réel ou n'arriveraient à s'en détacher qu'à travers le rire, en ironisant, comme si les Québécois vivaient bel et bien, ce que pense précisément Belleau, dans une société rabelaisienne. C'est précisément cette stylistique collective populaire que l'ethnocritique cherche à débusquer dans les écrits des écrivains, de ceux-là en tout cas qu'on peut considérer comme proches des gens, et chez qui la langue vernaculaire trouve un important écho. J'ai ainsi soumis à une analyse ethnocritique sommaire quatre écrivains : Hubert Aquin, Réjean Ducharme, Jacques Ferron et Victor-Lévy Beaulieu, en m'efforçant de retrouver dans leur manière d'écrire des traces des pratiques narratives populaires : plutôt que d'étudier les styles personnels de ces écrivains du point de vue de leur qualité propre d'écriture, comme le font les critiques littéraires, je me suis penché sur les phénomènes de continuité et de discontinuité entre les formes populaires de narrativité et l'écriture de ces écrivains « nationaux ».

- Enfin, sur un troisième plan, la critique anthropologique de la littérature consiste à situer les œuvres littéraires sur un arrière-fond géopolitique : écrire en anglais, en français « joual » ou en français parisien dans l'espace littéraire québécois est forcément un acte politique qui témoigne explicitement des alliances et des sympathies diverses de l'écrivain. En liant [p. 316] les textes à leur intertexte historique et politique, l'ethnocritique provoque de nouveau ici un débordement, comme elle le fait en violant les frontières du canon littéraire et en insérant l'écriture dans les pratiques langagières populaires<sup>1</sup>. Le bref exercice de lecture géopolitique que je propose est spécifiquement appliqué à la seule analyse comparée d'une partie de l'œuvre de deux auteurs qui sont généralement perçus comme très éloignés l'un de l'autre, Michel Tremblay et Mordecai Richler. Tous les deux ont pourtant situé leurs principales œuvres de fiction sur le Plateau Mont-Royal, à Montréal (Richler parle du dedans, mais pas de son centre, de la communauté juive et écrit en anglais ; Tremblay donne la parole aux « placoteuses » des ruelles francophones et écrit en français) et tous les deux pratiquent avec un égal talent l'ironie et la parodie. En réalité, leur style commun

<sup>1</sup> La lecture géopolitique des textes à laquelle l'anthropologue s'adonne dans son travail d'ethnocritique a peu à voir avec la « critique politique » proposée, par exemple, par Terry Eagleton (1983) qui se révèle être surtout idéologique et qui néglige d'étudier le contexte sociopolitique immédiat dans lequel se situe l'écrivain. Notre approche s'inspire davantage des conceptions capillaires du pouvoir que M. Foucault a mis en évidence en démontrant que toutes les institutions d'une société, et cela inclut la littérature et la langue, sont traversées par un réseau de forces géopolitiques que l'analyse doit mettre en évidence. Cette lecture politique des textes littéraires est également nourrie des idées de G.C. Spivak sur l'écriture en situation de « post-coloniality » et de ce qu'a écrit Edward Said au sujet du « discours orientaliste » des auteurs occidentaux. Foucault, Spivak et Said ont tous les trois, chacun à leur manière, insisté sur la nécessité de situer l'écrivain et son œuvre dans un espace sociopolitique marqué.

et leur référence au Plateau Mont-Royal contribuent paradoxalement, comme on le verra, à baliser les frontières de leur propre communauté d'appartenance plutôt qu'à nourrir des complicités intergroupes et ultimement conduisent à brouiller les repères chez les lecteurs plutôt qu'à leur permettre de reconnaître du familier dans le différent.

L'ethnocritique mise en œuvre dans le présent texte s'applique à une dizaine de romanciers qui ne sont ni forcément les meilleurs ni les plus représentatifs de l'espace littéraire québécois (de quoi au juste devraient-ils d'ailleurs être représentatifs ?). Outre le fait que j'ai toujours été intellectuellement sceptique face aux analystes qui pensent faire le tour d'un siècle ou d'une question en paraphrasant le contenu de quelques romans qui seraient posés comme les représentants typiques d'un canon littéraire<sup>1</sup>, je pense qu'en matière de littérature et d'art en général, le lecteur, même lorsqu'il se transforme en analyste, doit plutôt se laisser guider par le plaisir que lui apportent les œuvres sans viser à la totalisation, se maintenant entre l'arbitraire du hasard de ses fréquentations et le souci de voir large, entre l'exploration vagabonde et la recherche systématique.

## LES FRAGMENTS D'UN MÉTARÉCIT IDENTITAIRE DU QUÉBEC

En tant qu'anthropologue, je pars de l'idée qu'il existe une certaine continuité entre le « je » singulier de l'écrivain et le « nous » collectif de la communauté et, de plus, je construis sur l'idée que la trajectoire personnelle de l'auteur s'attache à l'histoire de son groupe d'appartenance. Il est clair qu'« *écrire n'est pas raconter ses souvenirs, ses voyages, ses amours et ses deuils, ses rêves et ses fantasmes* », écrit Deleuze dans *Critique et clinique* (1993 : 12). « *La littérature ne commence que lorsque naît en nous une troisième personne qui nous dessaisit du pouvoir de dire Je* » (1993 : 13), lorsque le groupe, le collectif se donne sous le masque du personnel, ou mieux, lorsque l'impersonnel, l'indéfini commence à vivre au cœur de personnages délestés de leurs traits singuliers et transformés en des « figures » dont le destin propre réalise

---

<sup>1</sup> Dans un livre récent sur le canon littéraire canadien, Robert Lecker (1992), qui enseigne la littérature anglaise à l'Université McGill, a démontré que le « *pecking order has been skewed in the direction of realistic and nationalistic* », mettant en évidence le caractère arbitraire, toujours provisoire et historiquement déterminé du choix des écrivains qu'on fait entrer dans le canon, qu'on publie dans les anthologies et qu'on enseigne dans les écoles. Le contexte américain du multiculturalisme a plus que partout ailleurs amené des écrivains de différentes origines, des Noirs surtout, à contester jusqu'aux chefs-d'œuvre littéraires de la littérature occidentale dans la mesure où ils représentent, comme le dit Henry Louis Gates (1992), le directeur des études afroaméricaines à Harvard, un « *order in which the blacks were the subjugated, the invisible, the unrepresented and the unrepresentable* ». Ces deux exemples traduisent clairement le caractère forcément arbitraire de tout canon littéraire. Et le Québec n'échappe pas à cette règle.

de manière [p. 317] exemplaire la destinée, souvent tragique, d'un peuple. La fabulation crée des héros et des héroïnes qui condensent de formidables pouvoirs d'identification comme chez les quatre femmes des romans de M. Atwood, A. Maillet, M.-C. Blais et R. Robin qui acquièrent une stature qui les dépasse et deviennent des figures emblématiques : dans la narratrice de *Surfacing* qui est engagée dans une quête du père et qui bascule dans la folie lorsqu'elle réalise son absence d'ancrage dans une ultime origine, bien des femmes et des hommes d'aujourd'hui ne peuvent pas ne pas se reconnaître ; derrière *Pélagie-la-charrette*, qui a fait remonter son peuple vers l'Acadie, se retrouve la mère archétypale, forte et généreuse, mais aussi la femme blessée par l'histoire qui meurt aux portes mêmes de son pays ; derrière la grand-mère Antoinette d'*Une saison dans la vie d'Emmanuel* se profile la mère québécoise avec sa généreuse fécondité et la puissance de sa parole dans une société où les hommes ne parlent pas ou si peu ; et derrière *La Québécoise* de Régine Robin que l'exil a mise en deuil de sa langue et de son origine, c'est sans doute le portrait de la femme contemporaine, déchirée et faite de « collages » qui se dessine au fil des pages. En se dessaisissant « du pouvoir de dire Je » et en laissant naître en elles « une troisième personne », ces quatre écrivains ont donné naissance, à leur insu sans doute, à des personnages dont elles sont désormais désappropriées, qui appartiennent maintenant aux autres, à celles-là et à ceux-là qui se reconnaissent dans ces figures emblématiques.

Je ne lirai pas Atwood, Maillet, Blais et Robin comme des écritures féminines <sup>1</sup> et je ne chercherai pas derrière leurs héroïnes féminines des figures de la mère ou de la femme, éternelle et changeante, et dans le jeu des intrigues qui se nouent autour de ces femmes archétypales, je ne me limiterai pas à rechercher la société américano-québécoise, dans son fond matriarcal, par exemple. Il me faudra certes passer par ces différents niveaux de lecture mais ce sera pour mieux reconnaître dans ces écrivains les énonciatrices du mythe nord-américain et québécois tel que celui-ci s'est mis en place progressivement depuis les débuts de l'aventure coloniale des Européens en terre amérindienne, jusqu'à aboutir à la formation des sociétés sans doute les plus pluralistes que le monde ait jamais connues. Ces quatre voix féminines parlent depuis le Canada anglais, depuis la diaspora francophone acadienne, depuis l'espace immigré néo-québécois, du dedans de la culture québécoise aussi, et ensemble elles dessinent un « continent multiple » (selon la jolie expression de Nicole Brossard), dans le brouillage des frontières de pays, dans la déroute des divisions politiques, dans le mélange des codes linguistiques, dans la circulation de nouvelles identités ethniques, accumulant les débris du passé, lisant de nouveaux signes dans le présent et recomposant le tout dans un immense travail de collage.

<sup>1</sup> Les fragments d'un métarécit identitaire du Québec. Lise Gauvin écrit au sujet de l'écriture des femmes québécoises : « Elles sont éclectiques, gourmandes, empruntant à la modernité ses déconstructions et son renouvellement des codes, à la post-modernité son esthétique du fragment, de l'hybride, au romantisme sa reconnaissance de la subjectivité. Si le privé est politique, la fiction l'est également. Les femmes qui écrivent ont su trouver le difficile rapport entre l'autobiographie et la fiction, le singulier et le collectif » (1993 : 104).

La société américano-québécoise, coloniale et postcoloniale, se retrouve ainsi reliée par ces femmes-écrivains aux différents fragments du mythe identitaire qui semble fonder la société québécoise et la maintenir dans sa singularité. En reliant le pays du Québec à de multiples origines, les unes déclarées [p. 318] et officielles, les autres, niées et cachées, ces quatre femmes-écrivains mettent ensemble au monde une société plurielle dont les frontières sont plus poreuses qu'on a l'habitude de le dire, une société qui a hérité de profondes blessures anciennes mais toujours vives, une société qui a aussi infligé des blessures mortelles aux Amérindiens qu'elle a dépossédés et dont elle garde des traces douloureuses dans son imaginaire, une société, enfin, où la mémoire collective a empilé les souvenirs, lointains et récents, en vrac, dans un certain désordre.

Atwood, Maillet, Blais et Robin écrivent dans les détours de la fiction, à partir de quatre temps forts qui ont marqué l'expérience collective des Québécois et des Québécoises, de quatre carrefours qui constituent autant de bifurcations dans le parcours historique de ce peuple immigré. Ces quatre bifurcations s'inscrivent, en effet, le long d'une même trajectoire commune qui emporte toute la société québécoise par en avant, tout en l'attachant à une origine ambiguë et à des fragments d'une histoire qu'elle revit encore souvent comme des traumatismes. Les quatre moments historiques auxquels renvoient les romans choisis forment les charnières qui permettent à l'histoire collective québécoise de se mouvoir, de se dire et de s'écrire, comme si ces situations avaient contribué à structurer un imaginaire commun et à façonner des opérateurs logiques et affectifs à partir desquels peuvent se penser le rapport à soi et le rapport aux autres. Les romans de Atwood, Maillet, Blais et Robin cartographient le territoire de l'imaginaire collectif, mettent en place les topiques centrales qui assurent une certaine cohérence à l'identité commune et balisent ce vaste espace québécois où cheminent des personnes de plus en plus ethniquement diversifiées.

Le *Surfacing* de Atwood entraîne les lecteurs dans la profondeur de la préhistoire américaine qui est restituée à travers la figure de l'Amérindien, à travers l'esprit des chamanes, de ces esprits de la nature qui ont sans doute entraîné dans la mort le père de la narratrice<sup>1</sup>. Le *Pélagie-la-charrette* de Maillet fait entrer le lecteur dans la rivalité historique, indépassable, qui oppose les peuples colonisateurs des Amériques, dans un affrontement qui se donne dans cette chronique nationale acadienne, sous la figure de l'Anglais, celui qui a brûlé l'église de Long-Pré en 1755 et qui s'est emparé de Québec quatre ans plus tard. *Une saison dans la vie d'Emmanuel* de Blais dévoile, au-delà d'une société folklorique bloquée faite de noviciats, de couvents et de « grosses familles terriennes », l'existence d'un autre monde qui se donne sous la figure du poète méconnu Jean Le Maigre, d'Héloïse qui refuse la maternité généreuse et le couvent, qui aime son corps et qui cherche une nouvelle féminité, et des deux

---

<sup>1</sup> Cette ligne d'interprétation prolonge celle esquissée par D. Howes (« *Surfacing* », écrit-il, « *may be said to revolve around the theme of having to erase [...] the mark within us* » left by our « *conquering relation to place* ») dans un texte portant sur la spécificité de l'anthropologie canadienne (1992 : 159).

frères, le Septième et Pomme, qui fuient la « terre » et trouvent refuge dans la ville. *La Québécoite* de Robin a elle aussi beaucoup erré comme la narratrice de *Surfacing*, comme l'Héloïse de Blais, comme *Pélagie-la-charrette* surtout, mais elle l'a fait autrement, en venant de plus loin, en traversant plus de frontières, de la Pologne à la France au Québec, en se posant plus radicalement comme l'étrangère d'ici, comme la Néo-Québécoise qui se sent [p. 319] déchirée entre de multiples alliances, de multiples origines et qui se voit entraînée dans un interminable travail de deuil. Quatrième et ultime bifurcation sur le chemin du peuple québécois, la *Québécoite* résume et récapitule en elle-même tout le trajet parcouru par cette société devenant en quelque sorte la figure emblématique de la Québécoise contemporaine et de toute la société québécoise avec elle.

À l'image des mythes, les fictions romanesques disent vrai plus souvent que l'histoire elle-même. Ainsi, dans le *Surfacing*<sup>1</sup> d'Atwood, une femme d'âge moyen retourne sur le lieu de son enfance, dans la cabane de bois rond que son père a construite quelque part dans une forêt du Québec, sur une île au cœur d'un lac lointain et solitaire : elle est à la recherche de son père disparu que l'on dit mort. De nombreuses lectures ont été proposées de ce roman : certains y lisent l'expression passionnée de la grande épopée canadienne, de ce pays fait d'explorateurs qui ont arpenté ce vaste territoire et en ont exploité les ressources (le fait que le père de la narratrice ait été un arpenteur-géomètre semble légitimer une telle interprétation canadianisante) ; d'autres y voient décrite, au contraire, la tragédie de l'identité canadienne, à travers l'histoire de ce père anglophone qui se perd dans les forêts du Québec et de la folie de la narratrice, sa fille née à Ottawa, en ce lieu d'indifférenciation des cultures anglophone et francophone ; d'autres lisent plutôt le roman comme une allégorie de la famille occidentale moderne dans laquelle la figure paternelle s'est éclipsée ; des analystes féministes préfèrent découvrir dans cette fiction la description de la profonde crise existentielle d'une femme d'âge moyen qui se réfugie dans la forêt au lendemain d'échecs amoureux ; et certains analystes en font même un roman écologique qui oppose la vitalité de la nature à la société technique.

Toutes ces interprétations charrient sans doute quelque part de vérité. La méthode de l'ethnocritique nous conduit cependant à proposer une toute autre interprétation : *Surfacing* serait le roman de nos origines en tant que peuple immigré américain et nous renverrait au problème de la légitimité d'habiter le pays où nous vivons, à la question de l'autochtonie que l'auteur pose à partir de la figure de l'Amérindien. Après avoir cherché en vain son père le long des lacs et au-delà des portages, la narratrice a

<sup>1</sup> J'ai pensé à un moment étudier le *Volkswagen Blues* (1988) de Jacques Poulin plutôt que le *Surfacing* de Atwood. Dans cette saga de la route écrite par Poulin, un écrivain québécois nommé Jack et une femme montagnaise, la Grande Sauterelle, sont engagés, de Gaspé à San Francisco, sur une double piste, celle de la poursuite du frère de Jack en fuite et celle de la quête de l'origine ethnique, française et amérindienne. J'ai aussi été tenté par *La quête de l'ourse* (1980) d'Yves Thériault et par d'autres romans dans lesquels des signes incertains indiquent la voie à suivre et où des empreintes guident la marche tout au long d'une quête qui se termine souvent mal. Mais chaque fois, je suis revenu à *Surfacing* qui met en jeu, mieux que tout autre roman, il me semble, les rapports d'une société à son territoire, à travers le rapport au père et l'interrogation sur l'origine.

pensé que celui-ci avait été pris d'une crise de folie, de cette folie qui s'empare de ceux qui vivent trop longtemps seuls dans les bois, qu'il avait sans doute marché vers le nord du nord, qu'il s'était peut-être perdu et qu'il était vraisemblablement mort au bout de ses forces. Progressivement, la narratrice est cependant amenée à changer d'idée : les dessins étranges qu'elle avait d'abord attribués à l'esprit dérangé de son père (« *Hands and antlered figures, always with numbers scrawled in the corner, a half-moon with four sticks coming out of it* » ; « *the body was long, a snake or a fish ; it had four limbs or arms and a tail and on the head were two branched horns* » : 109) prennent, en effet, une autre signification lorsqu'elle découvre la correspondance que celui-ci entretenait avec un archéologue spécialiste des peintures rupestres. Son père n'était donc pas fou et [p. 320] ses dessins bizarres n'étaient rien d'autre que des reproductions de pictogrammes amérindiens, de ces signes que les peuples autochtones ont laissés sur les rochers et à la découverte desquels son père semblait s'être engagé avant de disparaître mystérieusement.

Les emplacements de ces peintures rupestres avaient été marqués d'un « x » sur les cartes laissées par le père, invitant en quelque sorte sa fille à le suivre dans cette quête d'un autre univers de sens : « *The Indians did not own salvation, écrit Atwood, but they had once known where it lived and their signs marked the sacred places, the places you could learn the truth* » ( : 155). À son tour, la narratrice veut découvrir ces lieux où se cache la vérité amérindienne, entrer en contact avec le pouvoir concentré dans ces signes puissants et, éventuellement, accéder pour elle-même à la « vision ». Lorsqu'elle arrive au rocher sur lequel les pictogrammes indiens ont été peints, là en profondeur sous la ligne de l'eau, elle plonge dans le lac, mais au lieu de dessins rupestres, elle découvre que tout le lac est contaminé par la mort, celle des Indiens disparus, celle de son père, celle de son propre enfant à qui elle a refusé la vie : « *It was there, écrit la narratrice, but it wasn't a painting, it wasn't on the rock. It was below me, drifting towards me from the furthest level where there was no life, a dark oval trailing limbs. It was blurred but it had eyes, they were open, it was something I knew about, a dead thing, it was dead* » ( : 152). Tout s'enroule comme dans un chaos informe : la mort de son père et celle du fœtus dont elle s'est délivrée ; la disparition des Indiens, de leurs signes de puissance et sa violation de leurs lieux sacrés ; le passé lointain et l'aujourd'hui ; elle et tous les autres.

Cette première vision constitue pour la narratrice le début d'une quête chamanique, d'une rencontre avec les esprits de la nature qui lui transmettent leur pouvoir et qui l'entraînent dans un voyage au bout d'elle-même : « *I sensed the power in my hands and running along my arms* » ( : 167) ; « *The gods, their likeness : to see them in their true shape is fatal while you are human ; but after the transformation, they could be reached. First I had to immerse myself in the other language* » ( : 170) ; « *It's too late, I no longer have a name* » ( : 181). Elle est devenue une partie de la nature : « *I am not an animal or a tree, écrit la narratrice, I am the thing in which the trees and animals move and grow, I am a place* » ( : 195) ; « *I am part of the landscape, I could be anything, a tree, a deer skeleton, a rock* » ( : 201), et au bout de son délire : « *There is a creature, neither animal nor human, furless* » ( : 204). La voilà transformée en animal : elle rampe sur la terre et se nourrit de plantes sauvages,

elle dévore l'amanite tue-mouches qui la fait délirer, elle court nue dans la forêt, parlant avec les bêtes et les plantes. Elle, elle a enfin atteint l'identification avec son père, elle s'est réconciliée avec son origine la plus lointaine, et elle l'a fait en passant à travers l'expérience chamanique que les Amérindiens lui ont révélée. Dans son extrême lucidité, elle se sait déjà condamnée, à l'hôpital ou au zoo, mais cela lui importe peu, puisqu'elle a atteint l'unité avec la nature, avec la force sacrée du territoire et qu'elle s'est faite amérindienne. La folie est désormais [p. 321] pour elle du côté des descendants des colons qui ont effacé de leur mémoire les crimes de leurs ancêtres.

C'est aussi de tragédie dont parle Antonine Maillet dans *Pélagie-la-charrette*, mais cette fois, le drame bifurque et se joue entre les peuples colonisateurs eux-mêmes, entre les Anglais et les Français. Trois personnages sont au cœur de cette épopée fantastique du peuple acadien : d'un côté, la mer, le capitaine Beausoleil-Broussard et sa goélette, de l'autre, la terre, Pélagie et sa charrette, et ces deux conducteurs du peuple des déportés de 1755 s'affrontent l'un et l'autre aux mêmes adversaires, l'anglais, le ministre Pitt, Lawrence et ses habits rouges : « *Pélagie avait entendu dire que tout le long de la côte, en Caroline, dans la Marilande, et plus au nord, des Acadiens sortis des goélettes du gouverneur Lawrence, comme elle, et garrochés au hasard des anses et des baies, transplantaient petit à petit leurs racines flottantes en terre étrangère* » (: 16). Ni Pélagie la conductrice de bœufs ni Beausoleil le capitaine n'avaient oublié que « *seuls ont survécu au massacre ceux qui ont su se taire* », ajoutant : « *c'est pourquoi l'Acadie qui s'arrachait à l'exil, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, est rentrée au pays par la porte arrière et sur la pointe des pieds* » (: 9). Par la mer remonte donc la goélette de Beausoleil avec des naufragés plein les cales et par la terre s'avance la charrette, accrochant des charretons, ramassant les survivants de l'exil, à la fois tombeau et berceau, et marchant dans les roues de cette charrette fantôme, celle de la mort des déportés, tout comme le vaisseau fantôme naviguait dans la vague du quatre-mâts de Beausoleil. Ainsi commença la course contre le temps, vers le nord, vers l'Acadie, sans qu'on sache qui des deux, de la charrette ou de la goélette, de la terre ou de l'eau, braverait le mieux les vents, les hivers, les rabatteurs envoyés à leurs troussees, les troupes américaines révoltées contre l'Angleterre et mille autres dangers.

Pendant huit ans, de 1772 à 1780, le capitaine Beausoleil a remonté sa cargaison d'exilés le long des côtes américaines, recroisant la charrette plusieurs fois au détour des chemins, à Savannah, à Baltimore, à Philadelphie, à Boston, à Salem, avant de donner un dernier rendez-vous à Pélagie dans la terre d'Acadie. Comme la terre est unie à la mer, Pélagie l'a été à Beausoleil : « *Ainsi quand les beaux yeux de Pélagie fouillèrent les siens en quête de confort et de solution, Beausoleil cueillit jusqu'à la source le regard de cette splendide créature de son pays* » (: 117). Dans la disette, dans la souffrance, avec la mort accrochée aux reins, la charrette progressait vers le nord, mais « *en juillet 1776 quand toutes les cloches d'Amérique se mirent à sonner l'indépendance et la liberté, l'Acadie se méprit et crut entendre les glas* » (: 231). C'était bel et bien les glas de la mort qu'annonçaient les cloches américaines, de la mort de Pélagie qui « *comprit en ce début 1780 qu'elle venait de rentrer au pays* » (:

326), 25 ans après qu'elle ait survécu à l'incendie de l'église de Grand-Pré. Mais Grand-Pré, le village dévasté et jamais reconstruit, était encore loin, au bout d'un long chemin pour arriver jusqu'à « *la baie française qu'on appelle désormais Bay of Fundy* ». Mais Pélagie était épuisée, éreintée, usée : « *l'échine, c'est de là que venait son mal, comme si elle avait elle-même traîné une charrette [p. 322] à travers un continent* » ( : 334) et elle n'allait pas revoir sa terre acadienne. Beausoleil-Broussard est rentré dans la baie française au soir du jour de la mort de Pélagie. Il ne restait plus aux naufragés de la charrette et de la goélette, les LeBlanc, les Léger, les Belliveau, les Poirier, les Robichaud, les Maillet, les Girouard, et les autres qu'à se disperser dans le pays, dans un pays qui avait changé et qui était désormais habité par des gens portant des noms à la consonance irlandaise, écossaise ou anglaise.

Cette saga du grand retour, les « radoteux » continuent à la raconter dans l'Acadie d'aujourd'hui, pour que les nouvelles générations n'oublient pas « *Souvenez-vous, avait dit Pélagie, de mes garçons que j'éparpille, morts ou vifs, à travers mers et forêts* » ( : 288), et chaque conteur assure son auditoire que sa version est la seule véridique : « *Depuis 100 ans déjà qu'on se passait la charrette, de Bélonie en Bélonie, en Bélonie, comme un fief, alors que la charrette n'avait appartenu à nul autre qu'à son légitime et unique maître, Pélagie, première du nom, LeBlanc de par son homme, sortie vivante des flammes de la Grand'Prée* » ( : 11).

Avec *Une saison dans la vie d'Emmanuelle*<sup>1</sup>, M.-C. Blais fait à son tour bifurquer la narration collective, mais, cette fois-ci, c'est de l'intérieur même de la société québécoise francophone que les choses commencent à dévier. Emmanuel, le seizième de la famille, « *né sans bruit par un matin d'hiver* » ( : 7), découvre le monde du bas de son berceau, depuis les pieds de sa grand-mère Antoinette : « *immense, souveraine, elle semblait diriger le monde de son fauteuil* » ( : 7). Et accroché à sa mère dont « *il reconnaît le visage triste, les épaules rentrées* » ( : 12), à celle-là dont son père « *n'avait jamais vu le corps dans la lumière du jour* » ( : 108), Emmanuel, à peine né, ne rencontre déjà que l'ombre d'un père : « *la voix d'homme n'est qu'un murmure, elle se perd, disparaît* » ( : 13). Voilà le monde du petit Emmanuel : une grand-mère majestueuse et toute-puissante, une mère épuisée de ses grossesses, un père à la violence paresseuse et silencieuse, un univers sombre et morbide, « *une saison noire comme la mort* » ( : 18).

Mais dans cette fable à peine déformée d'une famille tout droit sortie du folklore paysan québécois, Emmanuel trouve aussi des frères et des sœurs : avec d'un côté, ses grands frères qui ne sont jamais nommés, qui le soir fument la pipe en silence comme leur père, qui comme lui se reposent d'avoir traité les vaches et coupé le bois, et des

<sup>1</sup> J'aurais pu choisir, pour illustrer la bifurcation interne à la société québécoise, d'autres romans que celui de M.-C. Blais, par exemple, le *Kamouraska* (1970) de Anne Hébert, le *Mathieu* (1949) de Françoise Loranger, le *Salut Galarneau !* ou *D'Amour, P.Q.* de Jacques Godbout ou, encore, l'un ou l'autre roman de Gérard Bessette. Ce n'est nullement par souci de meilleure représentativité que j'ai préféré *Une saison dans la vie d'Emmanuel* et mon choix ne signifie en rien une hiérarchie de qualité entre ces différents romans. De plus, je ne crois pas que le roman choisi introduise ni mieux ni plus mal que les autres romans à la société québécoise.

sœurs, les grandes A (Aurelia ...) et les petites a (Maria ...) qui « *soumise(s) au labeur, rebelle(s) à l'amour, aurai(en)t la beauté familière, la fierté obscure d'un bétail apprivoisé* » (: 45). De l'autre côté, il y a les trois frères, Jean Le Maigre, le Septième et Pomme, qui s'évadent dans la nuit neigeuse, qui écrivent et lisent de la poésie, qui jouent avec le diable, avec leur sexe et que le père bat (« *je vais brûler son livre, dit la voix du père* » : 16), et sa sœur Héloïse, la sainte, recluse dans sa chambre, dédaigneuse de ses sœurs comme Jean Le Maigre et ses deux complices le sont de leurs frères. Le petit Emmanuel, s'il survit à son premier hiver, aura à choisir : ou il [p. 323] se mettra du côté de la continuité et de l'étouffement, ou il s'aventurera vers un autre monde fait de poésie, de sexualité, de vie à la ville...

Ses trois frères et sa sœur Héloïse qui sont allés explorer cet autre monde n'ont hélas rencontré que désillusion et souffrance comme s'ils n'avaient pas su maîtriser les règles codant leur nouvel univers. Jean Le Maigre, poète maudit et toussoteux, meurt au noviciat, abusé par le Diable qui n'était nul autre que le Frère Théodule et sans qu'il ait pu terminer la rédaction de sa blasphématoire autobiographie ; quant à ses deux frères, leur rencontre avec la ville est un échec catastrophique, Pomme se faisant couper trois doigts de la main gauche et le Septième étant rejoint en ville par l'instituteur Théo Crapula, celui-là même qui avait abusé de Jean Le Maigre. Héloïse est la seule qui réussit vraiment son aventure urbaine : « *cette fois, le couvent avait été transformé en une hôtellerie joyeuse que fréquentaient des hommes gras et barbus, des jeunes gens aux joues roses à qui Héloïse offrait l'hospitalité pour la nuit* » (: 119). Et les lettres qu'Héloïse envoyait à sa grand-mère étaient toujours bourrées de billets de banque et de bonnes nouvelles que la grand-mère Antoinette faisait circuler autour de la table : « *Tout va bien, il ne faut pas perdre courage. L'hiver a été dur, mais le printemps sera meilleur. Remercions le ciel, Héloïse nous envoie un peu plus d'argent chaque semaine !* » (: 175).

Voilà dépeinte de manière saisissante par M.-C. Blais une saison dans la vie d'une famille rurale québécoise, que l'hiver isole loin du village, que la carence affective sépare et qui s'étiolle dans une dérisoire existence. Peut-être s'agit-il, chez M.-C. Blais, d'une sévère parodie du roman familial québécois qui vise à liquider le grand mythe de l'idéologie terrienne et religieuse, mais quoi qu'il en soit, il ne faut certainement pas lire ce roman à la manière d'un texte sociologique : cette fiction dont l'action se situe au moment du passage de l'hiver au printemps me semble plutôt annoncer l'écroulement d'un vieux monde sans que l'on sache ce que sera le nouveau. Tout est, en effet, déjà dit dès la première page lorsque le petit Emmanuel découvre que sa toute-puissante grand-mère « *était si maigre sous ces montagnes de linge, ces jupons rugueux, que pour la première fois il ne la craignait pas* » (: 9). La société peinte par M.-C. Blais, si elle a jamais existé, était, de fait, faible, maigrichonne et laide, mais maintenant, le printemps est là, conclut la narratrice à la dernière page de son livre, et le petit Emmanuel bat des mains : « *Oui, ce sera un beau printemps, disait Grand-Mère Antoinette, mais Jean Le Maigre ne sera pas avec nous cette année...* » (: 175).

« *Québécoite. Tu ne parleras pas. La voix muette, scellée... Mémoire fêlée Mémoire fendue les articulations sont foutues. Il n'y aura pas de récit pas de début, pas de milieu, pas de fin, pas d'histoire. Entre elle, je et tu confondus pas d'ordre. Ni*

*chronologique, ni logique, ni logis* » (Robin, 1993 : 88). Ce refus du récit au cœur d'un désir pourtant inassouvissable d'écriture vient infléchir, avec Régine Robin, toute la narration québécoise dans une direction nouvelle, celle de la différence, de l'incomplétude, du conditionnel : « *La parole immigrante inquiète...*, écrit-elle, *traverse les mots – la voix d'ailleurs – [p. 324] la voix des morts. Elle mord. Ses déambulations ressemblent à des fuites lentes entre deux rafles. Elle ne saurait jamais où la porteraient ses pas. Désormais le temps de l'entre-deux. Entre deux villes, entre deux langues, entre deux villes, deux villes dans une ville* » ( : 63).

Cette parole immigrante se dit incapable de construire un récit : elle ne peut que mettre les choses bout à bout, archiver, dresser des catalogues, des inventaires, faire des listes où se suivent sans ordre des bribes d'itinéraires, des noms de stations de métro, de rue, des fragments de vie, des noms d'émissions de télévision et des résultats de parties de hockey. La narratrice, parlant toujours au conditionnel, se déplace de la gare d'Austerlitz à Rouyn-Noranda, des rues de Vitebsk au Belleville parisien jusqu'à Snowdon, de la Dvina glacée à la Seine au large Saint-Laurent, de la nostalgie des Shtetl de Volkynie au ghetto de Prague au marché Jean-Talon... La Québécoise n'agence pas un récit, mais elle aligne, liste pour « *fixer tous les signes de la différence : bulles de souvenirs, pans de réminiscences mal situées arrivant en masse sans texture, un peu gris ... La nuit noire de l'exil. L'Histoire en morceaux. Fixer cette étrangeté avant qu'elle ne devienne familière* » ( : 15). La fixer aussi, écrit-elle ailleurs, pour donner du corps à son existence, pour donner une épaisseur à un corps sans sujet, à travers le montage d'une vaste entreprise de collage.

La parole immigrante « *ne peut que désigner l'exil, l'ailleurs, le dehors. Elle n'a pas de dedans. Parole vive et parole morte à la fois, parole pleine. [...] Parole sans territoire et sans attache, elle a perdu ses couleurs et ses tonalités. On ne peut pas l'accrocher* » ( : 204-205). Cette parole mobile, transfrontalière et métalinguistique, il faut pourtant essayer de l'enraciner, de la planter quelque part ; ce sera la ville qui l'accueillera : « *Les villes se cherchent et se répondent dans la nuit. Parfois, elles se ressemblent. Paris ou Budapest. Budapest ou Paris. Ou Montréal. Quelle importance ! Quelque part dans l'imaginaire de la ville* » ( : 186). La Québécoise de Robin restera une exilée à Montréal, cherchant sans cesse un nouveau lieu où s'ancrer : ce sera d'abord Snowdon « *quartier d'immigrants à l'anglais malhabile où subsiste encore l'accent d'Europe centrale, où l'on entend parler yiddish et où il est si facile de trouver des cornichons..* » ( : 23), puis ce sera du côté des francophones bourgeois d'Outremont avec qui elle s'identifiera au combat politique du Québec, à la parole féminine (« *ce pays t'était apparu comme un lieu de parole féminine. [...] L'écriture, sans doute le véritable pays de ces femmes en quête d'un pays... Les femmes d'ici avaient un air de liberté inconnu de toi, un autre rapport à leur corps* » : 138), à l'écriture d'ici (« *[...] Hubert Aquin. La première douleur vraie ressentie ici, son suicide* » : 127)<sup>1</sup> et, enfin, son errance la conduira du côté des métèques, des

<sup>1</sup> Aquin, lui, aurait lu avec plaisir *La Québécoise* s'il avait encore été là. « *L'écriture, écrivait-il le 26 janvier 1954 dans son journal, est l'épave qui me retient alors à la surface. Un roman, une œuvre à faire dressent autour de l'âme errante des parois qui la protègent de l'anéantissement* » (Aquin

« ethniques », sur la rue Saint-Laurent, tout près du marché Jean-Talon où elle emménagera avec un Paraguayen d'Asunción. Mais de chaque lieu, la Québécoise s'évadera, poursuivant sa migration intérieure : « *Ici ou ailleurs, je n'ai jamais été chez moi... Je n'ai pas vraiment de chez moi... j'aime ça l'errance* » (: 178).

[p. 325] L'errance que ni l'espace géographique ni les personnes aimées ne peuvent fixer, peut-être l'acte d'écrire la maîtrisera-t-elle, l'immobilisera-t-elle ? Ainsi la Québécoise, comme pour soigner « *sa mémoire qui saigne* », s'est mise à écrire l'histoire de faux messies juifs, dans une sorte de réflexion métaphorique où fable et réalité se mêlent... Mais elle connaît des blocages dans son écriture, des ratages et, surtout, elle échappe difficilement à la tentation de « *vouloir suivre une intrigue, un semblant d'histoire avec un début et une fin* » (: 187) comme si le récit, un vrai récit, allait enfin lui permettre de vraiment prendre racine. Mais pas plus que la géographie ou l'amour n'avaient réussi à la fixer, le récit lui échappe, se refusant à être autre chose que des collages.

Pour sortir du piège de l'errance, du langage carrefour, des mots perdus, la Québécoise n'avait d'autre choix que de se tourner vers son origine comme l'ont fait avant elle Pélagie-la-charrette et la narratrice de *Surfacing*. Mais « *je n'ai pas d'aïeux* », écrit la Québécoise, « *Tous morts à Auschwitz et avant anonymes, des petits, des obscurs, des sans-grades. Pas d'aïeux, des ailleurs...* » (: 188). La voilà donc entraînée dans une dérive sans boussole, toujours plus loin dans le temps et dans l'espace, sans pouvoir trouver comme la narratrice de *Surfacing* un moment fondateur originel et sans un coin de pays qui l'attend comme c'était le cas pour Pélagie-la-charrette. L'impossibilité d'une généalogie linéaire, la traversée de tant de frontières par ses ancêtres ne peuvent que l'inscrire à jamais dans l'exil, dans le Deuil de l'origine (Robin, 1993), et dans le refus du récit.

Ces quatre romans forment ensemble une espèce de métarécit, un long intertexte composé de pièces plus ou moins bien ajustées les unes aux autres, et qu'il faudrait maintenant lire de manière transversale et comparative si nous voulions vraiment aller jusqu'au bout de notre travail d'ethnocritique. Il faudrait aussi lire ce métarécit comme une narration qui rassemble bien d'autres récits populaires, qui recueille les murmures du peuple, les rumeurs publiques et qui fait vivre la mémoire sociale dans des fictions qui l'actualisent. Sans entrer dans les détails d'une lecture anthropologique du métarécit construit par les quatre romans que j'ai retenus, il me semble possible de dégager au moins sept caractéristiques qui ressortent directement des textes et qui permettent de jeter un peu de lumière sur ce que l'on appelle communément l'identité collective québécoise :

---

1992 : 181). Et Aquin ne faisait-il pas dire à la narratrice de *L'Antiphonaire* : « *Je suis fragmentaliste..., si l'on peut dire, et nullement encline à la représentation sphériciste de la réalité. Pour moi, l'existence n'est qu'une série de séquences brisées, auto-suffisantes, dont l'addition n'égalé jamais la totalité* » (1969 : 218).

1. La nature tient le rôle clé dans tous ces romans : la forêt, les lacs, la mer s'y donnent, en effet, moins comme des lieux à exploiter que comme un habitat et, dans ce sens, même la ville se transforme chez ces femmes écrivains en un espace naturel, en un lieu de vie. L'immensité du territoire, sa diversité et sa faible domestication formeraient en quelque sorte les bases d'un rapport typiquement américano-qubécois à la nature.
2. Les saisons contrastées de notre espace subnordique servent aussi de décor dans tous ces romans : c'est au moment du passage de l'été à l'automne que la narratrice de *Surfacing* entre dans la folie ; entre l'hiver et le printemps s'écroule le monde terrien de la grand-mère et entre dans la vie le [p. 326] petit Emmanuel ; et c'est l'hiver, son dernier dans les forêts du Maine, qui a tué Pélagie. L'hiver est partout, même chez la Québécoise : « *la neige. Sabbatai. La neige. [...] Le chat ronronne. Il neige* » (1993 : 39).
3. Les personnages clés de ces fictions marchent tous : ils errent, ils avancent vers quelque chose comme dans une quête sans fin, dans un état permanent de passage, état qui est ultimement réalisé, consolidé dans *La Québécoise*.
4. Et cette quête est dans tous les cas aspirée par la recherche de l'origine, par l'effort de reconstitution d'une généalogie, par la poursuite du pays, lequel est cependant sans cesse repoussé, toujours placé plus loin comme dans *Surfacing*, terre promise inaccessible pour Pélagie et impossible entreprise pour *La Québécoise*.
5. Des femmes sont chaque fois les héroïnes de ces romans : elles refusent les héritages historiques, elles contestent l'ordre tranquillement établi et obstinées, résistantes, elles inventent autre chose et révèlent une face cachée de la réalité. Mais elles sortent disloquées, brisées, folles ou mortes de leur combat avec l'histoire, avec leur histoire.
6. Car c'est bien de violence dont il s'agit partout dans ces récits, de guerres coloniales et de guerres domestiques dont les protagonistes n'arrivent pas à oublier l'horreur.
7. Enfin, la culpabilité, l'impuissance et la demande de pardon envahissent l'ensemble de ces textes comme si l'histoire avait fait hériter les personnages d'une mauvaise conscience.

Mais de tout cela, de la nature, de l'hiver, de l'errance, de la violence fondatrice, de l'origine inaccessible de la culpabilité, il y a sans doute moyen de s'échapper : par le jeu, la moquerie, le carnaval, la parodie peut-être, en trouvant en quelque sorte son style à soi, en tant que peuple, un style qui ne pourra être qu'ironique ou littéral ou les deux à la fois.

## UNE NARRATIVITÉ COINCÉE ENTRE L'IRONIE ET LA LITTÉRALITÉ

Derrière l'écrivain, derrière le romancier surtout, se profile, ai-je soutenu avec Deleuze, une nation qui s'invente ; et derrière son écriture, suis-je tenté d'ajouter, il y a la « parlure » d'un peuple. Les écrivains, au Québec comme ailleurs, travaillent, en effet, avec la langue de leur société, dans un environnement langagier particulier dont ils n'arrivent pas toujours à se distancier en sorte que leur écriture est toujours linguistiquement saturée et stylistiquement précontrainte. Ce serait agir à courte vue, cependant, que de simplement rabattre les codes littéraires sur les pratiques langagières populaires et de faire dépendre l'écriture romanesque de la langue du peuple. Des recherches d'ethnolinguistique de plus en plus nombreuses ont permis de mettre en évidence les caractéristiques principales du vernaculaire québécois, à savoir une puissante invention lexicale, des spécificités phonétiques, des formes privilégiées d'ar-[p. 327] gumentation, de narration, et un style propre d'humour, toutes ces données ethnolinguistiques (Thibault et Vincent, 1990 ; Vincent, 1989) sur le parler québécois apportant un éclairage nouveau pour réfléchir à la question de l'ancrage sociolinguistique des styles littéraires. Mais si l'écriture commence par le style, elle le déborde néanmoins infiniment et le dépasse comme le sens dépasse les mots ou le message, le médium. Plus que les locuteurs le font dans leurs discours quotidiens les écrivains usent, en effet, et c'est précisément là leur métier, des jeux de mots, des doubles sens, des inversions, d'images et de figures de style qui leur servent à traduire le clair-obscur, ce qui se cache sous la surface des choses, le non-sens que l'écrivain veut évoquer.. S'il est vrai que l'écrivain porte le langage à sa limite et qu'il invente, comme le disait Deleuze, sa propre langue dans la langue commune, l'anthropologue se doit de procéder avec prudence lorsqu'il se met à rechercher le parler populaire dans l'écriture littéraire.

La démarche anthropologique suivie a consisté à relever dans un premier temps les caractéristiques principales des pratiques langagières quotidiennes : me basant sur les travaux des ethnolinguistes et de nombreux essayistes, j'ai cru légitime de considérer que la narrativité populaire est coincée entre l'ironie et la littéralité<sup>1</sup>. Le

---

<sup>1</sup> Une narrativité coincée entre l'ironie et la littéralité. Outre les travaux d'ethnolinguistes comme Thibault et Vincent qui ont analysé différents aspects des pratiques discursives chez des locuteurs francophones québécois de différentes classes et catégories sociales, il faut rappeler que les folkloristes ont beaucoup étudié les caractéristiques de la littérature orale du Québec, s'attachant particulièrement aux techniques de narration des contes. Malgré la richesse du Trésor de la langue française déposé à l'Université Laval, beaucoup reste cependant encore à faire pour caractériser le français parlé au Québec dans différents milieux et pour préciser la place de certaines stratégies narratives ou de certaines formes rhétoriques dans les pratiques langagières des Québécois francophones. Ainsi, par exemple, il est difficile de s'appuyer sur des travaux de linguistes pour

critique littéraire Jean Larose affirme dans *La Petite Noirceur* (1987) que les Québécois seraient les spécialistes de l'ironie, de ce trope particulièrement difficile à manipuler qui consiste à user des mots en les gonflant de leur sens contraire ou à raconter de joyeux mensonges sous le masque de la vérité. Mais en même temps, nous serions aussi, je pense, les spécialistes du sens littéral, ce que Larose oublie de signaler, de ce sens que nous cueillons au ras des mots. Les discours quotidiens seraient en quelque sorte prisonniers de cette contradiction : d'un côté, l'ironie, la parodie et la moquerie et de l'autre, la littéralité, le sens premier des mots, le rase-mottes... ; et ce paradoxe profond s'inscrirait au cœur des pratiques langagières québécoises, s'immiscerait dans tous leurs discours et contaminerait jusqu'à l'humour et aux manières qu'ont les Québécois de rire d'eux-mêmes et des autres.

D'après Larose, il en serait ainsi parce que les Québécois ne savent pas (ou plus) distinguer les genres, qu'ils mêlent le féminin et le masculin, qu'ils n'accèdent ni à la maturité phallique des interdépendances sexuelles et encore moins à la maturité phallo-nationale qui leur permettrait de dépasser le genre provincial de l'habitant pour se transformer en des citoyens d'une nation. Les Québécois ironiseraient donc, d'après Larose, parce qu'ils sont inconfortablement installés dans l'entre-deux, dans les disjonctions, et qu'ils glissent constamment subtilement, entre des espaces contradictoires qu'ils veulent à tout prix maintenir dans leur contiguïté, dans leur proximité, refusant de choisir et incapables de se donner des règles de différenciation. Les Québécois se maintiendraient comme peuple dans cet entre-deux amorphe (sans forme), dans cette liminalité sans fin où tout se touche, le mensonge et la vérité, la réalité et le rêve, le passé et le futur : il n'y a plus ni déchirure, ni lamentation, ni écartèlement, puisque la dualité est réalisée et que le « passage » est [p. 328] permanent. Et lorsqu'il y a cris ou pleurs, cela surgit de la douleur d'un être unique structurellement tendu dans deux directions. « *Non pas la double négation de qui jalouse les deux puissances, mais la double affirmation* », écrit Larose (1987 : 176) et il continue : « *C'est donc dire aussi : l'ironie, une exquisite spécialité québécoise. La maîtrise d'une langue et d'une écriture qui peuvent jouer avec la régression, jouer la régression, pour la maîtriser. Québec bicontinental, bisexuel, affirmation et négation de "soi", le jeu du mouvement figé en image* » (: 177). Le Québec basculerait dans la parodie et ironiserait pour pouvoir exorciser la douleur collective d'un peuple à l'identité fragmentée qui serait nulle part parce qu'il a choisi d'être partout et qui serait tout et rien à la fois.

L'ironie surgirait donc apparemment comme une défense face au surplus des repères qui brouillent la cartographie provinciale et déroutent face à l'accumulation ou mieux à la répétition continue des mêmes symboles, des mêmes histoires, des mêmes personnages, comme si la société québécoise était prisonnière de la prolifération du même à qui les Québécois donneraient sans cesse de nouveaux visages, de nouveaux noms, comme pour se faire accroire qu'ils sont vraiment dans l'histoire et qu'ils en sont même les maîtres. Les Québécois ironiseraient donc parce que tout serait du

---

affirmer que l'ironie constitue vraiment un trope dominant dans les stratégies narratives des Québécois francophones.

pareil au même, que la même dramaturgie séculaire se répéterait et que le côté face ne serait que l'envers homologue du côté pile. Ils ironiseraient aussi parce qu'ils sont trop près les uns des autres, qu'ils se croient tous sortis d'un même tronc, d'une même souche, d'une même généalogie qui les fait tous parents dans l'indifférenciation d'un même sang. Cette parenté fondamentale immergerait les descendants des premiers colons dans la proximité, dans la métonymie, les empêcherait de créer une distance entre eux et entre les choses, la seule issue libératrice s'ouvrant devant eux étant du côté du jeu avec les inversions, avec les inflations, comme pour essayer de se défaire de la répétition, du semblable, du substitut et du symétrique.

Bien plus qu'au vernaculaire québécois ou à ce qu'il est convenu d'appeler le « joual », c'est à ce style langagier que les étrangers font, de fait, dès leur entrée dans la société québécoise, face à ce style dont les codes leur échappent dramatiquement, même lorsque ces Néo-Québécois sont des locuteurs francophones. En effet, ce n'est pas de syntaxe ou de phonétique dont il s'agit ici mais de pratiques discursives et narratives, d'un certain usage de la langue : dont les règles sont implicites et que seule une longue accoutumance permet vraiment d'appivoiser. Et ces règles implicites qui entourent les pratiques discursives des Québécois francophones sont d'autant plus difficiles à saisir qu'elles sont revêtues d'une part d'une dimension politique comme l'a clairement démontré J. MacDougall. « *irony is the most appropriate mode of expression of Québécois identity in the postcolonial world* » (sous presse ; ms. : 10) et que l'ironie qui est le centre de gravité de ces pratiques se met d'autre part à fonctionner précisément lorsqu'il y a rencontre entre au moins deux personnes : « *irony is in one sense as much the "fault" of the audience as the speaker* » [p. 329] (Swearingen, 1991 : 27). Et cette rencontre entre le style indigène québécois et celui de l'étranger se fait souvent dans un contexte d'incompréhension parce que l'ironie tend à inscrire le discours dans le mensonge, dans la fabulation plutôt, dans la fiction, dans le décollage d'avec la vérité du réel... Le style ironique ne peut donc apparaître que comme une insolente provocation à ceux et à celles qui en ignorent les règles de fonctionnement.

L'ironie ne serait pas que la figure privilégiée qui colore l'ensemble des pratiques discursives populaires au Québec, s'immisçant dans toutes les autres figures de style, dans toute la rhétorique et dans toutes les narrations. En se coulant spécifiquement dans deux formes principales, la parodie et la moquerie, l'ironie québécoise en arriverait à fonctionner de manière souvent déconcertante pour les Néo-Québécois. La parodie, qui est, selon Hutcheon, « *a form of imitation, but imitation characterized by ironic inversion, not always at the expense of the parodied text* » (1985 : 6) consiste, rappelons-le, à transformer et recycler des formes, à travestir, doubler ou pasticher des matériaux et à créer par ce biais de l'illusion. Et, de plus, dans la mesure où la parodie n'est rien d'autre qu'une dérivation sur un texte de base, il apparaît impératif de connaître ce texte si l'on veut pouvoir saisir les jeux de langage, surtout lorsque ceux-ci prennent des allures baroques. Comme les textes parodiés appartiennent le plus souvent à l'histoire privée d'un groupe social, ici celui des Québécois francophones, la connaissance de la culture et de l'histoire locales constitue un préalable incontournable pour tout étranger. Quant à la moquerie qui se développe

elle aussi sur un fond d'ironie, les Néo-Québécois peuvent peut-être plus facilement la saisir que la parodie, puisqu'elle est davantage transculturelle et qu'elle ne semble pas toujours parasiter un texte de base qui appartiendrait spécifiquement à la culture québécoise populaire.

En réalité, la stylistique québécoise populaire n'est nullement réductible à la seule ironie et à ses deux variantes principales. La littéralité, la matérialisation du signe semblent, de fait, constituer une marque tout aussi essentielle des pratiques langagières québécoises que l'est l'ironie : dans l'humour et dans les histoires typiques, l'intrigue et la narration s'écrivent, en effet, souvent au Québec au ras du sens des mots et, plus globalement lorsqu'on analyse des discours particuliers, comme ceux de jeunes, de personnes âgées ou de patients psychiatriques, par exemple, on réalise à quel point la pauvreté de la symbolisation, le décollage de la littéralité des sens premiers, semblent se heurter à des difficultés structurelles qui s'enracinent sans doute dans un certain rapport collectif, déficitaire selon certains linguistes, à la parole. Les Québécois ne seraient donc pas que des spécialistes des niveaux de langage qui déplaceraient, combindraient et réorganiseraient continuellement la polyphonie des sens comme le laisse entendre l'idée que l'ironie est « *une exquise spécialité québécoise* ». Elle l'est peut-être mais sans doute uniquement dans la mesure où l'ironie se donne comme une élaboration seconde d'une littéralité qui lui préexiste constamment ou comme une quête des sens multiples qui se construit toujours sur un sens premier, le passage métaphorique entre le littéral et le [p. 330] symbolique (de forme ironique), le transfert entre ces niveaux étant assuré par une qualité qui serait, elle, typiquement québécoise, la moquerie. C'est sans doute, en effet, à la jonction de la littéralité et de l'ironie qu'il faut saisir le style narratif québécois et ses pratiques langagières courantes.

Mais qu'en est-il au juste des rapports du style des romanciers du Québec à cette stylistique québécoise populaire telle que je viens de la décrire sommairement ? Et plus spécifiquement dans le cas de romanciers « nationaux » comme Aquin et Ducharme qui figurent parmi les principaux artisans de l'explosion romanesque dans le Québec des années 1965-1970 ou dans le cas de Ferron et de Beaulieu dont l'ancrage québécois de l'œuvre ne s'est jamais démenti, peut-on penser qu'il existe vraiment une continuité entre leur écriture et la « parlure » du peuple ?

Sans vouloir prétendre caractériser la stylistique de l'ensemble des romanciers québécois sur la seule base de quatre romans, même s'il s'agit d'ouvrages d'auteurs qui dominent la littérature romanesque au Québec, je prends le risque d'affirmer, en espérant pouvoir le démontrer, que le registre ironique est manipulé d'au moins quatre manières différentes par les romanciers choisis. Aquin me semble pratiquer une ironie tragique, Ducharme nous entraîne constamment dans l'ironie épique (au sens où Bertolt Brecht en parlait à propos du théâtre), Ferron, l'écorché vif qui s'est tourné de plus en plus au fil des années vers le monde de l'intériorité, se présente comme un ironiste narcissique, et dans Beaulieu, celui de la vraie saga des Beauchemin, tous les Québécois peuvent aisément reconnaître, il me semble, l'ironie folklorique. Nous trouvons chez ces quatre romanciers des styles différents qui se modulent néanmoins

tous en référence à une même forme rhétorique de base, qu'ils prolongent et complexifient avec des accents différents.

*Trou de mémoire* (1968) d'Aquin est « un roman policier axé sur la pharmacomanie » (: 63), un polar qui réalise la forme du roman policier à un point tel qu'il n'en est plus un. Ce récit baroque est dominé par la drogue, le délire, la violence sexuelle, la révolution, la sorcellerie, par la mort et par un meurtre qui envahit à un tel point toute la narration qu'on ne sait plus qui est le meurtrier (ce qui est normal dans un policier) ni non plus qui est la victime (ce qui est assez étonnant) : s'agit-il d'un meurtre fantasmé, d'un sacrifice propitiatoire, symbolique, d'un discours qui exorcise la souillure colonialiste de tout un peuple ? Comme chez Borges, tout est ici en trompe-l'œil, tout se dédouble, les formes glissent les unes dans les autres (« écrire en spirale comme un colonisé.. » : 120), l'imposture envahit tout, transformant le récit en une œuvre ouverte (Eco) et le lecteur en un coauteur. La forme imprègne à ce point le contenu qu'il n'existe pas vraiment de fond à ce roman si ce n'est dans sa forme même. Le style et la forme viennent donc métaboliser en même temps et le contenu du roman et le genre policier, démontrant la suprématie absolue de la forme dans toute l'entreprise romanesque.

Coauteur d'un récit qu'il n'a pas écrit, le lecteur ignore jusqu'à la dernière page qui a vraiment signé ce roman, qui est le premier auteur de cette narration [p. 331] polyphonique, multivocale et contradictoire, de cette histoire qui n'en finit pas en rebondissements, en réaligements d'intrigue, en quart de finale, en semi-finale et en finale ? « *Je dois dire la vérité au lecteur fidèle*, écrit le prétendu éditeur dans un chapitre intitulé « Suite et fin » (: 135-146), à celui qui a lu d'affilée la lettre inaugurale signée de Ghezso-Quénum, le récit délirant du pharmacien crypto-révolutionnaire, le passage suivant où l'éditeur, lui-même, intervient dans le récit et, last but not the least, l'aveu terminal de la présumée RR... » (: 135). Quatre voix parlent, de fait, dans le texte, quatre mains écrivent, se plagiant, se parasitant, se dédoublant, se parodiant, dans la simulation, dans la fausseté, sans qu'on sache jamais exactement qui est qui. Déjà dans l'Avant-propos, le pharmacien ivoirien Olympe Ghezso-Quénum se dit frère jumeau de son collègue montréalais Pierre X. Magnant, sans doute parce que révolutionnaires et anticolonialistes tous les deux, mais tout chavire vraiment lorsqu'il ajoute : « *vous avez prononcé mes propres paroles et vous avez chanté, si je puis dire, un hymne révolutionnaire qui est le double du discours que j'ai donné, il y a deux mois* » (: 10). Ils sont donc à ce point les mêmes, tellement identiques comme jumeaux, qu'ils ont l'un et l'autre comme maîtresses les deux sœurs, Joan à Montréal pour le pharmacien québécois et Rachel à Lagos pour le droguiste de Grand-Bassam ; et lorsque Ghezso-Quénum mourra d'intoxication aux barbituriques à Montréal, c'est sous le nom de Magnant qu'il le fera.

Un lecteur pressé pourrait penser que le manuscrit autobiographique dans lequel un homme se confesse d'avoir tué son amante anglaise, se vante de ses exploits sexuels, et raconte sa dramatique histoire de drogue et de dérive psychologique, qu'un tel manuscrit ne peut être dû qu'à la plume du pharmacien-révolutionnaire Pierre X. Magnant. Mais ce journal d'aveux est aussi rempli de gloses, de corrections, de précisions, de notes infrapaginales écrites de la main d'un éditeur qui dit avoir reçu ce

manuscrit de son ami Magnant et en être le seul interprète authentique. Une quatrième voix se profile aussi dans le texte, d'abord comme en dérivation puis de plus en plus envahissante au point même d'insérer de longues sections qu'elle signe des initiales RR : cette voix est celle d'une femme, la seule parmi les voix d'hommes. Qui de Pierre X. Magnant et de son jumeau ivoirien, de l'éditeur et de RR réussira à vraiment s'approprier le texte, à en devenir l'auteur principal ? L'intrigue bascule, on va de renversement en renversement et chacun des coauteurs y va de sa propre version de la fin de l'histoire.

L'identification de l'auteur fournit étrangement dans ce roman la clé même qui ouvre à la compréhension de l'intrigue. L'éditeur est le double de Pierre X. Magnant, il est Pierre X. Magnant lui-même qui est fictivement mort dans un accident d'auto pour « *œuvrer plus sûrement dans la parfaite clandestinité de la mort* » (: 200) et qui a ressurgi comme éditeur sous le nom de Mullany avec comme mission de publier sa propre autobiographie écrite à la fin de sa vie antérieure. Rachel Raskin qui a signé le manuscrit des initiales RR est la sœur de Joan Raskin, tuée à Montréal par Pierre X. Magnant : c'est RR que Magnant [p. 332] alias Mullany est allé rejoindre à Lagos (sans doute après sa mort simulée en voiture), cherchant dans la sœur le visage de son amante disparue, devenant son amant, puis lui donnant un enfant qui est né du viol et de la violence. L'auteur véritable de ce récit se révèle enfin être Rachel Raskin comme elle l'indique elle-même en finale du livre : « *qu'on me pardonne d'avoir indiqué, tout au long du livre, que je lisais derrière votre épaule... me voici, moi RR, dans le rôle de l'éditeur... me voici en train de regarder (le récit strictement affreux de Pierre X. Magnant) d'un point de vue final qui me fait découvrir la vérité raccourcie de cette perspective... Ce roman secret est désormais sans secret pour moi* » (: 201). Il ne restait aux autres coauteurs qu'à disparaître : Olympe Ghezso-Quénum se suicide en découvrant la vérité et Mullany alias Magnant meurt une seconde fois, la vraie cette fois-ci, d'une collision frontale. Dans un ultime retournement, la vraie narratrice met le point final à ce roman policier en s'identifiant elle-même, par le biais de son enfant, à la lignée des Magnant : « *J'ai changé de nom, je porte un enfant qui s'appellera Magnant* » (: 204).

Comment se fait-il que la résolution de l'intrigue soit à ce point articulée à la question de l'identification de l'auteur ? Comment expliquer le fait que le contenu même du roman soit aussi dépendant de la forme narrative ? Il en est sans doute ainsi parce que tout ce roman ne forme qu'une vaste figure de style baroque, une anamorphose, qui fait en sorte que les choses changent constamment de forme et l'intrigue de sens selon qu'on les regarde sous un angle ou sous un autre. Les images se déforment, les jeux de miroir aveuglent et toutes les formes se mélangent, en effet, aussi longtemps que le lecteur n'a pas trouvé le lieu véritable à partir duquel il doit lire ce roman policier. Plusieurs lectures de *Trou de mémoire* apparaissent donc possibles, chacune étant déterminée par un angle particulier de vision, mais toutes ces lectures ne sont pas revêtues de la même légitimité, puisque seul le lieu à partir duquel écrit RR fournit ultimement l'éclairage qui permet au lecteur de se retrouver dans ce labyrinthe et d'assigner un sens, le sens profond ou anagogique pourrait-on dire, à tout le récit. En construisant *Trou de mémoire* sous le mode de l'anamorphose,

Aquin a repris en la complexifiant une partie de ce que charrient les notions populaires d'ironie et de parodie, plus particulièrement en ce qu'elles permettent de jouer avec l'ambiguïté, les contradictions et la multiplicité des niveaux de sens. Mais dans une tragédie comme celle racontée par Aquin, il faut aussi savoir si le *pharmakon* est un remède ou un poison, s'il guérit ou s'il tue, et comme il peut être les deux à la fois, seule la connaissance du contexte de son usage révèle dans quel sens on le fait agir. De la même manière, en se plaçant comme auteur, RR nous fait sortir de la multiplicité des sens possibles en assignant à notre regard la seule position à partir de laquelle tout ce récit doit être lu <sup>1</sup>.

Mes réflexions sur le style et la forme des romans de Ducharme, Ferron et Beaulieu seront beaucoup plus brèves. Dans le cas du *Dévadé* (1990) de Ducharme, je me limite à quelques commentaires sur le nom du héros, Bottom, et sur le titre du roman, ces deux mots illustrant à eux seuls avec clarté la formi-[p. 333] dable capacité d'invention linguistique de Ducharme et la couleur unique d'un style fait de calembours inattendus, de déformations lexicales et d'amalgames (mots-valises) dont la source est bel et bien constituée par le parler français québécois. « *Coupable encore, évadé débilite par les remords je me déshonore encore, je me remets encore entre les mains de la justice, et c'est la justice qui pleure ! Au secours, on me vole mon malheur* » (: 12) : que d'ironie chez ce (d)évadé qui en sortant (s'évadant) de prison a fait pleurer toute la justice. Mais son temps d'après-prison n'est guère mieux – « *ce n'est pas une vie. Avec les ordures dont je la remplis, c'est une poubelle.* » Bottom le dévadé n'est qu'un paumé, un rada, un drogué, l'homme à tout faire de la Patronne paraplégique à qui il sert de chauffeur, de nurse et à qui il rend à l'occasion de petits services sexuels. Mais ce Bottom fréquente aussi le milieu des filles perdues, des alcooliques et des artistes, il est un tendre, un grand amoureux qui a découvert dans cette débauche les secrets de la vie. « *On m'appelle Bottom. C'est une traduction de Lafond que Bruno m'a faite quand on est parti à la conquête des États-Unis* » (: 62) : Bottom traduit sans doute plus « le fond » du fond, le bas du bas plutôt que le patronyme Lafond et ses anciens camarades de prison avaient sans doute autant de raisons de le baptiser Bottom, « le fond », que son compagnon de route américain en avait de rendre « Lafond » par Bottom. Tout l'imaginaire débridé de Ducharme se retrouve dans ces deux seuls mots, Bottom et Dévadé, qui sont un clin d'œil ironique à la parlure québécoise tout comme l'anamorphose de Aquin l'était, en plus compliqué

<sup>1</sup> Dans une analyse brillante de ce roman d'Aquin, J. Cardinal souligne avec beaucoup de justesse que « *c'est la mère qui, en dernier lieu, dirige la scène du théâtre des fondations* » (1993 : 160). Ce spécialiste de la littérature aquinienne a lu d'un point de vue psychanalytique *Dernier épisode* et *Trou de mémoire*, retrouvant dans l'un et l'autre roman la violence comme fondement même de l'ordre-désordre social, une violence fondatrice qui passe insidieusement de l'homme à la femme, plus précisément à la femme à travers l'acte même de la maternité. Sans doute facilitées par la publication de l'édition critique de l'œuvre complète de Hubert Aquin (à la Bibliothèque nationale), plusieurs études de ses romans ont été récemment publiées, parmi lesquelles il convient de signaler, outre l'excellente analyse proposée par Cardinal : *Hubert Aquin. Entre référence et métaphore*, d'Anthony Wall ; *Les mots des autres*. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin, d'André Lamontagne, et *Le désir du roman (Aquin et Ducharme)* d'Anne Éline Cliche.

cependant. Mais Ducharme est autant littéral qu'il est ironique, introjectant dans ses romans ce que Brecht a mis dans son théâtre épique : des héros non tragiques, de l'étonnement sans catharsis, du temps présent et la banalité quotidienne, une pléthore de gestes... C'est toute la vie du Québec que la scène littéraire parodie à travers Ducharme.

Le Ferron qui m'intéresse ici n'est ni le conteur, ni le magicien qui transforme la littérature en politique, ni même l'humoriste qui fait rire. Je suis davantage ému par le Ferron des dernières années, solitaire, engagé dans la rédaction de son grand œuvre sur la folie, vivant déjà le futur antérieur de l'après et abîmé dans une crise personnelle qui l'amène à repenser l'articulation entre sa douleur du dedans et le désarroi collectif de la société québécoise. Le point d'attache entre ces deux univers, le sien et celui des autres, il le trouve dans la folie, dans l'exploration du sens de la folie, celle qu'on enferme dans les asiles nationaux à Saint-Michel-Archange et à Saint-Jean-de-Dieu. Il n'y a pas de guérison pour une telle maladie et c'est bien ce que raconte Ferron dans *Le pas de Gamelin* (tel que publié dans *La conférence inachevée* en 1987 et non à partir de la série chaotique de manuscrits laissés par Ferron au sujet de la folie : voir Michaud, 1992) qui dit l'inévitabilité d'un tel mal et sa nécessaire claustration dans les asiles : « *Ainsi donc, écrit-il, ces deux hauts lieux, étaient-ils des phares, garants d'une sagesse élémentaire qui consiste à n'être point fou, du moins à n'en rien laisser paraître* » (: 22), comme si tout le Québec, et pas seulement celui des dévoyés, des vauriens, des filles-mères et des demi-fous qui s'ignorent, ne pouvait s'apaiser et calmer son anxiété profonde qu'en [p. 334] se laissant enfermer, à la manière du poète Nelligan, dans les immenses pavillons chauds où l'on soigne la folie. Ironique à l'extrême, Ferron met tout à l'envers : la liberté dans l'enfermement, la lumière (des phares) dans l'obscurité, la raison dans la folie. L'idiome des gens ordinaires qui ironisent et parodient est porté par Ferron à son achèvement. Mais l'ironie de cet écrivain naît de sa propre douleur intérieure, de celle-là qui semble avoir accompagné les dernières années de sa vie en tout cas...

Le tragique, la désolation insistante, la trivialité de l'histoire et la souffrance des jours ne se trouvent jamais niés ni par Aquin, ni par Ducharme, ni par Ferron, mais sont plutôt affrontés par un rire moqueur et redoutable qui tient le malheur à distance, par un détachement à travers l'alcool, la drogue, la démence ou la mort, comme pour faire un pied de nez à son destin propre et à celui des siens. L'écrivain et le peuple s'avancent sous un visage masqué qui dissimule la tristesse et la désespérance du (futur) suicidé, et ensemble, le premier parlant pour le second, ils préfèrent la tendresse pour les faibles et les « nés pour un petit pain » à l'impossible quête d'un autre monde. Tous ces écrivains « nationaux », Aquin, Ducharme et Ferron tout au moins, écrivent aux portes de la folie qui les appelle comme une séduisante sirène, mais à la faveur d'une auto-ironie, sans honte de ce qu'ils sont, ils s'esquivent tous les trois, écrivant leur torture interne qui est celle-là même du peuple dont ils sont issus.

En plus folkloriques, en moins tragiques, les Québécois se retrouvent sans doute aussi dans *Les grands-pères* (1979), un des beaux romans que Victor-Lévy Beaulieu a dédiés à la vraie saga des Beauchemin. La deuxième Milienne du grand-père, cette Milienne qu'il regrette d'avoir épousée après la mort de sa vraie Milienne qu'il a tant

aimée, se meurt, là, étendue sur le plancher de sa cuisine. Mais lui, le grand-père remarié n'est pas là, il est dans ses rêves, dans son passé, dans sa propre mort à lui. Tout le roman est précisément contenu dans ce paradoxe, dans cette incroyable inversion qui est saturée d'ironie : la (fausse) épouse qui meurt ne sert qu'à mettre en scène une véritable mort, celle du père, comme dans un retour inattendu de la paternité dans une société que la majorité des écrivains québécois ont décrite comme la société des pères absents et des mères toutes-puissantes.

Dans cette section, j'ai brièvement commenté le style de quatre écrivains, un peu plus longuement dans les cas de Aquin et de Ducharme, beaucoup plus brièvement dans les cas de Ferron et de Beaulieu. Les réflexions que j'ai faites ne se fondent nullement sur de vraies études stylistiques qui distingueraient dans la langue écrite ses caractéristiques principales : classique ou baroque ; luxuriante ou sobre ; cérémoniale ou sévère ; joyeuse ou triste ; détachée ou engagée... De telles études seraient évidemment essentielles pour nuancer mes propos, mais je rappelle que l'ethnocritique étudie le style des écrivains à partir d'un tout autre lieu : l'anthropologue s'efforce en effet plutôt de lire les écrivains sur l'horizon des pratiques langagières et discursives populaires, en insérant leur style d'écriture dans ce qu'on pourrait sans doute appeler un [p. 335] métastyle, par analogie avec le métarécit dont j'ai parlé dans le paragraphe précédent.

## **MICHEL TREMBLAY ET MORDECAI RICHLER SUR LE PLATEAU MONT-ROYAL**

Lorsqu'il se met à rajeunir d'une génération les personnages dramatiques du cycle des Belles-Sœurs et qu'il les fait vivre sur le Plateau Mont-Royal des années 1940, Tremblay sait certainement qu'un autre écrivain montréalais, Mordecai Richler, a précisément situé dans un espace géographique voisin et dans la même époque un de ses premiers romans, *The Apprenticeship of Duddy Kravitz* (1959), de même que quelques autres de ses romans ultérieurs. C'est du dedans de l'enclave de la communauté juive que Mordecai Richler a écrit : son Duddy Kravitz habitait sur la rue Saint-Dominique parce que son père, un Juif polonais de Lodz, n'avait pu payer son billet du CPR que jusqu'à la gare Bonaventure ; et Duddy qui a grandi dans la boutique de son père cordonnier a souvent accompagné ce dernier à la Synagogue et a fréquenté l'école de la Talmud Torah, l'une et l'autre situées en plein Plateau Mont-Royal. C'est avec les Irlandais et les Écossais que le juif Duddy s'est battu lorsqu'il est devenu adolescent et, à 15 ans, au moment où il a commencé à travailler dans l'atelier de couture de son oncle Benjy, il a découvert les filles canadiennes-françaises attelées aux machines, qui lui sont apparues belles et légères à la fois. Il les avait côtoyées depuis son enfance dans le voisinage de la rue Saint-Dominique, mais il ne les connaissait pas vraiment : c'est pourtant avec l'une d'entre elles qu'il a vécu sa première relation sexuelle et, progressivement, c'est à cette communauté francophone

des Gentils, des goy, qu'il s'est associé de plus en plus au point qu'Yvette – prénom emblématique de toute une collectivité – est devenue son amante au vu et au su de toute la communauté juive. Contre les siens, Duddy fit même le projet de s'acheter une terre à la manière des Canadiens français et annonça vouloir s'établir avec Yvette du côté de Sainte-Agathe ; en fait, c'est d'un lac dont il rêvait pour y construire un hôtel pour touristes...

Et l'apprentissage de Duddy Kravitz a ainsi continué dans la proximité de la communauté canadienne-française, dans le refus de l'entre-soi étroit du milieu juif et dans le scandale de ses liaisons avec une étrangère. Tout cela, Mordecai Richler le raconte avec un humour froid dont il ne se départit jamais et avec un sens de la moquerie typiquement juif dans lequel Michel Tremblay pourrait sans doute aisément se reconnaître. Qu'ils l'ignorent ou qu'ils le sachent, il existe, de fait, entre ces deux écrivains une parenté essentielle qui va bien au-delà du fait qu'ils ont tous les deux grandi, à dix ans d'intervalle (Richler est né en 1931 et Tremblay en 1942) autour du Plateau Mont-Royal et qu'ils ont l'un et l'autre présenté une chronique de la vie quotidienne des années 1940. Mais chacun a écrit du cœur de l'espace limité qu'il a habité, l'un Québécois francophone et l'autre Juif montréalais : dans leurs écrits, tous les deux se gaussent des règles que l'Église et la Synagogue imposent aux petites gens et se [p. 336] plaisent à ironiser au sujet des travers des leurs. Cependant, ils ne voient vraiment bien qu'une seule partie du Plateau Mont-Royal, uniquement celle à laquelle sont mêlés leurs souvenirs personnels. Dans le Tremblay de *Thérèse et Pierrette à l'école des Saints-Anges* (1980) qui est le deuxième roman composant sa *Chronique du Plateau Mont-Royal* (1978-1984), le lecteur est conduit sur la rue Fabre et entraîné dans un univers de jeu qui mêle le sérieux et le burlesque : des filles miment les pieuses religieuses de l'Académie des Saints-Anges, des maris préfèrent l'univers masculin des tavernes et des sports à l'ambiance maternelle des espaces domestiques et, partout, les personnages rient de leurs travers et de la petitesse de leur monde <sup>1</sup>.

C'est la même ambiguïté, la même verve ironique et le même goût de la dénonciation d'une certaine bêtise qu'on trouve plus de trente ans après *The Apprenticeship of Duddy Kravitz* chez le Mordecai Richler qui s'en est pris dans *Oh Canada! Oh Quebec! Requiem for a Divided Country* (1991) aux excès de l'application des lois linguistiques (les lois 101 et 178) dans l'espace pluraliste de

<sup>1</sup> Michel Tremblay et Mordecai Richler sur le Plateau Mont-Royal. Commentant récemment les textes d'un important ouvrage (G. David et P. Lavoie (dir.), *Le monde de Michel Tremblay*) dédié à l'examen de l'œuvre de Tremblay, Pierre L'Hérault rappelait « la double perte sur laquelle l'œuvre s'écrit : celle de la " Famille traditionnelle " et celle d'un " Idéal collectif " ». L'Hérault poursuit son analyse en signalant que les livres de Tremblay sont construits sur « une tension, une dualité et une contradiction : l'Origine (le familial, le social, le national) [...] y est impérieusement attractive, mais inaccessible. Cela donne, d'une part, la fusion incestueuse et d'autre part la marginalité sexuelle ou autre. Question : faut-il prendre l'œuvre par son plein ou par sa brèche ? » (1994 : 5). Ce questionnement paradoxal que L'Hérault formule dans le prolongement de l'ouvrage édité par David et Lavoie indique clairement le caractère polyvalent, paradoxal et ironique du monde romanesque de Tremblay.

Montréal <sup>1</sup>. Cet écrivain dérangeant qui avait choqué l'« establishment » juif, celui de la finance surtout, avec son *Solomon Gursky was here* (1989) et qui a fréquemment répété aux anglophones du Canada que leur pays serait très ennuyeux sans les excès du Québec, voilà qu'il s'en prenait maintenant à la « police québécoise de la langue » prétendant qu'elle a accumulé, sans les traiter, plaintes et dénonciations, à la Commission de toponymie qui a dé-re-baptisé bien des sites dans un refus de reconnaître l'histoire passée telle qu'elle a été, fustigeant un certain nationalisme linguistique québécois et dénonçant avec violence l'intransigeance croissante de tout le monde, des Canadiens anglophones tout autant que des francophones du Québec.

Le style de cet essai politique est excessif et l'ironie y est tout aussi mordante que dans les romans. Mais cette fois-ci, plus personne ne rit, du moins pas du côté québécois francophone. Ni les intellectuels ni les Québécois ordinaires ne trouvent plus cela drôle : le Montréalais de naissance Mordecai Richler, le fils de l'immigrant juif polonais, ne serait qu'un « étranger » qui n'a pas compris que quelque chose a changé au pays du Québec, que le maintien du « visage francophone » de Montréal exigera désormais que l'on s'oppose à toute trace linguistique non française qui pourrait le défigurer. Richler, le romancier devenu essayiste politique, est ainsi revenu relancer de vieux débats, faisant ressortir du « placard » des fantômes que les francophones et les anglophones, comme dans un commun accord tacite, préfèrent souvent ne pas voir se balader de nouveau. En rompant le silence et en choisissant d'écrire sur le mode de l'ironie à propos d'un sujet sérieux s'il en est un au Québec, celui de la langue, Richler ne pouvait pas être entendu des Québécois francophones même si certaines de ses réflexions les rejoignaient sans doute dans leurs propres analyses de la situation.

Mais comment ces Québécois francophones auraient-ils réagi si un des leurs, si Tremblay, par exemple, s'était mis à ironiser sur le « cirque » produit par certains aspects des lois linguistiques québécoises tout comme il a parodié [p. 337] les travers des résidents de la rue Fabre ? Peut-être quelques Québécois auraient-ils ri ou au moins auraient-ils pris une certaine distance critique par rapport à quelques-uns des moyens choisis pour défendre les lois linguistiques du Québec. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'analyse de Richler est juste ou excessive, ni si les Québécois francophones ont réagi à la forme plutôt qu'au fond de ses affirmations, car de telles questions ouvriraient des débats interminables sur le bien-fondé des lois linguistiques québécoises et sur leur degré d'efficacité réelle quant à la protection de la langue (Brunelle, 1992).

En comparant Tremblay et Richler dont le style s'apparente et dont l'œuvre romanesque (pour une partie en tout cas) prend pour scène la ville de Montréal, je voulais plus simplement et plus fondamentalement mettre en évidence le caractère

---

<sup>1</sup> Outre le fait largement attesté que d'excellents romanciers sont souvent de piètres essayistes, surtout lorsqu'ils se lancent dans l'écriture d'essais politiques, on peut légitimement se demander si le style ironique convient vraiment à l'essai lorsque celui-ci veut être autre chose qu'un pamphlet. En choisissant de rédiger ses réflexions linguistico-politiques sur le ton ironique de ses romans, Richler savait certainement qu'il prenait des risques.

politique de la littérature : d'un côté, l'écrivain parle, en effet, toujours du dedans d'une communauté qui lui impose une appartenance, qui l'identifie, même lorsqu'il s'en distancie ou qu'il la critique violemment ; d'un autre côté, le lecteur lit toujours une œuvre à partir d'un lieu précis, à partir d'une histoire et d'une position sociale, voire à partir aussi de son appartenance à un groupe linguistique ou culturel particulier. Dans le cas de Tremblay et de Richler, toute analyse de leur œuvre, fût-elle superficielle, et plus particulièrement de la réception que le Québec a réservée aux romans de ces deux auteurs (bien au-delà donc du seul essai politique de Richler), démontre que l'écrivain prédéfinit en quelque sorte lui-même l'espace de circulation de ses écrits à travers le choix de ses personnages et du lieu où il situe ses intrigues : il est ainsi symptomatique de constater que pratiquement aucun critique littéraire québécois n'ait jamais systématiquement comparé – à ma connaissance – les romans de Richler à ceux de Tremblay, alors que ce dernier s'est déjà vu consacrer des milliers de pages d'analyse. Et pourtant, on trouve chez le premier Richler (1959) la main tendue de Duddy Kravitz vers Yvette, les deux amoureux ayant choisi de traverser la frontière de leur groupe culturel quoi qu'il leur en coûte. Et le style ironique auquel ont recours, chacun à leur manière, Tremblay et Richler, ne semble pas non plus avoir rapproché ces deux écrivains dans l'esprit des lecteurs québécois francophones : l'ironie qui est une figure transculturelle à laquelle recourent des écrivains dans toutes les langues du monde fonctionne, en effet, paradoxalement comme un marqueur de frontières. Il semble bien que le message véhiculé sous une forme ironique ou parodique ne puisse vraiment être compris qu'à deux conditions qui doivent être réalisées en même temps : l'écrivain ne peut parodier que sa propre société d'appartenance dans une espèce d'exercice d'auto-ironie, et les lecteurs n'entrent vraiment dans les jeux ironiques d'un écrivain que lorsque ceux-ci mettent en scène d'autres qu'eux-mêmes, des étrangers, des voisins, les proches surtout qui sont à la fois différents et semblables constituant le groupe privilégié à parodier dans la mesure où le lecteur peut à la fois se reconnaître en eux et s'en différencier.

Gayatri Spivak a peut-être mieux que quiconque expliqué pourquoi la réponse du lecteur ordinaire et du critique littéraire « *cannot just be a judgment [p. 338] on the basis of disinterested readings by a presumed community* » (1990 : 50). Spivak insiste sur le fait que des éléments politiques viennent toujours s'insérer dans la transaction qui unit un lecteur ou un analyste à un écrivain, qu'il n'existe pas nécessairement une communauté d'intérêt entre l'écrivain et ses lecteurs, le premier pouvant, en effet, écrire à partir d'une position hégémonique ou ressentie comme hégémonique du seul fait qu'il appartient à un groupe historiquement opposé à celui auquel appartient le lecteur ou le critique. La politique s'inscrit donc insidieusement comme un sous-texte dans toute œuvre, et ce sous-texte doit être analysé pour lui-même si l'on veut vraiment avoir accès au sens d'une œuvre.

Nul ne peut, en effet, détacher la littérature de l'histoire sociopolitique et des enjeux collectifs, particulièrement de certains enjeux territoriaux, linguistiques ou autres, de ceux-là en tout cas dont la prégnance est telle qu'ils traversent toute l'histoire d'une société. Les œuvres littéraires sont certes détachables de l'agitation superficielle des événements politiques qui secouent sporadiquement certaines

sociétés et, en ce sens, on peut dire que la littérature échappe à l'actualité politique et à l'immédiateté des réactions et débats. Si elle peut de fait échapper à l'actualité immédiate, l'œuvre de l'écrivain, lequel écrit toujours à partir d'un espace sociopolitique singulier comme je l'ai soutenu à la suite de Deleuze, n'en est pas moins nécessairement marquée par la longue historicité, par les conflits passés dont l'écrivain hérite, qu'il le veuille ou non, par une certaine position, hégémonique ou subalterne, que le seul fait d'appartenir à un groupe plutôt qu'à un autre confère à tout écrivain. Or, c'est précisément sur l'arrière-fond de cette longue durée que l'actualité politique est le plus souvent interprétée et que les œuvres littéraires, même celles qui n'ont explicitement rien à voir avec la politique, sont reçues, lues et analysées. L'écrivain inscrit donc son œuvre, à son corps défendant le plus souvent, dans un espace de débats politiques qui orientent forcément la réception et l'interprétation qui en est faite : sa position d'écriture apparaît précontrainte, d'une part, par l'histoire de son groupe linguistique et sociopolitique d'appartenance et, d'autre part, par les débats qui se déroulent dans l'arène politique au moment où l'écrivain publie ses romans, son théâtre, sa poésie ou ses essais.

Les principes d'analyse géopolitique de la littérature tels qu'esquissés par Spivak et par Derrida (1988) valent sans doute aussi lorsqu'il s'agit d'interpréter l'œuvre de Richler ou de Tremblay et de comprendre les réactions populaires face à certains de leurs écrits. Le Québec est dans son entier héritier d'une histoire coloniale dont personne, du côté francophone surtout, n'arrive à se dégager lorsqu'il lit les écrits d'un écrivain québécois ou canadien : la langue utilisée, le groupe culturel d'appartenance, l'ancienneté de l'implantation familiale dans le pays, les options politiques implicites ou explicites de l'auteur, tout cela est spontanément pris en considération dans l'acte de la lecture et encore plus peut-être dans l'analyse qu'en proposent les critiques littéraires. Le sujet québécois demeure un sujet postcolonial qui est encore porteur des traces du passé en sorte que le contexte culturel dans lequel les œuvres d'écri-[p. 339] vains comme Richler et Tremblay sont reçues apparaît traversé par des forces idéologiques et politiques héritées du passé et qui se présentent aujourd'hui sous de nouveaux visages, dans le contexte d'un nationalisme francophone québécois particulièrement vigoureux <sup>1</sup>.

Richler risque donc d'être lu sur l'arrière-fond du vieil impérialisme britannique, de son appartenance, fût-elle marginale, à la communauté juive qui a toujours gardé une forte identité dans l'espace culturel québécois et dans le contexte du projet d'émancipation politique du Québec francophone. En introduisant ma lecture ethnocritique par Margaret Atwood et en la concluant par Mordecai Richler, je

<sup>1</sup> La méthode ethnocritique que j'ai appliquée à l'étude de quelques romans est, par certains aspects, assez voisine de celle que décrit Edward Said dans son plus récent ouvrage *Culture and Imperialism* : « *My method, écrit Said, is to focus as much as possible on individual works, to read them first as great products of the creative or interpretive imagination, and then to show them as part of the relationship between culture and empire. I do not believe that authors are mechanically determined by ideology, class, or economic history, but authors are, I also believe, very much in the history of their societies, shaping and shaped by that history and their social experience in different measure* » (1993 : xxiv).

voulais précisément rappeler par ces choix le caractère indépassable des rapports antagonistes et complémentaires qui lient les francophones et les anglophones dans l'espace géographique du Nord-Est américain, que le Québec existe comme une nation souveraine, comme un État américain associé à la Nouvelle-Angleterre ou comme une province dans l'espace confédéral canadien. De même, mon analyse des romans de Richler et de Robin visait à souligner la pluralisation interne du Québec, sa diversification par le dedans qui a toujours été là, mais qui devient aujourd'hui une donnée incontournable de la nouvelle identité québécoise.

### **CONCLUSION : L'IDENTITÉ FRAGMENTÉE DE L'HOMO QUEBECENSIS**

La méthode de l'ethnocritique littéraire qui a été ici succinctement appliquée à l'interprétation de dix romans recoupe et prolonge plusieurs autres formes de critique littéraire : elle est proche de la sociocritique, elle partage plusieurs traits avec l'analyse narratologique et stylistique, elle appartient à la littérature comparée dans la mesure où elle fait éclater les frontières du territoire national et, par-dessus tout, l'ethnocritique se nourrit des mêmes méthodes sémiotiques et herméneutiques qui alimentent les travaux de critique littéraire. Bien que les méthodes de l'ethnocritique ne soient pas encore fermement assurées, la démarche adoptée ne doit pas être ramenée au simple vagabondage d'un ethnologue dans la littérature québécoise à la recherche de ce que les romans pourraient dire de l'identité collective des Québécois. La méthode utilisée visait bel et bien à dégager certaines caractéristiques de *l'homo quebecensis*, mais elle l'a fait en refusant de s'inscrire dans le simple prolongement des approches ethnologico-historiques et folklorisantes des sociologues d'un passé encore récent qui transformaient les romans en une crypto-sociologie. Dans sa pratique de l'ethnocritique littéraire, l'anthropologue prend plutôt le risque d'une interdisciplinarité large qui ne neutralise le discours et la méthode d'aucune discipline, combinant les meilleurs acquis de la sociosémiologie aux courants les plus dynamiques de l'analyse littéraire, de ceux surtout qui sont nourris des théories poststructuralistes et de la psychanalyse. L'ethnocritique littéraire se présente donc comme une position mobile du regard plus que comme une pratique strictement disciplinaire.

[p. 340] Dans son exploration de l'identité par le moyen de romans, l'ethnocritique propose de lire ces romans sous un certain angle, à partir de ce que j'ai appelé la triangulation du regard qui conduit l'anthropologue à déplacer constamment le lieu de sa lecture, à superposer les points de vue sur l'œuvre et à situer constamment le roman dans l'intertextualité, dans la culture, dans l'histoire, dans la langue et dans la politique. L'identité collective est toujours appréhendée en anthropologie comme une mémoire historicisée, comme une inscription dans un territoire, comme une généalogie, comme une quête d'origine, comme un mode particulier d'être-au-monde,

comme un « nous » que les écrivains refigurent, représentent et recomposent dans leurs fictions, bâtissant à partir, le plus souvent, de leurs expériences singulières et privées. Les trois positions du regard que j'ai privilégiées dans mes analyses ethnocritiques viennent prolonger en quelque sorte dans l'espace littéraire le projet fondamental de toute recherche anthropologique :

- Il s'agit d'abord de considérer que les frontières politiques, linguistiques et territoriales d'un groupe humain ouvrent plus qu'elles ne contiennent, que l'expérience fondatrice qui permet à ce groupe de se projeter dans le futur est indissociable de son rapport à l'autochtonie et de son ancrage dans une origine commune et, enfin, que l'histoire, surtout chez les peuples qui furent vaincus ou qui tendent à se référer à des défaites historiques, se prolonge sous la forme de traces ou de mémoriaux jusque dans l'aujourd'hui de la vie d'une société.
- Elle vise aussi à identifier un domaine particulièrement révélateur qui agit comme un marqueur d'identité dans l'espace collectif et à lui accorder pour cette raison un statut privilégié dans l'analyse : dans le cas du Québec, la langue est revêtue d'un tel statut et cela explique pourquoi j'ai attaché une telle importance aux pratiques langagières populaires et à leur éventuel écho dans les romans. L'étude des stratégies discursives et narratives a été employée comme une des voies principales pour accéder à l'identité collective des Québécois.
- Enfin, l'ethnocritique prend au sérieux les blessures que l'histoire a infligées à un groupe, de ces blessures surtout qui ne sont pas seulement stockées dans la mémoire, mais qui restent souvent vives et que l'actualité politique réouvre souvent : le refus de prendre à la légère le politique témoigne précisément de l'attention de l'anthropologie aux traumatismes collectifs et à la dramatisation de l'histoire.

Mais l'anthropologue n'est pas ici en train de transformer le romancier en un informateur clé de plus : il se met plutôt à son école, apprend à marcher dans ses pas, épousant son regard sur les êtres humains, dans la proximité et la distance, dans la sympathie et la critique. C'est toute l'entreprise anthropologique qui sort transformée de sa rencontre avec la littérature.

[p. 344]

## RÉFÉRENCES

### a) Liste des dix romans commentés

- Aquin, Hubert, *Trou de mémoire*, Montréal : Bibliothèque québécoise, 1993 (édition originale 1968).
- Atwood, Margaret, *Surfacing*, Toronto : General Publishing Co. (New Press Canadian Classics), 1972.
- Beaulieu, Victor-Lévy, *Les grands-pères*, Montréal : VLB Éditeur, 1978.
- Blais, Marie-Claire, *Une saison dans la vie d'Emmanuel*, Québec : Stanké, 1980 (édition originale 1965).
- Ducharme, Réjean, *Dévadé*, Montréal : Éditions Lacombe (Paris : Gallimard), 1990.
- Ferron, Jacques, *La conférence inachevée. Le pas de Gamelin et autres récits*, Montréal : VLB Éditeur, 1987.
- Maillet, Antonine, *Pélagie-la-charrette*, Montréal : Leméac, 1979.
- Richler, Mordecai, *The Apprenticeship of Duddy Kravitz*, Toronto : Penguin Books, 1984 (édition originale 1959).
- Robin, Régine, *La Québécoise*, Montréal : XYZ éditeur, 1993 (édition originale 1983).
- Tremblay, Michel, *Thérèse et Pierrette à l'école des Saints-Anges*, Montréal : Leméac, 1980.

### b) Ouvrages de référence

- Allard, Jacques, *Traverses de la critique littéraire au Québec*, Montréal : Boréal (coll. « Papiers collés »), 1991.
- Aquin, Hubert, *Journal 1948-1971* (édition critique établie par Bernard Beugnot), Montréal : Bibliothèque québécoise, 1992.
- Aquin, Hubert, *L'Antiphonaire*, Montréal : Cercle du Livre de France, 1969.
- Belleau, André, *Surprendre les voix*, Montréal : Boréal, 1986.
- Brochu, André, *L'instance critique*, Montréal : Leméac, 1974.
- Brunelle, Dorval, « Requiescat Canada », *Spirale*, 117, septembre 1992 : 8.
- [p. 345] Cardinal, Jacques, *Le Roman de l'histoire. Politique et transmission du nom dans Prochain Épisode et Trou de mémoire de Hubert Aquin*, Montréal : Les Éditions Balzac, 1993.

- Damatta, Roberto, « Aobra literaria como etnografia : notas sobre as relacoes entre literatura e antropologia », in *Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro : Editora Rocco Ltda, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris : Minuit, 1993.
- Derrida, Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris : Galilée, 1988.
- Eagleton, Terry, *Literary Theory. An Introduction*, Oxford : Basil Blackwell, 1983.
- Falardeau, Jean-Charles, *Imaginaire social et littérature*, Montréal : Hurtubise, 1974.
- Gates, Henry Louis Jr., *Loose Canons. Notes on the Culture Wars*, Oxford : Oxford University Press, 1992.
- Gauvin, Lise, « Parcours de l'imaginaire », *Forces*, 100, hiver 1992-1993 : 100-110.
- Goldman, Lucien, *Pour une sociologie du roman*, Paris : Gallimard (coll. « Idées »), 1964.
- Harel, Simon, *Le voleur de parcours*, Montréal : Éditions du Préambule, 1989.
- Howes, David, « What is Good for Anthropology in Canada ? » : 155-169, dans WX. Carroll, L. Christiansen-Ruffman, R.F. Currie et D. Harrison (dir.), *Fragile Truths. Twenty-Five Years of Sociology and Anthropology in Canada*, Ottawa : Carleton University Press, 1992.
- Hutcheon, Linda, *A Theory of Parody*, New York : Methuen Inc., 1985.
- Krysinski, Wladimir, *Carrefours de signes. Essais sur le roman moderne*, La Haye : Mouton Éditeur, 1981.
- Laplantine, François, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*, Paris : Payot, 1994.
- Larose, Jean, *La petite noirceur*, Montréal : Boréal, 1987.
- Lecker, Robert (dir.), *Canadian Canons. Essays in Literary Value*, Toronto : University of Toronto Press, 1992.
- Lévy, Joseph et Alexis Nouss, *Sida-fiction. Essai d'anthropologie romanesque*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1994.
- L'Hérault, Pierre, « Ces "monuments" dits nationaux : Le Monument national, Gélinas, Tremblay », *Spirale*, 129, décembre 1993-janvier 1994 : 4-5.
- MacDougall, Jill, *Performing Identities on the Stages of Quebec*, Toronto : University of Toronto Press (sous presse).
- Marcotte, Gilles, *Littérature et circonstances*, Montréal : L'Hexagone, 1989.
- Michaud, Ginette, « De Varsovie à Grande-Ligne : l'oeuvre in extremis » : 81-112, dans J. P. Duquette, J. Everett et M. Olscamp (dir.), « Présence de Jacques Ferron », *Littératures*, 9-10, 1992.
- Nepveu, Pierre, *L'écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal : Boréal, 1988.
- [p. 346] Paré, François, *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst (Ontario) : Le Nordir, 1992. Richler, Mordecai, *Oh Canada ! Oh Quebec ! Requiem for a Divided Country*, Toronto : Penguin, 1992.

- Richler, Mordecai, *Solomon Gursky was here*, Toronto : Penguin, 1989.
- Robin, Régine, *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, une langue en moins*, Vincennes : Presses Universitaires de Vincennes (coll. « L'Imaginaire du texte »), 1994.
- Robin, Régine et Marc Angenot, *La sociologie de la littérature, un historique*, Montréal : CIADEST, 1993.
- Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, Londres : Chatto and Windus, 1993.
- Simon, Sherry, P. L'Hérault, R. Schwartzwold et A. Nouss, *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal : XYZ, 1991.
- Spivak, Gayatri C., *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues* (édité par Sarah Harasym), New York : Routledge, 1990.
- Swearingen, C. Jan, *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Tadié, Jean-Yves, *La critique littéraire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions Pierre Belfond, 1987.
- Thibault, Pierrette et Diane Vincent, *Un corpus de français parlé*, Québec : Université Laval, 1990.
- Vincent, Diane (dir.), *Des analyses de discours*, Québec : CELAT, 1989.

[p. 347]

## Les sources de l'identité moderne

**Charles TAYLOR**

### LES TROIS AXES DE L'IDENTITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Pourquoi parle-t-on tant de l'identité de nos jours ? Ou bien, pour poser une question connexe, en quoi nos ancêtres auraient-ils eu du mal à nous comprendre, nous qui ne cessons d'en parler ? Je souhaite cerner de plus près le lien entre identité et modernité. Mes propos prendront d'abord la forme d'un discours passablement abstrait. Philosophe égaré parmi des spécialistes des sciences sociales, je m'en excuse à l'avance. J'espère néanmoins que cela nous aidera, en bout de piste, à mieux comprendre notre situation concrète en tant que Québécois.

Afin de mieux comprendre le discours sur l'identité, je voudrais identifier trois contextes où l'on retrouve cette expression, avec un sens légèrement différent dans chaque cas. Il ne faut pas voir là une véritable polysémie, encore moins une confusion. Car dans notre monde, ces trois contextes demeurent étroitement liés.

1. Il y a d'abord l'identité selon le sens véhiculé par certains courants en psychologie. Je songe notamment ici à la pensée d'Erik Erikson. Une identité est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un agent humain doit pouvoir élaborer au cours de son passage à l'âge adulte et, selon Erikson, continuer à redéfinir tout au long de sa vie. Ce n'est pas une réalisation facultative. Sans identité stable, on est au bord de la crise, non seulement très malheureux, mais presque incapable de fonctionner normalement. Les moments où on risque de perdre son identité sont définis comme des moments de crise. Certains troubles de l'adolescence sont expliqués par Erikson à l'aide du concept de « crise d'identité ».

[p. 348]

Qu'est-ce au juste que cette identité qui est invoquée par ce genre de théorie ? Ce n'est pas facile à définir, mais on pourrait dire que mon identité définit en quelque sorte l'horizon de mon univers moral. À partir de mon identité, je sais ce qui compte

vraiment pour moi et ce qui est de moindre importance. Je sais ce qui me touche profondément et ce qui possède moins de signification. Ce qui est proprement terrifiant dans la crise d'identité, c'est le fait d'avoir perdu de tels repères. On ne sait plus ce qui importe vraiment, on est au bord d'un gouffre où, à proprement parler, plus rien n'aurait de l'importance, pour reprendre les propos du personnage principal de *l'Étranger* d'Albert Camus.

Mon identité, c'est donc ce qui me situe dans le monde moral. Voilà, en somme, ce qui fonde l'usage de ce terme. Montrer une pièce d'identité, c'est révéler qui je suis. Mais s'identifier de la sorte, c'est se situer dans un champ social. Ma pièce d'identité vous apprend mon nom, elle vous éclaire peut-être à propos de mes origines. Cela me situe dans une famille, une région, ou encore, dans le catalogue des citoyens-travailleurs du ministère de la Main-d'œuvre, etc.

Or, l'usage ériksonien reprend la même logique. Mon identité me situe dans le paysage moral. Entre toutes les positions possibles, elle m'en attribue une. Elle me place quelque part, plutôt que dans un néant ahurissant et invivable.

Parler d'horizon moral, c'est donc reconnaître un axe du discours de l'identité. Toutefois, quand on ne tient compte que de cet axe-là, on ne saisit pas toute la force de ce terme. Ainsi, on ne comprend pas encore pourquoi il s'agit d'un terme foncièrement moderne. Cela est pourtant évident dans l'usage qu'en fait Erikson dans sa remarquable étude psychobiographique sur Martin Luther <sup>1</sup>. Selon Erikson, la crise spirituelle du jeune Luther, dont il ne sortit que par sa conversion à la théologie radicale du salut *sola fide*, fut rien de moins qu'une crise d'identité. On devine immédiatement ce qui justifie l'emploi de ce terme. Il était, en effet, question de l'horizon du catholicisme tel qu'il le comprenait. Cet horizon semblait le vouer à la damnation, car il se sentait tout à fait incapable de satisfaire aux exigences du salut par les œuvres. La doctrine du salut par la seule foi avait donc pour lui la force d'une libération.

Mais cela n'enlève toujours pas au terme « identité » son côté anachronique. Dans sa propre quête de compréhension personnelle, Luther n'aurait jamais pu employer un tel terme. Pourquoi ? Je crois que c'est parce qu'il n'aurait jamais pu s'imaginer la définition de l'horizon ultime comme étant une question personnelle. Il ne s'agissait aucunement d'une définition de soi-même, mais bien de la condition de tout être humain, souillé par le péché, et sauvé par la grâce. Avant que l'on puisse se référer à l'identité pour décrire ce genre de crise, de lutte spirituelle, il fallait que l'on conçoive l'horizon ultime de chaque être humain comme un attribut personnel. On devait admettre ou inventer l'idée que chaque personne dispose de son propre mode d'être, et donc que les questions relatives à l'horizon ultime ne se posent pas uniquement dans le registre de l'universel – entendu dans les catégories de l'espèce humaine, de la [p.

---

<sup>1</sup> *Young Man Luther*

349] classe sociale, du rang ou du statut. Ces questions se posent aussi à des individus dans toute leur particularité<sup>1</sup>.

2. Tout cela nous place dans le second contexte du discours de l'identité. On a affaire ici à quelque chose de personnel, de potentiellement original ou inédit, à une réalité dans une certaine mesure inventée. C'est ce contexte qui fait voir clairement les rapports de l'identité et de la modernité. Nous attribuons autrement dit facilement aux Anciens une identité parce qu'ils vivaient eux aussi à l'intérieur d'un horizon moral. Ils ne pouvaient faire autrement. Mais ces horizons ne correspondaient pas à des identités selon l'acception moderne. On peut dire qu'ils n'étaient pas le propre de l'individu, au sens où notre usage de l'identité le postule. Cela vaut pour les trois dimensions mentionnées au paragraphe précédent.

D'abord parce que ces horizons relevaient du domaine de l'universel, plutôt que du personnel. Il pouvait s'agir d'un universel au sens strict, touchant tous les êtres humains, comme c'était le cas pour Luther, ou encore, d'horizons différenciés, surtout dans une société de rangs. Dans ce deuxième cas de figure, l'horizon n'était pas davantage le propre de l'individu, mais plutôt celui de son groupe, de sa classe, de son rang, de son sexe, etc.

Il faut noter ensuite que les horizons étaient en quelque sorte déjà établis. Il n'était pas question d'innover ou d'explorer. L'originalité n'avait pas de place en ce domaine, si ce n'est comme source d'erreur ou de déviance. Cela fait apparaître le rapport avec une troisième différence : l'horizon était reçu comme un fait brut. Il se présentait aux êtres sur le mode d'un destin, d'une réalité objective. Tandis que l'identité moderne, bien qu'elle comprenne un certain nombre d'éléments imposés à l'individu, est prise en charge par lui. On ne pourrait concevoir cela autrement.

Je dois accepter mon identité pour qu'elle soit vraiment la mienne, ce qui ouvre en principe l'espace d'une négociation avec mon entourage, ma propre histoire, mon destin. L'individu peut évidemment rester passif, obtempérer sans hésitation à l'horizon que son entourage lui offre. Son identité pourra même dans ce cas rester la sienne, vue comme le résultat d'un consentement tacite semblable à ce que l'on retrouve dans la pensée de Locke, car parler d'identité de cette manière, ce n'est déjà plus concevoir son horizon sous la forme d'un destin.

L'identité est donc partie intégrante de la civilisation moderne. Il fallait d'abord que le destin social de l'individu, dicté par son rang, perde son emprise sur lui dans une société de plus en plus égalitaire. Dorénavant, en principe, les êtres peuvent devenir ce qu'ils veulent être, dans les limites de leurs capacités. La révolution

---

<sup>1</sup> C'est la révolution qui me semble avoir été mise en branle par Herder, un des plus grands porte-parole de cette nouvelle conception de l'individu. « Jeder Mensch hat ein eigenes Maass » : chaque être humain possède sa propre mesure. Je parle de cela plus abondamment dans *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, chapitre 21.

égalitariste n'aurait toutefois pas suffi à entraîner une telle mutation. Cela exigeait aussi la révolution expressionniste dont j'ai parlé antérieurement, laquelle reconnaît dans chaque individu un mode d'être original, et qui donc le conjure à réaliser cela dans toute sa spécificité plutôt que de se conformer à un modèle imposé de l'extérieur. Cela procure un sens nouveau, plus radical, à l'idéal de l'authenticité, celui de la fidélité envers soi-même.

[p. 350] C'est ce tournant qui sous-tend notre discours moderne sur l'identité. Car la conception expressionniste de l'être humain nous amène non seulement sur un terrain où chaque individu peut innover, mais, en plus, elle lui accorde un rôle incontournable dans le processus de son autodéfinition. Si je dois réaliser un mode d'être original, et non pas me conformer à un modèle déjà défini pour tous, alors mon identité est d'abord un objet de recherche. Nous sommes obligés de l'inventer. Et si quelqu'un doit jouer un rôle inaliénable dans cette affaire, cela ne peut être que moi. Dire que je participe de plein droit à cette invention, c'est affirmer que toute solution doit me satisfaire avant d'être retenue. Aussi longtemps que je ne la reconnais pas moi-même comme la forme de mon originalité, on ne saurait la déclarer mienne.

Cela revient à dire qu'une identité doit en principe être assumée. L'idée de base selon laquelle nous collaborons, du moins en théorie, à la définition de notre identité, n'est compréhensible que sur le fond de cette révolution expressionniste. C'est elle, en fin de compte, qui a fait que les horizons fixes et octroyés ont basculé dans des identités personnelles à inventer.

On peut avoir l'impression que cela donne les pleins pouvoirs à l'individu. En effet, beaucoup de commentateurs imaginent la culture moderne en tant qu'émancipation de l'individu par rapport à la société, sur le mode de la célébration ou du regret. Mais cette vision est un peu trop simple. Comme je l'ai indiqué au préalable, l'individu participe à la définition de son identité ; on pourrait également dire qu'il la négocie avec son entourage. Mais il n'en dispose pas de son plein gré. Ce n'est pas un hasard si l'époque de la révolution expressionniste correspond à la naissance d'un autre discours, centré sur la reconnaissance.

Je m'aventure ici sur le terrain de la reconnaissance par autrui en tant que condition de l'identité réussie. L'individu, pour être lui-même, a besoin d'être reconnu. Hegel, dans son analyse célèbre, exige une telle reconnaissance. C'est, en effet, à lui qu'on attribue souvent la paternité d'un tel discours. Il serait juste de dire que Fichte l'avait précédé sur cette voie. Toutefois, je crois que la problématique de la reconnaissance remonte en vérité à Rousseau.

On a commencé en réalité à utiliser le vocabulaire de la reconnaissance au moment où furent jetées les bases expressionnistes de la conception de l'identité moderne. Cela témoigne de l'absence radicale d'autosuffisance de l'être humain en ce domaine. Nous ne saurions nous définir seuls. Nous avons besoin du concours des « autrui significatifs » (quitte, bien entendu, à pouvoir identifier, et même redéfinir, à l'intérieur de certaines limites, ceux qui jouiraient d'un tel statut pour nous).

Les choses se sont, bien sûr, toujours passées ainsi. Si on a commencé à un moment donné à parler de la reconnaissance, ce n'est pas parce qu'un tel besoin n'était

pas ressenti auparavant. Au contraire, c'est parce que les horizons, fixes et préétablis, ne pouvaient pas ne pas être entérinés par notre monde. « L'identité » octroyée par un certain rang nous était nécessairement renvoyée [p. 351] par toute la société. Si on ne parlait pas de la reconnaissance, c'est tout simplement parce qu'elle ne pouvait pas faire défaut.

Cependant, à partir du moment où on aspire à se définir, un décalage devient possible entre ce que nous prétendons être et ce que les autres sont prêts à nous accorder. C'est l'espace de la reconnaissance exigée, mais néanmoins susceptible d'être refusée. Le discours et les théories de la reconnaissance surgissent à l'intérieur d'un tel espace <sup>1</sup>.

Jusqu'à présent, j'ai mentionné deux axes dans le discours de l'identité : il fut d'abord question de l'identité en tant qu'horizon moral nous permettant de définir ce qui compte pour nous, dans la foulée des travaux d'Erikson et de ceux qui la définissent comme une condition de l'équilibre et de l'intégrité de la personne. On a ensuite parlé de cette identité que l'individu assume comme étant la sienne en propre, ce qui ne veut pas simplement dire que sa décision s'impose arbitrairement en la matière ; c'est l'identité issue de la révolution expressionniste, herdérienne, qui déplace l'horizon moral du registre du destin à celui de la négociation et de la lutte pour la reconnaissance.

3. Or, il y a bel et bien un troisième axe, qui nous rapproche de notre thème dans ce colloque : en quoi consiste l'identité d'un groupe ? Lorsque l'on se réfère à la source expressionniste de la conception de l'identité, on constate que Herder réfléchissait à la fois à l'originalité des individus et à la différence des peuples. Comme chaque individu possédait sa propre mesure en regard de laquelle il devait mener sa vie, ainsi chaque peuple avait en outre son propre génie, qui devait être à la base de sa culture. Herder lutta contre la tendance de maints Allemands appartenant aux classes cultivées – y compris Frédéric II de Prusse – à écrire de préférence dans cette langue de culture universelle qu'était le français. Il croyait que chaque Volk avait pour tâche de développer l'esprit qui était implicite à sa langue et les créations spontanées de sa culture historique plutôt que d'imiter les réalisations des autres peuples et de se contenter de copies fades et bâclées.

L'individu et le Volk : deux entités qui se cherchent, qui ont comme tâche de définir en quoi consiste leur originalité et de bien s'y agripper. Et, en même temps, deux agents qui existent parmi d'autres, dans un champ d'échanges à l'intérieur duquel ils ont besoin de la reconnaissance d'autrui. Les Völker (peuples), comme les individus, sont conviés à se reconnaître mutuellement dans leurs différences

---

<sup>1</sup> Pour une discussion plus élaborée, voir Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1993, chapitre 9.

irremplaçables mais complémentaires. Car ils forment ensemble la chorale humaine tout entière.

Depuis le début, il était donc question de ce que nous nommons aujourd'hui une identité de groupe pour les peuples. Cela s'est très rapidement traduit dans ce que nous appelons le nationalisme. On voit aisément jusqu'à quel point cette identité correspondait à son homologue sur le plan individuel. Elle était un peu de la même façon le propre du groupe. Elle le distinguait par son originalité, mais reposait, pour sa définition même, sur le concours de ce groupe qui devait l'assumer.

[p. 352] Les deux niveaux sont parallèles, mais en même temps entremêlés. L'identité de groupe, tout comme celle d'un individu, doit d'abord être assumée. Mais cela fait intervenir les individus qui en font partie. Le groupe ne saurait vivre de cette identité que dans la mesure où beaucoup de ses membres se définissent en termes semblables. Autrement, l'identité collective devient une espèce de fiction, à l'instar de ces « patries socialistes » dont se réclamaient les régimes communistes.

En revanche, les individus s'identifient souvent à travers leurs rapports de groupe. Cela est tout à fait normal. Si l'identité constitue un horizon moral permettant de se situer dans l'ordre de ce qui a de l'importance, il est à prévoir que les gens vont se définir en partie par des allégeances morales et universelles (on est catholique, communiste, libéral et ainsi de suite). Mais il est tout aussi normal qu'ils s'alignent en fonction de leurs appartenances historiques. Une communauté historique offre, en effet, de par sa culture et son mode de vie, un horizon à l'intérieur duquel certaines choses auront de l'importance et d'autres moins. La plupart de nos contemporains ont des identités complexes, constituées à la fois d'allégeances universelles et d'appartenances historiques. Il ne faut pas se surprendre de voir ces dernières jouer un rôle important dans l'identité. Car celle-ci se définit en échange avec les « autres significatifs », lesquels sont souvent nos congénères dans le groupe en question.

Il y a plus encore. Puisque l'identité moderne est conçue comme ce qui me différencie de mes égaux et de mes semblables, elle ne saurait résider uniquement dans une allégeance universelle qui pourrait être celle de tout le monde. Il faut que je me démarque, et cela pousse souvent à s'identifier à un groupe historique parmi d'autres. D'ailleurs, le mot « identité » se ramène souvent à cette composante différentielle, aux dépens des éléments universels qui sont parfois d'un poids plus significatif dans notre horizon moral. Nous cernons un lieu où les sens ériksonien et herdérien tendent à se dissocier.

Il y a donc un jeu réciproque à propos de l'identité sur les deux plans. L'appartenance de groupe fournit des éléments importants pour l'identité des individus. Réciproquement, quand un bon nombre d'individus se reconnaissent de façon assez forte dans un groupe, celui-ci acquiert une identité collective qui chapeaute une action commune dans l'histoire.

C'est évidemment le cas des nations. Notons que d'autres mécanismes interviennent à ce titre, rendant une identité presque obligatoire. Quand je parle des nations, j'entends, bien sûr, les États-nations. Lorsque j'affirme que l'identité leur est

quasiment obligatoire, je fais référence aux conditions de la légitimité dans le monde moderne.

Nous avons affaire en la matière à des États démocratiques, fondés en théorie sur le principe de la souveraineté populaire. Pour que le peuple soit souverain, il doit former au préalable une entité, posséder une personnalité. On peut exprimer cette exigence de la façon suivante : le peuple est réputé gouverner, cela veut dire que les membres de ce « peuple » forment une unité de décision, un corps qui prend des décisions communes ; qui plus est, ces [p. 353] décisions doivent être prises au moyen d'un consensus, d'un accord majoritaire entre des agents estimés égaux et autonomes. La démocratie ne permet pas que des citoyens soient placés sous le contrôle d'autrui. Cela peut faciliter la prise de décision, mais cela demeure sans légitimité d'un point de vue démocratique.

Pour faire apparaître une unité de décision au sens susmentionné, il ne suffit pas qu'un vote enregistre les opinions déjà arrêtées de tous les membres. Ces regroupements ne doivent pas se contenter de décider ensemble, ils doivent aussi délibérer de concert. Car de nouvelles questions ne cessent jamais de s'imposer à l'attention de l'État démocratique. Ce dernier aspire en outre à créer un consensus sur les questions qu'il doit trancher. Il ne se contente pas de présenter la résultante d'opinions éparses. Or, une décision commune, issue d'une délibération commune, n'exige pas seulement que chacun vote en accord avec ses opinions. Il faut aussi que l'opinion de chacun ait pu se former ou se réviser à la lumière de la discussion, autrement dit dans le cadre de l'échange avec les autres.

De toute évidence, une telle délibération exige nécessairement un certain degré de cohésion interne. Les membres doivent se connaître, parvenir à s'écouter et à se comprendre. Car s'ils s'ignoraient mutuellement, ou s'ils ne pouvaient pas vraiment se comprendre, comment sauraient-ils en arriver à une délibération commune ? Cela touche aux conditions mêmes de la légitimité des États démocratiques.

Si, par hypothèse, un sous-ensemble du « peuple » estime qu'il n'est pas écouté des autres, ou que son point de vue ne peut être compris par eux, il se perçoit immédiatement comme étant exclu de la délibération commune. La logique de la souveraineté populaire exige que nous vivions sous l'égide de lois issues d'une telle délibération. Quiconque en est exclu n'a pu avoir aucune part dans les décisions qui en découlent. Ces dernières possèdent donc moins de légitimité pour une telle personne. Un sous-ensemble qu'on omet d'écouter est en quelque sorte exclu du « peuple ». Mais par là même, il n'est plus lié par la volonté de ce peuple.

Pour fonctionner légitimement, un peuple doit donc être ainsi constitué que ses membres soient capables de s'écouter mutuellement, que cela se produise concrètement dans la réalité ou, à tout le moins, qu'on s'en approche suffisamment pour parer aux attaques contre sa légitimité démocratique qui pourraient provenir des sous-groupes. En pratique, il faut en temps normal beaucoup plus que cela. Il ne suffit pas que nous puissions nous écouter dans l'instant présent. Notre État aspire à durer. Nous voulons donc l'assurance que nous allons continuer à pouvoir nous écouter. Cela exige un certain engagement réciproque. Un peuple ne peut en fait jouir d'une

certaine stabilité dans sa légitimité que si ses membres sont fortement engagés les uns envers les autres par le truchement de leur allégeance commune à l'État. C'est d'ailleurs la conscience commune de cet engagement qui inspire aux différents sous-groupes la confiance qu'ils seront effectivement écoutés. Cette confiance résiste [p. 354] aux motifs possibles de soupçon qui résident dans les différences entre les entités.

Un État démocratique s'appuie autrement dit sur l'existence d'un peuple doté d'une forte identité collective. La démocratie nous demande beaucoup plus de solidarité et d'engagement les uns envers les autres dans notre projet politique commun que ne le faisaient les sociétés hiérarchiques et autoritaires d'antan. À l'époque révolue de l'Empire d'Autriche, le paysan polonais de la Galicie pouvait ignorer complètement le hobereau hongrois, le bourgeois pragois ou l'ouvrier viennois sans que cela nuise le moins du monde à la stabilité de l'État. Bien au contraire. C'est quand les idées sur le gouvernement populaire ont commencé à circuler que cet état de choses devint intenable. À ce moment-là, les sous-groupes qui ne voulaient ou ne pouvaient se lier ensemble ont commencé à exiger leur propre État. On entra alors dans l'ère du nationalisme et dans celle de la dissolution des empires.

Les rapports entre nation et État sont souvent pensés de façon unilatérale. Comme si c'était toujours les nations qui cherchaient à se doter d'un État. Le processus peut être inversé. Pour demeurer viables, les États cherchent parfois à créer un sentiment d'appartenance commune. Un tel thème joue ainsi un rôle important dans l'histoire du Canada anglais. Pour constituer un État à l'ère démocratique, une société est forcée d'entreprendre la tâche parfois difficile et toujours inachevée de définir son identité collective. Les trois axes du discours de l'identité préalablement abordés se rejoignent dans un tel projet : un horizon moral, librement assumé par plusieurs, et donc ouvert à une perpétuelle redéfinition entre leurs mains, exigeant la reconnaissance des autres, et rassemblant les individus pour former un acteur commun.

## LE VIRAGE POLITIQUE

En explorant ce troisième axe, nous arrivons inévitablement à la question du Québec. Les « francophones de souche » au Québec ont toujours eu une forte identité collective. Sauf que cette identité ne s'est pas toujours limitée à l'entité politique qu'est le Québec. On répète fréquemment de nos jours – peut-être même un peu trop souvent – que les francophones de souche jusqu'à tout récemment s'identifiaient d'abord comme des Canadiens au sens de Canadiens français. L'affirmation est vraisemblablement trop sommaire. Il y eut quand même dans l'histoire les Patriotes de 1837, invoquant le mot clé de la pensée républicaine de l'époque. Mais globalement, il est vrai qu'une identité de type ethnico-religieux s'est imposée chez nous jusqu'en 1960. Il serait plus correct de préciser que les deux tendances continuaient de cohabiter. Il y avait parfois des luttes politiques importantes entre les tenants des deux

formules d'identité commune, mais c'est la définition ethnique et confessionnelle qui finissait toujours par l'emporter.

Le sens profond de la Révolution tranquille fut le renversement, apparemment irréversible, de cet état de choses. Les francophones de souche se [p. 355] définissent davantage maintenant comme Québécois que comme Canadiens français, bien que cette dernière identité soit loin d'être lettre morte. Toutefois, la nouvelle autodescription est le signe d'une identification avec l'entité politique ; cette identité décrit des citoyens, des membres d'un peuple jouissant d'une existence politique.

Cette transformation accompagna la montée de l'indépendantisme, option pratiquement inexistante avant 1960 parmi les Canadiens français de la province de Québec. Le jumelage n'allait pas nécessairement de soi. Une identité de citoyen exige bel et bien un instrument politique commun – un État en toute normalité –, mais pas forcément un État complètement souverain. Le fédéralisme est justement cette sorte de régime qui cherche à rassembler au sein d'une même entité souveraine plusieurs peuples dotés chacun de leur État. Les événements des dernières décennies en Europe nous ont d'ailleurs montré le caractère relatif et nuancé de la souveraineté. L'Europe a également été très inventive dans la création de statuts intermédiaires. Car au moment même où les vieux États-nations se rapprochent de l'unification fédérale, les régions traditionnelles retrouvent leur personnalité, voire une certaine autonomie. L'Espagne a démontré, à travers les statuts d'autonomie de la Catalogne et du Pays basque, que la souplesse était possible à l'intérieur même d'un État unitaire, donnant ainsi une leçon à un pays doté d'une structure fédérale comme le Canada.

Un peuple peut trouver à se définir à l'intérieur d'une fédération. Indiscutablement, beaucoup de Québécois plus ou moins fédéralistes se réclament de cela. Il demeure toutefois tout aussi indéniable que la première poussée de cette nouvelle appellation – l'identité du peuple québécois – a nourri une forte vague indépendantiste. Les indépendantistes ont cherché à associer étroitement la nouvelle identité à leur option pour rendre l'une et l'autre quasi synonymes dans l'esprit du public – comme elles le sont d'ailleurs aux yeux d'un fort contingent de souverainistes. Le choix d'un nom pour leur véhicule partisan – le Parti québécois – reflète cette tentative de fusion d'une orientation politique avec le sentiment de groupe, une tentative d'appropriation de la nouvelle identité.

Pourquoi cette poussée de l'indépendantisme ? C'est une question qu'il faut poser, à moins de croire que le statut d'État unitaire souverain soit le seul auquel un peuple normal puisse aspirer – une proposition qui fait de moins en moins consensus de nos jours. À tout le moins partiellement, le besoin de reconnaissance fournit un élément de la réponse. L'action par laquelle on se définit en tant que peuple en affirmant ce qui fait notre originalité laisse entendre que l'on souhaite la reconnaissance des autres peuples, tout comme l'individu doté d'originalité exige la reconnaissance de ses semblables. Privés d'une identité octroyée par la structure des choses, sans rang fixe dans une hiérarchie stable, les individus et les peuples sont forcés de se définir, tâche qu'ils ne peuvent réaliser pleinement sans le concours de leurs égaux, sur le plan social et à l'échelle internationale.

[p. 356] Or, les Canadiens français formaient un petit peuple, conquis et pratiquement oublié par l'Histoire. Ils se faisaient même traiter en parents pauvres par leurs congénères d'Europe. Il y a dans ce peuple une très profonde soif de reconnaissance. Les adversaires de l'indépendantisme ricanaient souvent en parlant du siège aux Nations Unies, de ces nombreuses ambassades à l'étranger qu'une élite assoiffée de pouvoir et de privilèges désirerait implanter. Mais l'attrait du statut de nation parmi les nations, d'un peuple côtoyant les autres peuples, a toujours dépassé cela. L'impact au Québec du discours célèbre du général de Gaulle en 1967 montre toute la force de ce désir de reconnaissance chez des gens qui ne rêvent pas de rouler en Mercedes pour présenter leurs lettres de créance à l'Élysée ou à la Cour de Saint-Jacques.

Pour bien le mesurer, il faut comprendre l'importance de l'identité de citoyen dans le monde moderne. Il s'agit d'un monde où « l'honneur » a dû céder une place importante à la « dignité ». L'honneur relève par essence de la hiérarchie. C'est un bien « positionnel », pour reprendre le langage de Fred Hirsch. Montesquieu avait vu juste : « La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions. » Quand les sociétés de rangs ont été éclipsées par des sociétés égalitaires, il fallait une nouvelle expression pour décrire ce qui en chaque être humain réclame le respect de ses semblables et égaux. C'est au terme « dignité » (possédant lui aussi un passé hiérarchique selon ses origines romaines) qu'a incombé cette nouvelle tâche. À la différence de l'honneur, ma dignité n'exclut pas la vôtre. Nous sommes prêts à la donner à tout le monde et à la reconnaître universellement.

Cela ne signifie cependant pas que chacun jouisse d'office du respect de ses semblables. La nouvelle conception de la dignité attribue certaines qualités à l'être humain, qui doit les incarner sous peine d'être indigne de ce statut. La liberté, perçue comme étant inséparable de l'efficacité, se trouve au cœur de cet ensemble de qualités.

Partager la citoyenneté avec d'autres, disposer de son propre sort en délibérant avec ses semblables, c'est l'un des paradigmes de la liberté-efficacité dans notre civilisation. La liberté « négative » représente un autre paradigme, ouvrant la voie à l'efficacité de l'agent en tant qu'entrepreneur (pas uniquement dans l'acception économique du terme).

On voit mieux maintenant comment le fait de ne pouvoir vivre cette expérience de citoyen parmi d'autres, en tant que membre du peuple souverain, représente une entorse sérieuse à la dignité. Cela n'est pas ressenti de la même manière par tout le monde. Certains se préoccupent peu de la dignité, d'autres ont un sentiment de réussite dans leur vie privée, tandis que d'autres encore s'accomplissent dans leur vie économique. Mais pour certaines personnes, surtout celles qui s'engagent activement dans des organisations comme les syndicats, les partis politiques et les coopératives, se sentir citoyens à part entière relève de la nécessité vitale.

C'est pourtant à ce chapitre-là que la fédération canadienne n'a pas fonctionné pour les Canadiens français. Des brimades, il y en eut bien sûr un certain [p. 357] nombre dans l'histoire, sauf que les changements des dernières décennies semblent en

avoir effacé les traces. Le temps a aussi remédié aux importantes inégalités économiques de naguère. On ne saurait davantage ignorer que les Canadiens français ont joué un rôle important dans la politique canadienne. Ce qui manquait, c'était la reconnaissance. Le Canada était un pays où le fait français était à moitié caché.

Mais comme je l'ai indiqué antérieurement, un peuple au sens moderne doit constituer une unité de délibération. Or, cela exige que tous les sous-groupes aient le sentiment d'être écoutés. Et l'entretien de ce sentiment, de cette confiance mutuelle, requiert à son tour que les sous-groupes jouissent d'une certaine visibilité publique. C'est d'ailleurs ce qui sous-tend le drame du multiculturalisme, non seulement au Canada et au Québec, mais aussi dans toutes les sociétés modernes.

Manquant de visibilité dans l'ensemble du pays, s'abstenant pendant longtemps d'utiliser tous les instruments communs à leur disposition sur le plan provincial, les Canadiens français du Québec ont dû se contenter d'un régime de citoyenneté assez maigre. On ne peut en imputer toute la faute aux partenaires canadiens-anglais. Là comme ailleurs, les responsabilités sont partagées. Cela n'enlève rien à la réalité de la privation. Il n'est pas surprenant alors que le revirement de l'identité autour de 1960 ait provoqué une si grande soif, surtout chez les élites engagées dans la politique et les organisations de masse, pour ce que l'on pourrait appeler l'expérience de la citoyenneté à part entière, celle qui fait d'un individu un membre du corps souverain, face à ses égaux et en pleine reconnaissance mutuelle.

Il n'est pas davantage étonnant qu'on ait voulu rompre carrément avec toute cette expérience historique canado-québécoise, si douloureuse sur le plan de la dignité du citoyen, pour innover dans un État souverain refaçonné à l'image de la nouvelle identité collective. Ceci tend à expliquer le refroidissement du sentiment indépendantiste au fur et à mesure que les générations montantes, qui n'ont jamais connu cette expérience historique, prennent leur place dans le dialogue politique québécois.

Je ne prédis aucunement que l'indépendance n'aura pas lieu. Bien au contraire. Car le Canada contemporain semble avoir autant de mal à reconnaître la nouvelle entité politique québécoise que le pays en a eu dans le passé à admettre le Canada français en tant que partenaire de plain-pied. Mais le fait demeure que l'indépendance comme une fin en soi, au titre d'un idéal quasi religieux, semble être le rêve d'une génération, celle des leaders actuels. Elle n'a pas la même prise sur leurs descendants.

## **LA NOUVELLE IDENTITÉ QUÉBÉCOISE**

La nouvelle identité des Québécois n'a pas encore trouvé sa forme définitive. Notre cheminement se poursuit. Nous cherchons encore la bonne formule. Là encore, les données du problème sont assez bien connues, tandis que sa solution [p. 358] paraît moins claire. Tout le monde s'entend pour dire que la nouvelle identité

collective doit se fonder sur la citoyenneté plutôt que sur l'appartenance ethnique, et qu'en plus, la citoyenneté devrait être conçue « à la française » plutôt qu'« à l'allemande », c'est-à-dire largement ouverte à l'adhésion d'autres gens en provenance de l'étranger. Cela donne à penser que la transition sera difficile à gérer, car nombre de gens restent attachés à la mentalité « pure laine », comme l'atteste l'acception normale du terme « québécois » lui-même, lequel est loin de se conformer aux définitions pieuses fondées sur l'adhésion volontaire.

Toutefois, les transitions difficiles sont devenues la norme dans les sociétés modernes. S'il ne s'agissait que de cela, on aurait beaucoup moins de causes d'inquiétude. En fait, il y a encore des questions fondamentales d'autodéfinition qui demeurent irrésolues au Québec. Ces interrogations existentielles ont leurs racines dans une question rhétorique incontournable : quel devrait être le principe d'unité d'un peuple ? Nous avons vu précédemment que pour susciter l'allégeance de ses membres en tant que corps de délibération, le peuple doit avoir un degré élevé de cohésion interne. Or, il semble bien que ce qui rassemble le mieux les gens, ce soit les points en commun : préjugés, façons de voir les choses, goûts, aspirations, appartenances. Un peuple doit donc s'unir autour de facteurs de convergence, d'éléments partagés.

Quand une pensée s'appuie sur un tel point de départ, sa tâche suivante consiste à déterminer les éléments qui devraient former le noyau commun. Pour accomplir cette besogne, notre civilisation occidentale offre deux modèles historiques. Selon le modèle classique américano-français, le peuple s'unissait autour de certains principes – droits de la personne, gouvernement populaire – et autour des institutions qui incarnaient ces principes. L'autre modèle, apparu ultérieurement, est celui d'un État qui avait la vocation d'être l'expression d'une ethnie, comme l'Allemagne et les pays d'Europe de l'Est nés dans la foulée du Congrès de Versailles.

On peut penser que chaque pays doit faire un choix entre ces deux formules. Certaines personnes croient que le « nationalisme » est un mal politique que l'on pourrait éviter complètement. D'autres, y compris des « nationalistes », rêvent d'un Québec souverain où la citoyenneté serait ouverte – « à la française » –, et qui saurait laisser entièrement de côté la dimension ethnique. Comme si, en optant pour le modèle américano-français, on résolvait tous les problèmes.

En réalité, dans le monde où nous vivons, il est difficile de s'en tenir à un modèle pur. Chaque État moderne qui se respecte souhaite défendre les droits de la personne et se gouverner d'après des normes démocratiques. Peut-on en conclure, dans un tel contexte, qu'il n'est plus possible de distinguer entre les États, et que l'ethnicité ne joue plus aucun rôle dans leur identité ? Je ne le crois pas.

L'ethnicité peut rester incontournable dans l'identité d'un peuple quand elle est partie intégrante de la raison d'être de son État. Prenons l'exemple du [p. 359] Québec. Les fédéralistes comme les indépendantistes tiennent à l'existence de cette entité politique. Personne n'accepterait de la voir se fondre dans un plus grand ensemble, comme cela a été notre sort pendant la période de l'Acte d'Union entre 1840 et 1867. C'est l'existence d'un peuple-ethnie, majoritaire ici et nulle part ailleurs sur le continent, qui justifie une telle lutte.

L'identité de plusieurs États modernes est donc inévitablement complexe. L'État est l'expression politique d'un peuple, c'est-à-dire d'une unité de délibération et de décision, dont la composition est diverse ; on trouve en son sein un groupe, généralement majoritaire, qui est aussi un peuple ethnique, dont l'existence fournit la raison d'être de cet État, et qui n'est donc pas simplement un groupe parmi d'autres. La politique d'un tel État ne découle pas d'un simple principe fondamental. Elle se situe plutôt à la rencontre de deux principes, souvent difficiles à concilier. D'une part, cet État reconnaît à tous les citoyens certains droits fondamentaux, comme la liberté d'expression, et une part égale dans la vie démocratique. Mais d'autre part, certains buts collectifs sont adoptés en fonction du bien-être, voire de la survie même du peuple ethnique qui constitue sa raison d'être.

Dans une telle situation, semblable à la nôtre au Québec, la politique doit se concevoir lucidement comme la tentative de concilier deux principes légitimes, même au prix parfois d'accommodements spéciaux, *ad hoc*. Il faut savoir distinguer l'essentiel de l'accessoire dans les deux exigences en présence. Des politiques faites à partir de vibrants appels à des principes purs ne font qu'entretenir l'incompréhension, le conflit et la paranoïa, comme nous le voyons trop souvent au Québec.

Si l'on applique cette lecture à notre situation, cela signifie que nous devons certes réaliser le virage vers l'identité de citoyens, que le terme « québécois » doit être en conséquence défini plus généreusement. Ne nous leurrions toutefois pas. Ce terme ne saurait perdre son sens actuel. Si cela se passait, il faudrait inventer une autre expression pour dire la même chose. L'ethnie canadienne-française de souche demeure un élément essentiel de notre société. Faire abstraction de cela, c'est oublier la raison d'être de cette entité politique. La définition même de cette ethnie va changer dans l'avenir. Au fur et à mesure que s'accroîtra l'apport des immigrants, on insistera de moins en moins sur les origines. On finira peut-être par renoncer à parler des Québécois « de souche ». Mais pour l'instant, cela n'a pas de sens que d'essayer de faire perdre à cette ethnie la conscience de son existence distincte. La voie qui mène à une nouvelle coexistence réussie ne passe pas par une espèce d'oubli de soi, mais plutôt par une réaction positive au fait qu'un groupe n'est plus seul.

Pour mieux délimiter ces réactions positives, il faudrait peut-être mettre en doute le cadre intellectuel évoqué ci-haut. D'abord, j'avais affirmé que l'unité nécessaire d'un peuple se conçoit souvent en termes d'éléments communs, lesquels peuvent renvoyer ou bien à des principes ou, encore, à une appartenance ethnique. Puis j'ai dit qu'en général, les gens croient devoir choisir entre l'un ou l'autre de ces modes.

[p. 360] À l'intérieur de ce cadre intellectuel, je viens de remettre en cause la nécessité d'un tel choix. Plutôt que de trancher, il faut concilier les deux formes de cohésion. Je voudrais maintenant aller plus loin et faire vaciller la prémisse plus fondamentale selon laquelle l'unité de délibération ne doit s'appuyer que sur les éléments communs.

Il faut un certain engagement mutuel pour former une unité de délibération. Sinon la confiance ne saurait résister aux tensions de la vie politique en démocratie. Il est clair que cet engagement peut se nourrir d'attitudes et de buts communs. L'histoire

nous apprend toutefois qu'il y a d'autres ressources. Parfois, quand deux groupes se côtoient suffisamment longtemps, lorsqu'ils défrichent ensemble un chemin, des rapports basés sur la confiance mutuelle peuvent se développer, provoquant l'émergence d'un certain engagement réciproque. Il arrive même que le fait de vivre ensemble, et de collaborer à l'intérieur des mêmes structures politiques, s'immisce lentement dans l'identité de chacun des groupes.

Ainsi, de nombreux Canadiens des autres provinces en sont venus à s'identifier au fil des années à un pays dont le fait français est un élément essentiel. C'est parmi ces gens-là qu'un appui considérable, bien qu'insuffisant, a néanmoins existé en faveur de l'accord du lac Meech. Les rapports affectifs des Québécois avec le Canada sont beaucoup plus complexes que cela. Cependant, beaucoup de Québécois reconnaissent chez les membres de leur propre minorité anglophone des partenaires historiques qui forment une partie essentielle du Québec contemporain.

On peut donc former une unité de délibération, dimension essentielle pour la santé d'une démocratie moderne, non seulement à partir des ressemblances, mais aussi à travers les différences reconnues et acceptées entre des groupes qui ont cheminé ensemble. On pourrait parler dans le premier cas d'une unité de convergence et dans le second, d'une unité d'acointance ou de partenariat.

Il n'y a évidemment pas de symétrie entre les deux modèles. À défaut d'éléments communs, il ne saurait y avoir une véritable unité de délibération. Ainsi, les deux grandes sociétés canadiennes partagent nombre de buts et de valeurs. Certaines sociétés offrent le visage d'une unité ramenée à la simple convergence tandis que d'autres recèlent, outre les éléments communs, des différences subsumées dans une unité de partenariat.

Tout dépend, bien sûr, de la façon dont l'identité collective est conçue. Une population peut s'imaginer unie autour de seuls facteurs convergents. L'engagement mutuel entre les citoyens semblera découler uniquement de cette convergence. En d'autres situations, les gens peuvent comprendre leur société comme étant constituée de partenaires historiques, et alors l'engagement mutuel découlera aussi de ce partenariat.

Nous voici en présence de deux modèles, entre lesquels il serait vraisemblablement trop simple de devoir choisir. On a vu tantôt qu'au Québec, la question de l'unité ne pouvait être ramenée à une affaire de principes, et pas davantage à la seule appartenance ethnique, mais qu'elle prenait plutôt la forme [p. 361] d'une tentative de concilier les deux. Dans la même veine, on pourrait dire que notre société offre à certains égards l'image d'une unité de convergence et à d'autres, celle d'une unité de partenariat.

La composante ethnique justificatrice de notre État, fortement majoritaire, est en fait liée par un très puissant sentiment de convergence. D'autres éléments existent à côté d'elle, qui ne sauraient s'assimiler tout simplement à cette convergence « de souche ». Certains, comme les anglophones, ne s'assimileront pas du tout. D'autres, dans les communautés culturelles, feront partie d'une société majoritairement francophone dont ils contribueront en même temps à changer le visage. D'autres

encore – les Autochtones – se trouvent dans une situation encore plus spéciale. Comme dans le cas du principe unificateur tantôt, on ne saurait comprendre le Québec en fonction d'une seule optique. Dans sa grande majorité, cette société présente une unité convergente peu commune. Mais elle contient aussi des éléments, dont le nombre va en s'accroissant, qui souhaitent être associés à titre de partenaires.

Il faudrait que les Québécois de demain apprennent à concevoir leur société de façon bifocale, l'envisageant sous des angles différents selon le contexte, en insistant parfois sur la convergence comme toile de fond de la discussion politique, mettant en valeur en d'autres circonstances la conversation entre des voix distinctes, mais mutuellement engagées les unes envers les autres. La diversité réelle et croissante du Québec nous empêche d'adopter tout simplement la première perspective, tandis que le fossé considérable entre majorité et minorités nous interdit de nous camper sans médiation dans la seconde. Il faudrait apprendre à combiner les deux, dans leurs justes proportions, et à développer une identité complexe à plusieurs facettes, à la mesure de notre mouvante réalité.

Nous ne souffrons pas d'isolement dans un tel univers conceptuel. La plupart des sociétés modernes se diversifient. Celles qui se sont comprises historiquement avec le prisme de la convergence, surtout sous sa forme « quasi jacobine » de la tradition républicaine française, sont obligées de se remettre en question et de faire une place au partenariat. Le malheur veut que les traditions politiques meurent aussi lentement que difficilement. Beaucoup de citoyens croient encore, sur la base des paradigmes américain et français, que le modèle de la convergence est nécessaire pour préserver l'unité. On accepte bien entendu la diversité, mais à condition qu'elle reste pour ainsi dire à l'extérieur de la citoyenneté, dans la vie privée, en marge de ce qui nous unit. Ces gens sont remplis d'effroi à l'idée que l'association puisse se faire entre partenaires, que le statut des uns et des autres n'exige pas l'uniformité, mais qu'il puisse varier selon les participants. Ces réactions des « citoyens ordinaires » sont confortées par la grande réputation du cadre intellectuel ci-haut évoqué, selon lequel la convergence demeure la seule base possible pour l'unité. Des professeurs d'université entrent même en lice pour nous montrer que toute entrave à l'uniformité met l'unité en danger.

[p. 362] Une telle vision compta pour beaucoup dans la méfiance suscitée par la clause de la société distincte au Canada anglais. La même remarque s'applique aux revendications des peuples autochtones en faveur de l'autonomie gouvernementale. Les statuts particuliers, comme les rapports asymétriques au pouvoir, se conçoivent très bien entre des partenaires soucieux d'adapter leurs structures à leurs besoins réels respectifs afin de réaliser une égalité substantive et non seulement formelle. Mais dans la perspective de la convergence, le statut particulier se métamorphose en prime à la divergence et, donc, en facteur de désunion.

On aurait toutefois tort de croire que les résistances existent seulement au Canada anglais. La culture politique québécoise a encore du chemin à faire, me semble-t-il, avant d'accorder au partenariat sa juste place. Permettez-moi, à l'aide d'un exemple, de toucher à une corde sensible. L'indépendance comme fin non négociable ne saurait

gagner des adeptes en nombre significatif en dehors de l'ethnie majoritaire. J'ai antérieurement expliqué pourquoi l'indépendance, en tant qu'« idéal » absolu, a exercé autant d'attrait parmi la génération qui continue à détenir les leviers du pouvoir. Or, la souveraineté se conçoit aussi très bien de façon instrumentale, en tant que solution de rechange à l'imbroglio canadien. Je l'avoue, j'ai moi-même parfois été suffisamment exaspéré par les résistances canadiennes pour l'envisager en tant que voie à suivre. Mais sur ce plan, la souveraineté n'est qu'une solution parmi d'autres, aux côtés du fédéralisme asymétrique, des solutions confédérales, etc. Elle ne jouit pas de ce privilège métaphysique que lui accorde le Parti québécois, surtout depuis la révolte qui a permis à Jacques Parizeau de succéder à Pierre-Marc Johnson.

Cela explique les rapports difficiles du Parti québécois avec les communautés culturelles. Fidèle à sa philosophie du pluralisme, ce parti essaie de les gagner à sa cause. Mais sauf quelques personnages exceptionnels, qui optent pour la souveraineté comme solution à un problème donné, l'indépendantisme fait peu de progrès en ces milieux. Pourquoi en ferait-il, puisque sa principale raison d'être est justement l'expérience historique de certains Québécois de souche, celle de la non-reconnaissance sur fond de Conquête et, partant, du déni de la citoyenneté à part entière ? Il ne faudrait pas en tenir rigueur à ces nouveaux venus. Le référendum du 30 octobre 1995 vient de jeter une lumière crue sur ce problème.

Tout bascule ici sur un fond de nuances émotives, lesquelles sont souvent décisives en politique. Le Parti québécois tient un discours de « l'indépendance – meilleure solution » quand il parle à des auditoires où les Québécois de souche sont absents ou peu nombreux. Mais personne ne peut manquer de constater l'exaltation de souveraineté-idéal que les péquistes entretiennent entre eux. L'échec relatif du Parti québécois auprès des communautés culturelles n'est pas imputable au premier discours. Il tient plutôt à la réaction de la majorité de leurs membres devant ce discours inconditionnel d'exaltation où ils devinent la véritable motivation de ce parti.

[p. 363] Car en quelque sorte, ce discours les exclut. Le langage de l'indépendance-solution souhaite susciter des réponses, des contre-propositions. Il est implicitement ouvert à des compromis, de nouvelles formules, etc. Le langage d'exaltation de l'idéal ne laisse aucune place à la discussion, encore moins à la modification. Il exige l'adhésion purement et simplement. Et, finalement, quand le président du parti déclare que les Québécois de souche n'ont pas besoin du concours des autres pour réaliser leur idéal, tout en s'en félicitant, cela a tout l'air d'un moment de vérité.

Cet exemple nous place devant une question fondamentale. Toute société semblable à la nôtre, dont le noyau majoritaire constitue la justification d'un projet politique, mais qui inclut aussi d'autres groupes, doit dissocier ce qui est d'une part inconditionnel et ne se négocie pas, et d'autre part ce qui se discute et se modifie dans le courant de la délibération sociale. Il est clair, par exemple, que chez nous, les droits fondamentaux et la prédominance de la langue française appartiennent à la première catégorie. Si ces éléments en venaient à disparaître, la société perdrait tout caractère défini. Mais si la première catégorie s'étend trop loin, elle coupe court à la discussion

entre partenaires, la rendant ainsi fictive. Surtout si cette extension s'effectue sans explication ou justification à l'égard des partenaires.

Le discours de l'indépendance-solution reste en porte-à-faux, car tout le monde sait que ce n'est pas là le véritable projet, sur le plan des émotions. Mieux vaudrait fournir aux autres une explication plus franche, précisant pourquoi la réalisation du rêve (d'une partie) de l'ethnie majoritaire doit appartenir à l'inconditionnel de la société québécoise.

J'ai tâché d'explorer, dans les pages précédentes, certaines facettes de l'identité québécoise en pleine mutation. S'agissant d'une référence collective, j'ai d'abord tenté de placer ce niveau d'identification dans le contexte plus général de la préoccupation identitaire moderne, laquelle touche toutes les dimensions de notre vie. J'essaie de rendre compte de ce qui se passe au Québec du point de vue de la formation d'une identité nécessairement complexe, qu'on parvient mal à intégrer dans l'alternative trop sommaire qu'on nous offre la plupart du temps. Société à la fois unie par des principes moraux et politiques, et constituée autour d'une certaine appartenance ethnique et historique – au carrefour de la convergence et du partenariat historique –, qui continuera d'exiger un constant travail de conciliation entre des principes distincts. Dans les années qui viennent, nos pires ennemis seront les terribles simplificateurs de tout acabit. Dieu nous en garde.

[p. 365]

## Notices biographiques \*

[Retour à la table des matières](#)

### **BERNARD ARCAND**

Bernard Arcand a enseigné l'anthropologie aux universités de Copenhague, McGill et Laval. D'abord spécialiste de l'ethnologie sud-américaine, il s'est aussi intéressé au développement en territoire nordique, au cinéma ethnographique et à certains aspects de la société moderne. Ses principales publications incluent *Le Jaguar et le Tamanoir* (1991), *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec* (1979) (avec Sylvie Vincent) et, avec Serge Bouchard, *Quinze lieux communs* (1993), *De nouveaux lieux communs* (1994) et *Du pâté chinois, du baseball et d'autres lieux communs* (1995).

### **ANDRÉ-J. BÉLANGER**

Professeur de science politique à l'Université Laval de 1965 à 1973 et, depuis, à l'Université de Montréal. Auteur de *L'apolitisme des idéologies au Québec, le grand tournant de 1934-1936* (1973), *Ruptures et constantes, quatre idéologies du Québec en éclatement* (1977), *Framework for a Political Sociology* (1985). À paraître, avec Vincent Lemieux : *Introduction à l'analyse politique*. Recherches en cours : le phénomène de la représentation politique par les intellectuels, le facteur religieux et les représentations idéologiques, les tensions entre le libéralisme et le nationalisme

### **GILLES BIBEAU**

Gilles Bibeau s'est spécialisé dans les études africaines et en anthropologie de la santé. Ses recherches portent principalement sur les sujets suivants : les transformations des médecines et religions traditionnelles en milieu urbain africain ; la comparaison des systèmes de signes, de sens et d'action en santé mentale dans plusieurs pays (Brésil, Pérou, Inde, Côte d'Ivoire, Mali) ; l'étude des cultures associées aux « piqueries » à Montréal. Il est un membre très actif du GIRAME qu'il a dirigé pendant plusieurs années. Il est le cofondateur de la revue *Psychotropes* et est actuellement l'éditeur international de *Medical Anthropology Quarterly*. Ses approches s'inspirent des courants interprétatifs [p. 366] et constructivistes. Parmi ses publications récentes, les trois suivantes illustrent l'orientation de ses travaux :

---

\* Les auteurs sont responsables des textes de présentation.

Bibeau, G. et M. Perreault (1995), *Dérives montréalaises. Itinéraires de toxicomanies dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*, Montréal : Boréal.

Bibeau, G. et E. Corin (dir.) (1994), *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*, Collection « Approaches to Semiotics », Berlin : Mouton de Gruyter.

Bibeau, G., A.M. Chan-Yip, M. Lock, C. Rousseau, C. Sterlin (1992), *La santé mentale et ses visages. Un Québec pluriethnique au quotidien*, Boucherville : Gaëtan Morin éditeur.

## **DORVAL BRUNELLE**

Dorval Brunelle est professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal et codirecteur, avec Christian Deblock, du Groupe de recherche sur la continentalisation. Il a publié plusieurs ouvrages parmi lesquels on peut noter : *La Désillusion tranquille* (1978), *La Raison du capital* (1980), *Les Trois colombes* (1985), *Le Libre-échange par défaut* (avec C. Deblock, 1989) ; et codirigé deux collectifs. *L'Ère des libéraux. Le pouvoir fédéral de 1963 à 1984* (avec Y. Bélanger, 1990) ainsi que *L'Amérique du Nord et l'Europe communautaire : intégration économique, intégration sociale ?* (avec C. Deblock, 1994).

## **JOHANNE CHARBONNEAU**

Johanne Charbonneau est professeur à l'INRS-Urbanisation et chercheure aux Centres Jeunesse de la Montérégie. Elle a obtenu récemment une bourse de chercheur-boursier du Conseil québécois de la recherche sociale pour travailler sur le sujet des réseaux des jeunes mères célibataires. Elle s'intéresse depuis quelques années aux questions de don et d'entraide dans les réseaux sociaux, en particulier dans la famille. Elle participe, de plus, à des recherches sur l'immigration et la vie de quartier ainsi que sur le don entre inconnus.

## **ELLEN CORIN**

Ellen Corin est professeur agrégé aux départements d'anthropologie et de psychiatrie de l'Université McGill. Ses travaux se centrent principalement sur la manière dont la culture et le contexte social influencent la construction de la notion de personne et l'articulation de l'expérience personnelle ou sa réarticulation en cas de problèmes de santé mentale. Des études réalisées en Afrique centrale ont porté sur les repères identificatoires culturels en fonction desquels se situe la genèse de l'identité dans une société matrilineaire et sur les processus thérapeutiques à l'œuvre dans des rites de possession féminins par des esprits. Ses recherches actuelles portent sur la manière dont la culture influence l'articulation personnelle de l'expérience dans le cas de personnes diagnostiquées comme schizophrènes, sur les modèles culturels de pratique développés face à des problèmes de santé mentale, tant au Québec que dans d'autres types de société. Elle dirige l'équipe de recherche ERASME (Équipe [p. 367] de

recherche et d'action en santé mentale et culture) en partenariat avec des groupes alternatifs et communautaires.

### **MIKHAËL ELBAZ**

Professeur titulaire au Département d'anthropologie de l'Université Laval, il a été également rédacteur de la revue *Anthropologie et Sociétés* de 1987 à 1995. Ses principaux champs de recherche et d'enseignement sont les droits des minorités et les relations interethniques, l'anthropologie des sociétés modernes, le Moyen-Orient, les diasporas, notamment les judaïcités, la mémoire et les identités. Il a publié de nombreux articles et coédité des ouvrages liés à ces thèmes. Il poursuit actuellement plusieurs recherches subventionnées axées sur la politique de la différence et de l'identité. Il est également directeur scientifique de l'Institut International de Recherche sur les Juifs du Maroc où il mène une recherche transnationale sur la rediasporisation des Judéo-Marocains.

### **LOUISE FONTAINE**

Louise Fontaine est professeure au Département des sciences administratives de l'Université Sainte-Anne (Nouvelle-Écosse). Ses recherches portent, notamment, sur les organisations étatiques et l'immigration, les associations ethniques et les immigrants au Québec, au Canada et en Europe. Elle a publié des articles dans plusieurs revues internationales et, récemment, aux éditions l'Étincelle (Montréal/Paris), un livre qui s'intitule : *Un labyrinthe carré comme un cercle*, enquête sur le ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration et sur ses acteurs réels et imaginés.

### **ANDRÉE FORTIN**

Andrée Fortin est professeure au Département de sociologie de l'Université Laval. Rédactrice de *Recherches sociographiques*, ses recherches portent sur le Québec, et plus particulièrement sur la sociabilité et l'art actuel. Parmi ses publications, on compte *Passage de la modernité* (1993).

### **GILLES GAGNÉ**

Gilles Gagné a fait ses études de sociologie à l'Université du Québec à Montréal et à l'Université de Montréal. Il enseigne au Département de sociologie de l'Université Laval dans les domaines de la théorie sociologique, de la sociologie politique et de l'histoire de la pensée. En collaboration avec des collègues de l'UQAM et de Laval, et avec le concours d'étudiants aux études avancées, il édite la revue *Société*. Il est membre du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité et il a publié des articles et des essais sur la théorie sociologique et sur la mutation sociale contemporaine. Il travaille actuellement sur la société québécoise et la question identitaire.

### **JACQUES T. GODBOUT**

Jacques T. Godbout est professeur-chercheur à l'Institut national de la recherche scientifique (Université du Québec). Il a longtemps étudié le rapport entre [p. 368] les organisations et leurs clientèles, ce qui l'a conduit à publier *La participation contre la démocratie* (Montréal : Saint-Martin) et *La démocratie des usagers* (Montréal : Boréal). C'est dans le prolongement de ces études qu'il s'est intéressé au don et a publié *L'Esprit du don* (Paris et Montréal : La Découverte et Boréal), ouvrage traduit en plusieurs langues. Il poursuit actuellement ses recherches sur le don, notamment en analysant le don d'organes, le don humanitaire et le don dans la parenté.

### **DENISE HELLY**

Anthropologue et sociologue de formation, Denise Helly est chercheure à l'Institut national de la recherche scientifique (Centre Culture et Société). Ses études portent sur les modalités et politiques d'intégration des immigrants. Entre autres, elle a publié des volumes concernant la formation de communautés ethniques chinoises au Québec et dans des pays du Tiers Monde, la création d'entreprises par des immigrants du Québec et la perception de l'immigration par des décideurs québécois. Elle prépare actuellement un bilan des politiques québécoise et fédérale sur la question de la pluralité culturelle depuis les années 1970 ainsi que des projets sur le sens d'appartenance des immigrants à la société québécoise.

### **JANE JENSON**

Jane Jenson est professeure titulaire au Département de science politique de l'Université de Montréal. Titulaire d'un doctorat de l'Université de Rochester, elle travaille actuellement sur les rapports complexes entre identité et globalisation. Elle a notamment publié, avec Janine Brodie, *Crisis, Challenge and Change. Class and Politics in Canada Revisited* (1988).

### **DANIELLE JUTEAU**

Diplômée de l'Université de Toronto, Danielle Juteau est professeure à l'Université d'Ottawa puis à l'Université de Montréal où elle fait oeuvre de pionnière. Ses travaux contribuent à la constitution du champ des études féministes et à la consolidation des études ethniques au Canada. Ses études sur les Franco-Ontariens ouvrent des voies de recherche inédites et offrent des pistes d'analyse qui servent dorénavant « de tremplins et de points de repère sociologiques aux francophonies minoritaires canadiennes ». Ses recherches, sur le travail des religieuses au Québec, sur la transformation de la dynamique ethnique et nationale au Québec, sur l'institutionnalisation des droits de la citoyenneté dans des sociétés qui adhèrent à des modèles nationaux distincts donnent lieu à l'élaboration d'une problématique novatrice axée sur l'analyse transversale des rapports sociaux ethniques et de sexes. Son approche matérialiste et non économiste, qui dépasse l'essentialisme et le

constructivisme radical ambiants, lui vaut un rayonnement international. La création de programmes d'enseignement et la réalisation d'un nombre impressionnant de recherches en font un chef de file dans ses domaines d'expertise. Titulaire de la Chaire en relations ethniques, elle poursuit ce travail au Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal où elle a su créer un milieu de recherche stimulant qui témoigne de sa capacité remarquable de mobiliser les chercheurs autour de problématiques et de thèmes communs.

### **Guy LAFOREST**

Guy Laforest est professeur agrégé au Département de science politique de l'Université Laval et codirecteur de la *Revue canadienne de science politique*. Il détient un doctorat de l'Université McGill. Ses recherches portent sur la philosophie politique et l'histoire des idées. Publications récentes : *De l'urgence*, Montréal : Boréal, 1995 ; *De la prudence*, Montréal, Boréal : 1993 ; *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery : Septentrion, 1992.

### **DIANE LAMOUREUX**

Diane Lamoureux est professeure au Département de science politique de l'Université Laval. Ses champs d'intérêt se situent dans le domaine de la philosophie politique contemporaine et de la pensée féministe. Elle a publié plusieurs articles sur le féminisme québécois et sur la théorie féministe de même que deux ouvrages, *Fragments et collages. Essai sur le féminisme québécois des années 70* et *Citoyennes ? Femmes, droit de vote et démocratie*, aux Éditions du remue-ménage. Elle a également publié un manuel d'introduction à l'histoire des idées politiques, en collaboration avec Michel Duquette, *Les idées politiques de Platon à Marx*, Presses de l'Université de Montréal. Ses recherches actuelles portent sur la citoyenneté et la démocratie.

### **NICOLE LAURIN**

Nicole Laurin est professeure au Département de sociologie de l'Université de Montréal. Parmi ses ouvrages, on compte *Classes et pouvoir. Les théories fonctionnalistes*, *Production de l'État et formes de la nation* ainsi que *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec, de 1900 à 1970* (avec Danielle Juteau et Lorraine Duchesne). Ses travaux portent sur les classes sociales, la question nationale, l'État, les femmes et les communautés religieuses.

### **VINCENT LEMIEUX**

Vincent Lemieux est professeur au Département de science politique de l'Université Laval. Il a publié de nombreux ouvrages, dont *Parenté et politique*, *Réseaux et appareils* et *La structuration du pouvoir dans les systèmes politiques*. Ses travaux portent actuellement sur la théorie des coalitions, des réseaux et des appareils ainsi que sur les partis et les politiques publiques. Son intérêt pour les réseaux de parenté remonte à ses recherches sur l'organisation sociale dans l'Île d'Orléans.

### **KENNETH McROBERTS**

Né à Vancouver, en Colombie-Britannique, Kenneth McRoberts a obtenu un baccalauréat de l'Université de la Californie, à Santa Barbara, avant de poursuivre ses études supérieures à l'Université de Chicago, laquelle lui a décerné [p. 370] un doctorat en 1969. Depuis, il est professeur au Département de science politique de l'Université York, à Toronto. Il est actuellement rédacteur en chef de la *Revue internationale des études canadiennes*. On compte parmi ses publications *Quebec : Social Change and Political Crisis* (en français, *Le développement et la modernisation du Québec*) ; *English Canada and Quebec : Avoiding the Issue* ; et *Beyond Quebec : Taking Stock of Canada*.

### **ROBERTO MIGUELEZ**

Roberto Miguelez est professeur titulaire au Département de sociologie et professeur attaché au Département de philosophie de l'Université d'Ottawa, responsable du Centre de recherche en philosophie politique et sociale de cette université et directeur de la revue philosophique *Carrefour*. Auteur de plusieurs articles et ouvrages dans le domaine de la théorie, l'épistémologie et la philosophie sociales et politiques, il vient de publier *L'analyse des formations sociales* (1992) et *L'émergence de la sociologie* (1993).

### **PHILIP RESNICK**

Philip Resnick est professeur titulaire au Département de science politique de l'Université de la Colombie-Britannique, à Vancouver. Il enseigne la philosophie politique. Ses travaux portent notamment sur les théories de la démocratie et l'histoire politico-intellectuelle du Canada. Publications récentes : *Thinking English Canada* (Toronto : Stoddart, 1994), *Toward a Canada-Quebec Union* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1991), *The Masks of Proteus. Canadian Reflections on the State* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990).

### **RÉGINE ROBIN**

Régine Robin est professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal, membre de la Société royale du Canada et directrice du Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes (CLADEST). Elle a publié de nombreux ouvrages parmi lesquels *Le Réalisme socialiste. Une esthétique impossible* (Paris : Payot, 1986) ; *Kafka* (Paris : Belfond, 1989) ; *Le roman mémoriel* (Montréal : Le Préambule, 1989) ; *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, une langue en moins* (Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 1993). Elle prépare un livre sur *Le devenir postmoderne des identités* et un recueil de nouvelles.

### **DANIEL SALÉE**

Daniel Salée est présentement directeur adjoint de l'École des affaires publiques et communautaires de l'Université Concordia. Il est coauteur de *Entre l'ordre et la liberté : colonialisme, pouvoir et la transition vers le capitalisme dans le Québec du*

19<sup>e</sup> siècle (1995) et de *The Quebec Democracy : Structures, Processes and Policies* (1993). Il a aussi codirigé *Artful Practices : The Political Economy of Everyday Life* (1994) et *The Legacy of Karl Polanyi : Market, [p. 371] State and Society at the End of the 20th Century* (1991). Ses travaux récents l'ont amené à s'intéresser à la dynamique des rapports politiques entre groupes ethniques et à la question autochtone au Québec.

## **YVAN SIMONIS**

Après l'obtention de son doctorat à Paris en 1967, Yvan Simonis a travaillé au Centre d'Études Sociologiques (CNRS, Paris) de 1968 à 1969. Il a ensuite été professeur au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal de 1969 à 1973. Depuis 1973, il est professeur au Département d'anthropologie de l'Université Laval, à Québec. Directeur du département de 1978 à 1981, il a fondé la revue *Anthropologie et Sociétés* dont il a été le rédacteur jusqu'en 1987. Il a publié en 1968 (rééd. en 1983) *Claude Lévi-Strauss ou la « passion de l'inceste »* ainsi que de nombreux articles. Ses recherches portent actuellement sur la transmission des entreprises familiales, sur les rapports de la stratégie et du paradoxe et sur le postmodernisme.

## **CHARLES TAYLOR**

Charles Taylor est professeur titulaire au Département de philosophie de l'Université McGill. On compte parmi ses principales publications : *Philosophical Arguments* (Harvard University Press, 1995), *Grandeur et misère de la modernité* (Bellarmin, 1992), *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (Les Presses de l'Université Laval, 1992), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989), *Hegel* (Cambridge University Press, 1975). Il a reçu le Prix Molson du Conseil des Arts du Canada en 1991 et le Prix Léon-Gérin du gouvernement du Québec en 1992.

## **J.-YVON THÉRIAULT**

J.-Yvon Thériault est né en 1949. Il a étudié au Collège de Bathurst (B.A., 1971), à l'Université d'Ottawa (M.A., 1973) et à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris (doctorat, 1981). Professeur de sociologie à l'Université d'Ottawa, il est aussi depuis 1992 doyen associé (recherche) à la Faculté des sciences sociales. Il est l'auteur d'une thèse de doctorat, *Acadie coopérative et développement acadien : contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistance* (Paris : EHESS, 1981) ; *La société civile ou la chimère insaisissable* (Montréal : Québec Amérique, 1985) ; *L'état de la recherche sur la francophonie minoritaire* (en collaboration avec L. Cardinal et J. Lapointe (Ottawa : CRCCF, 1994) ; ainsi que *L'identité à l'épreuve de la modernité* (Éditions d'Acadie, 1995). Ces récents travaux et publications portent principalement sur les questions de la démocratie, de l'individualisme et des mouvements sociaux dans les sociétés contemporaines ainsi que sur la question identitaire dans la société québécoise, en Acadie, et au sein de la francophonie canadienne minoritaire.

[p. 372] **ALAIN TOURAINE**

Alain Touraine est professeur à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris. Il est le directeur du Centre d'analyses et d'interventions sociologiques (CADIS). Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages portant sur la théorie sociologique, les mouvements sociaux et l'Amérique latine. Parmi ses publications, on compte *Critique de la modernité* (1992) et *Qu'est-ce que la démocratie ?* (1993).

**NICOLAS VAN SCHENDEL**

Nicolas van Schendel est agent de recherche (contractuel) à l'INRS-Culture et Société. Il est rattaché à l'unité de recherche « Immigration et ethnicité » dirigée par Denise Helly. Ses intérêts portent sur les questions d'identité et d'appartenance. Il vient, par ailleurs, de terminer une étude pour le CELAT (Université Laval) sur la « mémoire du pays et la construction de l'identité dans les récits de jeunes montréalais ». Il a publié, notamment : « L'identité métisse ou l'histoire oubliée de la canadienité », dans Jocelyn Létourneau (dir.) (1994), *La question identitaire au Canada Francophone : récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval ; *Une approche exploratoire de la société québécoise : l'espace, le temps et l'identité*, Gouvernement du Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, mai 1992, réédité dans la collection « Notes et Documents », n° 1, été 1993.