Sous la direction de
Stéphanie Chouinard, **François-Olivier Dorais**
et **Jean-François Laniel**

Sur les traces de la démocratie

Réflexions autour de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault

Postface de Annie-Claude Thériault

Sur les traces de la démocratie

Membre de
L'ASSOCIATION NATIONALE DES ÉDITEURS DE LIVRES

Presses de l'Université du Québec
Édifice Fleurie, 480 de la Chapelle
bureau 015, Québec (Québec) G1K 0B6
Téléphone : 418 657-4399 – Télécopieur : 418 657-2096
Courriel : puq@puq.ca – Internet : www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA
Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7H 1N7 – Tél. : 450 434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE ET BELGIQUE
Sofédis, 11, rue Soufflot
75005 Paris, France – Tél. : 01 53 10 25 25

Sodis, 128, avenue du Maréchal de Lattre de Tassigny
77403 Lagny, France – Tél. : 01 60 07 82 99

SUISSE
Servidis SA, chemin des Chalets 7
1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél. : 022 960.95.25

La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée — le « photocopillage » — s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Sur les traces de la démocratie

Réflexions autour de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault

Postface de Annie-Claude Thériault

Sous la direction de
Stéphanie Chouinard, **François-Olivier Dorais**
et **Jean-François Laniel**

Presses de l'Université du Québec

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Titre : Sur les traces de la démocratie : réflexions autour de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault / sous la direction de Stéphanie Chouinard, François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel.

Noms : Chouinard, Stéphanie (Politologue), éditeur intellectuel. | Dorais, François-Olivier, 1987- éditeur intellectuel. | Laniel, Jean-François, 1985- éditeur intellectuel. | Thériault, J. Yvon (Joseph Yvon), 1949- agent honoré.

Description : Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20210066245 | Canadiana (livre numérique) 20210066253 | ISBN 9782760555938 | ISBN 9782760555945 (PDF) | ISBN 9782760555952 (EPUB)

Vedettes-matière : RVM : Thériault, J. Yvon (Joseph Yvon), 1949- | RVM : Canadiens français. | RVM : Canada francophone. | RVM : Démocratie. | RVMGF : Mélanges (Recueils)

Classification : LCC FC137.S87 2022 | CDD 305.811/4—dc23

Financé par le gouvernement du Canada | Funded by the Government of Canada | Canada

SODEC Québec

Révision
Sabine Auguste

Correction d'épreuves
Anik Demers-Pelletier

Conception graphique
Julie Rivard

Mise en page
Sophie Despins

Images de couverture
iStock

Dépôt légal : 1er trimestre 2022

› Bibliothèque et Archives nationales du Québec
› Bibliothèque et Archives Canada

© 2022 – Presses de l'Université du Québec
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

Imprimé au Canada
D5593-1 [01]

Remerciements

Cet ouvrage fait suite à l'organisation d'un colloque au printemps 2020 qui n'a malheureusement pu avoir lieu comme prévu en raison de la pandémie de COVID-19. Sa parution a été rendue possible grâce à l'inestimable collaboration des auteurs invités qui, malgré l'annulation de cette rencontre attendue, ont maintenu leur engagement à l'égard de ce projet. Qu'ils en soient tous chaleureusement remerciés.

Nous tenons aussi à remercier, pour sa contribution financière, le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (programme Connexion) ainsi que l'ensemble des partenaires qui ont initialement appuyé l'initiative : la Chaire de recherche Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles (E.-Martin Meunier, Université d'Ottawa), le Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (Université d'Ottawa), le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (Université du Québec à Montréal [UQAM]), l'Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, l'Institut d'études acadiennes de l'Université de Moncton, la Chaire de recherche du Canada sur les minorités francophones canadiennes et le pouvoir (Michelle Landry, Université de Moncton), la revue *Studies in religion/Sciences religieuses* et la Chaire de recherche en histoire de l'Ontario français (Serge Miville, Université Laurentienne). Nous sommes également reconnaissants envers messieurs Pierre-Louis Mongrain et Jude Deschênes pour leur assistance à la révision et l'édition du manuscrit.

Enfin, il nous faut remercier Joseph Yvon Thériault, pour la confiance soutenue qu'il nous a accordée tout au long de cette entreprise. Comme en témoignent les textes réunis dans ces pages, son œuvre sociologique fournit une aide aussi rare que précieuse pour penser les défis des démocraties modernes.

Table des matières

Remerciements VII

Liste des figures et tableaux XVII

Liste des sigles et acronymes XIX

Introduction /
Sur les traces de la démocratie : réflexions autour de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault 1
Stéphanie Chouinard, François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel

Partie I /
L'ACADIE, LA FRANCOPHONIE CANADIENNE ET LA CONDITION MINORITAIRE

Chapitre 1 /
Un Acadien errant : la trajectoire minoritaire de Joseph Yvon Thériault 13
Graham Fraser

1 / Deux sociologies et une double réalité 14
2 / Où est l'Acadie ? 20
Conclusion 24

Chapitre 2 /
D'iconoclasme et de rupture(s) : des fondements de la posture acadienne aux premières assises des États généraux du Canada français (1967) 27
Joel Belliveau

1 / Sur la représentativité des prises de position officielles 30
2 / Le résultat d'une référence communautaire préexistante ? 32
3 / Le résultat d'une sensibilité néonationaliste partagée ? ... 34
4 / Sur la représentativité et l'identité des délégués acadiens 36
5 / L'appui aux résolutions québécoises : le reflet d'un élan modernisateur 40

Chapitre 3 /
« Faire société » en contexte francophone minoritaire : retour sur un concept 43
Éric Forgues

1 / Penser la francophonie canadienne 43
2 / Faire société 44
3 / La gouvernance et la notion de « faire société » 45
4 / L'absence d'une intention démocratique 53
Conclusion 55

Chapitre 4 /
La Basse-Ville d'Ottawa : la fin de l'histoire ? 57
Anne Gilbert

1 / L'histoire et la mémoire 58
2 / Une brève histoire de la Basse-Ville 61
3 / La mémoire d'un passé glorieux 63
4 / La mémoire d'un présent douloureux 64
5 / Un avenir indéchiffrable 66
Conclusion 68

Chapitre 5 /
La trace de ce qui n'est peut-être plus : en marge de quelques textes de Joseph Yvon Thériault 71
François Paré

1 / La trace de ce qui n'est peut-être plus 72
2 / Pour une critique pamphlétaire 77
Conclusion 82

Chapitre 6 /
Propositions épistémologiques interstitielles à l'aune de la pensée de Joseph Yvon Thériault 85
André Magord

1 / Libéralisme individualiste et néolibéralisme : quelle substantialisation pour la « tradition vivante » ? 86
2 / Propositions épistémologiques interstitielles 92
3 / Relier le concret et l'abstrait : conjuguer le qualitatif et le quantitatif 93
4 / Associer le micrologique au macrologique 94
Conclusion 95

Partie II /
LE DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET L'AUTOGESTION

Chapitre 7 /
La dépendance économique et le développement régional : la matrice culturelle territoriale comme vecteur de résilience en Acadie et en Beauce 99
Jacques Palard

1 / Le chercheur et son terrain 102
2 / L'émergence d'une nouvelle configuration économique : conjoncture et acteurs 105
2.1 / L'émergence et le développement du mouvement coopératif acadien 105
2.2 / Le sursaut entrepreneurial en Beauce 107
3 / De l'institué à l'instituant : quel schème interprétatif ? ... 109
Conclusion 113

Chapitre 8 /
De l'autogestion à l'égogestion : révolution technocratique ou révolution culturelle du Capital? 115
Maxime Ouellet

1 / L'émergence de la technocratie et la crise de légitimation du capitalisme avancé 118
2 / La révolution néolibérale 122
3 / La révolution culturelle du capital : de l'autogestion à l'égogestion 125
Conclusion : la démocratie est-elle compatible avec le capitalisme? 129

Chapitre 9 /
Le Réseau des politisés chrétiens (1972-1982) : une vision de l'intérieur 133
Yves Vaillancourt

1 / Les débuts du Réseau des politisés chrétiens 134
2 / Les écrits sur le Réseau des politisés chrétiens 136
3 / La gauche politique et sociopolitique des années 1970 139
3.1 / La montée des groupes pré-ML et ML (1973-1979) 140
3.2 / La contre-offensive de la mouvance socialisme et indépendance 142
4 / Le Réseau des politisés chrétiens et la gauche politique 144
5 / Le Réseau des politisés chrétiens et le féminisme 145
Conclusion 146

Partie III /
LA DÉMOCRATIE ET LA MODERNITÉ POLITIQUE

Chapitre 10 /
Joseph Yvon Thériault et le politique 151
Gilles Labelle

Conclusion 160

Chapitre 11 /
Penser la nature politique de la démocratie moderne 163
Geneviève Nootens

1 / La dimension « impolitique » de la proposition cosmopolitique 164
2 / La modernité, aculturelle et asociale ? 167
3 / Comment « faire monde commun » ? 173

Chapitre 12 /
Les conditions sociologiques de la politique démocratique moderne 175
Stéphane Vibert

1 / L'analyse de la démocratie moderne dans la pensée contemporaine 177
2 / La double nature de la démocratie moderne 182
Conclusion : la démocratie au risque de l'impolitique ... 187

Chapitre 13 /
Les racines multiples de l'universelle social-démocratie 189
Alain Noël

1 / Les difficultés contemporaines de la social-démocratie ... 191
2 / L'universalisme enraciné du débat droite-gauche 195
3 / L'universalité et la sélectivité : la social-démocratie en pratique 204
Conclusion 207

Partie IV /
AU SUJET DES PETITES NATIONS

Chapitre 14 /
Les petites sociétés : entre réalité empirique et malaise conceptuel 211
Svetla Koleva

1 / Notes préliminaires 211
2 / Sur les traces d'une préoccupation intellectuelle 214

3/ L'évolution de la problématique ou l'autodynamique du concept 217
4/ Remettre en question les paradoxes 222

Chapitre 15/
L'américanité ou l'érosion de l'intentionnalité : une grammaire pour l'étude des petites nations 225
Félix Mathieu et Jeremy Elmerich

1/ La modernité et ses horizons : une pensée de l'universel par ses médiations 226
1.1/ La modernité et l'impératif national 226
1.2/ L'indispensable office des petites nations 228
2/ Un point de vue situé : le Québec au péril de son américanité 230
2.1/ L'américanité ou le refus de l'intentionnalité 231
2.2/ Dans la soute à charbon : le Québec, passager précaire de l'américanité 232
3/ L'arrière-plan européen de la pensée de Joseph Yvon Thériault, ou l'américanité comme fait social total 235
Conclusion 239

Chapitre 16/
Entre contrat et substrat : la nation selon Joseph Yvon Thériault 241
Éric Bédard

1/ Mémoire et histoire, une dialectique nécessaire 245
2/ La nation plébiscitée et héritée 250
3/ La question des origines 253

Chapitre 17/
Raconter et faire société 259
Micheline Cambron

1/ L'espace insulaire 261
1.1/ Dehors : la mer 261
1.2/ Dedans : les lieux de la parole 263
2/ Variations sur le temps long 266
2.1/ Le passé : fondation, Déportation, temps de la pêche 266

2.2 / La fabrication d'un temps long 269
2.3 / Et le futur? 271
3 / Des sujets qui racontent et se racontent 273
4 / Faire société, ou pas 277

Chapitre 18 /
« Il faut rentrer à la maison » 281
Anne Legaré

1 / La nation, le lieu 282
2 / Le lieu et la perception 284
3 / Un lieu distinct dans la relation Québec/Canada 285
3.1 / Les compétences et le territoire 285
3.2 / Une société distincte 286
3.3 / Une nation dans un Canada uni 287
3.4 / Un territoire et une intention étatiste 288
4 / L'intériorité et l'extériorité du territoire 288
5 / Le territoire et la politie 289
6 / Le demos et le territoire 291
7 / Le sentiment de perte d'un lieu 293
8 / L'intention étatiste 295

Chapitre 19 /
Étudier la littérature québécoise avec Joseph Yvon Thériault 299
Céline Philippe

1 / La « critique de l'américanité » québécoise par le recours à la littérature 300
2 / Étudier la question nationale dans la littérature québécoise à partir de la « question du Canada français » 307
Conclusion 310

Postface /
Sur les traces de la démocratie avec Joseph Yvon Thériault 313
Annie-Claude Thériault

1 / Une posture intellectuelle et physique 314
2 / Le travail du sens 315
3 / L'indétermination 317
4 / L'autre moitié 318

Notices biographiques 319

Liste des figures et tableaux

Figure

13.1 / Universalité et sélectivité, pays de l'OCDE, 2005 206

Tableaux

13.1 / Indice de structuration du débat droite-gauche, 83 sociétés, 2008-2014 200

13.2 / Modèles de régression pour les déterminants de la structuration droite-gauche, 72 sociétés, 2008-2014 202

Liste des sigles et acronymes

ACFO	Association canadienne-française de l'Ontario
AISLF	Association internationale des sociologues de langue française
APLQ	Agence de presse libre du Québec
CAP	Comités d'action politique
CCSNM	Conseil central de la CSN à Montréal
CEAAC	Centre d'études acadiennes Anselme Chiasson
CFP	Centre de formation populaire
CIRCEM	Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités
CPS	Chrétiens pour le socialisme
CR	Comité de recherche
DECCO	Direction Entente Canada-communauté Ontario
EHESS	École des hautes études en sciences sociales
EPHE	École pratique des hautes études
FCFA	Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada
FRAP	Front d'action politique
GT	Groupe de travail
IQRC	Institut québécois de recherche sur la culture
LLO	*Loi sur les langues officielles*
ML	Marxiste-léniniste
MRC	Municipalité régionale de comté
MS	Mouvement socialiste
ONF	Office national du film du Canada
PCO	Parti communiste ouvrier
PDG	*Plan de développement global de l'Acadie du Nouveau-Brunswick*
RCT	Regroupement des comités de travailleurs

RPC	Réseau des politisés chrétiens
RPS	Regroupement pour le socialisme
SNA	Société nationale de l'Acadie
SQAL	Secrétariat Québec Amérique Latine
UQAM	Université du Québec à Montréal

INTRODUCTION

Sur les traces de la démocratie

Réflexions autour de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault

Stéphanie Chouinard, François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel

---

Joseph Yvon Thériault est l'un des grands penseurs de sa génération. Il est, plus encore, l'un des grands penseurs de la nation française d'Amérique. Acadien de naissance et de cœur, professeur de sociologie à l'Université d'Ottawa puis à l'Université du Québec à Montréal, auteur prolifique primé par la critique, animateur infatigable de la vie universitaire, personnalité publique et médiatique, il a laissé une marque profonde sur la vie des idées de son temps — et, espérons-le, sur celle des temps à venir. Ce livre collectif, réunissant des savants qu'il a côtoyés au cours de sa carrière, témoigne de la pertinence, de la profondeur et du rayonnement de ses réflexions. Les disciplines (sociologie, science politique, histoire, anthropologie, littérature) et nationalités (Acadienne, Franco-Ontarienne, Québécoise, Canadienne, Française, Bulgare) ici représentées sont à l'image de la diversité des objets qu'il a scrutés, des questions qu'il a posées, des réseaux qu'il a créés, consolidés et investis.

Si cet ouvrage s'intitule *Sur les traces de la démocratie*, il aurait tout aussi bien pu s'intituler *Sur les traces de Joseph Yvon Thériault*. Car, c'est bien à la trajectoire de la démocratie en modernité que s'est consacré le professeur et l'intellectuel au fil de son œuvre. Une démocratie qui est celle des institutions (notamment l'État-providence et les partis politiques) et des grandes idées (notamment celles du nationalisme, du libéralisme, du cosmopolitisme), et tout autant, sinon d'abord, celle du *demos*, celle d'un peuple mis en forme, en sens et en scène. Ce peuple francophone d'Amérique, Joseph Yvon Thériault ne l'a pas d'abord repéré

par le découpage d'un territoire administratif, politique ou juridique, pas plus qu'avec certains traits ethniques distinctifs (encore moins raciaux). Il l'a plutôt reconnu au partage d'une intention nationale, soit le partage d'un récit et du sentiment d'un destin commun, incessamment actualisé par de grandes conversations collectives, ce à quoi il résumait l'originalité sociopolitique de l'expérience démocratique. Pour le dire autrement, une intention nationale s'exprimant certes dans la vie des institutions et des idées, se déployant sur un territoire et par des politiques, puisant et s'actualisant dans des mœurs et des coutumes, mais plus encore dans un désir et un projet de « faire société », aussi fragiles que tenaces, observables à degrés variables au Québec comme en Acadie, en Ontario comme ailleurs en francophonie d'Amérique.

Chemin faisant, c'est à l'autre moitié de la modernité qu'il a consacré sa carrière afin d'offrir un portrait plus exact de ce que sont concrètement les sociétés et les peuples en contexte moderne[1]. Les traités philosophiques et les processus de modernisation, s'ils donnent à voir le projet de la modernité telle qu'elle se pense et se raconte, ne disent pas comment les peuples se les approprient et se les réapproprient sans cesse en fonction de leurs institutions, cultures, traditions et intentions propres. Son regard sur le cours universel du monde s'explique probablement par le contexte minoritaire qui fut le sien et sa petite société de référence en Amérique du Nord. Les valeurs et processus dits universels portés par les États-Unis d'Amérique et la mondialisation néolibérale, par exemple, n'étaient jamais que cela pour Joseph Yvon Thériault : ils étaient tout autant des projets de société spécifiques, porteurs de défis pour les petites sociétés, pouvant conduire à leur dépolitisation et à leur dénationalisation s'ils sont confondus avec leur ambition de généralisation, de naturalisation, de sacralisation. À chaque groupe « nationalitaire » de délibérer et de décider de son devenir ouvert et indéterminé ; au chercheur de suivre les traces de ces intentions faites de décisions et de pratiques – d'une historicité sédimentée dans les lois, les institutions, les mœurs, les traditions, les représentations.

Cette conception dialectique de la modernité apparaît en contrejour avec les polarisations nourries qui agitent notre temps. À moins qu'elle n'en propose la salutaire contrepartie ? Devant l'éclatement de la société globale par le haut (la mondialisation cosmopolite) et par le bas (la tribalisation de nos existences), l'œuvre de Thériault pointe la crise des médiations politiques et institutionnelles et, du même souffle, nous

1 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel (dir.), *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

rappelle qu'il n'est de *monde commun* et d'*agir en commun* possibles sans lieu où s'articule et s'aménage la pluralité de nos existences. Si tant est que la fragmentation de nos sociétés et la reconnaissance de groupes définis sur la base d'allégeances affinitaires soient des dynamiques irréversibles de la civilisation moderne, elles ne peuvent pour autant en former l'ultime horizon. Pour Thériault, parce que la modernité démocratique a toujours tendance à engendrer ses propres insuffisances sociologiques, à commencer par celles, déjà pointées par les pionniers de la sociologie contemporaine, du déficit de solidarité et de la désaffiliation, la formation d'un véritable projet de vivre-ensemble doit s'attacher à chercher un matériau susceptible de nourrir la réactivation d'une pensée des médiations avec son pôle collectif, à refaire les liens qui unissent la raison et la culture, le monde des systèmes et le monde vécu (Habermas). Dans une telle perspective, l'expérience démocratique doit être appréhendée en référence à un tout qui la dépasse et qui en dicte, par ce fait même, sa condition de possibilité – un *bien commun*. Dès lors, pas de liberté sans contrainte, ni d'égalité sans institution, ni d'humanité sans incarnation, ni de droit sans politique, ni d'État sans peuple ou de démocratie sans nation. De la même manière, le social-historique, parce que trop statique, holiste et non problématisé, ne peut se passer des procès systémiques engagés par l'État ou la raison, par lesquels s'aménage la réflexivité sur la Tradition et se préserve nos libertés individuelles chèrement acquises.

À l'évidence, la perspective sociologique de Joseph Yvon Thériault est marginale dans le langage courant des sciences sociales et politiques, de plus en plus gagné à la critique du sujet politique unitaire. À rebours du paradigme postcolonial ambiant, la proposition théorique de Thériault, inscrite dans le sillage de la mouvance néotocquevilienne française (Lefort, Rosanvallon, Gauchet), est plutôt à chercher du côté du paradigme de l'émancipation politique. Celui-ci serait plus apte à saisir l'élan véritable de la modernité démocratique dont l'horizon normatif a toujours été, nonobstant ses défauts et ses limites, celui de l'égalité. « La démocratie est un processus continu de prise de conscience d'un travail d'émancipation qui n'aura jamais de fin, car de nouvelles formes de protestations surgissent continuellement », faisait encore remarquer Thériault récemment. Ainsi, est-ce moins la « reproduction des discriminations qui caractérise l'élan de nos démocraties, que la lutte contre celles-ci[2] ». L'État moderne, en marche depuis le mitan du XX[e] siècle, n'a-t-il pas réussi

2 Joseph Yvon Thériault, « Racisme systémique : émancipation démocratique ou postcolonialisme ? », *Argument*, 2021 [exclusivité web].

à produire les sociétés les plus égalitaires que l'on a connues? Processus continu, donc, nécessairement incomplet, mais dont l'inachèvement serait moins le fait d'une imposture de la modernité démocratique, qu'il s'agirait de démasquer, que de la condition même de sa réalisation, étant entendu que c'est le sujet politique moderne en lui-même qui, en rendant visibles les divers lieux d'exercice et d'expression du pouvoir, rend possible sa propre critique mais aussi les moyens et la légitimité d'une transformation. C'est dire que la critique trop appuyée de la démocratie moderne ou encore son interprétation radicale ne permettrait pas d'apercevoir les « tensions génératrices[3] » entre ses paradoxes. Sa définition profonde se lirait ailleurs, dans un aménagement conflictuel entre ses procès de rationalisation et l'affirmation, toujours renouvelée mais plus difficilement audible, de ses subjectivités historiques.

Cette limite assumée d'une intelligence seulement critique de la modernité exige une autre attitude du chercheur, qui doit savoir se mettre à l'écoute de cette part irréductible, incompressible et *donnée* du monde dont les formes culturelles et symboliques ne sont pas toujours quantifiables mais plutôt qualitativement repérables. « Si le social est histoire, nous sommes néanmoins condamnés à un certain aveuglement dans l'avènement de cette histoire[4] ». Cette citation de Roberto Miguelez, que Thériault a déjà fait sienne, invite le chercheur à renouer avec une plus grande humilité devant son propre statut, qu'il met au service d'une compréhension empathique du monde plutôt que d'une transformation résolue et combative de celui-ci. En d'autres mots, la société n'a pas à être construite à l'ombre d'une méthode, c'est plutôt la méthode qui doit se construire à l'ombre de la société.

En creux de ce positionnement théorique de Thériault, dans lequel on retrouve les éléments d'une sociologie compréhensive d'inspiration wébérienne, se lit une récusation des philosophies de l'histoire, des vérités fortes et, *a fortiori*, des lectures rationalistes, universalistes, univoques et abstraites du monde qui portent atteinte au contingent, à l'indéterminé du social en même temps qu'à ses formes historiques et culturelles différenciées. C'est que la quête de vérités sur le monde que poursuit le savant doit toujours s'accommoder d'un souci de pertinence pour les siens, selon la formule consacrée de Fernand Dumont. Pour la même raison qu'il ne se reconnaît pas aujourd'hui dans le schéma

3 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel (dir.), *L'autre moitié…*, p. 192.

4 Roberto Miguelez, *Politique et raison. Figures de la modernité*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 80.

historiciste du postcolonialisme, l'ancien tenant de l'autogestion qu'était M. Thériault s'est éloigné hier du marxisme orthodoxe. Il ne s'est pas reconnu non plus dans la pensée souverainiste moderniste et ses diverses émanations, révélées tantôt chez les promoteurs de l'américanité, tantôt chez les tenants du républicanisme, tous raccordés à la même idée d'une refondation télescopée dans l'Histoire[5]. Même si Thériault est toujours à l'écoute des processus ambivalents et velléitaires de la condition moderne et soucieux de comprendre les relations internes qui les unissent, sa pensée se reconnaît difficilement dans la lecture déterministe des cheminements historiques. Ceux-ci lui apparaissent plutôt sous le signe d'un processus indéterminé, toujours en gage d'un devenir ouvert qui sourd d'une trame historico-communautaire, celle de l'« intention nationale » comme « tradition vivante ». Ici, la tradition n'a bien entendu rien de folklorique, d'immobile ou de réactionnaire. Elle doit s'entendre, au contraire, comme une « conversation avec le passé[6] » qui vient informer sinon « infléchir[7] » le présent, mais aussi rappeler des limites du rationalisme potentiellement désenchanteur et uniformisant d'une modernité nécessairement toujours « multiple[8] ».

Reprenant les interrogations fondamentales concernant les conditions sociologiques du « faire société », l'œuvre de Joseph Yvon Thériault invite à une réflexion sur le programme politique de la démocratie, son imaginaire et ses tensions. Elle est, du reste, consubstantielle à l'ouverture au débat, à la contradiction et à la discussion, ce dont rendent bien compte les contributions contenues dans cet ouvrage qui se conjuguent tantôt à l'hommage (sans confiner au panégyrique), tantôt à la critique des prémisses et des attendus de l'œuvre, tantôt à la réflexion thématique dérivée. C'est donc bien sous le signe d'une réflexion *autour de l'œuvre* de Joseph Yvon Thériault que s'agencent ces textes, conversation loin d'être consensuelle, mais par laquelle s'accomplit, à sa manière, le travail délibératif que les sociétés démocratiques font sur elles-mêmes.

5 Pour autant, cela n'a pas empêché le principal concerné de souscrire à l'idée d'indépendance du Québec, au nom de sa prétention autonomiste inscrite dans l'Histoire. L'indépendance apparaît ici moins comme une fin que comme un moyen.

6 Joseph Yvon Thériault, « Est-ce progressiste aujourd'hui d'être traditionaliste ? », dans *Faire société : société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de Parole, 2007, p. 187.

7 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005, p. 270.

8 Shmuel Noah Eisenstadt, « La modernité multiple comme défi à la sociologie », *Revue du MAUSS*, vol. 2, nº 24, 2004, p. 189-204.

Conformément à la tradition voulue des « mélanges offerts », la présente démarche s'inscrit donc dans une double logique de célébration, visant à souligner le terme d'une carrière universitaire de plus de quarante ans[9], et d'éloge pour celui qui fut, aux yeux de beaucoup, un mentor, un collègue, un complice, un ami, un visionnaire. L'économie du genre, un temps florissant, n'a toutefois plus beaucoup la cote aujourd'hui, alors que pourtant l'investissement matériel et intellectuel est essentiel à l'explicitation de l'originalité et de la spécificité de nos traditions universitaires et scientifiques. Il en va peut-être de l'organisation de plus en plus diversifiée/différenciée de la vie savante, désormais réfractaire à toute forme d'héroïsation ou de personnalisation des succès. Ou encore, l'université serait-elle à ce point contaminée par l'économie du savoir que ses modes relationnels ne sauraient plus s'étayer sur le modèle désintéressé de la gratitude? Car, comme nous le rappelle avec justesse Françoise Waquet, la tradition des « mélanges » participe de l'économie du don et du contre-don. Elle est, quelque part, l'acte de rétribution d'une dette intellectuelle inhérente au fonctionnement de la vie intellectuelle. « Ici, tout ne se vend pas. La communication du savoir – et à son plus haut niveau – fonctionne largement sur le mode du don ; bien des connaissances sont transmises gracieusement, par exemple, dans ces multiples conversations informelles qui constituent une dimension majeure de la vie savante [...] Les mélanges sont le présent en retour qu'une communauté fait à celui qui a donné, voire "tout donné de lui-même"[10]. » Ainsi en est-il de M. Thériault, à qui il faut reconnaître la générosité sans mesure du professeur, toujours prompt aux longs échanges formateurs avec les étudiants ou encore à appuyer financièrement un projet porteur. Ensuite, la générosité de l'universitaire, qui, comme directeur de département, fondateur et directeur de centre de recherche, vice-doyen, doyen par intérim ou titulaire de chaire de recherche, a hautement servi la vie des idées, avant tout celles des siens, en leur donnant des assises institutionnelles. Enfin, la générosité de l'intellectuel, à l'esprit vif, aux thèses fortes et à la constante qualité des écrits qui sont presque toujours des événements, à l'image de ses communications savantes et médiatiques, régulières et prononcées devant des publics qu'il aime variés. Il y a ici la trajectoire d'une vie savante remarquable qui, pour ce qu'elle a d'enseignements et d'apports à l'univers de la pensée, mérite que l'on dise merci.

9 Joseph Yvon Thériault est professeur retraité de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) depuis 2019.

10 Françoise Waquet, « Les "mélanges" : honneur et gratitude dans l'Université contemporaine », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 3, nº 53, 2006, p. 119.

Dans les pages qui suivent, vous trouverez quelque vingt et un intellectuels de tous les horizons, qui ont accepté de se prêter au jeu des hommages, chacun à sa façon. Prenant appui sur un pan ou l'autre de l'œuvre de M. Thériault, tantôt en faisant une synthèse critique, tantôt l'utilisant comme tremplin vers une réflexion plus approfondie, chaque contribution offre un point de vue original démontrant toute la richesse de la pensée de l'homme.

Les premiers textes que nous présentons se veulent, en quelque sorte, un « retour aux origines » de la pensée de Thériault, et ce, tant au sens propre du lieu géographique, cette Acadie qui l'a vu naître et grandir et à partir de laquelle il a commencé à réfléchir sur la société, qu'au sens figuré de la condition minoritaire qui lui a insufflé ses premières intuitions sur le politique et qui englobe la francophonie canadienne à plus largement parler. L'ancien commissaire aux langues officielles du Canada et éminent journaliste, Graham Fraser, lance le bal avec un texte s'intéressant à la carrière de M. Thériault, intitulé « Un Acadien errant : la trajectoire minoritaire de Joseph Yvon Thériault ». Il y explique comment, selon lui, l'Acadie a imprégné l'œuvre de Thériault durant son parcours professionnel, mais aussi comment la présence de Thériault dans les débats publics est le signe d'une tendance, propre à l'espace francophone, à donner une plus grande place aux sociologues– une place qu'ils n'occupent plus au Canada anglais. L'historien Joel Belliveau poursuit avec « D'iconoclasme et de rupture(s) : fondements de la posture acadienne aux premières assises des États généraux du Canada français (1967) », un texte s'intéressant à un moment charnière, cette fracture du Canada français (de laquelle Thériault dira qu'il en demeure néanmoins une « trace », voire une « intention vitale » encore aujourd'hui – nous y reviendrons) et du rôle particulier qu'ont joué les représentants de l'Acadie dans cet épisode. Le sociologue Éric Forgues, pour sa part, offre dans « "Faire société" en contexte francophone minoritaire : retour sur un concept » une analyse critique du concept de « faire société », cher à M. Thériault, à l'aune de l'horizon d'action politique des communautés francophones en situation minoritaire – horizon circonscrit, la plupart du temps, à des organismes communautaires aux modes décisionnels somme tout peu démocratiques. Ensuite, la géographe Anne Gilbert nous amène sur le terrain de la mémoire, celle d'un quartier francophone aujourd'hui disparu dans son chapitre « La Basse-Ville d'Ottawa : la fin de l'histoire ? ». Elle y reprend certaines réflexions avancées par M. Thériault sur l'importance de cette mémoire dans la compréhension que les communautés minoritaires ont d'elles-mêmes et de leur capacité d'historicité, c'est-à-dire la

possibilité pour elles de se projeter dans l'avenir. Dans « La trace de ce qui n'est peut-être plus : en marge de quelques textes de Joseph Yvon Thériault », c'est justement cette possibilité que remet en question le littéraire François Paré. Ce dernier s'attarde à l'examen de « ce qui reste » de la nation canadienne-française d'autrefois, que Thériault a appelé « l'intention vitale » du Canada français, réverbération historique nourrissant la volonté de « faire société » des communautés francophones d'aujourd'hui. Pour Paré, cette intention ne serait aujourd'hui plus qu'une « lueur » dont il doute de la capacité à structurer les liens sociaux. Enfin, l'anthropologue André Magord offre une critique du champ d'étude sur la francophonie canadienne et montre l'apport particulier de M. Thériault à celui-ci dans « Propositions épistémologiques interstitielles à l'aune de la pensée de Joseph Yvon Thériault ».

La deuxième partie de l'ouvrage fait écho aux premières amours intellectuelles de M. Thériault, c'est-à-dire l'économie politique. Elle nous plongera dans les enjeux du développement régional et de l'autogestion qui étaient, il est bon de le rappeler, au cœur de ses travaux doctoraux sur l'avènement du coopérativisme en Acadie. Le sociologue Jacques Palard nous présente une étude comparative du développement économique régional dans « La dépendance économique et le développement régional : la matrice culturelle territoriale comme vecteur de résilience en Acadie et en Beauce ». Pour sa part, Maxime Ouellet, dans « De l'autogestion à l'égogestion : révolution technocratique ou révolution culturelle du Capital ? », met en lumière le processus de désubstantialisation de la société postmoderne et technocratique. C'est le processus qui, selon ce dernier, avait déjà été entamé par le capitalisme et s'accélère par l'entremise du néolibéralisme – un angle mort dans l'œuvre de Thériault. Enfin, le politologue Yves Vaillancourt nous amène sur le terrain des luttes intestines du mouvement coopératif au Québec durant les années 1970, entre chrétiens et marxistes, dans « Le Réseau des politisés chrétiens (1972-1982) : une vision de l'intérieur ».

Ce chapitre assure la transition vers la troisième partie de l'ouvrage, qui nous conduit sur le terrain de la philosophie politique. M. Thériault y a creusé, à la suite de nombreux philosophes français et allemands, la question du rapport entre démocratie et modernité politique. Le politologue Gilles Labelle, dans « Joseph Yvon Thériault et le politique », examine la pensée de M. Thériault à l'aune du problème de l'origine de la société, voire de son irréductibilité, même lorsque assaillie par la modernité rationalisante et par la logique capitaliste du marché. Il problématise le rapport du politique à l'histoire dans l'œuvre de

ce dernier, se demandant si l'un et l'autre sont distinguables au final. Geneviève Nootens, pour sa part, interroge la conception apolitique du cosmopolitisme tel que présentée dans les travaux plus récents de M. Thériault, dans « Penser la nature politique de la démocratie moderne ». Ensuite, dans « Les conditions sociologiques de la politique démocratique moderne », le sociologue Stéphane Vibert expose de façon magistrale le rapport entre deux notions quasi omniprésentes dans les écrits de M. Thériault, soit la nation et la démocratie. Ces dernières, selon Vibert, seraient « deux données constitutives et irréductibles de l'existence politique moderne » dans la pensée de Thériault. Enfin, dans « Les racines multiples de l'universelle social-démocratie », le politologue Alain Noël examine les difficultés de la social-démocratie dans le monde à l'aune de la tension politique moderne entre l'universalisme cosmopolite et le particularisme des nations.

C'est justement sur la question des nations, et plus particulièrement des petites nations (que certains auteurs appelleront alternativement « petites sociétés »), dont le Québec, que s'arrêtera ensuite l'ouvrage. La sociologue Svetla Koleva met la table de cette quatrième partie du collectif dans « Les petites sociétés : entre réalité empirique et malaise conceptuel », un chapitre où elle met en lumière les avancées et les difficultés rattachées à l'étude de ce concept dont M. Thériault a participé à la popularisation, ainsi qu'à son application dans le monde réel. Dans « L'américanité ou l'érosion de l'intentionnalité : une grammaire pour l'étude des petites nations », Félix Mathieu et Jeremy Elmerich se penchent sur le concept d'américanité chez Thériault, concept ayant animé ses travaux sur la modernité politique au Québec, mais que les auteurs retracent, non sans étonnement, jusque sur le Vieux continent, terreau des premières « grandes nations ». L'historien Éric Bédard offre pour sa part dans « Entre contrat et substrat : la nation selon Joseph Yvon Thériault » une contribution plus personnelle, où il raconte l'avènement du courant de la « nouvelle sensibilité historique » remettant en question le récit autrefois largement accepté sur la Révolution tranquille. Pour Bédard, M. Thériault a participé à l'essor de cette nouvelle famille de pensée, tant par ses écrits sur la mémoire et l'américanité que par les activités qu'il a tenues comme directeur du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM). La spécialiste de l'histoire littéraire Micheline Cambron, de son côté, part du postulat que l'on ne peut « faire société » sans d'abord « faire récit », pour ensuite appliquer ce postulat aux petites sociétés que représente l'archipel au cœur de la série documentaire *Les îles de l'Atlantique*, démontrant la précarité de bon nombre de ces communautés face à l'avenir. Le texte intitulé « Il faut

rentrer à la maison » de la politologue et ancienne déléguée du Québec à Boston et à New York, Anne Legaré, conteste l'idée que le Québec ait toujours une place comme « nation fondatrice » au sein de l'imaginaire politique canadien, tout comme l'existence d'un substrat politique propre à la francophonie canadienne, entité plutôt socioculturelle puisque dépourvue de frontières juridico-politiques explicites. Finalement, la littéraire Céline Philippe démontre, dans « Étudier la littérature québécoise avec Joseph Yvon Thériault », comment l'œuvre de ce dernier, et tout particulièrement ses textes sur l'américanité et sur la mémoire du Canada français, offre une grille d'analyse de la place qu'occupe l'enjeu national dans le corpus littéraire québécois.

Enfin, en guise de clôture de l'ouvrage, une postface rédigée par Annie-Claude Thériault, professeure de philosophie, écrivaine, mais aussi la fille de Joseph Yvon Thériault, nous rappelle que derrière le sociologue, il y a un homme, un père, un citoyen curieux de connaître et de comprendre « la condition politique de l'être humain moderne ». Et nous invitant, à la suite des auteurs la précédant, à suivre les traces de la démocratie, en compagnie de Joseph Yvon Thériault.

En vous souhaitant, au long des pages qui suivent, une excellente promenade.

PARTIE I /

L'ACADIE, LA FRANCOPHONIE CANADIENNE ET LA CONDITION MINORITAIRE

CHAPITRE 1 /

Un Acadien errant

La trajectoire minoritaire de Joseph Yvon Thériault

Graham Fraser

J'avoue que j'ai hésité un peu avant d'accepter l'invitation à contribuer à cet ouvrage. Je ne suis ni sociologue ni universitaire, et ma connaissance de l'Acadie est plutôt superficielle. Dans mon livre *Sorry I Don't Speak French*, j'ai soigneusement évité de parler de l'Acadie, conscient que je n'en connaissais pas assez et me disant que la situation y était différente, compliquée, et qu'elle aurait mérité son propre livre.

Et, je dois dire que, en raison tantôt de son ton sévère, tantôt de son érudition remarquable, j'ai toujours trouvé le personnage de Joseph Yvon Thériault un tantinet intimidant.

Néanmoins, j'ai accepté le défi.

J'ai intitulé mon texte « Un Acadien errant » non pas parce que Joseph Yvon Thériault a été banni de son foyer, comme le rebelle de 1837 dans la chanson, mais parce qu'il apporte le détachement et le sens aigu d'observation d'un voyageur qui voit des choses que les natifs ne voient pas. En effet, il a fait des études à Paris et sa carrière à Ottawa puis à Montréal, tout en gardant farouchement son identité acadienne.

C'est en lisant Joseph Yvon Thériault que je me suis rendu compte que les sociologues francophones au Canada jouent dans le débat public un rôle que les sociologues anglophones ne jouent plus. En 1956, John Seeley publiait *Crestwood Heights*[1], une étude sur la vie en banlieue qui a cristallisé la compréhension de la vie de la classe moyenne canadienne, mais explicitement dans un contexte nord-américain. Presque dix ans plus

1 John R. Seeley, R. Alexander Sim et Elizabeth W. Loosley, *Crestwood Heights : A North American Suburb*, Toronto, University of Toronto Press, 1956.

tard, il y a maintenant 55 ans, John Porter publiait *The Vertical Mosaic*[2], un ouvrage qui a capté l'attention des Canadiens et qui a contribué à la destruction du mythe d'une société égalitaire au Canada.

Depuis cette époque, maintenant plus d'un demi-siècle derrière nous, il m'est difficile d'identifier des sociologues anglophones qui ont joué ce rôle d'intellectuel public. C'est comme s'ils avaient abandonné le terrain de jeu aux politologues, aux professeurs de droit, d'économie ou d'histoire. Ils ont quitté la sphère de l'analyse *macro* pour celle du *micro*.

Dans l'espace public francophone, c'est différent. Toutes options politiques confondues, les sociologues sont au centre du débat public depuis des décennies : les pionniers sont connus, comme Jean-Charles Falardeau, Marcel Rioux, Fernand Dumont, Guy Rocher, Yves Martin, Raymond Breton, Maurice Pinard ; et d'autres sont toujours actifs, tels Gérard Bouchard, Gilles Bourque, Denys Delâge, Jean-Philippe Warren et, bien sûr, Joseph Yvon Thériault.

1 / Deux sociologies et une double réalité

Effectivement, comme Thériault l'explique lui-même : « J'ai toujours pensé personnellement que mes travaux sur les francophonies minoritaires faisaient davantage partie de la mouvance de la sociologie québécoise que de celle du Canada anglais[3]. »

Au Canada, ce rôle est joué par des professeurs de philosophie, comme Charles Taylor, Will Kymlicka et James Tully, ou par des politicologues tels que Peter Russell, Philip Resnick, feu Alan Cairns… et l'intellectuel indépendant John Ralston Saul.

Pourquoi cette différence dans le rôle des sociologues et intellectuels formés dans la même discipline ? Cela tient en partie aux origines de la sociologie au Canada. Au Canada français, la discipline est née avant la Deuxième Guerre mondiale. Léon Gérin a étudié la paroisse de Saint-Irénée, dans la région de Charlevoix, en 1920 et 1929 ; Horace Miner a étudié une paroisse rurale ; et Everett C. Hughes a étudié Drummondville pendant les années 1930. Leurs études ont provoqué

2 John Porter, *The Vertical Mosaic : An Analysis of Social Class and Power in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1965. Voir aussi Rick Helmes-Hayes et James Curtis (dir.), *The Vertical Mosaic Revisited*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

3 Joseph Yvon Thériault, *Faire société : société civile et espace francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 172.

des débats sur l'interprétation de l'évolution sociale du Canada français à tel point qu'une collection de textes a été traduite et publiée en 1964, rassemblant trois décennies de travail sociologique[4].

En contrepartie, la sociologie était une discipline toute neuve au Canada anglais à cette époque. Le département de sociologie de l'Université de Toronto n'a été fondé qu'en 1963, et l'université considère son premier directeur, S. D. Clark, comme l'un des deux fondateurs de la sociologie canadienne[5] — comme si trois décennies de sociologie n'existaient pas déjà[6]. En effet, les sociologues anglophones ne s'intéressaient que peu au Canada français. « Je puis ajouter en toute franchise que ceux de mes collègues de l'Université McGill qui s'intéressaient un tant soit peu au Canada français contemporain étaient inconsciemment portés à le considérer ainsi comme une entité en voie d'assimilation », racontait Hughes en 1952, se rappelant sa première visite à Montréal, dix ans plus tôt. « Le postulat de leurs réflexions était que les Canadiens français seraient tôt ou tard absorbés, en tant que groupe ethnique, dans un grand tout canadien de langue anglaise. J'adoptai malgré moi ce point de vue au début, mais je me rendis compte, après quelque temps, que je devrais complètement rejeter la conception que les Canadiens français, comme groupe, étaient destinés à subsister moins longtemps que leurs compatriotes de langue anglaise[7] ».

Les influences étaient différentes : les sociologues canadiens-français ont suivi les traces de Gérin, Miner et Hughes, tandis que Clark et Porter ont été plutôt influencés par Harold Innis et C. Wright Mills. Je fais de la spéculation, mais mon intuition me dit que les sociologues du Canada anglais ne s'intéressaient pas à l'existence d'une entité nationale canadienne. Ils pensaient qu'ils étudiaient des particularités sociales nord-américaines. De plus, comme disait Hughes, ils croyaient que le Canada français était condamné à la disparition. Donc, ils regardaient des microgroupes qui n'avaient pas nécessairement de rapport avec le pays comme tel. Ajoutons que le manque d'intérêt des intellectuels anglophones pour le travail de leurs collègues francophones perdure[8].

4 Marcel Rioux et Yves Martin (dir.), *French Canadian Society*, vol. 1, Ottawa, Carleton Library, McClellan and Stewart, 1964.

5 « *Cited as one of two founders of Canadian sociology (along with John Porter of* The Vertical Mosaic *fame)* [...] » News@UofT, « In memoriam : Professor Emeritus Samuel Delbert (Del) Clark », 20 octobre, 2003, <https://www.utoronto.ca/news>, consulté le 15 février 2021.

6 Au service funéraire, son ami et protégé, le sociologue Lorne Tepperman, a dit que « *Clark invented a uniquely Canadian sociology that helps us understand Canadian history and politics* ». *Ibid.*

7 Everett C. Hughes, « Regards sur le Québec », dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1953, p. 218-219. Soulignons le fait que les universitaires qui s'intéressaient au Québec à cette époque — Hughes, Miner et l'historien Mason Wade — étaient tous Américains.

8 Voir François Rocher, « The End of the "Two Solitudes"? The Presence (or Absence) of the Work of French-speaking Scholars in Canadian Politics », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 40, nº 4, 2007, p. 833-867.

Par contre, les sociologues québécois – et, plus largement, francophones – ont été fascinés par la nature de la société québécoise ou minoritaire francophone. En revanche, la question existentielle du Canada est au centre des préoccupations des philosophes et des politicologues anglophones qui cherchent à comprendre les valeurs, les perceptions, les tensions et les préférences identitaires, politiques et électorales des Canadiens. Comme Jean-Jacques Simard l'a observé, Thériault « s'échine sur "le rapport entre l'identité et la démocratie[9]" », un rapport que les sociologues anglophones délaissent au profit de leurs collègues philosophes et politicologues.

Thériault examine cette différence dans *L'identité à l'épreuve de la modernité*. « Il existe bel et bien une sociologie québécoise et [une sociologie] canadienne distinctes ; une double réalité qui confirme l'existence au sein de l'entité canadienne de deux sociétés, écrit-il. La sociologie québécoise, nous dit-on, a fondé son originalité en se liant étroitement au mouvement national québécois[10] ».

Par contre, constate-t-il, dans le reste du Canada, les sociologues sont plus intéressés par la diversité ethnique du pays : « Il n'est d'ailleurs fait aucune mention, ni dans le bilan canadien ni dans le bilan québécois, d'un sous-champ s'intéressant particulièrement aux communautés francophones minoritaires[11]. »

En conversation avec François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel[12], Joseph Yvon Thériault s'identifie comme un spectateur engagé, en référence ici à Raymond Aron[13], expliquant qu'« [o]n ne s'intéresse pas aux minorités nationales ou à la question nationale sans un intérêt de connaissance minimalement "engagé" ». Car il estime qu'il faut avoir un sentiment d'appartenance, un chez-soi. « On pense le monde à partir d'un lieu[14] », dit-il, ajoutant que « [t]oute pensée s'élabore en situation[15] ». Plus loin, il ajoute : « [...] l'humanité se construit par un enracinement, par un ancrage et se révèle à nous comme un ensemble de communautés distinctes formant un *humanitas*[16] ».

9 Jean-Jacques Simard, « Compte rendu. Joseph Yvon Thériault », dans *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002. (Débats) », *Recherches sociographiques*, vol. 45, nº 1, janvier-avril 2004, p. 147.

10 Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 225-226.

11 *Ibid.*, p. 226.

12 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité : Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

13 *Ibid.*, p. 275.

14 *Ibid.*, p. 148.

15 *Ibid.*, p. 207.

16 *Ibid.*, p. 256.

Il plonge dans la complexité, la nuance, le détail. Quand je suis tombé sur son texte « La complétude institutionnelle : du concept à l'action[17] », je m'attendais à une explication simple d'un terme qui fait maintenant partie du jargon des communautés linguistiques minoritaires. Mais non, Thériault y présentait plutôt l'origine du concept dans les travaux de Raymond Breton, sociologue originaire de Montmartre, en Saskatchewan, les études de Breton à Chicago, le peu de répercussions de ses travaux au Canada français. Ensuite, il y dressait un portrait de la sociologie émergente au Québec et de ses penseurs « qui tentai[en]t plutôt de se distraire de l'analyse du Canada français comme "fait ethnique" pour adopter le point de vue du Québec comme "société globale"[18] ». Voilà un cas parmi d'autres où, à partir d'une expression ou formule courante, Thériault arrive à brasser tout un univers intellectuel.

Son acuité lui donne la capacité de tout voir et tout analyser avec un mélange de distance et d'intimité. Thériault passe facilement du *micro* au *macro*, du cosmopolitisme et de l'imaginaire démocratique au *blackface* de Justin Trudeau et au coton ouaté de Catherine Dorion. Il a le don de voir de l'universel dans un grain de sable, de transformer l'anecdote politique en réflexion profonde. Il est devenu, en quelque sorte, le « démystificateur-en-chef » des épisodes étranges de la vie publique quotidienne. Ici encore, à partir de l'incident vestimentaire de la députée Dorion, de Québec Solidaire[19], il propose une réflexion sur la question fondamentale de la représentation :

> Qu'est-ce que nos parlementaires représentent ? Représentent-ils le peuple dans sa concrétude, les électeurs de Taschereau et leur composante sociologique, le fait d'être de classe populaire, femme ou militant écologiste ? [A]illeurs, le fait d'être de classe moyenne, d'avoir une famille ou une voiture [?] Ou, au contraire, les parlements seraient-ils la représentation de la nation en délibération, auquel cas c'est dans la mise en scène de la représentation que s'effectuerait la représentation[20].

17 Joseph Yvon Thériault, « La complétude institutionnelle : du concept à l'action », dans *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain, Cahiers du MIMMOC*, nº 11, 2014, <https://journals.openedition.org/mimmoc/1556>, consulté le 4 août 2021.

18 *Idem*.

19 Le 7 novembre 2019, Catherine Dorion a quitté le Salon bleu de l'Assemblée nationale parce que quelques députés se sont plaints du fait qu'elle portait un coton ouaté orange. « Elle portait le même coton ouaté lors d'une période de questions le 25 septembre 2019 ». Voir *Radio-Canada*, « Catherine Dorion critiquée pour son coton ouaté au Salon bleu », 7 novembre 2019, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1380265/catherine-dorion-interpellee-coton-ouate-habillement-assemblee-nationale-quebec>, consulté le 10 février 2021.

20 Joseph Yvon Thériault, « S'habiller pour représenter ou être en représentation ? », *Le Devoir*, 16 novembre 2019.

De ce point-là, il nous amène au philosophe anglais Edmund Burke et à sa lettre aux électeurs de Bristol[21]. Il signale en quoi le fait divers de Dorion vient ébranler, « au nom d'une adéquation de l'intime et du public », le vieux compromis politique qu'a été l'habillement neutre du Parlement et remet en question la fonction théâtrale de l'espace public. Thériault ajoute : « Par ailleurs, les mouvements sociaux sont devenus plus identitaires, réclamant une démocratie "représentative" plus miroir de la diversité. Le populisme de gauche comme de droite est justement l'authenticité érigée en politique[22] ». Tout cela à partir d'un coton ouaté qui a fait en sorte qu'une députée s'est vu refuser l'entrée à l'Assemblée nationale.

Et quand Marie Vastel, du *Devoir*, a voulu comprendre pourquoi le Canada anglais s'est scandalisé plus que le Québec face au déguisement de Justin Trudeau, elle s'est tournée vers M. Thériault. Il lui a expliqué le contraste entre l'histoire du Québec et celle du Canada, qui est plus proche de l'expérience américaine et de sa sensibilité au *blackface*. « [L]e Québec s'est davantage construit en miroir à la France, dont le passé colonialiste n'a pas compté le même épisode d'esclavage en terre française qu'aux États-Unis », note M. Thériault. « La notion est moins prégnante » au Québec. Rapportant les propos de Thériault, la journaliste écrit :

> Le professeur associé de sociologie à l'UQAM rappelle que le *blackface* visait à l'origine à se moquer des esclaves, mais que l'intention n'importe plus. Tout déguisement accompagné d'un *blackface* « est devenu inacceptable, inadmissible », observe-t-il, même s'il s'agit d'un costume d'Halloween ou de théâtre. « Mais en soi, historiquement, ce n'était pas du *blackface* parce que le *blackface* était vraiment une dérision du noir[23] ».

21 Dans un discours mémorable le 3 novembre 1774, le député britannique Edmund Burke a expliqué à ses électeurs sa perception du rapport entre un député et ceux qu'il représente. « *Their wishes ought to have great weight with him; their opinion, high respect; their business, unremitted attention [...] But his unbiased opinion, his mature judgment, his enlightened conscience, he ought not to sacrifice to you, to any man, or to any set of men living [...] Your representative owes you, not his industry only, but his judgment; and he betrays, instead of serving you, if he sacrifices it to your opinion.* » (Traduction : « Il devrait accorder un grand poids à leurs vœux, un grand respect à leur opinion, une attention inlassable à leurs affaires [...] Mais il ne devrait jamais renoncer à son opinion objective, à son jugement réfléchi et à ce que lui dicte sa conscience éclairée en votre faveur ou en faveur d'un homme ou d'un groupe d'hommes vivants [...] Votre représentant vous doit non seulement tout son travail, mais aussi son jugement ; et il vous trahit si, au lieu de vous servir, il renonce à ses idées en faveur de votre opinion. »)

22 J. Y. Thériault, « S'habiller pour représenter... »

23 Marie Vastel, « Houspillé dans le ROC, pardonné au Québec », *Le Devoir*, 20 septembre 2019. Voir aussi F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité*..., p. 309.

Bien que son éclectisme soit si impressionnant et riche, pour moi le trait identitaire distinctif de Joseph Yvon Thériault, tout comme ceux de Michel Bastarache, Michel Doucet et Donald Savoie, reste le fait qu'il est profondément Acadien.

Quels sont les traits communs qui me permettent de dire cela ? Ils ont tous, à mon avis, une lucidité, un réalisme, une fierté, une rigueur et une détermination extraordinaires. Et ce qui ressort des travaux de Thériault, c'est la complexité de ses idées. Contre la simplicité — ou le simplisme — d'un conflit binaire entre fédéralisme et souveraineté, il offre la vision du Québec comme foyer principal de la nation canadienne-française.

> Il faudrait, non pas comme l'ont tenté les ministres Benoît Pelletier (gouvernement Charest) et Jean-Marc Fournier (gouvernement Couillard), ramener le Québec dans le Canada, mais bien réintégrer le Canada français dans le Québec, réaffirmer la dualité nationale, reconnaître la présence d'une réalité sociétale et politique française dans le Canada même. Non pas « Québécois, notre façon d'être Canadiens », mais plutôt « Québécois francophones, notre façon d'être Canadiens français[24] ».

En même temps, il résiste à la diabolisation du Québec, chose commune chez les francophones hors Québec. Évoquant la réalité démographique qui empêche les petites communautés francophones de faire société, il écrit : « Il faut accepter, quelque part, d'être un peu Québécois[25] ». Par cela, il veut dire que les petits groupes de francophones isolés qui ne sont pas en nombre suffisant pour faire société devraient regarder vers le Québec pour y chercher leurs ressources culturelles. Il fait écho à André Laurendeau, qui a écrit dans les fameuses pages bleues du premier rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme qu'il fallait reconnaître la loi du nombre : « On ne transforme pas un milieu pour un seul individu ; on ne bâtit pas une université pour une seule famille ; on ne refait pas une administration locale pour cinq ou six employés. Le nombre est ici un facteur déterminant[26] ».

24 Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français : un fait politique plus qu'une méprise », *Argument*, 23 janvier 2019, <http://www.revueargument.ca/article/2019-01-23/718-le-canada-francais-un-fait-politique-plus-quune-meprise.html>, consulté le 4 août 2021.

25 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 235.

26 Arnold Davidson Dunton, Jean-Louis Gagnon et André Laurendeau, *Rapport de la Commission royale sur le bilinguisme et le biculturalisme*, livre I, Les langues officielles, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1967, p. xxxiii.

2 / Où est l'Acadie ?

Malgré tout, il demeure toujours un Acadien errant. Dans l'introduction à sa collection d'essais *L'identité à l'épreuve de la modernité,* il se définit comme « un observateur qui scrute la réalité acadienne à distance géographique de celle-ci et, par conséquent, éloigné de la vie politique quotidienne de cette société[27] ».

Il poursuit, quelques paragraphes plus loin :

> Je n'entretiens pas, en effet, un pur rapport d'extériorité avec mon objet d'étude. Je suis né de l'Acadie et je reste profondément traversé par son imaginaire. Si mes occupations de professeur à l'Université d'Ottawa m'imposent un statut d'observateur, les liens que je maintiens avec cette société font que j'entretiens avec elle un rapport de connivences qui dépassent strictement l'intérêt intellectuel de comprendre la dynamique d'une société. Observateur, certes, mais observateur sympathique aux efforts déployés par les éléments les plus actifs de la communauté visant à réaliser, autour de l'identité acadienne, une plus grande autonomie. C'est pourquoi ces essais, malgré leur caractère principalement analytique, ne refusent pas d'utiliser, parfois, le langage de la politique.

De sa position éloignée, il pose des questions simples mais fondamentales.

Par exemple, où est l'Acadie ?

Il donne trois réponses[28].

Il y a l'Acadie imaginée : « L'Acadie ainsi imaginée n'a pas de frontières, pas de territoires, elle est l'espace imaginaire, la mémoire, qui réunit les fils et les filles du drame de 1755[29] ».

Il y a l'Acadie aménagée : « C'est ce territoire réel qui fera l'objet du néonationalisme acadien des années soixante et soixante-dix, c'est ce territoire que les jeunes nationalistes de l'époque rêveront d'aménager[30] ».

27 J. Y. Thériault, *L'identité à l'épreuve*…, p. 20.
28 J. Y. Thériault, *Faire société*…, p. 98-110.
29 *Ibid*., p. 98.
30 *Ibid*., p. 101.

Et finalement, il y a l'Acadie localisée : « Ce n'est pas à l'Acadie territorialisée que cette identité fait référence, ni à l'Acadie imaginaire, largement construite comme on l'a vu sur une nostalgie de l'Acadie historique, mais à une nébuleuse mondiale bien vivante — l'Acadie de la diaspora — qui donnerait ainsi aux Acadiens localisés un accès au monde[31] ».

Ensuite, il y a la nomenclature. Comment s'appelle-t-on ? Et depuis quand ? Et qu'est-ce que cela signifie ? Soigneusement, il repasse l'évolution des termes : Anglais, Canadiens anglais, Canadiens, Canadiens français, Québécois, Anglo-Québécois, francophones hors Québec, Acadiens, Franco-Ontariens, et j'en passe.

Avec sa lorgnette de sociologue, il scrute la signification de chaque appellation.

De la même façon, dans *Critique de l'américanité*, sa réponse à l'argument de Gérard Bouchard selon lequel le Québec est une société profondément américaine[32], il fait une analyse rigoureuse de l'origine des mots *ethnie* (du mot grec *ethnos*) et *nation* (du mot latin *natio)* avant de conclure qu'il s'agit d'une « joyeuse confusion qui participe à plusieurs égards d'un sain pluralisme interprétatif[33] ».

De la même façon encore, dans une critique de l'obsession contemporaine pour la diversité, la pluralité et le métissage, il prône le commun — et il prend le soin de plonger dans les racines de ce mot, et de réfléchir à sa signification pour la persistance de la communauté acadienne, et son "nous" identitaire[34].

Il présente par ailleurs en des termes très personnels l'un des dilemmes existentiels des Acadiens, à savoir le conflit entre leur identité nationale et la modernité. « L'idéologie nationale acadienne est en crise parce que la communauté acadienne, dans son procès de modernisation, n'a pas encore trouvé une voie médiatrice entre une impossible mutation en nation-contrat et une indésirable ethnicisation[35] ». Il passe ici de

31 *Ibid.*, p. 105.

32 Pour un résumé du débat et sa réponse à Thériault, voir Gérard Bouchard, « L'américanité : un débat mal engagé », *Argument*, vol. 4, nº 2, printemps-été 2002, <http://www.revueargument.ca/article/2002-03-01/206-lamericanite-un-debat-mal-engage.html>, consulté le 17 février 2021.

33 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, p. 356.

34 Joseph Yvon Thériault, « Le commun est-il le sujet du pluriel ? », *Francophonies d'Amériqu*e, nº 49, printemps 2020, p. 103-119.

35 J. Y. Thériault, *L'identité à l'épreuve*…, p. 222.

l'universel – « L'individualisme moderne commence quand le parent dit à son enfant "va et ne fais pas ce que tes parents ont fait" » – à ce qu'il a vécu personnellement.

> Je me souviens personnellement d'une conversation avec mon père au moment où j'allais au collège. Lui, qui n'était pas un intellectuel et n'avait jamais fréquenté le collège, était certes fier de voir sa lignée d'enfants prendre le chemin de l'avenir, empruntant des voies qu'il n'avait pas prises. « Mais, disait-il, il y a des jours où, si je pouvais vous empêcher de le faire, je pense que je le ferais. Le collège vous monte à la tête, vous y apprenez des valeurs qui ne sont pas les miennes ; après vos études, vous ne reviendrez plus chez nous[36] ».

Joseph Yvon Thériault a même travaillé sur une étude qui confirmait cette hypothèse, à savoir que les individus ayant une formation universitaire ne revenaient pas en Acadie. « L'enseignement supérieur – universitaire – s'avérait être un agent d'expulsion des forces les plus vives de la communauté [...] » Il ajoutait :

> Je comprenais ce cheminement, c'était le mien. Mais je compris aussi que la peur de mon père n'était pas une réaction bêtement conservatrice. Il y avait, dans cette réaction, une loi fondamentale de la sociologie que j'apprendrai plus tard, soit qu'une société ne se réduit pas à la somme des volontés individuelles. Dans des textes savants que mon père n'aurait certes pas compris, j'ai dit plus tard que les Acadiens ont beaucoup gagné comme individus au cours des quarante dernières années. Ils sont plus instruits, ont de meilleurs emplois, sont plus riches, plus ouverts sur le monde, mais que je n'étais pas certain que l'Acadie, comme société, soit plus forte, plus capable d'agir sur elle-même, ait plus d'historicité, plus de maîtrise sur sa reproduction. N'étais-je pas en train ici d'affirmer savamment la même chose que mon père ? L'avenir de ses enfants ne coïncidait plus nécessairement avec l'intérêt de sa communauté[37].

36 J. Y. Thériault, *Faire société*..., p. 221.
37 *Ibid*., p. 222.

En lisant ces paragraphes, j'ai cru comprendre que c'était le nœud du dilemme profond que Joseph Yvon Thériault a constaté et décrit constamment. Comment concilier progrès individuel et croissance collective ? Comment faire vivre une minorité nationale dans un contexte de mondialisation et de multiculturalisme ? Comment rester Acadien ? Comment, comme il le dit, « faire société » ?

Plus tard, dans *Faire société*, il se définit comme « un sociologue d'identité » et se décrit de la façon suivante :

> Je suis en effet un Acadien d'origine qui travaille en Ontario français, qui habite le Québec et qui s'intéresse comme sociologue à la fois à l'Acadie, au Québec et à l'Ontario français. Je considère Paris et Montréal comme mes capitales culturelles, parce que j'ai étudié et habité dans la première et que la seconde est la source quotidienne de ma nourriture intellectuelle[38].

Et, dans son texte pour les Conférences Trudeau, adapté comme conclusion pour son livre sur le cosmopolitisme, il se décrit de la façon suivante :

> [...] mon identité première, mon identité forte, était celle de l'Acadie [...] J'ai appris à devenir Canadien français, moi qui, comme Acadien, ne l'étais pas, au moment même que l'idée du Canada français s'effondrait[39].

Mais, au lieu de se sentir inquiet de son identité, il ne ressent aucun sentiment d'infériorité quand il voyage.

> J'en suis venu à la conclusion que cela s'expliquait par notre petit côté « minoritaire » ; c'est-à-dire que du moment où nous quittions Caraquet pour Bathurst ou Moncton, nous avions un accent à Montréal comme à Ottawa ! C'est-à-dire que je ne suis jamais surpris que l'on remarque mon accent à Paris[40].

38 *Ibid.*, p. 356.
39 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme, Agir politique et imaginaire démocratie*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 214.
40 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité...*, p. 86.

Comme plusieurs analystes franco-canadiens, il voit les États généraux du Canada français de 1966 à 1969 comme une rupture entre le Québec et les francophones du reste du Canada ; et un élément important de son travail de sociologue est l'identification des liens, des ponts, des voies potentielles de réconciliation de la nation canadienne-française. Comme Nicolas Gauvin l'écrivait dans la recension d'un ouvrage codirigé par Thériault sur les quarante-cinq ans des États généraux :

> Thériault, de son côté, croit que les États généraux traduisent une fragilité politico-institutionnelle. L'autorité traditionnelle du Canada français est en crise. L'Église catholique en tant que principale institution politique est remise en question. Il fallait donc opérer « un retour sur soi », un appel aux forces vives de la société civile canadienne-française afin de re-légitimer une nouvelle autorité politique[41].

Conclusion

Qu'est-ce qu'on apprend de cet Acadien errant, pas banni mais loin de son foyer ?

Plusieurs choses. D'abord, comme bien d'autres, il commémore la mort du Canada français en soulignant l'importance de la décision des États généraux en 1967 de concentrer l'identité francophone canadienne au Québec plutôt qu'au Canada. Il constate que l'Acadien redevient un être de l'errance et le Congrès mondial acadien, un clin d'œil à l'élément diasporique de son identité.

Il constate que la voie judiciaire défend les communautés, mais ne les crée pas. (Ayant moi-même été critiqué pour mon utilisation limitée de la voie judiciaire, je suis d'accord avec lui — mais j'ajouterais que, quand on n'a qu'un marteau, tout ressemble à un clou. Et je remarque que, malgré son identité acadienne et son scepticisme à l'égard de la voie judiciaire,

41 Nicolas Gauvin, « Recension. Retour sur les États généraux du Canada français, continuités et ruptures d'un projet national », sous la dir. de Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault, Presses de l'Université du Québec, 2015, 410 p., *Politique et société*, vol. 36, nº 3, 2017.

il a été nommé membre du comité de recommandation pour le siège du Québec à la Cour suprême[42]). La francophonie, c'est un réseau, mais pas une nation.

Plus récemment, Thériault s'expliquait :

> […] je maintiens que la grande intention du grand projet du Canada français, c'est une proposition « nationalitaire », nationaliste, et non une proposition ethnique, disait-il dans une entrevue à *L'Express* de Toronto. La distinction que je fais, c'est dire que la nation, elle veut faire société, elle veut des institutions. Une identité plus ethnoculturelle, c'est une identité beaucoup plus liée à la mémoire[43].

Il y a un demi-siècle, la Commission Laurendeau-Dunton expliquait l'importance du nombre, écrivant qu'on ne crée pas une université pour quelques familles. Thériault arrive à une conclusion semblable :

> […] si on est une nation, si on veut faire société, on ne peut pas faire ça dans son village. On peut vivre son ethnicité dans son village, mais on ne peut pas vivre une culture sociétale. Une culture sociétale, ça demande un espace plus large, un certain détachement. Ça demande de grandes institutions. Seule une densité démographique peut survivre. Il y a un niveau où on n'est pas assez pour faire société[44].

Son regard rigoureux et critique n'épargne pas ses liens académiques. Il écrit que l'Université d'Ottawa a fait une grande erreur en suivant la route de la croissance anglophone qui a minorisé le corps étudiant francophone[45].

42 Marco Bélair-Cirino, « Cour suprême : le Québec participera au choix du prochain juge », *La Presse*, 15 mai 2019, <https://www.ledevoir.com/politique/canada/554356/nomination-a-la-cour-supreme-l-avis-du-quebec>, consulté le 4 août 2021.

43 Marc Poirier, « Pour une véritable société franco-canadienne d'un océan à l'autre », *L'express*, 11 juillet 2020, <https://l-express.ca/pour-une-veritable-societe-franco-canadienne-dun-ocean-a-lautre/>, consulté le 4 août 2021.

44 *Ibid*.

45 Voir Joseph Yvon Thériault, « L'Université d'Ottawa et la francophonie : revenir à sa vocation première », *Le Droit*, 6 mars 1998, p. 19. Voir aussi Michel Bock et François-Olivier Dorais, « Quelle université pour quelle société ? Petite histoire du débat intellectuel entourant la question universitaire franco-ontarien », *Histoire engagée*, 29 novembre 2018, <https://histoireengagee.ca/quelle-universite-pour-quelle-societe-petite-histoire-du-debat-intellectuel-entourant-la-question-universitaire-franco-ontarienne>, consulté le 4 août 2021.

Plus récemment, il a été sévère envers son milieu universitaire actuel, l'Université du Québec à Montréal. Après un rappel historique de ses origines progressistes, il fait un appel en faveur d'un syndicalisme de coopération. « Pour conserver un régime d'autogestion, il faut troquer le syndicalisme de combat pour une attitude participative, écrit-il. Car c'est finalement contre elle-même que l'Université du Québec à Montréal (UQAM) autogérée se bat[46] ».

C'est la voix d'un lucide courageux qui a voyagé, qui en a vu d'autres et qui n'a pas peur de dire franchement ce qu'il observe. C'est un des grands penseurs francophones. Mais il garde fièrement sa spécificité. Comme l'a écrit Stéphanie Chouinard, « Joseph Yvon Thériault est encore, et demeurera toujours, un sociologue acadien[47] ».

46 Joseph Yvon Thériault, « L'UQAM contre elle-même », *Le Devoir*, 6 mai 2016.

47 Stéphanie Chouinard, « Postface. Joseph Yvon Thériault, sociologue acadien malgré lui ? », dans François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel (dir.), *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 317.

CHAPITRE 2 /

D'iconoclasme et de rupture(s)

Des fondements de la posture acadienne aux premières assises des États généraux du Canada français (1967)

Joel Belliveau

En 1966, 1967 et 1969 ont eu lieu les trois assises des États généraux du Canada français, « dont l'ordre du jour s'étendait à tous les aspects de la vie culturelle, sociale, politique et économique des francophones » de toutes les régions du Canada. En 1967, ils étaient 1431 à converger vers Montréal. De ceux-ci, 356 (25 %) étaient issus des trois régions à l'extérieur du Québec, soit l'Ouest, l'Ontario et l'Acadie. Pour éviter que leurs voix ne soient submergées par le millier de délégués du Québec, on s'était entendus que « [p]our être adoptée par l'ensemble des États généraux, chaque résolution devait obtenir une majorité renforcée des deux tiers dans chaque région[1] ». Ainsi, les États généraux aspiraient à incarner la volonté de toute la nation canadienne-française.

Ces assises eurent toutefois lieu alors que le Québec baignait dans un climat de transformation profonde, celui de sa Révolution tranquille. Depuis l'élection des Libéraux de Jean Lesage, en 1960, les projets collectifs des Canadiens français du Québec n'eurent de cesse d'être recentrés sur l'État provincial, dont les pouvoirs furent mis au service du bien collectif. Le Québec endossait l'État providence et interventionniste avec l'enthousiasme d'un prosélyte. Parallèlement se développait et se

1 Jacques-Yvan Morin, « Les États généraux : du Canada français ou du Québec ? », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français : continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 15-40.

déployait une identité collective qui se voulait civique et territoriale, « québécoise » plutôt que canadienne-française, quoique à ce point dans l'histoire, les deux référents se superposaient plus qu'ils ne s'excluaient[2].

Ce contexte fera en sorte que, lors des États généraux de la « vieille » nation ethnoculturelle, « plusieurs votes [...portèrent sur] de nouvelles compétences pour le Québec », particulièrement en 1967[3]. Cette orientation néonationaliste irrita plusieurs délégués provenant de l'extérieur du Québec, si bien que de très nombreuses résolutions ne récoltèrent pas les quadruples majorités à deux tiers requises pour être considérées comme « l'expression définitive des États généraux » et, ainsi, « l'opinion de la nation[4] ». Souvent, on ne s'en approcha même pas.

Bien des années plus tard, à partir des années 1990, des historiens francophones œuvrant en Ontario firent des États généraux le lieu et moment symbolique d'une « rupture » de l'ancienne nation canadienne-française[5]. Le constat de la « rupture » a été nuancé par les historiens depuis lors. En effet, celle-ci aurait réellement commencé plus tôt[6]. Sa cause ne serait pas tant le néonationalisme québécois que le parcours de tous les Canadiens français — ceux du Québec comme les autres — vers la modernité et le pluralisme[7]. Des solidarités pan-canadiennes-françaises auraient perduré par la suite[8]. Mais au-delà des nuances apportées, les

2 Tant a été dit sur la Révolution tranquille. Cet ouvrage continue d'en être une bonne synthèse : Léon Dion, *La révolution déroutée, 1960-1976*, Montréal, Boréal, 1998.

3 J.-Y. Morin, « Les États généraux... », p. 22.

4 *Ibid.*, p. 27.

5 Malgré le fait qu'ils furent un lieu d'expression du néonationalisme croissant des Québécois, les États généraux n'occupent pas une grande place dans le récit historique de la révolution tranquille québécoise. Entre la nationalisation de l'électricité et la création du Parti québécois, ils ont pu sembler être un développement relativement mineur. Ils ont donc intéressé, en premier, les chercheurs se penchant sur les francophonies minoritaires. Pierre Savard écrivait en 1993 : « C'est aux États généraux de 1967 que la rupture éclate au grand jour entre Québécois et Franco-Ontariens. La nouvelle vague des nationalistes québécois affirme résolument que le salut du Québec ne peut s'accomplir en même temps que le sauvetage des francophones hors Québec. L'expression *francophones hors Québec* commence à se répandre. Elle fait des Franco-Ontariens des Canadiens français de seconde zone qui, avec les autres minorités françaises hors Québec, ont soudainement le sentiment d'être abandonnés par les Québécois ». Voir Pierre Savard, « Relations avec le Québec », dans Cornelius J. Jaenen (dir.), *Les Franco-Ontariens*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, p. 247-248.

6 Danielle Juteau-Lee, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 51-54 ; Yves Frenette, *Brève histoire des Canadiens français*, Montréal, Boréal, 1998, [voir particulièrement le chapitre 4].

7 Linda Cardinal, « Le Canada français à la lumière des États généraux : critique de la thèse de la rupture », dans Marcel Martel (dir.), *Les États généraux du Canada français, trente ans après*, Ottawa, Centre de recherche en civilisation canadienne-française, 1998, p. 213-232.

8 Michel Bock, « Des braises sous les cendres. L'Ontario français et le projet national canadien-français au lendemain des États généraux (1969-1991) », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français. Continuités et ruptures d'un projet national*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 167-231 ; Serge Miville, *À quoi sert au Canadien français de gagner l'univers canadien s'il perd son âme de francophone? Représentations identitaires et mémorielles dans la presse franco-ontarienne après la "rupture" du Canada français (1960-1986)*, mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université d'Ottawa, 2012 ; Anne-Andrée Denault, « La transformation des rapports entre francophones en Amérique : le récit de la rupture revisité », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français : continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 267-296.

États généraux demeurent un symbole de l'écart qui s'est creusé entre le Québec et ceux qu'on appellera de plus en plus « les francophones minoritaires » durant la deuxième moitié du XXe siècle.

Jacques-Yvan Morin, le juriste, universitaire et homme politique qui a présidé les États généraux, estime qu'il est nécessaire de complexifier le rapport entre les États généraux et la thèse de la rupture. Certes, il note qu'il y avait une incompatibilité entre un « Québec à la recherche de nouveaux pouvoirs » et des minorités qui revendiquaient essentiellement des droits linguistiques[9]. Et pourtant, il fait remarquer que « les appuis mutuels entre les régions canadiennes francophones et le Québec » furent nombreux lors des assises[10]. Surtout, Morin rappelle que si une « fissure » peut être décelée dans les patrons de votes régionaux, elle « ne s'est pas glissée entre le Québec et les trois autres régions, mais entre l'Est et l'Ouest[11] ». Cette fissure est surtout visible lorsqu'on comptabilise les votes « s'agissant de revendications d'autonomie du Québec— c'est-à-dire de ses *pouvoirs* ». Dans l'Ontario et dans l'Ouest, c'est la logique des *droits* de la minorité qui prévaut et on n'a que peu de sympathie pour la volonté de pouvoir de la Belle province. Les délégués acadiens, pourtant issus d'une communauté minoritaire eux aussi, ont malgré tout accordé la majorité des deux tiers à chacune de ces résolutions, sauf une, qu'ils ont quand même appuyée à la majorité simple. En 1969, la délégation acadienne persiste et signe, apportant à nouveau des majorités de deux tiers « à l'appui des pouvoirs québécois[12] ».

Le plus emblématique des votes divisés entre Est et Ouest n'a été nul autre que le tout premier projet de résolution présenté aux assises de 1967, qui « proclame le droit des Québécois de disposer librement d'eux-mêmes en tant que « milieu politique fondamental » du Canada français. Ce vote « n'est adopté que par le Québec [à la majorité des deux tiers], mais avec l'appui non négligeable de l'Acadie [à majorité simple][13] ».

La fracture est-ouest est décelable non seulement dans les votes des délégués, mais aussi dans la presse. En effet, la position des délégués acadiens est endossée et relayée par le seul quotidien francophone des Maritimes, *L'Évangéline*, qui « se réjouit de la tournure des assises[14] ». Selon son éditorialiste, « [...] les délégués de l'Acadie, même si on ne

9 J.-Y. Morin, « Les États généraux... », p. 26 et p. 38.
10 *Ibid.*, p. 38.
11 *Ibid.*, p. 29.
12 *Ibid.*, p. 29.
13 *Ibid.*, p. 25 et p. 39. 52 % des délégués acadiens appuyèrent la motion.
14 Serge Miville, « Le grand "schisme"? La "première mémoire" des États généraux et la presse francophone au Canada », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français : continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 78.

peut pas en dire autant des délégués de l'ouest canadien par exemple, réalisent qu'ils ne pourront pas conserver leur identité francophone sans un Québec fort[15] ».

Tout comme la posture de la délégation acadienne, les positions de *L'Évangéline* détonnent. En Ontario et dans l'Ouest, « les journaux sont généralement d'accord pour dénoncer la direction qu'ont prise les États généraux. [Ils] ont tous attaqué la non-représentativité et la tendance indépendantiste – qualifiée même de "radicale" – perçue pendant les assises[16] ». Même d'importants journaux québécois tels *La Presse* et *Le Devoir* remettent en cause la représentativité de l'organisation.

Pourquoi les délégués et journalistes acadiens n'ont-ils pas réagi de la même manière que ceux des autres francophonies minoritaires ? Voilà une question qu'il vaut la peine de creuser et qui risque de nous offrir une meilleure compréhension tant de la culture politique acadienne du moment que de la jonction à laquelle se trouvent toutes les francophonies canadiennes durant les années 1960.

1 / Sur la représentativité des prises de position officielles

Assurons-nous, dans un premier temps, que ces votes et ces éditoriaux reflètent réellement une pensée cohérente et volontaire présente au sein de la délégation acadienne en scrutant les documents internes qu'elle a produits à cette époque. À leur lecture, il devient évident qu'il y existait bel et bien une réelle sympathie pour la cause de nouveaux pouvoirs pour le Québec. Le professeur Eugène Richard, par exemple, rapporte ses impressions à la Société nationale des Acadiens (SNA) dans ces termes : « Le Québec a un besoin énorme de s'exprimer librement. [...] Ne devrait-on pas laisser le Québec brasser ses affaires internes ? Il sera peut-être beaucoup plus sympathique, pour ne pas dire reconnaissant[17] ». Son collègue Aurèle Young écrit pour sa part : « Je reste convaincu que les États Généraux n'est pas un mouvement séparatiste mais [à] un moment donné, [...] il se peut fort bien qu'il [le mouvement des États généraux] soit obligé d'opter pour la séparation. [...] le canadien français [*sic*] exige

15 Jacques Filteau, « Prise de conscience », *L'Évangéline*, 24 novembre 1967, reproduit dans *L'Action nationale*, février 1968, vol. lvii, nº 6, p. 259. Voir aussi Jacques Filteau, « Il faut un Québec fort », *L'Évangéline*, 27 novembre 1967, reproduit dans *L'Action nationale*, février 1968, vol. lvii, nº 6, p. 268.

16 S. Miville, « Le grand "schisme" ?... », p. 73, p. 76 et p. 79.

17 Centre d'études acadiennes Anselme Chiasson (CEAAC), Fonds Société nationale de l'Acadie (SNA) (41), dossier 36-14. Lettre de Eugène Richard au secrétaire de la Société nationale de l'Acadie (le r.p. C. Johnson), 1er décembre 1966.

un système où il pourra modeler son destin. [...] l'Acte Britannique de l'Amérique du Nord [*sic*] [...] a échoué[18]». Ce sentiment d'appui au néonationalisme québécois n'est pas universel au sein de la délégation acadienne, comme en témoigne une lettre du journaliste Bernard Poirier, qui écrit avec frustration qu' «une grande partie des délégués du Québec ignore les minorités et veulent [*sic*] les ignorer[19]». Néanmoins, les documents conservés par la SNA, qu'ils soient produits avant ou après les assises de 1967, permettent de constater une vague de fond de soutien pour les aspirations étatistes des Canadiens français du Québec.

On peut aussi relever, à la lecture de cette correspondance, une certaine froideur qui existait entre la délégation acadienne et celles de l'Ontario et de l'Ouest, et ce, déjà en amont des assises de 1967. Nombre de délégués se sont plaints du comportement des Franco-Ontariens pendant les assises de 1966 auprès de la SNA, incluant l'ancien rédacteur de *l'Évangéline*, Emery LeBlanc, qui écrivait : «Il est assez difficile de faire l'unité entre les groupes français des autres provinces. [...] Le groupe ontarien, nombreux, fort, près du Québec, veut s'affirmer et prendre des positions intransigeantes[20]». Lors de la préparation des assises suivantes, le Dr Léon Richard, président de la SNA, au nom du comité exécutif de cet organisme, refusa d'abord d'endosser un mémoire préparé par «le groupe franco-ontarien», qui souhaitait en faire une position commune à tous les groupes francophones minoritaires. Il s'inquiétait notamment de la «prise de position [franco-ontarienne] qui écarte formellement le séparatisme» québécois. Après que ses suggestions de modifications aient été acceptées, la SNA s'est finalement ralliée. Malgré tout, son président affirme dans sa correspondance avec les organisateurs des États généraux, «que nous avons beaucoup en commun avec nos frères des autres minorités... mais qu'en pratique le fait demeure qu'il y a des différences assez considérables entre nos différents groupes[21].»

Visiblement, il y a des divergences réelles qui se cachent derrière les votes différenciés des délégations. Mais lesquelles ?

18 CEAAC, 41-36-14, Lettre d'Aurèle Young (professeur d'économie de l'Université de Moncton) au secrétaire de la SNA, 7 décembre 1966.

19 CEAAC 41-36-14. Lettre de Bernard Poirier au secrétaire de la SNA, 11 décembre 1966.

20 CEAAC 41-36-14. Lettre d'Emery LeBlanc (relations publiques du CN à Moncton, ancien rédacteur de *l'Évangéline*) au secrétaire de la SNA, 20 décembre 1966.

21 CEAAC 41-36-15, lettre du Dr. Léon Richard, président de la SNA, à Mgr Paul-Émile Gosselin, secrétaire du Conseil de la Vie Française en Amérique, 16 février 1967. Une copie du mémoire se retrouve dans CEAAC 41-37-06. La SNA s'opposait aussi à la suggestion franco-ontarienne que l'ensemble des délégués puisse voter sur les questions ne concernant qu'une seule province.

2 / Le résultat d'une référence communautaire préexistante ?

Le sociologue Julien Massicotte, le seul qui ait abordé cette question de front, arrive à la conclusion qu'« au moment même où l'on tente de réfléchir sur la condition et l'avenir du Canada français, des membres de l'élite montante acadienne sont déjà ailleurs dans leur réflexion[22] ». Nous sommes aussi de cet avis. Mais pourquoi est-on « déjà ailleurs » ? Et *où* est-on au juste ?

L'une des hypothèses avancées par Massicotte est la suivante : la réaction moins épidermique des Acadiens proviendrait du fait que ces derniers ont déjà une identité collective, une *référence*, historiquement construite qui leur est propre, dont la constitution — à partir des conventions nationales acadiennes des années 1880 — a pu les « distinguer, petit à petit, de la référence canadienne-française plus englobante et générale[23] ». Conséquemment, au moment où on semblait faire éclater le projet canadien-français, les Acadiens ont pu se rabattre sur une référence préexistante, contrairement aux autres francophones minoritaires. Ces derniers se seraient retrouvés « orphelins » sur le plan identitaire d'une manière beaucoup plus complète que les Acadiens.

Que les Acadiens aient eu une référence bien à eux, à laquelle ils pouvaient revenir, est une réalité indéniable, et cela fait indubitablement partie de l'équation[24]. Ajoutons que les liens généalogiques des Acadiens (sauf ceux du Madawaska) avec le Québec étaient incommensurablement moins serrés que ceux entretenus par les Canadiens français à l'ouest de la rivière des Outaouais. Ceci explique certainement en partie pourquoi la « rupture » fut ressentie de manière moins viscérale par les Acadiens.

Mais est-ce que ces deux facteurs suffisent pour expliquer l'ouverture de la délégation et de la presse acadiennes à l'émergence d'une référence et d'un pouvoir proprement québécois ? On peut se permettre d'en douter. N'oublions pas que la société civile acadienne était, depuis les années 1920 et surtout pendant tout l'après-guerre, plus intégrée que jamais au réseau associatif et organisationnel canadien-français. On sait que l'Ordre de Jacques Cartier (OJC), l'influente et énigmatique société

22 Julien Massicotte, « Réflexions sur les États généraux du Canada français et l'Acadie du Nouveau-Brunswick », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français : continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 105.

23 *Ibid*, p. 92.

24 Les Acadiens auraient accepté de participer aux États-généraux « avec beaucoup de réserves ». Serait-ce en raison de ces liens identitaires plus ténus ? CEAAC 41-36-15, lettre du délégué Jacques Beaulieu à la SNA, 7 janvier 1967.

secrète canadienne-française fondée à Ottawa en 1926, est présente en Acadie dès 1933 et y possède de nombreuses « commanderies » locales[25]. La société Richelieu, cet organisme de bienfaisance canadien-français créé en partie grâce à l'OJC afin de contrer l'influence d'organismes protestants ou « irlandais » similaires, s'installe en Acadie à partir de 1949 et y gagne rapidement une grande popularité et influence[26]. Chez les plus jeunes, la philosophie des mouvements d'Action catholique canadiens-français fut présente et active en Acadie, notamment par la présence de chapitres de la *Jeunesse étudiante catholique* et de la *Presse étudiante nationale* dans les institutions postsecondaires acadiennes[27]. Bref, plus on avance dans le XXe siècle, plus les liens institutionnels avec le Canada français se renforcent. Par contraste, pendant la même période, plusieurs institutions issues de la « renaissance acadienne » du XIXe siècle sont moribondes, à commencer par la Société nationale de l'Acadie, porte-voix officiel de la communauté, qui est à peu près inactive durant toutes les années 1930 et 1940[28]. (C'est toutefois vrai qu'elle connaît un renouveau à partir de 1955.) Pour toutes ces raisons et d'autres encore, durant l'après-guerre, le contenu idéologique, les pratiques et les moyens du projet de société acadien sont, dans les faits, très proches de ceux des Canadiens français. Comme chez les « cousins », c'est la catholicité, la ruralité, l'autonomie, le coopératisme et la francité qui sont valorisés, et ce, dans des termes similaires et, de plus en plus, par l'entremise des mêmes institutions et réseaux. On peut même dire qu'à certains égards le projet canadien-français est mieux institué en Acadie que dans les autres francophonies minoritaires. En effet, si « l'Église-nation », l'armature centrale du projet canadien-français, demeure « inachevée » en Ontario et dans l'Ouest[29], au Nouveau-Brunswick l'Église a été « acadianisée » avec succès dans toutes les régions francophones entre les années 1910 et le

25 Philippe Volpé, *L'Ordre de Jacques-Cartier en Acadie du Nouveau-Brunswick durant la Grande Dépression, 1933-1939 : noyautage, extériorisation, discrétion et nationalisme économique*, mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Laval, 2013 ; François LeBlanc, *Une société secrète en Acadie. L'Ordre de Jacques Cartier*, Tracadie, La Grande Marée, 2018.

26 Serge Dupuis, *Le Canada français devant la francophonie mondiale : l'expérience du mouvement Richelieu pendant la deuxième moitié du XXe siècle*, Québec, Éditions du Septentrion, 2017.

27 Philippe Volpé, « De l'ACJA à l'ACJC ou de l'Action nationale à l'Action catholique : associations jeunesse et mobilisations collectives en Acadie, 1908-1942 », *Acadiensis*, vol. 46, nº 2, été/automne 2017, p. 88-118 ; Joel Belliveau, *Le « Moment 68 » et la réinvention de l'Acadie*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2014.

28 Maurice Basque, *La Société nationale de l'Acadie : au cœur de la réussite d'un peuple*, Moncton, Éditions de la Francophonie, 2006.

29 Michel Bock, « Des braises sous les cendres. L'Ontario français et le projet national canadien français au lendemain des États généraux (1969-1991) », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français. Continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016, p. 221.

début des années 1940[30]. Vu sous cet angle, la société civile acadienne avait autant sinon plus à perdre avec la dissolution du projet sociétal canadien-français que les francophones de l'Ontario ou de l'Ouest. La référence acadienne existait certes[31], mais il n'en demeure pas moins que l'écroulement du projet national canadien-français et l'abandon de l'Église-nation représentent la fin d'une époque pour la société civile et les élites définitrices acadiennes. Si l'on veut expliquer l'appui des délégués acadiens aux pouvoirs accrus de l'État québécois, il faut chercher ailleurs.

3 / Le résultat d'une sensibilité néonationaliste partagée ?

Pour Massicotte, au-delà de la référence acadienne préexistante, la cause principale de la « différence acadienne » lors des États généraux se trouve dans la présence d'un courant idéologique néonationaliste en Acadie, analogue à celui qui déferle sur le Québec au même moment. « Les États généraux du Canada français constituent une période transitoire pour la communauté acadienne du Nouveau-Brunswick » tout comme pour le Québec, note-t-il. Après avoir fait le « constat d'un nationalisme acadien rigide et figé, clérical et secret, autoritaire et paternaliste, réactionnaire et élitiste » — constat similaire à la critique menée contre le régime duplessiste — les Acadiens « s'éloigne[nt alors] de l'élément culturel, ou traditionaliste, de la référence collective, au profit d'un nouveau discours centré davantage sur des éléments néonationalistes, principalement l'autodétermination et l'autonomie politique[32] ».

Massicotte concède que les assises de 1967 ont lieu avant « les années 1968 et 1969, marquées par les grèves étudiantes et les occupations universitaires », qui sont souvent présentées comme les premières mobilisations d'envergure de l'esprit néonationaliste, mais ajoute du même souffle que ces assises sont contemporaines du Ralliement de la jeunesse acadienne de 1966, où se serait exprimée « pour la première fois (du moins de manière aussi structurée) la nouvelle doxa du mouvement étudiant et de l'ensemble des acteurs de l'époque qui se réclameront du néonationalisme[33] ».

30 Léon Thériault, « L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'études acadiennes, 1980, p. 293-371.

31 Fernand Dumont, « Essor et déclin du Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 38, nº 3, 1997, p. 419-467.

32 J. Massicotte, « Réflexions sur les États généraux… », p. 99 et p. 102. Massicotte insiste pourtant davantage sur la foi des Acadiens d'alors dans l'action de l'État provincial à d'autres endroits dans le texte (notamment à la p. 94). Nous y reviendrons plus loin.

33 *Ibid*, p. 99.

Comme deuxième élément de preuve, Massicotte fait remarquer que c'est lors des assises de 1967 que, pour la toute première fois, un projet politique résolument territorial pour les Acadiens du Nouveau-Brunswick sera présenté publiquement. Il s'agit d'une courte intervention d'André Dumont, instituteur du Nord-Est de la province, qui propose la séparation du Nouveau-Brunswick en deux et l'annexion de la part francophone – le Nord et l'Est – au Québec. De l'aveu de Massicotte, cette image territoriale ne sera « assez répandue [que] durant les années 1970 » et cela demeure en 1967 « l'idée d'un seul homme ». Mais il argumente que « ce qui importe de noter ici, c'est le fait que cette idée, qui fait fi de la notion même de Canada français, soit lancée dans le cadre des États généraux[34] ».

Est-ce envisageable que les délégués acadiens aient été prêts à délaisser les réseaux, associations, et structures canadiennes-françaises traditionnalistes parce qu'elles envisageaient déjà de revendiquer le recours à des instruments étatiques, ou du moins technocratiques, pouvant assurer l'autonomie acadienne? Rêvaient-ils déjà à un État et un territoire acadiens, ou à une intégration à ceux du Québec? Cette hypothèse nous semble occulter une période de transition, dans la société civile acadienne, qui a eu lieu entre l'ère du « nationalisme catholique et traditionaliste » et l'avènement de la mouvance néonationaliste. Joseph Yvon Thériault est l'un des rares auteurs à avoir insisté sur le fait que les élites acadiennes de l'après-guerre, « imbues de l'optimisme triomphant propre à leur génération », avaient quitté leur attitude isolationniste traditionaliste dès les années 1950, redéfinissant « leurs rapports avec les appareils politiques étatiques » non pas pour les contester, mais plutôt dans la perspective de s'y intégrer[35]. Ce phénomène ne fit que s'amplifier après l'élection de Louis Robichaud. Nous avons, suivant Thériault, documenté l'existence de cette période, pendant laquelle dominait une idéologie en faveur d'une participation accrue aux affaires de la société canadienne plus large, et ce, aux fins de moderniser les pratiques du groupe ethnolinguistique et d'en améliorer le sort[36]. Nous avons emprunté l'expression *moment de la participation modernisatrice* au sociologue Ricky Richard pour désigner cette période[37]. Ce ne seraient que les « enfants des réformateurs frustrés » – soit les *baby-boomers* – qui contesteraient

34 *Ibid*, p. 103-104.

35 Joseph Yvon Thériault, « Le moment Robichaud et la politique en Acadie », dans Donald Savoie (dir.), *L'ère Louis J. Robichaud, 1960-70, Actes du colloque*, Moncton, Institut canadien de recherche sur le développement régional, 2001, p. 48.

36 Joel Belliveau, *Le moment 68…*, chapitres 1 et 3.

37 Ricky Richard, *Les formes d'Acadianité au Nouveau-Brunswick : Action collective et production de l'identité, 1960-93*, mémoire de maîtrise, Département de science politique, Université Laval, 1994, p. 42-46.

ce « projet d'intégration » et qui revendiqueraient non pas « l'égalité, mais bien la dualité », conclut Thériault[38]. Mais ils ne le feraient pas avant les années 1968.

Massicotte a clairement raison lorsqu'il affirme que les États généraux « constituent une période transitoire pour la communauté acadienne du Nouveau-Brunswick », et dans son assertion que les Acadiens d'alors « s'éloigne[nt] de l'élément culturel, ou traditionaliste, de la référence collective[39] ». Toutefois, en 1966 et 1967, la société nouvelle qui était envisagée n'était pas – encore – inspirée d'un néonationalisme acadien. Même qu'à cette jonction les discours néonationalistes en provenance du Québec ont un effet abrasif sur la société civile acadienne. Ils dérangent. Jean-Paul Hautecoeur montre bien que ces discours contrarient l'élite définitrice au point où elle renonce au rapprochement qu'elle avait espéré entre l'Acadie et le Québec et se tourne davantage, dès ce moment, vers la capitale fédérale, Ottawa[40].

Décidemment, nous trouvons bien peu de choses dans le contexte acadien des années 1966 et 1967 permettant de penser que la délégation acadienne a appuyé les résolutions en faveur des « pouvoirs du Québec » en raison d'une posture néonationaliste partagée.

4 / Sur la représentativité et l'identité des délégués acadiens

Admettons malgré tout l'hypothèse que la délégation aurait pu être animée par un sentiment néonationaliste, et examinons sa membriété. Se pourrait-il que malgré le climat « participationniste » des années 1966 et 1967, ce soient des délégués de sensibilité néonationaliste qui furent envoyés à Montréal ?

Notons d'abord que c'est la SNA, véhicule quasi séculaire du nationalisme acadien, qui a été mandatée par le comité technique des États généraux pour qu'elle choisisse la plupart des délégués acadiens, en recommandant « de répartir la représentation entre les divers organismes de [les] provinces selon l'importance numérique des diverses associations[41] ». On imagine que les associations établies et reconnues avaient d'emblée plus de chances d'être sollicitées que des groupes plus informels

38 J. Y. Thériault, « Le moment Robichaud… », p. 52-53.
39 J. Massicotte, « Réflexions sur les États généraux… », p. 99.
40 Jean-Paul Hautecoeur, *L'Acadie du discours : pour une sociologie de la culture acadienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, p. 156-161.
41 CEAAC 41-36-13001, lettre de Rosaire Morin à Léon Richard, 9 août 1966.

ou nouveaux. Notons aussi qu'on sait bien que la SNA était, pendant ces années, accusée par le mouvement étudiant acadien d'être trop traditionnaliste, élitiste et antidémocratique[42].

La SNA s'est acquittée de la tâche à la satisfaction d'Adélard Savoie, son conseiller juridique, qui affirma : « Je dois dire tout d'abord que j'étais très heureux du nombre et de la qualité de la délégation acadienne. Tous les coins des Provinces Maritimes [*sic*] étaient représentés [...] ainsi que nos plus importants corps intermédiaires[43] ». Savoie, on le sait, fait partie de la génération de l'élite de l'après-guerre, celle de la « participation modernisatrice », adepte d'une plus grande intégration des Acadiens aux instances provinciales et dans l'économie libérale. Patriote malgré tout — ladite intégration était vue comme un moyen d'atteindre l'égalité — c'est cette génération qui a remis la SNA sur les rails à partir de 1953. Savoie a présidé le comité organisateur des commémorations du Grand Dérangement de 1955. Il a été le premier maire de la ville de Dieppe, incorporée en 1952. Il était par ailleurs le beau-frère du premier ministre Louis Robichaud[44]. En 1967, il devenait le deuxième recteur de l'Université de Moncton. Au moment où il prend les rênes d'une des principales institutions acadiennes, il réitère son crédo « participationniste » :

> Pendant longtemps nous avons parlé au Nouveau-Brunswick de survivance française. Nous sommes restés fidèles à nos origines culturelles et linguistiques, tantôt à cause d'un repliement systématique sur nous-mêmes, tantôt à cause d'un isolement forcé qui nous mettait à l'abri des contacts extérieurs. Or une telle situation n'est plus possible aujourd'hui et elle n'est pas davantage désirable[45].

Or, à partir du moment 68, Adélard Savoie connaîtra de nombreux conflits avec la jeunesse étudiante, revendicatrice et néonationaliste, qui lui reprochait son étapisme, son côté « patentard » — c'est-à-dire la nature fermée et antidémocratique du leadership acadien de l'heure — et surtout, son « à-plat-ventrisme » face aux anglophones. Savoie n'était pas

42 « Comité de jeunes Acadiens au sein de la nationale », *L'Évangéline*, 4 avril 1966, p. 7.

43 CEAAC 41-36-14, lettre d'Adélard Savoie, conseiller juridique de la SNA, au Mgr Camille Johnson, secrétaire de la SNA, 19 décembre 1966.

44 Jean Bernard, *Répertoire numérique détaillé du fonds d'archives nº 104 - Adélard-Savoie*, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 1990.

45 Discours d'Adélard Savoie à l'occasion de son investiture comme recteur de l'Université le 29 octobre 1967. Publié dans la *Revue de l'Université de Moncton*, mai 1968, p. 6-10. À la collation des grades de la même année, il affirmait : « *The two founding races living together in this province [...] have developed a way [...] of attempting to settle those problems around a discussion table* ». Adélard Savoie, « Mission de l'Université », *Revue de l'Université de Moncton*, mai 1968, p. 10.

— c'est très évident — un néonationaliste. Et pourtant, en 1967, il avait été très heureux du choix des membres de la délégation acadienne aux États généraux. Cela, ainsi que ses références aux « importants corps intermédiaires », nous laisse supposer que la délégation acadienne n'était pas plus néonationaliste que lui. Mais examinons celle-ci de plus près, pour en avoir le cœur net.

La liste des délégués de 1967 et sa correspondance avec la SNA nous permet d'établir avec certitude que ces prises de position en faveur des « pouvoirs » du Québec ne sont pas celles d'une quelconque avant-garde néonationaliste. Parmi les délégués, on retrouve presque exclusivement des gens bien établis au sein de la société civile acadienne, incluant plusieurs membres de l'élite définitrice de la génération de l'après-guerre, celle qui a adopté une attitude de bonne entente avec la majorité anglophone, notamment afin de favoriser les réformes du premier ministre Louis Robichaud. Parmi les délégués, on retrouve[46] :

- des représentants de la SNA, tel Léopold Goguen de la section locale de Fredericton ;
- des représentants de la Société mutuelle l'Assomption[47], incluant son gérant général Gilbert Finn et son directeur d'action sociale Euclide Daigle ;
- des représentants des institutions postsecondaires, dont le recteur de l'Université de Moncton Adélard Savoie, le recteur du Collège de Bathurst L. Lanteigne et le professeur d'économie Eugène Richard ;
- des professionnels et notables, comme le comptable (et aussi professeur de comptabilité) Jean Cadieux, le comptable Fernand Guérette de Campbellton, le juge Louis LeBel, le médecin E. Bujold de Dalhousie et l'avocat Sylvio Savoie de Moncton) ;
- des représentants des médias, tels le journaliste de *l'Évangéline* Bernard Poirier et le directeur d'une radio à Edmundston, Georges Lebel ;
- des petits fonctionnaires ou instituteurs, incluant l'agronome Ph. Bourgeois du comté de Kent, les enseignants Arthur Pinet et André Dumont, de Petit Rocher, et le surintendant des écoles d'un district scolaire de la péninsule acadienne, Jaddus Chiasson.

46 Les noms qui suivent sont tirés du Fonds Société nationale de l'Acadie du Centre études acadiennes Anselme Chiasson (nº 41), plus précisément de la correspondance de la SNA liée aux États généraux (lettres multiples, CEAAC 41-36-160, d'une liste manuscrite (41-36-13001) et d'une liste dactylographiée (41-37-07).

47 Il s'agit de la plus grande entreprise et organisation acadienne, à l'origine une société d'entraide fraternelle, qui a joué un rôle social et politique important pendant la première moitié du XXe siècle, dont le réseau d'acteurs a pu remplacer la Société nationale l'Assomption, longtemps moribonde.

Quelques femmes seulement ont pu se joindre à la délégation, la plupart du temps à titre de conjointes[48], mais quelques autres aussi, telle la professeure de phonétique à l'Université de Moncton, Léonne Boudreau-Nelson[49], et Angela Bourgeois, élue conseillère scolaire à Moncton l'année même, mais qui est malgré tout présentée comme « Mme Blair Bourgeois » dans la liste envoyée aux États généraux par la SNA[50] !. On ne retrouve pas non plus de représentants d'organisations populaires, ouvrières, étudiantes ou jeunesse.

Que peut-on conclure du contenu de ces listes ? Certainement que la délégation acadienne du Nouveau-Brunswick peut prétendre à une certaine diversité régionale et professionnelle. Toutefois, on doit conclure à la justesse de notre première évaluation : il s'agit généralement d'hommes bien établis dans leurs professions et reconnus dans la société civile acadienne. Plusieurs font partie de la classe des « nouveaux clercs » liés de près, d'une manière ou de l'autre, à l'État technocratique édifié par le gouvernement libéral de Louis Robichaud. Dans leur très grande majorité, ces gens ne sont pas connus comme étant des agents revendicateurs ou perturbateurs. La seule exception que l'on peut noter est André Dumont, cet instituteur de Petit Rocher dont la sortie surprenante en faveur d'une annexion des régions acadiennes au Québec a été notée par Massicotte. Celui-ci deviendra quelques années plus tard professeur au Collège Sacré-Cœur de Bathurst, où il participera à la formation du Parti acadien[51]. Celui-ci pourrait être décrit comme un libre penseur, voire un « électron libre », mais peut difficilement être présenté comme étant représentatif d'un courant d'idées significatif en 1967.

48 Euclide Daigle a aussi inscrit sa fille, inscrite comme « Mlle Marie-Paule Daigle ».

49 Celle-ci était l'une des premières femmes à devenir professeure à cette institution. Voir Régis Brun, *Répertoire numérique détaillé du fonds Léone-Boudreau-Nelson*, Centre d'études acadiennes Anselme Chiasson, Université de Moncton, 2010.

50 Celle-ci sera au cœur de la lutte pour l'obtention d'un conseil scolaire francophone à Moncton au tournant des années 1970.

51 Michael Poplyansky, « L'Acadie aux Acadiens ! Le nationalisme du Parti acadien, 1977-1982 », *Acadiensis*, vol. 42, nº 2, 2013, p. 78. Notons que même en 1972, il serait le seul parmi les fondateurs à être « surtout motivé par l'édification d'un territoire national pour les Acadiens [...les] autres membres du comité [étant] davantage préoccupés par les problèmes socioéconomiques qui touchent les francophones du Nouveau-Brunswick. »

5 / L'appui aux résolutions québécoises : le reflet d'un élan modernisateur

Ce n'est donc pas parce qu'ils étaient déjà néonationalistes que les délégués acadiens appuyèrent les positions en faveur de l'autodétermination du Québec au sein des États généraux. Force est de constater qu'en 1967 on n'en est pas encore là, en Acadie. Et on l'est encore moins dans les rangs des délégués aux États généraux, qui furent recrutés avant tout dans les rangs des professionnels bien établis.

Si ces délégués acadiens ont néanmoins appuyé ces résolutions en faveur de plus de pouvoir pour le Québec, c'est parce que la société civile acadienne dans son ensemble – tout comme le discours médiatique acadien – avaient déjà fait le deuil du projet traditionnaliste canadien-français qui avait été porté par l'Église et le réseau associatif. Ils l'ont fait avec un certain regret, mais résolument, ce projet ayant été battu en brèche par une conviction que le monde changeait et qu'une « modernisation des pratiques du groupe » ethnique était nécessaire. Le rédacteur de *l'Évangéline*, Jacques Filteau, est l'une de ces nombreuses figures qui, sans être néonationaliste, en est malgré tout venu à se détourner du discours traditionnaliste. Il le fait par « réalisme », en raison d'un constat d'échec du projet traditionnaliste, qui justifie un sérieux coup de barre.

Durant ce moment modernisateur, ce qui remplace le projet traditionnaliste, c'est une conviction qu'il faut désormais investir l'État, qui seul aurait les moyens des nouvelles ambitions. Toutefois, pour le moment, loin de rêver à un État francophone, on entretient encore l'idée que l'État néobrunswickois – bien que partagé avec les anglophones – pourra jouer ce rôle[52]. Un nouveau nationalisme ne semble pas encore nécessaire. La perspective de plus en plus réelle d'États provincial et fédéral bilingues – réalité inconnue et inespérée jusqu'alors – semble suffisante pour beaucoup. Bref, on ne savait point encore ce vers quoi on évoluait ; par contre, on savait bien qu'aucun retour en arrière n'était possible. Encore attachés au fait français, mais s'étant ralliés au nouvel horizon étatiste, les délégués acadiens concluent que dans ce nouveau paradigme, un « Québec fort » serait un atout pour tous les parlant-français.

52 Massicotte avait aussi perçu cette dynamique, écrivant : « On réalise progressivement que l'État, provincial [...], devient le moyen par excellence d'avancement pour la collectivité ». Néanmoins, il attribue malgré tout une plus grande valeur explicative à la présence du néonationalisme. J. Massicotte, « Réflexions sur les États généraux... », p. 94.

C'est donc à une soif de modernité et à un iconoclasme qui sont antérieurs au néonationalisme que l'on doit la posture de la délégation acadienne. Celle-ci fait le pari — comme la société civile acadienne dans son ensemble, au même moment — que les Acadiens pourront tirer leur épingle du jeu dans le virage vers une société davantage régulée par l'État. On pense avoir trouvé un remplacement adéquat au projet ecclésial national du siècle dernier. Voilà pourquoi les délégués acadiens firent dans la surenchère lors des États généraux, avalisant un tournant étatiste pour le Québec, mais aussi de manière générale, contrairement à ceux des autres minorités francophones.

Ces autres minorités, proportionnellement bien plus petites et ayant « appris à redouter les pouvoirs provinciaux » depuis les crises scolaires du début du siècle[53], vont prendre un peu plus longtemps à accepter la « rupture » et à « provincialiser » leurs luttes et leurs destins. Partout, les pratiques des francophones minoritaires avaient changé rapidement au cours de l'après-guerre, allant dans le sens d'une plus grande intégration économique, sociale et politique dans la société plus large. Or, on le sait, les représentations et les discours collectifs ont souvent un retard sur les pratiques. Si les Acadiens ont globalement mieux accepté le changement *identitaire* symbolisé par les États généraux, c'est que chez eux, en plus des pratiques, les *discours* avaient déjà commencé à changer. Ceci dit, ce que les délégués acadiens avaient en commun avec ceux du Québec en 1967, ce n'était pas une sensibilité néonationaliste, mais un rapport changeant avec les appareils politiques étatiques et une volonté de s'y intégrer. Le cas des États généraux démontre très clairement qu'il est impossible de bien comprendre les années 1960 en Acadie du Nouveau-Brunswick sans comprendre et intégrer l'idéologie de la participation modernisatrice, d'abord identifiée par Ricky Richard et Joseph Yvon Thériault[54].

53 J.-Y. Morin, « Les États généraux… », p. 22.
54 Ricky Richard, *Les formes d'Acadianité…* ; Joseph Yvon Thériault, « Le moment Robichaud… ».

CHAPITRE 3 /

« Faire société » en contexte francophone minoritaire

Retour sur un concept

Éric Forgues

« … les petites sociétés seraient plus sensibles à la fin de l'historicité, à l'étiolement du lien social, à la perte du lieu où l'on fait société — c'est le sens même de la petite société que de s'interroger sur la fragilité de son existence[1] ».

Le concept de « faire société » constitue l'horizon normatif à partir duquel Joseph Yvon Thériault analyse l'Acadie et la francophonie canadienne en situation minoritaire. C'est à l'aune des exigences que pose le fait de « faire société » qu'il porte un regard, souvent critique, sur les discours et les actions collectives des acteurs francophones et acadiens. S'il perçoit plusieurs tendances qui éloignent les communautés francophones de cet horizon politique, le professeur Thériault n'a jamais abandonné cet idéal pour penser ces communautés et persiste à déceler chez ces dernières un tel projet de « faire société ». Dans ce texte, je me demande toutefois si ce concept est toujours pertinent pour penser les minorités francophones et acadiennes en situation minoritaire eu égard à leur organisation politique.

1 / Penser la francophonie canadienne

Dans le texte qui suit, nous interrogerons la pertinence du concept de « faire société », qui traverse l'œuvre de Joseph Yvon Thériault, pour penser les communautés francophones en situation minoritaire, à savoir les communautés francophones situées à l'extérieur du Québec.

1 Joseph Yvon Thériault, « Que veut dire "société" dans "petite société"? », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les Petites Nations*. Culture, politique et universalité, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 327.

Je me pencherai plus particulièrement sur l'aspect politique du projet de « faire société », puisque, dans le contexte de la modernité, « faire société » suppose que les décisions et les actions collectives d'une communauté s'inscrivent dans une démarche qui se veut démocratique. En dépend la légitimité du projet de « faire société ». Cependant, une autre condition doit également être remplie dans la pensée de Thériault : « faire société » suppose par ailleurs pour une communauté d'ancrer son action collective dans une continuité historique où la projection vers l'avenir s'effectue à partir de sa mémoire collective. Pour « faire société », un travail de mémoire est donc requis. Pour Thériault, sans perdre de vue les exigences démocratiques, le projet de « faire société » des communautés francophones s'inscrit dans une continuité historique qui puise à la mémoire du projet historique francophone au Canada. « Faire société », c'est aussi poursuivre une tradition en ce sens. Tout un pan de sa réflexion, où les thèmes de la continuité et de la rupture historiques sont présents[2], porte sur la manière dont les chercheurs et les acteurs conçoivent ces communautés dans la continuité historique. Même si pour Thériault, les exigences de la mémoire et de la vie démocratique sont étroitement liées, et se conjuguent au sein du projet de faire société, dans le présent texte je vais mettre l'accent sur la dimension démocratique du projet de « faire société ». Sans nier l'importance de la mémoire et de la perspective temporelle, je cherche à voir à quel point ce projet de « faire société » des communautés francophones en situation minoritaire s'élabore dans une démarche démocratique, même si cela demeure un idéal.

2 / Faire société

Le concept de « faire société » met l'accent sur la capacité tant des grandes que des petites sociétés d'agir sur elles-mêmes, à l'encontre de logiques économiques (marchandisation ou économicisation du social) ou systémiques (bureaucratisation du politique, complexité de la gouvernance[3]) qui tendent à diminuer les capacités d'action collective. Faire société suppose que chaque citoyen ait la possibilité de participer à la prise de décisions collectives, d'en délibérer afin d'orienter les actions collectives qui en découlent. Même si cet idéal caractéristique de la modernité ne subsiste pas sans rencontrer de nombreux obstacles, il demeure

2 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'Américanité*, Montréal, Les Éditions Québec/Amérique, 2002.

3 Gilles Paquet, « Public governance : (G => g) ∩ (G1 => G2) », *Optimum online, La revue de gestion du secteur public*, vol. 39, nº 4, 2009, p. 17-34.

un principe qui façonne l'imaginaire politique et module la manière de prendre les décisions collectives qui sont déterminantes de l'agir collectif de la société. Pour Thériault, ce concept met en lumière la dimension créative, volontaire et mobilisatrice de la société[4].

Ce concept est au cœur de sa pensée, car les conditions que suppose de « faire société » sont essentielles au vivre-ensemble. Ces conditions doivent être préservées, en dépit de plusieurs effritements qu'on peut observer et que cautionnent plusieurs théories « post » : postcoloniale, postnationale, postsociétale, postmoderne[5]. Son intérêt pour les petites sociétés ou les petites nations[6] ne l'amène pas à les abstraire de leur historicité, de leur volonté de faire société, en adoptant une vision qui diluerait le singulier dans un univers marchand mondialisé, instrumentalisant, fragmentant ou folklorisant l'identité, la culture et la langue[7].

Par leur prétention de faire société, les « petites sociétés », comme l'Acadie ou les communautés francophones au Canada, refusent de se considérer comme un groupe ethnique parmi d'autres qui contribuent à la mosaïque culturelle de leur pays et à la valeur ajoutée de leur économie. Pour ce faire, elles doivent toutefois disposer de certains instruments qui leur confèrent une relative autonomie leur permettant d'agir sur elles-mêmes. Dans le contexte de la modernité, une communauté qui fait société possède des mécanismes démocratiques qui lui permettent de prendre des décisions collectives qui prétendent à une légitimité et qui, de ce fait, rend ses membres solidaires de ces décisions.

3 / La gouvernance et la notion de « faire société »

La réflexion portant sur la capacité des communautés francophones en situation minoritaire de s'autodéterminer et de « faire société » prend d'abord acte du fait que si celles-ci peuvent « faire société », elles doivent le faire sans l'instrument d'un État[8].

4 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

5 J. Y. Thériault, « Que veut dire "société"…? ».

6 Notons que pour Thériault, faire société est l'équivalent de faire nation (Dorais et Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 218-219).

7 J. Y. Thériault, « Que veut dire "société"…? » ; Joseph Yvon Thériault et É.-Martin Meunier, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français ? », dans Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada : nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 205-240.

8 Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, chap. 1 et 11.

En contexte francophone minoritaire, l'espace de la gouvernance communautaire est le lieu d'exercice du politique. Cet espace se construit dans la société civile francophone.

> Pour nous, la société civile a une dimension politique, bien que non étatique. Elle est un lieu particulièrement riche pour penser la gouvernance communautaire en référence à des collectivités dont la civilité ne saurait se réduire à un territoire politique[9].

Il importe donc de prendre en considération l'évolution de cette société civile francophone qui sera fortement influencée par l'appui financier de l'État canadien. Dès l'adoption de la *Loi sur les langues officielles* (LLO) en 1969, le gouvernement fédéral a joué un rôle important dans le financement des organismes francophones œuvrant en contexte minoritaire[10], et ce, même si la LLO adoptée en 1969 n'exigeait pas que le gouvernement fédéral appuie le développement des communautés et favorise leur épanouissement en finançant des organismes francophones. C'est la deuxième LLO, adoptée en 1988, qui l'exigera de manière explicite, notamment dans la partie VII, où l'on prévoit que le gouvernement canadien « s'engage à favoriser l'épanouissement des minorités francophones et anglophones du Canada et à appuyer leur développement » (article 41(1)). Cette partie sera renforcée en 2005 avec l'ajout de l'article 41(2), qui dit : « Il incombe aux institutions fédérales de veiller à ce que soient prises des mesures positives pour mettre en œuvre cet engagement[11]. »

Le gouvernement canadien doit donc appuyer le développement des communautés, et il le fait en s'associant à un nombre croissant d'organismes qu'il finance, dans le cadre de plusieurs ententes de partenariat entre lui et les acteurs de la société civile. Il mobilise ainsi ces derniers dans l'atteinte des objectifs prévus par la *Loi*. Avec les acteurs francophones, il met en place de nombreuses structures de gouvernance partagée entre les représentants du gouvernement et de la communauté[12]. Il incite également les communautés à implanter à l'échelle nationale et dans chaque province des structures de gouvernance communautaire qui réunissent les principaux organismes francophones afin qu'ils

9 Joseph Yvon Thériault, *Faire société : société civile et espaces francophones*, Éditions Prise de parole, Sudbury, 2007, p. 8.

10 Marcel Martel, *Le deuil d'un pays imaginé : rêves, luttes et déroute du Canada français. Les rapports entre le Québec et la francophonie canadienne, 1867-1975*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, p. 163-164.

11 Gouvernement du Canada, *Loi modifiant la Loi sur les langues officielles (promotion du français et de l'anglais), L.C. 2005, ch. 41*, <https://laws.justice.gc.ca/fra/LoisAnnuelles/2005_41/page-1.html>, consulté le 5 octobre 2021.

12 Linda Cardinal, Stéphane Lang et Anik Sauvé, « Les minorités francophones hors Québec et la gouvernance des langues officielles : portrait et enjeux », *Francophonies d'Amérique*, nº 26, 2008, p. 209-233.

puissent partager des informations, se concerter et faire des choix collectifs. De fait, la forte imbrication du milieu associatif francophone et de l'État canadien a indéniablement eu une influence sur l'exercice de la gouvernance en milieu minoritaire.

Afin d'établir un cadre de collaboration entre le gouvernement du Canada et les communautés linguistiques officielles en situation minoritaire (CLOSM), des ententes-cadres quinquennales sont conclues entre le ministère du Patrimoine canadien et les organismes francophones nationaux et provinciaux. La conclusion de ces ententes fait suite à un projet pilote jugé concluant en Saskatchewan en 1988, l'année où la partie VII fut ajoutée à la LLO. Ces ententes prévoient que les communautés mènent des exercices de planification communautaire qui s'appuient sur des consultations auprès de leurs membres. Des forums ou des tables de concertation réunissant les organismes francophones qui ont une vocation provinciale doivent être mis sur pied, dans lesquels chaque secteur (éducation, santé, économie, justice, etc.) ou groupe (jeunes, aînés, femmes, etc.) doit être représenté.

La planification communautaire se concrétise par l'élaboration de plans de développement global pour les communautés, qui représentent en quelque sorte le projet de société de la communauté en ciblant des secteurs ou des projets d'intervention prioritaires. On forme des comités de gestion qui recommandent au gouvernement les projets et les organismes à financer. L'ensemble de cet exercice repose sur des mécanismes mis en place pour décider collectivement de l'orientation du développement de la communauté, pour coordonner les liens de collaboration entre les groupes et pour exécuter les décisions prises[13].

L'examen de ces mécanismes de gouvernance par le truchement desquels les communautés tentent d'exercer une emprise sur elles-mêmes doit permettre de déterminer si ceux-ci sont démocratiques. Comme nous l'avons proposé ailleurs[14], la place que ces structures de gouvernance accordent aux citoyens dans les délibérations et la prise de décisions collectives détermine, entre autres, si ces mécanismes satisfont aux exigences de la démocratie. Dans le cas de la société civile acadienne, nous avons vu comment cette reconnaissance du rôle des citoyens dans la prise de décisions collectives a été et demeure limitée[15].

13 Éric Forgues, *Du conflit au compromis linguistique*, Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, 2007.

14 Éric Forgues et Michelle Landry, « Quelle place pour le citoyen dans la gouvernance communautaire francophone en contexte minoritaire ? L'exemple de l'Acadie du Nouveau-Brunswick », *Minorités linguistiques et société/ Linguistic Minorities and Society*, nº 10, 2018, p. 160-175.

15 *Ibid.*

Dans l'ensemble de la francophonie, la forme que prend la gouvernance tend davantage vers un corporatisme renouvelé, ce qu'avait constaté dès 1994 Wilfrid Denis[16] et que mes propres analyses corroboraient plus tard[17]. Qui dit corporatisme, dit une faible participation de la population et des citoyens à la définition des grandes orientations de l'Acadie ou de la francophonie. Par exemple, lors de l'élaboration du plan stratégique communautaire de l'Ontario français, la participation directe des citoyens s'est limitée à un sondage.

> Plus de 150 représentants d'organismes de tous genres se sont rencontrés à travers la province ; six mémoires ont été déposés ; une douzaine d'entrevues avec divers leaders politiques, institutionnels, artistiques et communautaires ont été tenues ; et, surtout, plus de 2500 participants de tous horizons ont répondu à un sondage en ligne[18].

Notons qu'en plus de l'organisme porte-parole de l'Ontario, il y a 16 organismes porte-paroles régionaux qui forment le Réseau d'action communautaire francophone de l'Ontario[19]. Le reste des organismes défendent des intérêts sectoriels ou de segments de la population. Par ailleurs, en Acadie, les citoyens n'ont pas participé à l'élaboration du *Plan de développement global (PDG) 2015-2020* :

> La préparation du PDG a débuté lors d'une rencontre de travail avec les membres du Forum de concertation des organismes acadiens du Nouveau-Brunswick. Les membres se sont entendus sur les cinq grands axes qui devaient être prioritaires pour les cinq prochaines années. Durant cette même rencontre, les membres présents ont discuté et échangé sur les initiatives et les actions devant être menées pour chacun des axes d'ici 2020. Cette première rencontre a été suivie de sessions de travail regroupant les organismes des cinq secteurs du Forum, soit : art/culture/communication ; économie ; éducation ; mieux-être communautaire et sociopolitique. Durant ces sessions, les membres ont suggéré des changements,

16 Wilfrid Denis, « L'État et les minorités : de la domination à l'autonomie », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, nº 1, printemps 1994, p. 133-153.

17 É. Forgues, *Du conflit…*

18 Assemblée de la francophonie de l'Ontario (AFO), *Vision 2025, plan stratégique communautaire de l'Ontario français*, Ottawa, 2015, p. 4.

19 Réseau d'action communautaire francophone de l'Ontario, « Réseau ACFO », *Assemblée de la francophonie de l'Ontario*, <https://monassemblee.ca/reseau-acfo>, consulté le 7 mars 2021.

> des ajustements, des regroupements et des ajouts au document préparatoire qui avait été rédigé suite à la rencontre du Forum. La présente version du PDG est donc le résultat de sept rencontres de discussions franches et animées entre les membres[20].

Les groupes qui définissent les axes de développement des communautés francophones sont ceux-là mêmes qui bénéficient des ressources pour mettre en œuvre les projets qu'ils ont priorisés. Les débats ont lieu entre les représentants d'organismes, qui défendent les intérêts de leur organisme et de leur secteur. Lorsque vient le temps d'établir des priorités et de faire des choix collectifs, ces représentants amorcent tout un jeu d'alliances stratégiques avec d'autres organismes pour défendre leurs intérêts réciproques. Il n'y a pas de mécanisme permettant d'inclure les citoyens dans ces délibérations, qui se tiennent à l'écart de l'espace public.

Dans un effort de synthèse des définitions du néocorporatisme, Wood et Harcourt[21] relèvent un mode de décision consensuel, la représentation des groupes d'intérêts indépendants, le contrôle démocratique de leurs membres et leur participation libre aux instances étatiques (traduction libre). Pour Zimmer[22], le corporatisme repose sur l'intégration des groupes sociaux au processus d'élaboration de politiques publiques, reposant sur la négociation, la consultation et une coopération étroite entre l'État et un nombre limité d'acteurs sociaux, qui sont essentiellement des associations.

Ainsi, le néocorporatisme serait un mode de collaboration entre l'État et certains acteurs sociaux en vue de la réalisation d'objectifs communs. La critique du néocorporatisme consiste généralement à relever le déficit démocratique dans ce type d'arrangements. S'inspirant des travaux de Habermas et parlant du cas de l'État-providence en général, Frydman affirme :

> La discussion des grands choix politiques échappe de plus en plus souvent à la publicité [espace public] pour être confiée à des « tables rondes » où siègent des représentants des différents groupes d'intérêts, qui négocient dans le secret des compromis sous l'arbitrage

20 Société de l'Acadie du Nouveau-Brunswick (SANB), *Plan de développement global de l'Acadie du Nouveau-Brunswick (PDG) 2015-2020*, version 25 août 2017, <https://www.sanb.ca/uploads/document/51/file/translations/100/PDG-2015-2020.pdf>, consulté le 7 mars 2021.

21 Geoffrey Wood et Mark Harcourt, « The consequences of neo-corporatism : A syncretic analysis », *The International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 20, nº 8, 2000, p. 5.

22 Annette Zimmer, « Corporatism revisited — The legacy of history and the German nonprofit sector », *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol. 10, nº 1, 1999, p. 37-49.

> des représentants de l'État [...] ce modèle présente le défaut majeur de se couper des citoyens, qui ne peuvent plus se reconnaître ni même se positionner par rapport aux décisions politiques[23].

Le compromis qui découle d'un tel mode de gouvernance échappe donc à l'emprise des citoyens et fragilise ainsi sa légitimité. Cette analyse conclut à la fragilisation, voire au découpage de la communauté politique en « groupes d'intérêts rivaux, davantage soucieux de se répartir "les parts du gâteau"[24] ». Ainsi, « le compromis n'apparaît comme problématique que lorsqu'il devient non public, et se substitue au consensus issu d'un usage public de la raison[25] ». Le compromis risque de contribuer à la dissolution de l'espace public qui devient ainsi un espace « où s'établit un équilibre des intérêts au moyen de marchandages entre groupes de pression[26] ».

Cette analyse rejoint celle que faisait Thériault de la crise qui a secoué l'organisme porte-parole de l'Ontario français au début des années 2000 et de sa résolution par la fusion de l'organisme avec le mécanisme assurant la mise en œuvre de l'entente entre la « communauté » et le gouvernement canadien, à savoir la Direction Entente Canada-communauté Ontario (DECCO).

> En fait, la représentation de la communauté est ainsi principalement définie par les catégories des enveloppes budgétaires octroyées par Patrimoine canadien, car la DECCO n'est rien d'autre au départ que le mécanisme mis de l'avant par le ministère fédéral pour servir de parapluie organisationnel à l'allocation des subventions aux minorités de langues officielles. Cela a donc comme effet, non seulement de définir dorénavant [l'Assemblée des communautés francophones de l'Ontario] horizontalement, comme table de concertation —logique d'organisation—, mais aussi de réduire l'organisme à un mécanisme de partage des enveloppes budgétaires d'un ministère fédéral[27].

23 Benoît Frydman, « Habermas et la société civile contemporaine », dans Benoît Frydman (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 135.

24 B. Frydman, « Habermas et la société civile contemporaine », p. 136.

25 Estelle Ferrarese, « Les renversements du concept de compromis. Des ambiguïtés de l'intérêt particulier dans la théorie de Jürgen Habermas », dans Emmanuel Renault et Yves Sintomer (dir.), *Où en est la théorique critique ?*, Paris, La Découverte, 2003, p. 157.

26 *Ibid.*, p. 157.

27 J. Y. Thériault, Faire société..., p. 235.

Thériault voit dans l'organisme résultant de cette restructuration « un simple organisme de concertation entre intérêts divergents, avec un mandat de "représentation politique", c'est-à-dire essentiellement de lobby auprès des gouvernements – et non de représentants de la communauté[28] ».

De fait, du point de vue de l'État canadien, les organismes de la francophonie peuvent être considérés comme des groupes d'intérêts qui, comme l'a soutenu Alan Cairns[29], s'inscrivent dans un processus par lequel l'État canadien tend à s'enraciner dans la société[30]. Il le fait dans plusieurs secteurs (la francophonie ou les langues officielles constituant un secteur ou un champ d'intervention parmi d'autres) en développant des relations avec les groupes d'intérêts à mesure que la société canadienne devient de plus en plus plurielle et fragmentée. De fait, la pluralisation de la société s'accroît concomitamment avec l'extension du champ d'intervention de l'État canadien, ce qui amène les chercheurs à revoir leur conception d'une société civile uniquement issue des communautés, et de la libre expression des intérêts des citoyens et de leurs associations. L'État canadien serait-il parvenu à saisir cette « chimère » que constitue la société civile[31] ? Rappelons la préoccupation de Thériault à cet égard dans son premier ouvrage : « L'angoisse qui nous habite est cette peur, qu'un jour, la société civile se taise, qu'elle soit définitivement saisie, incapable de brouiller les stratégies hégémoniques du Pouvoir[32] ».

Fournis envisage la société civile francophone en situation minoritaire comme un instrument de politiques publiques : moins la création de la communauté dont elle est fiduciaire des intérêts et porte-parole, davantage celle d'un État qui poursuit une « mission d'intégration nationale[33] ». Ainsi, pour Fournis, le fédéralisme canadien « apprivoise » la société en fabriquant des instruments de politiques publiques qui confèrent aux « communautés » une fonction de relais ou d'incarnation du fédéralisme[34].

28 *Ibid.*, p. 236.

29 Alan Cairns, « The embedded state », dans Keith Banting (dir.), *Perspectives on the State*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.

30 Voir aussi Leslie Pal, Interests of state : The Politics of language, multiculturalism and feminism in Canada, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1993 ; Ian Brodie, « Interest group litigation and the embedded state : Canada's court challenges program », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 34, nº 2, juin 2001, p. 357-376.

31 Joseph Yvon Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable. Essai de sociologie politique*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1985.

32 *Ibid.*, p. 183.

33 Yann Fournis, « L'institutionnalisation des communautés minoritaires au Canada : des communautés politiques aux politiques communautaires ? », *Politique et Sociétés*, vol. 36, nº 3, 2017, p. 105.

34 Y. Fournis, « L'institutionnalisation des communautés… », p. 101.

Nos propres analyses des ententes Canada-communautés montraient l'imbrication des organismes communautaires dans la logique gestionnaire et instrumentale de l'État[35]. S'il y a une convergence dans les objectifs généraux des organismes francophones et le gouvernement canadien, il demeure que la conception des activités et des projets financés par le gouvernement canadien doit prendre en compte les objectifs plus spécifiques des programmes gouvernementaux. Pour définir les finalités des organismes, les membres de ces derniers doivent maîtriser l'art de concilier les attentes de la communauté avec celles du gouvernement canadien[36]. Or, puisque les attentes de la communauté tendent à se définir à partir des organismes qui sont déjà financés dans le cadre des programmes gouvernementaux canadiens pour la plupart, où le libre citoyen est peu présent, cette conciliation est d'autant plus facilitée.

Dans cette perspective, les organismes de la société civile francophone sont moins ancrés dans des communautés qu'ils représentent et s'inscrivent davantage dans une logique étatique de politiques publiques. Manque alors une dimension essentielle pour que ces communautés puissent faire société : un espace politique où elles pourraient définir démocratiquement leurs aspirations, leur vision, et traduire ces dernières en des actions collectives.

Les relations des organismes francophones avec le gouvernement fédéral qui s'élaborent dans le cadre de politiques publiques pourraient s'institutionnaliser et se renforcer à l'avenir. Lorsqu'on examine le projet de loi proposé par la Fédération des communautés francophones et acadienne (FCFA) dans le contexte de la prochaine modernisation de la *Loi sur les langues officielles*, on constate l'ajout d'une sous-section à la partie VII qui prévoit une obligation pour le gouvernement fédéral de consulter les communautés lorsqu'il prend des décisions concernant l'application de la *Loi sur les langues officielles* ou lorsque les décisions du gouvernement peuvent avoir un effet sur les communautés[37]. Le projet de loi prévoit également la création d'un conseil consultatif visant à conseiller le

35 É. Forgues, *Du conflit…*

36 Éric Forgues, « L'évolution de l'action collective jeunesse francophone au Nouveau-Brunswick, le cas de la fédération des jeunes francophones du Nouveau-Brunswick », *Revue d'études sur le Nouveau-Brunswick*, vol. 13, nº 1, 2021, p. 55-76..

37 FCFA, « Modernisation de la *Loi sur les langues officielles* », <https://fcfa.ca/modernisation-de-la-loi-sur-les-langues-officielles/>, consulté le 7 mars 2021.

gouvernement dans la mise en œuvre de la LLO et dans l'élaboration des plans d'action quinquennaux, ces derniers étant devenus une tradition depuis l'adoption du Plan d'action pour les langues officielles en 2003[38].

4 / L'absence d'une intention démocratique

Comme nous pouvons le voir, l'analyse de la gouvernance communautaire francophone ne révèle pas l'action d'un sujet politique qui prendrait naissance dans le cadre d'un exercice démocratique. C'est pourtant au sein de cet espace de gouvernance que devrait se déceler une intention démocratique de faire société. On constate plutôt un modèle de décisions collectives qui relève d'un néocorporatisme laissant peu de place aux citoyens. De fait, l'intention démocratique semble moins présente lorsque l'on analyse l'évolution récente de la planification stratégique des « leaders » de la francophonie canadienne. Rappelons que ces leaders sont, à l'origine, les 33 signataires de la déclaration finale du Sommet des communautés francophones et acadiennes qui a eu lieu en 2007[39]. Dans la foulée du Sommet, ces signataires se sont mis au travail pour élaborer un plan stratégique communautaire. On peut lire dans ce plan stratégique communautaire adopté en 2008 par les « leaders » de la francophonie canadienne, le thème de la gouvernance constitue un chantier stratégique. Les leaders de la francophonie veulent que la gouvernance soit renforcée et ont comme stratégie de faire en sorte que les communautés francophones adoptent « une gouvernance saine, démocratique, inclusive et efficace[40] ». Lorsqu'on lit plus en détail ce qu'on entend par gouvernance, le thème de la concertation entre les organismes ressort :

> Les organismes porte-parole et sectoriels et les institutions, à tous les niveaux, ont des mandats actualisés, sont solidaires et travaillent de concert afin de répondre aux besoins, aux aspirations et aux tendances courantes et émergentes[41].

38 Gouvernement du Canada, *Le prochain acte : un nouvel élan pour la dualité linguistique canadienne. Le plan d'action pour les langues officielles*, Ottawa.

39 D'autres organismes se sont ajoutés depuis à cette liste qui regroupait 49 organismes en 2021. Pour en savoir plus sur ce forum, voir FCFA, « Au centre de la concertation », *Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada*, <https://fcfa.ca/au-centre-de-la-concertation/>, consulté le 7 mars 2021.

40 FCFA, *Plan stratégique communautaire issu du Sommet des communautés francophones et acadiennes*, 2008, p. 4.

41 FCFA, *Plan stratégique…*, p. 11.

Dans la mise à jour du plan en 2017, le thème de la concertation apparaît dans le titre du document (« Plan de concertation stratégique ») et sous-tend l'ensemble de la stratégie. Le thème de la gouvernance est toujours présent, mais ne renvoie plus à la manière dont les acteurs des communautés francophones prennent des décisions collectives. Elle renvoie plutôt à la consolidation de leur participation dans les institutions en place.

> Les [communautés francophones et acadiennes] consolident la gouvernance francophone, entre autres, au niveau des municipalités, des écoles, des soins de santé et des services sociaux, et elles étendent cette gouvernance à d'autres secteurs clés[42].

Il est ici question d'une gouvernance qui s'exerce au sein des institutions en place, et non plus d'une gouvernance qui s'exerce à l'échelle de la communauté, dans des espaces de délibération qui intègrent les acteurs et les citoyens afin d'élaborer le projet de société de la communauté. L'idée d'une gouvernance saine et démocratique, inclusive et efficace n'apparaît plus. La gouvernance exercée par les organismes francophones ne constitue plus un chantier à renforcer et à développer devant faire l'objet de discussions et de réflexions collectives. L'intention démocratique semble absente des priorités des « leaders » de la francophonie canadienne. On met ainsi de côté la réflexion sur les manières de discuter et de décider collectivement de l'avenir et du développement des communautés. Ce faisant, le souci d'une gouvernance légitime et sensible aux délibérations et aux débats dans des espaces publics francophones semble absent des préoccupations de ces « leaders ». Cela rejoint les analyses de Thériault pour qui « la gouvernance est en fait, paradoxalement, le contraire de la politique », en ce sens que la gouvernance ne « rend pas lisible le pouvoir » et ne sert pas à médiatiser « les oppositions dans la société[43] ».

42 FCFA, *Plan de concertation stratégique*, 2017, [Plan de concertation stratégique du Forum des leaders], <https://fcfa.ca/wp-content/uploads/2020/12/Plan-de-concertation-Forum-des-leaders-vF.pdf>, consulté le 4 août 2021, p. 4.

43 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 230.

Conclusion

Si l'on accepte la thèse voulant que le Canada français continue de nourrir la francophonie d'une certaine intention vitale, si celle-ci ne peut se traduire par une capacité de prendre des décisions collectives de manière démocratique, on ne peut conclure que la francophonie minoritaire parvient à faire pleinement société. Pour l'heure, il n'y a pas d'espace de délibération où pourraient se débattre et se décider la vision, les axes et les objectifs de développement de la francophonie tant à l'échelle nationale que provinciale. Les mécanismes de gouvernance de la francophonie minoritaire, hors Québec, sont étroitement définis en lien avec les politiques et programmes du gouvernement canadien qui, de par la *Loi sur les langues officielles*, intervient pour appuyer le développement des communautés de langue officielle en situation minoritaire. Plusieurs centaines d'organismes sont financés par le gouvernement canadien et collaborent avec lui pour intervenir dans les communautés. Prenant la forme d'un néocorporatisme, ce mode de gouvernance demeure faiblement ancré dans les populations que les organismes desservent.

Sur le plan du respect des exigences démocratiques, le concept de « faire société » n'est guère approprié pour décrire la situation politique des communautés francophones. Si bien que son emploi se justifierait plutôt eu égard à un idéal à atteindre sur le plan politique, à un horizon normatif vers lequel les acteurs devraient tendre et à partir duquel on peut analyser leurs pratiques et leurs discours. Nous pouvons d'ailleurs percevoir quelques lueurs d'espoir démocratique au sein de certaines pratiques de gouvernance francophone. Les États généraux de la francophonie manitobaine qui ont eu lieu en 2015 et 2016 se sont appuyés sur 146 cafés-citoyens et ont permis d'élaborer un Plan stratégique de la francophonie du Manitoba jusqu'en 2035[44]. Ce type d'exercice recèle selon moi un potentiel qui devrait être davantage exploré au sein des communautés francophones en situation minoritaire si elles aspirent à « faire société ». Il reste à examiner jusqu'à quel point ce type d'exercices de délibérations collectives conduit à des décisions collectives qui sont

44 Danièle De Moissac, *Rapport des États généraux de la francophonie manitobaine 2015. Des voix qui rassemblent : parcours identitaires, défis et aspirations de la francophonie manitobaine*, 6 avril 2016, <https://www.sfm.mb.ca/rapport-etats-generaux.php>, consulté le 14 septembre 2020 ; Société de la francophonie manitobaine, *Plan stratégique de la francophonie du Manitoba, Ensemble vers 2035…*, 2016, <https://www.sfm.mb.ca/documentation/strategie>, consulté le 7 mars 2021.

prises en compte par le gouvernement canadien et qui favorisent une autonomie accrue des groupes communautaires francophones. Car si l'exercice démocratique a un sens, c'est parce qu'il tend vers l'autonomie.

Terminons en rappelant que la dimension démocratique constitue un pan du projet de « faire société ». Comme nous l'avons mentionné en introduction, l'idée de faire société fait également référence chez Thériault à l'héritage mémoriel qui pèse sur les communautés francophones, de par leur rattachement historique à ce que fut le Canada français. « L'idée de dire « nous », de clamer notre intention de vivre en français en Amérique [...] ça vient d'une tradition que l'on a cultivée et que l'on veut continuer de cultiver[45] ». Il reste cependant à revenir sur cette question du rôle de la mémoire dans le projet de « faire société » de la francophonie, afin de voir si celle-ci est toujours d'actualité, sachant, comme l'affirmait Fernand Dumont, qu'« en tant que conscience historique, la mémoire est en crise[46] ». Une autre question qu'il nous faudrait aborder consiste à savoir comment les exigences démocratiques se conjuguent avec celles de la tradition et de la mémoire au sein de la francophonie. Comme le rappelle Thériault, si la tradition est porteuse d'une intention de faire société en français, dans le contexte de la modernité, elle doit toutefois être mise à l'épreuve des exigences démocratiques, en étant soumise à la délibération et au débat public[47]. Voilà des questionnements que Thériault a certes abordés dans sa carrière, mais que la génération suivante des chercheurs reçoit comme un héritage pour poursuivre ce vaste chantier de réflexion sur le projet des communautés francophones de « faire société ».

45 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 113.

46 Fernand Dumont, « L'avenir de la mémoire », dans *Œuvres complètes, tome II : Philosophie et sciences de la culture II*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 603.

47 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 115.

CHAPITRE 4 /

La Basse-Ville d'Ottawa : la fin de l'histoire ?

Anne Gilbert

Ce texte porte sur la Basse-Ville d'Ottawa, ce quartier francophone aujourd'hui disparu. Je soutiendrai qu'il a cessé d'exister au lendemain d'une rénovation urbaine particulièrement sauvage qui est venue subtilement gruger l'élément premier qui en avait fait un des milieux de vie français les plus dynamiques de la capitale : son identité. La Basse-Ville a en effet beaucoup changé à partir de la fin des années 1960, pour se transformer en un quartier multiculturel à majorité anglophone, qui évolue à l'ombre de tours à logements toujours plus hautes destinées aux jeunes professionnels. Mais elle n'en a pas moins conservé certains des attributs de son passé francophone. On y vit encore en français dans certains voisinages, et la culture française se voit toujours dans le paysage. Il semble toutefois qu'on ne lui reconnaisse plus ce qui lui donnait sa personnalité particulière. La Basse-Ville n'existe plus, tant dans le regard de ceux qui y ont grandi que dans celui de ceux qui y résident aujourd'hui. Reléguée au passé, elle ne nourrit plus leur expérience des lieux, ne participe plus de leur appartenance, ne donne plus de sens à leur vie commune. Cette rupture de la dynamique temporelle du quartier et l'incapacité des francophones d'Ottawa d'y nourrir des projets collectifs leur permettant de s'y projeter dans l'avenir — c'est là ma thèse — marquent encore plus la fin de son histoire que les changements qui ont touché sa géographie au cours des cinquante dernières années.

Je soutiendrai cette thèse en m'appuyant sur l'étude de la mémoire de la Basse-Ville. Deux grands types de discours mémoriels circulent aujourd'hui sur le quartier[1] : celui de ses anciens résidents, enfermés dans le passé qu'ils font revivre grâce à des initiatives telles que le groupe Facebook *I Grew Up in Lowertown Ottawa/J'ai grandi dans la Basse-Ville d'Ottawa*, tout en se murant dans le silence sur ce qu'il est advenu de la Basse-Ville depuis les années 1970 ; et celui de ses résidents actuels, actifs par exemple dans la Lowertown Community Association/L'Association communautaire de la Basse-Ville qui, tout en proclamant leur sentiment d'appartenance à la Basse-Ville historique, n'en insistent pas moins d'abord et avant tout sur le bilinguisme et le caractère éclectique du quartier. Bref, deux visions d'un même lieu, qui bien que différentes, se nourrissent d'une même lecture de l'historicité de la Basse-Ville, selon laquelle cette dernière n'existerait plus que comme vestige d'un passé révolu. Comme si le quartier avait cessé d'exister, ou du moins qu'il avait perdu tout son sens pour ceux qui l'ont habité ou l'habitent encore. La mémoire aurait ainsi accéléré le cours de l'histoire et sonné définitivement le glas de la Basse-Ville. Mon propos portera sur cette victoire de la mémoire sur l'histoire dans ce quartier emblématique d'Ottawa et sur ce qu'elle traduit de la représentation qu'ont d'eux-mêmes les francophones de la capitale.

1 / L'histoire et la mémoire

On s'interroge souvent sur la différence entre mémoire et histoire. Voici un exemple.

> Histoire : Le 13 décembre 1758, le navire « Duke William », avec à bord 362 Acadiens et Acadiennes, sombre en mer pendant la traversée de l'océan Atlantique. C'est un des trois naufrages survenus en 5 jours (le Violet, le Ruby et le Duke William) réclamant la vie de plus de 850 Acadiens, majoritairement des enfants ! Outre les naufrages, en cette traversée sur les navires, plus de 1000 autres décès par épidémie ont eu lieu pendant ces transports vers l'Europe. Voilà l'élément le plus tragique du Grand dérangement acadien. Cette histoire est peu présente dans la conscience populaire.

1 Dans un court texte qu'il publiait dans le *Bulletin d'histoire politique* en 2018, Joseph Yvon Thériault distinguait entre deux grandes postures sur la mémoire, une posture passéiste et une posture présentiste. J'emprunte largement à cette proposition de Thériault sur ces deux types d'usages publics de l'histoire dans les représentations, à la différence toutefois que je m'intéresse moins à la société et au politique qu'à la communauté et à la géographie. Nous nous rencontrons néanmoins sur le terrain de l'identité et de la culture, telles que modulées par la mémoire. Voir Joseph Yvon Thériault, « La mémoire comme tradition vivante », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 26, nº 3, 2018, p. 158-164.

> Mémoire : En 1847 Henry Wadsworth Longfellow en se basant sur les écrits du lieutenant-colonel Winslow de la milice du Massachusetts raconte comment celui-ci a joué de ruses pour emprisonner des Acadiens dans l'Église de Grand-Pré et par la suite les déporter vers les États-Unis. Bien que moins mortel, les Acadiens sont bien accueillis aux États-Unis et certains reviendront, c'est le récit de Longfellow, largement romancé, qui deviendra la mémoire acadienne et qui sera au centre de la renaissance des années 1860-1880.
>
> L'histoire est plus vraie, mais la mémoire est plus efficace[2].

M'appuyant sur une méthode éprouvée par Joseph Yvon Thériault, je commencerai cet essai par une courte présentation des deux concepts que j'ai utilisés pour ma lecture de la disparition du quartier, l'histoire et la mémoire. En effet, Joseph Yvon Thériault a souvent fait appel à de tels couples conceptuels, qu'il définissait de façon idéale-typique, pour cadrer ses interprétations du Canada français. En bon sociologue, il l'a campé entre tradition et modernité, posant ainsi les jalons d'une réflexion qu'il poursuivra tout au long de sa carrière. Sa réflexion sur la francophonie canadienne entre ethnie et nation a profondément marqué les débats sur les conditions de son épanouissement[3]. Enfin, la distinction qu'il a invoquée entre institution et organisation pour rendre compte de la dénationalisation de l'Ontario français[4] a aussi profondément influencé la pensée de ses intellectuels.

Histoire et mémoire sont évidemment deux choses différentes. La littérature étant riche à cet égard, je me contenterai de rappeler brièvement certains éléments qui les opposeraient, m'inspirant de Maurice Halbwachs[5], véritable initiateur d'une théorie sur la mémoire. D'un côté, l'histoire, lieu de l'objectivité, de la description de ce qui a été sur le plan factuel, du savoir abstrait. L'histoire établit une distance avec le passé. De l'autre, la mémoire, espace de subjectivité, de reconstruction du passé par les souvenirs, bons ou mauvais, sensible aux nécessités identitaires et politiques du moment. La mémoire communie avec le passé, depuis le présent. Selon Pierre Nora, qui a aussi amplement réfléchi sur

2 Joseph Yvon Thériault. « Fil d'actualité, 13 décembre 2020 », *Facebook*, <https://www.facebook.com/photo/?fbid=3115304528689788&set=a.1407113289508929>.

3 Joseph Yvon Thériault, « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, nº 1, 1994, p. 15-32.

4 Joseph Yvon Thériault, « L'institution en Ontario français », *Mens*, vol. 6, nº 1, 2005, p. 9-27.

5 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.

la question, « parce qu'elle est affective et magique, la mémoire ne s'accommode que des détails qui la confortent[6] ». L'histoire, quant à elle, « parce que opération intellectuelle, appelle analyse et discours critique[7] ».

La citation de Joseph Yvon Thériault présentée ci-haut illustre bien les différences entre histoire et mémoire. Mais elle fait voir aussi comment histoire et mémoire se nourrissent l'une l'autre, dans des liens complexes, où l'histoire produit – ou non – de la mémoire et où la mémoire aiguillonne – ou non – l'histoire. À l'instar de plusieurs autres penseurs de la petite nation canadienne-française/québécoise avant lui, depuis François-Xavier Garneau jusqu'à Fernand Dumont, Joseph Yvon Thériault a appelé dans plusieurs de ses textes à les définir clairement dans une lecture du passé ouverte sur le monde vécu et la culture. Il tentait ainsi de réhabiliter la mémoire, et plus largement la culture, dans les définitions que se donnent d'elles-mêmes les sociétés modernes. Il a défendu une telle posture pour l'Acadie[8], pour le Québec[9]. Sans vouloir entrer dans les détails, Joseph Yvon Thériault a reproché à plusieurs de ses pairs de s'enfermer dans une lecture trop radicale, trop abstraite de la modernité, et d'évacuer ainsi la mémoire de la construction politique de la nation. L'histoire y aurait perdu toute sa substance, coupant Acadiens et Québécois de leur passé et limitant leur capacité de se projeter dans le futur. Leur engouement pour la mémoire, qui ressurgit ici comme un peu partout dans le monde, viendrait en quelque sorte combler ce vide créé par la désincarnation de l'histoire. Ce qui ne serait toutefois pas sans danger, ajoute-t-il dans un ouvrage consacré au retour en force de la mémoire au tournant du XXIe siècle[10], où il s'interroge, avec son collègue E.-Martin Meunier, sur ce qu'il pourrait révéler quant à la transformation de la condition historique. Un tel « moment-mémoire » nous mènerait-il à une impasse, s'interrogent-ils ? « Se souvenir, et après ?[11] ».

6 Pierre Nora, « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux », *Les lieux de mémoire. 1 La république*, Paris, Gallimard, 1984, p. xix.

7 *Ibid.*

8 Joseph Yvon Thériault, « 1604 : La mémoire se joue de l'Acadie », dans J. Y. Thériault, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 111-118. Voir aussi Stéphanie Chouinard, « Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, nº 45-46, 2012, p. 127-140.

9 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005 ; Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme trace », dans É.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 213-228.

10 É.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, « Avant-propos : Mémoire et paradoxe démocratique », dans É.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 7-13.

11 *Ibid.* p. 10.

Après avoir brièvement évoqué l'histoire récente de la Basse-Ville, sans autre ambition que d'en rappeler les principales transformations, je m'intéresserai au quartier comme « lieu de mémoire », ou dit autrement, aux souvenirs qu'on veut en garder. J'observerai ce faisant qu'elle n'existe plus autrement que dans le passé, un passé complètement coupé du présent, ce qui empêche ainsi de lui dessiner un avenir. En conclusion de ce court texte, je m'interrogerai sur les effets de ce qu'on pourrait qualifier d'excès de mémoire, sur l'avenir de la francophonie d'Ottawa.

2 / Une brève histoire de la Basse-Ville[12]

La Basse-Ville est l'un des premiers quartiers d'Ottawa à avoir été tracé et peuplé. « Principalement occupé par les ouvriers d'origines canadienne-française et irlandaise œuvrant à la construction du canal Rideau, achevée en 1832, le quartier a vu sa population francophone augmenter au fil des ans, attirée par l'industrie forestière, puis par l'activité économique générée par la nomination d'Ottawa comme capitale du pays[13] ». Au recensement de 1871, le quartier abrite 10 876 habitants, soit la moitié de la population d'Ottawa. De ce nombre, 52,5 % sont francophones en 1871, un pourcentage qui grimpera à 71,5 % en 1901[14]. Deux paroisses catholiques — celle de la Cathédrale à l'ouest et la paroisse Sainte-Anne à l'est — et de nombreuses autres institutions emblématiques de la vie française de la capitale y seront fondées, durant ce qu'on a nommé « l'âge d'or » de la Basse-Ville[15].

La vaste entreprise de rénovation du quartier menée dans les années 1960 fera disparaître plusieurs témoins de cette époque ainsi que des décennies suivantes, qui ont vu la consécration de la Basse-Ville comme haut-lieu de la vie française d'Ottawa. Les transformations ont débuté avec la construction du Pont Macdonald-Cartier et l'élargissement de l'avenue King-Edward, qui a scindé le quartier en deux. Elles se sont poursuivies avec des expropriations et des démolitions qui toucheront

12 Mon propos porte sur la Basse-Ville francophone, sur ses lieux et paysages, sur la communauté qui l'a fait naître et qui lui a donné sa personnalité particulière.

13 Caroline Ramirez, « Chronologie de la résistance des citoyens francophones à la rénovation urbaine de la Basse-Ville Est entre 1966 et 1978 », dans Anne Gilbert, Linda Cardinal, Michel Bock, Lucie Hotte, et François Charbonneau. (dir.), *Ottawa, lieu de vie français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2017, p. 54.

14 John H. Taylor, *The History of Canadian Cities. Ottawa. An Illustrated History*, Toronto, James Lorimer & Compagy Publishers et Canadian Museum of Civilization, 1986, p. 211.

15 Centre de recherche en civilisation canadienne-française, « L'âge d'or de la Basse-Ville », *Vie française dans la Capitale*, <https://www.viefrancaisecapitale.ca/espace/lage_dor_de_la_basse_ville-fra>, consulté le 15 février 2021.

la plus grande partie de la Basse-Ville Est, laissant derrière elles une communauté fortement fragilisée, évoluant dans ce que Kenza Benali décrit encore aujourd'hui comme « un paysage urbain de piètre qualité : rues désertes se terminant par des culs-de-sac, grands espaces vides entre les bâtiments, souvent peu entretenues, îlots entiers de logements sociaux monotones, traversés par endroit par de grandes artères routières bordées par des stationnements[16] ». La Basse-Ville Est ne se serait jamais vraiment redressée.

La Basse-Ville Ouest a été relativement épargnée quant à elle par la rénovation urbaine. Mais elle n'en a pas moins connu d'importantes transformations depuis les années 1990, avec la revitalisation du Marché By, la réhabilitation et la reconversion d'édifices historiques en restaurants et boutiques, au point de devenir l'une des plus importantes destinations urbaines et touristiques de la capitale. De nouveaux immeubles résidentiels ont été construits sur ses pourtours, et le quartier s'est fortement densifié. Cette vague de changements a profondément modifié les caractéristiques culturelles et socioéconomiques du quartier[17]. En 2011, la population de langue maternelle française ne formait déjà plus qu'un peu plus de 20 % de la population de la Basse-Ville Ouest, et moins de 40 % de ses habitants connaissaient le français. Quoique les travaux de Rosalie Thibault montrent que, pour ces derniers, la communauté francophone aurait survécu à la gentrification du quartier[18].

Des cartes réalisées par mon collègue Brian Ray montrent par ailleurs que quelques voisinages sont restés à majorité francophone dans la Basse-Ville[19]. Des institutions francophones prestigieuses s'y sont par ailleurs maintenues, dont la Cathédrale et l'ancien Hôpital général, transformé depuis 1980 en centre de soins de longue durée. D'autres se sont ajoutées, dont l'École secondaire publique De La Salle et la Nouvelle Scène. Enfin, d'autres sont sorties plus fortes de ces années de turbulence, telles que le Patro, dont le mandat et l'éventail des activités se sont élargis à la suite de son association avec le Centre de ressources communautaires de la Basse-Ville, avec lequel il est devenu le principal lieu d'accueil des immigrants francophones dans le quartier. Ainsi, quoiqu'amputée d'une bonne partie de ses forces vives, la Basse-Ville existe toujours. Mais les francophones de la capitale semblent l'avoir oublié.

16 Kenza Benali, « La mobilisation mémorielle de la communauté francophone d'Ottawa », dans Anne Gilbert *et al.* (dir.), *Ottawa, lieu de vie français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2017, p. 131.

17 Rosalie Thibault, « La communauté francophone de la Basse-Ville au lendemain de la gentrification », Anne Gilbert *et al.* (dir.), *Ottawa, lieu de vie français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2017, p. 87-115.

18 *Ibid.*

19 Anne Gilbert et Brian Ray, « Les dynamiques de l'espace francophone de la capitale à l'aune de l'immigration », *Recherches sociographiques*, vol. 61, nº 2-3, 2020, p. 433-464.

3 / La mémoire d'un passé glorieux

En effet, la Basse-Ville évolue aujourd'hui dans la plus grande indifférence des francophones d'Ottawa. Peu s'y intéressent, sauf pour raconter leur propre histoire ou des pans de celle du quartier qui habitent encore leur mémoire. Comme si le temps s'était arrêté dans le quartier à la fin des années 1960, comme si son histoire s'était alors interrompue. De fait, il semble s'être figé dans le passé, qui seul habite la mémoire. Plusieurs récits produits au cours des dix dernières années sur la Basse-Ville en témoignent.

Jacques Faucher, par exemple, a fait écho à la Basse-Ville du passé dans ses mémoires publiées en 2011[20]. Le quartier qui, pendant plus d'un siècle, forma une « petite patrie[21] » pour la population canadienne-française de la capitale occupe une place de choix dans son récit de tranches de sa vie familiale. Il y relate son enfance dans les années 1940 et 1950, rappelant les lieux qui l'ont marquée, les événements qui l'ont traversée. L'ouvrage se termine sur l'évocation de son déménagement dans le quartier voisin de la Côte-de-Sable en 1954. Fait intéressant : bien qu'il n'ait jamais quitté la région et qu'il ait assisté en première ligne aux transformations du quartier, il n'en parle pas dans son livre. Ses souvenirs portent essentiellement sur le territoire de son enfance, entre famille, école et paroisse. Tout au plus, évoque-t-il au passage le « fléau[22] » qu'a été l'ouverture du pont Macdonald-Cartier en 1965 qui a transfiguré une de ses principales artères. Mais rien ou presque sur la Basse-Ville d'aujourd'hui, comme si ce lieu de vie française avait été définitivement emporté par les transformations qui, si elles l'ont mutilé et affaibli, n'ont pas éradiqué toutefois la vie française du quartier. Le récit de Jacques Faucher ne s'intéresse qu'au passé le plus ancien, à la communauté telle qu'elle était et dont il voudrait même réhabiliter le nom qui serait en train de se perdre[23].

La collection d'essais qu'un groupe de résidents a consacrée à la paroisse Ste-Anne porte aussi sur la Basse-Ville d'antan. Parce que quand les lieux où on a vécu sont physiquement disparus, « quand ce quelque part n'est plus que dans nos têtes et dans nos cœurs[24] », il leur importait de « remiser quelques histoires[25] » de leur passé. L'église Ste-Anne

20 Jacques Faucher, *Sur les chemins de ma mémoire*, Ottawa, Baico, 2011.
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*, p. 63.
23 On référerait de plus en plus au quartier comme celui du marché By, si bien que le nom de Basse-Ville serait en train de se perdre. Voir *Ibid.*, p. 8-9.
24 Marcel Séguin, « Avant-propos », dans Marcel Séguin, *Ste-Anne d'Ottawa. Une belle aventure humaine*, Ottawa, Marcel Séguin, 2013.
25 *Ibid.*

d'Ottawa est toujours là, rappellent-ils, « elle est toujours debout avec toute sa richesse patrimoniale et historique[26] ». Mais la communauté dont elle était un des piliers aurait disparu. On en rappelle les bases : vie quotidienne, familles, écoles, associations, commerces, loisirs. Quelques auteurs ont choisi de parler de ce qu'ils ont nommé « le grand dérangement » qui a forcé l'exode d'un grand nombre de citoyens, paroissiens de longue date. Jean-Claude Paquette rappelle cet « immense malheur[27] » et n'hésite pas à accuser les dirigeants de l'époque d'avoir voulu « briser la place forte des Canadiens français ». D'autres parlent des retombées plus heureuses des transformations du quartier, telles que la mise sur pied de la coopérative Beausoleil, du nouveau Patro, rue Cobourg, de l'école secondaire publique De La Salle. Mais le texte le plus intéressant pour mon propos est sans contredit celui d'Hélène Beauchamp, qui dit avoir complètement effacé de sa mémoire la fermeture du magasin de ses parents, le 2 mars 1968, dans le contexte que l'on connaît.

Enfin, figure peut-être encore plus évidente de cette volonté d'effacer de la mémoire cet épisode d'autant plus douloureux de l'histoire du quartier qu'il a mené à sa disparition, réelle ou du moins imaginée : le groupe Facebook « *I Grew Up in Lowertown Ottaw*a/J'ai grandi dans la Basse-ville d'Ottawa », créé en 2007 et qui compte aujourd'hui plus de 3 000 membres, les invite à déposer des photos de la Basse-Ville telle qu'elle était « avant les expropriations des années 1960 et 1970, avant la destruction du magnifique boulevard qu'était l'avenue King Edward », dans le but de la faire revivre. L'activité est importante sur ce site où, quotidiennement ou presque, les membres affichent des photos, évoquent des événements, grands et petits, qui ont marqué l'histoire du quartier, etc. Ils retrouvent à travers ces bribes du passé, ce qu'ils ont été, ce qu'ils sont.

4 / La mémoire d'un présent douloureux

Ce ne sont pas là les seuls récits sur la Basse-Ville que j'ai trouvés. Le quartier, en tant que réserve de sens, alimente aussi d'autres discours, quoique, curieusement, on parle assez peu de ce quartier qui est pourtant le plus ancien d'Ottawa. Ces discours émanent notamment des citoyens qui militent dans les associations de défense du quartier. Il n'est plus le seul fait de francophones, mais aussi d'anglophones qui sont sensibles

26 *Ibid.*

27 Jean-Claude Paquette, « Expropriation et déclin », dans Marcel Séguin, *Ste-Anne d'Ottawa. Une belle aventure humaine*, Ottawa, Marcel Séguin, 2013, p. 215-216.

à la douleur qu'ils ont éprouvée en voyant leur quartier sous le pic des démolisseurs. Ils rappellent eux aussi le passé glorieux de la Basse-Ville francophone, qu'ils souhaitent ne pas voir sombrer dans l'oubli. Mais ils s'intéressent avant tout au quartier actuel, tel qu'il a traversé les turbulences de l'histoire, et aux vestiges qu'il recèle. Le patrimoine est leur cheval de bataille, patrimoine vu comme un témoignage de la présence de la communauté francophone qui l'a édifié. Il faut préserver, dit-on, cet héritage modeste et méconnu du passé, pour conserver le lien historique entre le présent et le passé.

La lutte menée par le Bruyère Street Rezoning Task Force contre le projet de Claridge Homes de construire un immeuble de 101 unités de logement dans les rues Bruyère et St-Andrew en 2011 en est le meilleur exemple. Le groupe s'oppose notamment à la démolition de la maison Gauvreau, une maison en rangée en briques rouges, témoin de la vie ouvrière des francophones du quartier, la décrivant comme une des « dernières traces matérielles de leur identité[28] ». La maison Gauvreau, comme quelques-unes de ses voisines, doit être conservée, allèguent-ils, pour garder une trace de la vie communautaire d'antan. Une histoire exhaustive de quatre des immeubles visés et de leurs occupants d'origine irlandaise, juive et canadienne-française leur sert de document d'appui[29].

Cet appel à la mémoire est amplement relayé par la presse locale, qui lui consacre plusieurs articles[30]. S'il est amplement question encore une fois du passé, le discours puise dans un tout autre registre que celui des récits évoqués à la section précédente. On parle ici d'un patrimoine à sauvegarder pour ne pas que le passé francophone, et plus largement ouvrier, sombre dans l'oubli. On parle aussi d'un patrimoine « fragile », non reconnu par les autorités, qui sont figées dans une conception élitiste de ce qui doit ou non être préservé. On les invite à plus de compassion pour une communauté affaiblie par la rénovation urbaine, balayée par l'urbanisme du progrès. On parle de réparation, de justice. Non seulement la mémoire est-elle ici douloureuse, mais elle constitue un appel à la mobilisation collective, comme le soutenait ma collègue Kenza Benali dans un texte particulièrement audacieux sur la mobilisation mémorielle de la communauté francophone d'Ottawa[31].

28 Ville d'Ottawa, Comité consultatif sur le patrimoine bâti d'Ottawa, « Procès-verbal 9, 4 août 2011 », cité dans K. Benali, « La mobilisation mémorielle… », p. 136.

29 Marc Aubin et Nancy Chénier, « Lowertown East. Our Disappearing Heritage », City of Ottawa, <https://app06.ottawa.ca/calendar/ottawa/citycouncil/pec/2011/08-15/3%20-%20%20Doc%206%20Lowertown%20East.pdf>, consulté le 4 août 2021.

30 K. Benali, « La mobilisation mémorielle… ».

31 K. Benali, « La mobilisation mémorielle… », p. 149.

L'Association communautaire de la Basse-Ville fera appel au même registre — patrimoine-vestige, patrimoine fragile et méconnu, patrimoine délaissé — lorsqu'elle s'opposera l'année suivante au projet de Claridge de rénover l'ancien immeuble de l'Union du Canada, rue Dalhousie, et de lui ajouter quatre étages. On dira de l'édifice, construit par Louis J. Lapierre en 1966 pour souligner le 100e anniversaire de cette mutuelle d'assurances, qu'il fait non seulement partie de l'histoire de la Basse-Ville mais aussi de celle de tout l'Ontario français, dont il constitue un exemple unique de la résilience d'une minorité abandonnée à elle-même[32]. J'ajouterai, pour la petite histoire, que leurs arguments n'ont convaincu ni la Ville, ni le promoteur, ni la Commission des affaires municipales de l'Ontario, de la réelle valeur patrimoniale de l'édifice, qui sera ultimement rasé. L'administration municipale a toutefois offert d'apposer une plaque patrimoniale pour souligner la contribution de l'Union du Canada à l'histoire de la Basse-Ville.

5 / Un avenir indéchiffrable

Bref, deux types de discours mémoriels circulent actuellement sur la Basse-Ville. Le premier est formulé par des aînés nostalgiques, qui tentent d'assurer que le quartier ne sombre pas dans l'oubli. Le second émane de jeunes entrepreneurs de mémoire, qui cherchent à assurer des racines à une population bigarrée qui a peu d'ancrage historique. Ces deux discours ne sont pas sans rappeler les deux idéaux types identifiés par Thériault : le premier glorifie le passé et cherche à lui assurer une place dans la mémoire collective, et le second allègue au contraire du délitement de la communauté d'antan et revendique qu'on lui fasse une place dans la mémoire dominante. Le premier fixe la mémoire dans le récit, le deuxième, dans le bâtiment. Bien que différents, ces deux projets relèvent, me semble-t-il, d'une même interprétation de l'histoire de ce quartier pourtant emblématique de la francophonie d'Ottawa qu'est la Basse-Ville. Le temps s'y serait arrêté à la fin des années 1960, avec la rénovation urbaine qui en aurait chassé la population et fragilisé les institutions. Le présent ne s'y manifesterait qu'à travers ces initiatives-mémoires. Quant au futur, on ne l'évoque tout simplement pas dans le discours, alors qu'on ne semble plus pouvoir le déchiffrer.

32 Lowertown Community Association/Association communautaire de la Basse-Ville, *Union du Canada. Lowertown*. Submission by the Heritage Committee of the Lowertown Community Association regarding the Union du Canada building (18 mars 2013).

Sa géographie est particulièrement problématique. Certes, la présence française s'étend vers l'ouest et le sud, et la communauté continue de se doter d'institutions dans un éventail de plus en plus large de domaines d'activités. Mais les frontières de ses quartiers et de ses voisinages sont de plus en plus floues et ses assises géographiques apparaissent de plus en plus fragiles[33]. J'ai observé aussi que son emprise sur le paysage est à peu près nulle[34]. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant qu'elle ait de la difficulté à esquisser le futur de son territoire. Sans « milieux de mémoire », pour emprunter à Pierre Nora, elle se replierait sur des « lieux de mémoire[35] ».

Ce phénomène serait typique des sociétés contemporaines selon Daniel Tanguay, pour qui la clé de l'engouement contemporain pour la mémoire se trouve dans l'accélération de l'histoire, qui condamne en quelque sorte « à vivre en exil dans le présent[36] ». Le futur ne nous appartenant plus, souligne-t-il, « cessant d'être la terre accueillante de nos rêves et de nos aspirations[37] », nous cherchons de plus en plus à nous redonner un rapport vivant au passé. Or, le passé nous échappant aussi au fil des transformations qui balaient notre univers, on fait appel de plus en plus à la mémoire pour ne pas en perdre la trace. La francophonie d'Ottawa serait ainsi de son époque.

Sauf que dans son cas, une telle victoire de la mémoire sur l'histoire — car c'est bien de cela qu'il s'agit — pourrait lui être fatale. Sans vouloir exagérer l'issue probable d'une telle victoire, il me semble en effet que dans un contexte comme celui d'Ottawa, où le territoire est âprement disputé au quotidien entre minorité et majorité, le fait de projeter hors de l'histoire un quartier dont l'existence symbolique est aussi importante que la Basse-Ville, de lui refuser ainsi toute possibilité d'avenir, consacre en quelque sort la fin de son histoire[38]. Comme si les francophones avaient si bien intériorisé leur peur de voir leur territoire disparaître qu'ils

33 A. Gilbert et B. Ray, « Les dynamiques de l'espace… ».

34 Anne Gilbert, « "Le français est absent ou presque" ? D'une enquête sur l'affichage à une réflexion sur le bien-être linguistique des francophones de la capitale », *Francophonies d'Amérique*, nº 53, printemps 2022.

35 P. Nora, « Entre Mémoire… », p. xvii.

36 Daniel Tanguay, « Le « moment mémoire » à l'heure du présentisme contemporain. », dans É-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 16.

37 *Ibid.*

38 J'ai défendu ailleurs le point de vue selon lequel le lieu — géographique — et la mémoire sont faiblement imbriqués dans la francophonie canadienne, ce qui pose un défi particulier du point de vue de sa permanence. Voir Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault, « Introduction », dans Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, p. 3-18.

attesteraient eux-mêmes de sa disparition en le rayant de la carte bien avant qu'il ne disparaisse vraiment. Comme s'ils avaient définitivement abandonné toute prétention territoriale.

Il y a pourtant une autre voie, que nous suggère aussi Joseph Yvon Thériault lorsqu'il en appelle à une plus grande articulation entre mémoire et histoire par le biais d'une réhabilitation de la mémoire, et plus largement de la culture, dans les définitions que les sociétés se donnent d'elles-mêmes. J'inverserais pour ma part la proposition pour en appeler à une réintégration de l'histoire dans les mémoires que construisent les sociétés pour se donner une vision commune d'elles-mêmes. Je ne parle évidemment pas ici d'histoire à écrire, mais bien d'histoire à faire, à travers ces projets collectifs que semblent ne plus vouloir nourrir la francophonie d'Ottawa envers la Basse-Ville : projets qui poursuivraient la dynamique temporelle qui la relie envers ce quartier qu'elle a habité depuis près de deux cents ans et qui était jusqu'ici porteuse de sens pour elle ; projets qui lui permettraient de se projeter dans l'avenir dans cette partie de la ville particulièrement prisée par les populations jeunes et éduquées, entre université et colline parlementaire ; projets auxquels les nouveaux arrivants dans le quartier – francophones, anglophones et allophones – seraient invités à participer et qui pourraient devenir partie intégrante de leur identité territoriale, au gré d'une *tradition vivante*[39] pour reprendre l'expression de Joseph Yvon Thériault. Bref, une voie qu'ouvrirait une réelle affirmation francophone du point de vue du territoire, dans ce qui a été et reste jusqu'à un certain point l'un des principaux lieux de vie française dans la capitale, à la faveur d'une réelle mobilisation visant à ancrer le groupe dans la permanence non seulement historique mais aussi géographique, permanence sans laquelle il sera impossible de légitimer appartenance et identité[40]. Or, à ma connaissance, rien n'émane dans cette direction de la part des acteurs francophones de la capitale.

Conclusion

En moins de 50 ans, la Basse-Ville d'Ottawa a beaucoup changé, fragilisée par la rénovation urbaine qui voulait lui donner un nouveau visage. Ses anciens résidents ont quitté nombreux vers Vanier, Alta Vista et

39 J. Y. Thériault, « La mémoire comme tradition vivante… », p. 162-164.

40 Pour un énoncé plus étoffé sur le lien entre mémoire et mobilisation, voir Michelle Landry, Martin Pâquet et Anne Gilbert, « Introduction », dans Michelle Landry, Martin Pâquet et Anne Gilbert (dir.), *Mémoires et mobilisations*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 1-8.

Orléans, laissant derrière eux un quartier déstructuré à l'est de l'avenue King Edward, certes doté de nouvelles infrastructures, mais amputé d'une partie de ce qui lui permettait de « faire société », pour reprendre une expression chère à Joseph Yvon Thériault : sa population, ses institutions, sa cohésion, son leadership. La Basse-Ville Ouest s'en est mieux tirée, quoique la vague de densification qu'elle a connue depuis 20 ans a apporté aussi son lot de changements. La communauté francophone y aurait survécu aux dires des francophones qui y habitent toujours et qui en perçoivent la continuité dans l'espace de solidarité qui a perduré dans le quartier, par-delà les changements de sa population et de son cadre de vie.

Mais, autrement, le discours est unanime : la Basse-Ville est chose du passé. En même temps qu'on a transformé un milieu, on a détruit la communauté qui lui donnait vie. Dans tous les récits qu'on lui consacre, la Basse-Ville a basculé dans le passé. Elle n'existe plus. Elle ne fait plus partie de l'histoire. Ainsi, l'imaginaire s'est chargé d'accélérer le cours de l'histoire, en sonnant le glas du ce quartier historique d'Ottawa, en lui refusant tout avenir. Si le quartier s'ouvre, par la densification, à une nouvelle vie, celle-ci ne sera pas francophone, si ce n'est par les quelques traces de son passé qui seront conservées dans un souci de justice patrimoniale.

Bref, la mémoire semble conduire ici à ce qui relève de l'impasse la plus pernicieuse, alors qu'elle semble enfermer définitivement cet ancien haut-lieu de la vie française d'Ottawa qu'est la Basse-Ville dans son passé, plutôt que de lui offrir un avenir qui serait en continuité avec ce passé. En voulant préserver certains de ses bâtiments, elle en fait un musée pour les touristes et autres nostalgiques d'un passé révolu. Pour conclure, j'aimerais insister sur le fait que la Basse-Ville n'est pas le seul lieu où la francophonie d'Ottawa pourrait se trouver en quelque sorte victime de ses initiatives mémorielles. D'autres quartiers où s'est aussi accélérée l'histoire pourraient bientôt vivre le même phénomène. Je pense à Vanier, dont l'identité francophone s'accommode mal de son pluralisme grandissant. La rupture est ici aussi imminente entre le lieu et la mémoire. Bien que le manque d'unanimité autour du projet d'en faire un « quartier francophone » d'Ottawa, à l'image de ses quartiers italien et chinois, montre que l'on a bien pressenti le danger qu'une telle étiquette ne conduise à une muséification qui enfermerait Vanier dans le passé

plutôt que de le propulser vers l'avenir[41]. Je pense aussi à Orléans, où la présence française de plus en plus diluée au sein de voisinages mixtes suscite de multiples interventions de la Société franco-ontarienne du patrimoine et de l'histoire d'Orléans, qui pourraient aussi faire basculer le quartier du présent au passé. Quoique cette banlieue en pleine croissance accueille de nombreux lieux de vie française, dont la Société et les autres acteurs francophones du secteur font aussi la promotion[42]. L'imbrication entre lieu et mémoire semble ici plus réussie.

41 Centre de recherche en civilisation canadienne-française, « Vanier, quartier officiellement francophone ? », *Vie française dans la Capitale*, <http://www.viefrancaisecapitale.ca/espace/vanier_quartier_officiellement_francophone-fra>, consulté le 15 février 2021.

42 Centre de recherche en civilisation canadienne-française (2018), « Orléans, banlieue franco-ontarienne », *Vie française dans la Capitale*, <http://www.viefrancaisecapitale.ca/espace/orleans_banlieue_franco_ontarienne-fra>, consulté le 15 février 2021.

CHAPITRE 5 /

La trace de ce qui n'est peut-être plus

En marge de quelques textes de Joseph Yvon Thériault

François Paré

C'est en 2002, dans la foulée de son livre *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, que Joseph Yvon Thériault s'engage dans une importante réflexion sur les concepts concomitants de nation et d'autonomie institutionnelle qui forment la matière de ce qu'il appelle dorénavant « une histoire philosophique du politique[1] ». Ce virage résolument interdisciplinaire l'amène à énoncer autrement l'histoire du Canada français et, de façon importante, à prendre la mesure de son rôle singulier en tant que chercheur et intellectuel francophone en milieu minoritaire. Comme Will Kymlicka, dont la lecture récente l'inspire[2], il sent alors le besoin de dénoncer le cosmopolitisme en vogue dans les milieux universitaires au Canada anglophone : « [l]a position dominante des intellectuels anglo-américains dans le monde aujourd'hui impose le modèle cosmopolite américain – postethnique – comme la norme universelle, réduisant pour ainsi dire toutes les autres modalités d'identification à des régressions identitaires[3] ». C'est cette réduction des formes de vie collective au sein des discours de la modernité qu'il tient désormais à saisir pour éventuellement la contester, car elle trahit l'histoire même du Canada français. En effet, quel avenir annonce ce nationalisme canadien-français

1 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005, p. 266.

2 Voir Will Kymlicka, « De Porto Rico au Kosovo en passant par le Québec : les multiculturalistes américains devant le nationalisme de minorité », *Argument*, vol. 3, nº 2, printemps-été 2001, <http://www.revueargument.ca/article/1969-12-31/161-de-porto-rico-au-kosovo-en-passant-par-le-quebec-les-multiculturalistes-americains-devant-le-nationalisme-de-minorite.html>, consulté le 4 août 2021.

3 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 339.

et acadien dont les manifestations tangibles sont devenues aujourd'hui si laborieuses et sporadiques? Cette volonté de « faire société », aussi affaiblie soit-elle, correspond peut-être au « nationalisme des minorités » que défend Kymlicka en faisant valoir le droit des collectivités minoritaires à la reconnaissance et à l'autonomie. Dans de nombreuses publications et entrevues, entre 2002 et 2005, Thériault s'attache à retracer ce qui lui semble rester de la nation canadienne-française dans le contexte d'une Amérique où le multiculturalisme détient la faveur des milieux universitaires anglophones et où les revendications des francophones minoritaires ne se laissent plus entendre que de façon occasionnelle[4].

1 / La trace de ce qui n'est peut-être plus

La parution de *Critique de l'américanité* marque ainsi, dans les écrits de Thériault, le début d'une enquête, toujours en cours, sur l'évolution et la validité du concept de nation canadienne-française, de ses débuts au XIXe siècle jusqu'à sa dissolution partielle vers la fin des années 1960. Cette recherche permet au sociologue, devenu historien et même philosophe, de mettre de l'avant la notion de trace[5] qui lui semble alors accompagner tout travail sur le nationalisme au sein de la modernité. L'appartenance nationale, comme toutes les formes identitaires sans doute, lui paraît être avant tout un phénomène indiciel. Le grand projet de nation canadienne-française subsisterait dès lors comme une pure intentionnalité dans des formes résiduelles de la vie politique contemporaine et constituerait, selon Thériault, une présence encore agissante où s'affirmerait une continuité sociétale et épistémologique.

4 Depuis la publication du rapport Bouchard-Taylor en 2009, les milieux politiques et universitaires québécois préfèrent invoquer le concept d'interculturalisme pour parler de la pluralité culturelle au Québec. Dans *L'interculturalisme*, son ouvrage de 2012, Gérard Bouchard s'attache à faire la démonstration de l'originalité et de la pertinence d'une conception égalitaire des groupes en présence, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires, dans un Québec ouvert à sa dimension plurielle. Comme le fait remarquer Sylvie Lacombe, dans sa critique de l'ouvrage de Bouchard, « l'interculturalisme n'en retire pas moins à la sphère publique toute sa charge politique : social devient ici synonyme d'identitaire », compte rendu du livre de Gérard Bouchard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*. *Recherches sociographiques*, vol. 34, nº 3, Septembre-décembre 2013, p. 600. Or, chez Thériault, la part de l'identitaire n'est jamais absente, de sorte qu'il n'est guère pensable de faire l'économie des relations de pouvoir et des inégalités historiques entre les différentes communautés, tout particulièrement dans les sociétés francophones minoritaires.

5 Le concept de trace apparaît explicitement en 2007 dans un article que publie Thériault dans un ouvrage collectif qu'il dirige avec É.-Martin Meunier. Voir « Le Canada français comme trace », dans Joseph Yvon Thériault et É.-Martin Meunier (dir.), *Les impasses de la mémoire : Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 213-228. À cette époque, Thériault fait assez souvent référence à la *French Theory* à laquelle il associe Michel Foucault et Jacques Derrida. On peut penser que le concept de trace renvoie à la lecture des écrits de Derrida sur l'archive et la *différance*.

«Lorsqu'on fait l'histoire philosophique du politique», propose-t-il dans *Critique de l'américanité,* «on est en présence d'une trace particulière laissée sur l'histoire par le travail d'une pensée. C'est cette trace, la trace d'une tradition, qui définit le mieux l'expérience historique dont il est question[6]». Dans l'espace élargi du continent où elle a inscrit un peu partout les signes de ses vastes parcours migratoires, l'ancienne nation canadienne-française ne s'exprimerait plus aujourd'hui que sous la forme d'éléments épars et fragiles, de fragments de vie et d'identité collective dont la résurgence occasionnelle révèlerait au gré des événements la dynamique de rupture et de dislocation qui nourrit désormais son histoire. Si une «intention vitale» a continué d'animer le Canada français au cours de son existence, cette énergie principielle est soumise aujourd'hui à des forces contraires qui en diluent la pertinence, ou plutôt instituent une «distance», une disjonction entre le vouloir-être de la collectivité et son épanouissement réel[7]. Toutefois, c'est cette disjonction qui permet justement de s'affranchir du strict propos identitaire et de s'ouvrir à l'évolution même de la société. Pour Thériault, les indices d'une immanence de la «tradition», d'une «pensée» collective qui, en dépit des bouleversements politiques et sociaux, perdurerait au-delà de l'existence même des nations, annoncent et structurent toute réflexion sur les francophonies minoritaires au Canada.

Il ne s'agit pas de voir, dans ces retours chroniques de la tradition, la découverte d'une plénitude, ni d'une essence qui transcenderait la fragmentation des identités au sein de la modernité. Dans son étude du Canada français, de l'Acadie ou du Québec et dans ses écrits sur l'émergence des petites nations, Thériault ne cesse de chercher les indices de ce qui est en voie de disparition, de ce qui vacille, de ce qui n'a plus de nom, car l'objectif ultime est de faire apparaître, par l'exercice du langage, cette pensée de l'être collectif qui survivrait bien au-delà des contingences politiques et idéologiques. Du vacillement des identités et des appartenances, quelque chose affleurerait qui serait de l'ordre d'une

6 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 268.

7 Après avoir visionné le film de Julien Robichaud, *Le prince de l'Acadie : que reste-t-il de l'héritage acadien chez les jeunes?* (2019), Thériault dénonce plus récemment une identité acadienne qui se résumerait à la ritualisation nostalgique du vécu personnel. Tel n'est pas l'univers de la trace vivante de la collectivité. Rejetant une telle «mémoire du fricot», Thériault ajoute dans une publication sur Facebook : «ce qui me déplaît c'est qu'il [Robichaud] réduit l'Acadie à une identité et non à un espace social» (21 août 2019). Cette distinction entre «espace social» et référence identitaire fonde une bonne part de la pensée de Thériault sur l'avenir des minorités culturelles.

question, d'une indécision. Le chercheur consacre ses plus belles pages à cette exigence de la trace qui, dans ces années charnières, sera sa référence première pour toute étude du Canada français[8].

> Une telle tradition, écrit-il, ne se trouve ni dans une généalogie, ni dans une essence nationale, ni encore dans un quelconque déterminisme continental. Elle est l'œuvre de la parole dans sa tentative d'infléchir le réel ; elle est le signe de la présence d'un sens qui s'est forgé entre des humains à force de se poser et de se reposer les mêmes questions ; elle est l'expression d'un monde commun qui ne répond pas des lois profondes de l'histoire ni de celles de l'implantation géographique, mais de l'apparence, du témoignage ; elle est une intentionnalité, un faible voile déposé sur les faits historiques pour tenter de les infléchir[9].

Comment dès lors décrire cette « intentionnalité[10] » qui semble persister au-delà de la disparition des identités ? Qu'est-ce qu'une société, lorsqu'elle n'est plus qu'intention d'être, lorsqu'elle n'est plus qu'un « faible voile déposé » sur l'histoire, une *question* laissée en suspens ? Interrogé par Stéphanie Chouinard sur ce qui l'intéresse au début des années 2000, Thériault évoque d'ailleurs sa passion pour « tout ce qu'il y a entre la famille et l'État, tout ce qui est le lieu d'organisation d'une société », cet entre-deux intentionnel qui n'est ni politique, ni personnel[11].

Or, un texte décisif, publié d'abord en 2003 dans la revue *Argument* puis repris deux ans plus tard dans un ouvrage collectif sur le concept de petite nation, remonte à la source des questions soulevées par le chercheur dans *Critique de l'américanité*. « Le désir d'être grand[12] »,

8 Il est important de noter que, pour Thériault, l'Acadie ne se distingue pas nécessairement de l'ensemble du Canada français sur ce plan. Pas plus que le Canada français, l'Acadie ne constitue une nécessité de l'histoire, comme le montre son échec à mettre en œuvre « une nation politique » : « [d]ans l'explication de ces faits, il ne faut pas, à notre avis, sous-estimer la participation de l'Acadie au même imaginaire culturel que celui du Canada français. [...] La rupture qui se concrétise en 1881 entre les deux fragments de l'ex-Nouvelle-France répond, pour l'essentiel, à des exigences spatio-temporelles et non à une différence dans l'ordre de la représentation culturelle », *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 35.

9 J. Y. Thériault, *Critiquer...*, p. 270.

10 Ce concept d'intentionnalité collective n'est guère nouveau. Dès le milieu des années 1990, la philosophe britannique Margaret Gilbert en établit les fondements dans son ouvrage marquant *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996. Voir aussi l'essai schématique de Laurent Perreau, « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, 2010, p. 213-229.

11 Stéphanie Chouinard, « Carnet de bord. Entrevue avec Joseph Yvon Thériault », Salon du livre de la péninsule acadienne, 5 octobre 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=cBOy5ZFq5Ko&list=PLlvteV5plMfSA2kovGWTQFALhEYPjHIyO&index=>, consulté le 4 août 2021.

12 Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand », *Argument*, vol. 5, nº 2, printemps-été 2003, <http://www.revueargument.ca/article/2003-03-01/225-le-desir-detre-grand.html>, consulté le 4 août 2021. Cet essai est repris dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 67-77.

un essai crucial sur « La fatigue culturelle du Canada français[13] », la célèbre réponse d'Hubert Aquin à Pierre Elliott Trudeau sur le nationalisme canadien-français, établit les bases conceptuelles de toute la pensée politique de Thériault sur le sort réservé aux petites nations. Par cette lecture d'Aquin, le sociologue croit pouvoir remonter à la source de l'effondrement du Canada français. Car, pour lui, au-delà des politiques et des institutions, la question reste celle de la trace laissée par ce qui n'est peut-être plus. « Comment un peuple en arrive-t-il à se refuser lui-même ? », se demande-t-il alors dans « Le désir d'être grand ». Dans la vision d'Aquin, le Canada français est en effet le lieu d'une épuisante aliénation. Et, pour Thériault, la conclusion d'Aquin est claire : la collectivité minoritaire se montre dès lors incapable d'autoréférentialité, ne concevant son existence et sa légitimité que dans les yeux du groupe dominant :

> Une telle option, pensait Aquin, revenait à soumettre le jugement sur la valeur de sa propre culture à la capacité d'être reconnue par l'Autre, en qui repose le vrai universalisme. " Devenir indispensables à la destinée de l'Autre ", voilà comment Aquin résumait la proposition de Trudeau. Il ne s'agissait plus de reconnaître dans le Canada français une expérience historique particulière qui méritait d'être continuée, un bien qui aurait une valeur en soi, mais bien de juger cette expérience historique à l'aune des réussites exogènes qu'elle fait naître[14].

Bien qu'elle reste le produit d'un système de rapports inégaux de nature avant tout politique, cette impuissance profondément ressentie semble inéluctable, comme si elle définissait le rôle et la valeur de la société minoritaire. La sphère publique est ainsi divisée en deux camps diamétralement opposés sur le plan des représentations :

> [l]e majoritaire qui, parfois excédé, en arrive à accuser le minoritaire de le contre-dominer par la fonction de freinage et d'entrave qu'il finit par exercer de fait. Le minoritaire, ainsi accusé d'être un poids mort, assume de plus en plus douloureusement ce mauvais rôle. En réalité, il tient le mauvais rôle ; il est un empêchement, un boulet de canon, une force d'inertie qui brise continuellement les grands élans de la majorité dynamique par ses revendications et sa susceptibilité, et il le sait[15].

13 Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, nº 23, 1962, p. 299-325.
14 *Ibid.*
15 H. Aquin, « La fatigue culturelle… », p. 314.

Les propos d'Aquin, inspirés des écrits de la décolonisation, sont particulièrement frappants par leur modernité. Il n'y a pas de doute qu'ils forment un puissant sous-texte dans l'ensemble des écrits de Joseph Yvon Thériault sur le Canada français. Ce dernier y verra un témoignage incontournable, presque prémonitoire, de l'épuisement d'un sujet minoritaire aux prises avec une longue histoire d'oppression.

Au moment de publier *Critique de l'américanité*, Thériault ne voit donc plus les choses comme avant. En adoptant une perspective continentale, le chercheur est frappé par la dissolution des institutions nationales au Canada français. Cet éclatement a pourtant donné naissance à un amalgame de petites sociétés francophones au statut politique incertain. Machines à représenter les collectivités humaines dans le temps et dans l'espace, les nationalismes en déclin donnent aujourd'hui à lire la matière résiduelle de ce qu'ils ont voulu nommer et signifier. Telle est, pour Thériault, leur emprise sur les imaginaires collectifs qu'ils ne disparaissent jamais tout à fait et continuent de former le socle sur lequel se construit le désir de tisser des liens inédits avec les autres. À ce titre, bien qu'il semble aujourd'hui être devenu un triste « épiphénomène[16] », l'imaginaire du Canada français permet encore de « médiatise[r] les appartenances premières pour en faire un horizon de sens[17] ». C'est ainsi que, pour arriver à comprendre cette lente évolution, il faut, insiste Thériault, parler du Canada français « dans son sens historique » et matriciel : « [C]'est faire preuve de présentisme que de subsumer la référence canadienne-française dans la référence québécoise. [...] cette projection du présent dans le passé participe d'un problème plus général, au cœur de cet essai [*Critique de l'américanité*], soit celui d'un rapport problématique des Québécois francophones à leur mémoire[18] ». Toute étude des liens sociaux, comme ceux qui galvanisaient autrefois les Canadiens français à l'échelle du continent, doit donc passer par la reconnaissance de leur inscription plus ou moins durable dans le temps.

Or quelle est cette pure intentionnalité sur laquelle se fonde aujourd'hui l'existence politique des minorités francophones au Canada ? Pour Thériault, le désir de survivance, tout de même perceptible en Acadie, en Ontario français et ailleurs, est lui-même l'élément central d'un discours qui, loin d'être en marge de la modernité, en constitue

16 J. Y. Thériault, *Critiquer...*, p. 343.
17 *Ibid.*, p. 345.
18 *Ibid*., p. 19.

paradoxalement la substance[19]. L'heure n'est pas encore aux bilans sur l'avenir des francophonies minoritaires au Canada, mais s'impose déjà, aux yeux du chercheur, un repositionnement épistémologique des grandes migrations canadiennes-françaises[20]. Il faut tout repenser en conférant à l'histoire du Canada français sa place fondatrice sur les plans politique et épistémologique. Thériault est ainsi amené à revoir le rôle que peuvent encore jouer les institutions mises au service du groupe minoritaire, dans la mesure où leur existence et leur efficacité relèvent de la représentation et du discours sociopolitique. Si « l'intentionnalité collective est avant tout le produit d'une forme de mise en commun explicite des attitudes, des convictions ou des objectifs individuellement conçus[21] », comme le souligne Laurent Perreau, c'est dans la mise en place d'institutions propres à la collectivité minoritaire que s'incarnerait, pour Thériault, la volonté de former une société viable, inscrite dans la continuité de son histoire propre.

2 / Pour une critique pamphlétaire

C'est dans ce contexte que l'auteur de *Critique de l'américanité* publie en 2005 un texte polémique, dans lequel il souhaite mettre de l'avant « une thèse forte sur l'évolution de l'Ontario français[22] ». Second volet de notre réflexion, une brève lecture de cet essai pamphlétaire, emblématique du travail de Thériault sur le statut du nationalisme, fera voir les enjeux institutionnels qui façonnent encore aujourd'hui les collectivités issues

19 Dans un compte rendu de *Critique de l'américanité*, Sylvie Lacombe fait remarquer l'importance du concept de modernité chez son auteur : « [pour Thériault, il fallait questionner l'arrière-fond dans lequel se déploient les études sur l'américanité, car la modernité s'y réduit à ses dimensions abstraites et universalisantes au détriment des cultures concrètes qui lui ont fourni racines et substance. L'américanité révèle alors un point aveugle des sociétés hyper-modernes qui ont perdu la capacité de comprendre leur propre historicité, ce que traduit l'effacement du politique », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, nº 3, 2003, p. 204.

20 Au tournant des années 2000, l'historien Michel Bock, proche collaborateur de Thériault à l'Université d'Ottawa, fait paraître une série d'études déterminantes sur le Canada français. Voir, par exemple : *Quand la nation débordait les frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Hurtubise HMH, 2004 ; et « Le sort de la mémoire dans la construction historique de l'identité franco-ontarienne », *Francophonies d'Amérique*, nº 18, automne 2004, p. 119-126. Plus récemment, de nombreux ouvrages collectifs se consacrent à une profonde révision de l'histoire du Canada français et de l'Amérique francophone, sous l'angle d'une rupture fondamentale des repères identitaires. Voir, parmi plusieurs : Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français. Continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016 ; Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009 ; et Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage*, Québec, Nota bene, 2006.

21 Laurent Perreau, « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? », p. 221.

22 Joseph Yvon Thériault, « L'institution en Ontario français », *Mens*, vol. 6, nº 1, 2005, p. 9.

de l'espace politique canadien-français. D'entrée de jeu, le chercheur dit constater une transformation profonde et sans doute irréversible de la société franco-ontarienne, dorénavant soumise à une logique identitaire plutôt que nationalitaire : « [l]'Ontario français se dénationalise, c'est-à-dire qu'il cesse de se représenter et de s'organiser comme société globale (ce qui est le propre d'une nation), pour se représenter et s'organiser de plus en plus comme une communauté ethnique ou un groupe identitaire[23] ». Dans cet article, publié dans la revue *Mens*, le ton du chercheur se veut toutefois dérangeant, frondeur même. Certes, à quelques reprises, Thériault assure son lecteur de sa neutralité intellectuelle du point de vue sociologique. Mais son travail est traversé par la nécessité de remettre en question une « idéalité normative[24] » qui, si elle nourrit l'existence des sociétés et des nations, constitue un angle mort sur le plan épistémologique.

L'attention du sociologue porte plus précisément sur trois institutions emblématiques, ayant fait l'objet de débats collectifs soutenus et occupant une place importante dans l'imaginaire sociopolitique des Franco-Ontariens : l'Association canadienne-française de l'Ontario (ACFO), l'Université d'Ottawa et l'hôpital Montfort. En effet, ces trois institutions ont été le théâtre d'événements marquants et fortement médiatisés qui consacrent, selon Thériault, le refus de la société franco-ontarienne de se représenter comme nation au sens global du terme : « [J]e vois dans ces trois événements des indices d'une abdication des milieux franco-ontariens à vouloir "faire société". Disons-le immédiatement, il n'y a rien de péjoratif dans une telle affirmation. La plupart des groupements humains que nous connaissons ne prétendent pas faire société[25] ». Cette interprétation des événements, à ras du sol, doit donc mettre à distance les aspirations nationalitaires des années 1970 en Ontario français, de même que l'effervescence culturelle qui en a résulté. Ce néonationalisme ne tient pas la route aux yeux du chercheur. Son existence relève bien plus du discours que de la réalité. Thériault se montre d'ailleurs plutôt réticent à épouser la « logique ontaroise[26] » qui s'était emparée des institutions franco-ontariennes à cette époque-là. Érigée en « idéalité normative », cette logique ne saurait être apte à rendre compte des vacillements identitaires qui animent la société franco-ontarienne et la fragilisent. L'anglicisation graduelle de l'Université d'Ottawa à partir

23 *Ibid.*
24 L'expression est de Michel Freitag dans son essai *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, en collaboration avec Yves Bonny, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 62.
25 J. Y. Thériault, « L'institution… », p. 9.
26 *Ibid.*, p. 14.

de la fin des années 1990, la crise existentielle qui secoue l'ACFO dès 1985 et la lutte pour le maintien de l'hôpital Montfort à Ottawa entre 1997 et 2002 constituent, dans l'argumentaire de Thériault, deux exemples et un contre-exemple de l'impermanence des institutions minoritaires et de la « désubstantialisation des appartenances ethniques [...] depuis les années 1970[27] ».

S'inspirant de Michel Freitag, sociologue dont il apprécie les travaux, Thériault constate dans ces trois cas l'érosion croissante des institutions traditionnelles en Ontario français et leur remplacement par des instances organisationnelles, caractérisées par une ouverture aux influences externes et une structure en constante mutation. Moins institutionnalisées qu'organisées, les sociétés minoritaires actuelles seraient donc soumises à des fluctuations rapides et incessantes, provenant de l'extérieur. Dans le cas de l'Ontario français, les remaniements qui frappent l'ACFO et l'Université d'Ottawa au cours des dernières années ont servi à démontrer l'incidence de ces transformations, en ce qu'ils ont entraîné une profonde crise de légitimité institutionnelle. Thériault reconnaît que ces deux organismes n'ont jamais cessé d'être au service de la minorité franco-ontarienne. Cependant, leur ouverture à une pluralité de forces externes a dilué leur mandat et infléchi leur valeur structurante en tant qu'institutions. En ce qui a trait à l'Université d'Ottawa, dont les effectifs se sont fortement anglicisés au cours des années, les enjeux portent moins, selon le chercheur, sur la mission francophone de l'institution que sur son appropriation des valeurs multiculturelles de la société canadienne dans son ensemble.

Dans les écrits de Thériault, la question de l'avenir du français, pourtant omniprésente dans les études récentes sur l'Ontario français, reste d'ailleurs largement implicite, sans doute parce que la survie linguistique est subsumée à ses yeux par la fragilité grandissante des structures identitaires. Le chercheur se contente assez souvent de rappeler l'adoption en 1969 par le parlement canadien de la *Loi sur les langues officielles*, un événement qui lui semble relever d'une conception nationale du Canada français[28]. Bien qu'il note la bilinguisation croissante de l'Université d'Ottawa, il y voit surtout un enjeu politique, dans la mesure où cette université dite « canadienne » lui semble avant tout

27 J. Y. Thériault, *Critiquer...*, p. 336.

28 Voir Joseph Yvon Thériault, « Ethnolinguistic Minorities and National Integration in Canada », *International Journal of the Sociology of Language*, nº 185, 2007, p. 257 : « *According to the terminology used up until now, the Canadian government's recognition of official bilingualism in 1969 was an affirmation of a national type (nation-state building) which was meant to be distinct from a binational recognition (minority nationalism), as well as from a multiethnic recognition of Canada (ethnicity)* ».

multiculturelle avant d'être binationale[29]. Certes, l'Université d'Ottawa ne cesse d'entreprendre de nouvelles démarches visant à favoriser la francophonie canadienne et mondiale, mais cette volonté de répondre aux pressions externes est symptomatique de sa transformation en instance organisationnelle : « Cette insistance n'est plus une mission, un mandat, qui définit la construction des programmes, l'organisation de la vie universitaire, le déploiement d'un milieu intellectuel francophone en Ontario, mais un élément parmi d'autres émanant du titillement des antennes de l'organisation pour cibler tous les publics[30] ». Le ton ironique du commentateur est donc ici sans appel. D'abord présenté sous l'angle d'une étude sous la plume de l'universitaire, l'argument se décline plus tard comme la dénonciation de modes de gouvernance jugés réactifs et superficiels.

De la même manière, en devenant officiellement l'Assemblée de la francophonie de l'Ontario (AFO), l'ACFO renonce à son mandat historique de défendre et promouvoir les intérêts du Canada français et se propose ainsi de mieux refléter la diversité culturelle de ses membres. Sur cette transformation, qu'il voit comme un renoncement à une vision nationalitaire[31] de l'Ontario français, Thériault est particulièrement tranchant : « Elle vise explicitement à projeter une image plus inclusive, accueillante, pour les minorités ethnoculturelles. C'est la communauté d'accueil qui change de nom pour accueillir les immigrants et non l'immigrant qui modifie son identité pour s'intégrer à une communauté d'accueil. On est ici dans le pur *branding* organisationnel ; la boîte est un réceptacle vide qui titille aux impulsions extérieures[32] ». Comme dans son analyse des politiques linguistiques à l'Université d'Ottawa, dont il avait dénoncé la superficialité, Thériault revient encore une fois au verbe « titiller », dont les connotations négatives (et vaguement sexuelles) renforcent son propos. Le déclin des institutions dénote, pour le chercheur, une perméabilité

29 Depuis 2005, Thériault a beaucoup écrit sur le bilinguisme à l'Université d'Ottawa. Pour un résumé des débats entourant l'université en milieu minoritaire, voir l'excellente étude de Michel Bock et François-Olivier Dorais, « Quelle université pour quelle société ? Le débat intellectuel sur la question universitaire en Ontario français depuis les années 1960 », *Revue du Nouvel-Ontario*, nº 41, 2016, p. 121-195.

30 J. Y. Thériault, « L'institution… », p. 21.

31 Je reproduis ici le sens donné à ce terme par Joseph Yvon Thériault lui-même. Un groupe nationalitaire se représente ou aspire à se représenter comme une nation. À maintes reprises, Thériault indique toutefois que les minorités francophones au Canada ne forment pas des collectivités purement nationalitaires. Ainsi ce passage d'un article de 2012 sur la question : « Certes, je présentais alors ces groupements dans une logique "d'indécision identitaire", partagés qu'ils sont entre l'ethnie et la nation. Une telle indécision ne doit toutefois pas être comprise comme une forme d'incohérence, de manque. L'indécision renvoie plutôt aux figures identitaires pleines et dichotomisées de l'"ethnie" et de la "nation", figures entre lesquelles se situent ces types de groupements et auxquelles le groupement nationalitaire emprunte indifféremment des traits », « Le difficile chemin de l'autonomie », *Minorités linguistiques et société/Linguistic Minorities and Society*, nº 1, 2012, p, 38.

32 J. Y. Thériault, « L'institution… », p. 17.

extrême de la collectivité minoritaire aux « idéalités normatives » de la société anglo-dominante. Or, ce sont ces normes fictives, produites par une élite bien-pensante, que les écrits de Thériault, surtout à partir de la parution de *Critique de l'américanité*, s'acharnent à déconstruire, en grande partie par la dérision. Mettre en lumière la trace de ce qui n'est peut-être plus dans ce Canada français pourtant porteur d'une longue histoire revient à démasquer, par des mécanismes textuels comme l'ironie et le sarcasme, ce qui tend à occulter les tensions et les enjeux en cours.

Enfin, la crise de l'hôpital Montfort à Ottawa fournit au chercheur l'exemple d'une institutionnalisation tardive, au moment où la plupart des institutions franco-ontariennes s'étiolent. Répondant à un texte de Gilles Paquet, Thériault s'interroge sur le sens à donner à la victoire des militants franco-ontariens qui, en 2002, parviennent à renverser le « projet insensé[33] » du gouvernement provincial de fusionner cette « clinique de 200 lits » (Paquet), entièrement francophone, avec l'Hôpital général d'Ottawa, une institution bilingue. Paradoxalement, cette crise, fortement répercutée dans la francophonie canadienne, aurait présidé, selon Thériault, à la création à rebours d'une véritable institution hospitalière franco-ontarienne, en faisant appel aux représentations historiques du Canada français : « C'est en sortant de l'orbite de l'Ontario français pour se réinscrire dans la vieille conflictualité nationale que Montfort s'est soudainement hissé sur le tréteau institutionnel[34] ». L'hôpital Montfort serait donc une manifestation indicielle de l'ancienne nation canadienne-française dont les présupposés continuent d'influer sur la vie collective en Ontario français. Elle fait ainsi figure de trace. L'imaginaire du Canada français, sur lequel s'appuient depuis 1969 les politiques canadiennes en matière de droits linguistiques, a permis aux Franco-Ontariens de se réinscrire pour un temps dans la continuité de leurs institutions. En ce sens, Montfort marque sur le plan symbolique la subsistance assez exceptionnelle d'enjeux nationalitaires qu'on avait cru en voie d'extinction.

Réflexion pamphlétaire, empreinte d'ironie, « L'institution en Ontario français » se présente comme une intervention à chaud sur la nature du discours identitaire franco-ontarien lui-même et sur les revendications

33 J. Y. Thériault, « L'institution… », p. 25.

34 *Ibid.*, p. 26. Michel Bock voit également dans la crise de l'hôpital Montfort la résurgence d'une pensée nationalitaire en Ontario français : « [c]ertes, Montfort était un petit hôpital local d'Ottawa. Par un travail d'abstraction et d'imagination, il est devenu autre chose pour les Franco-Ontariens, une institution "nationale" dépassant les frontières de la communauté locale et symbolisant leur volonté d'exister encore demain en tant que collectivité possédant toujours des ambitions non pas ethniques, mais bien sociétales », Michel Bock, « Compte rendu de Gilles Paquet, *Tableau d'avancement. Petite ethnographie interprétative d'un certain Canada français* », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, nos 2-3, 2009, p. 400-401.

qu'il formule. Ce texte est emblématique du rôle que s'attribue depuis une vingtaine d'années Joseph Yvon Thériault. Son œuvre protéenne comporte un grand nombre de textes d'opinion et de réactions, parfois polémiques, sur des dossiers courants, touchant le nationalisme, la langue, la laïcité et l'avenir des sociétés minoritaires dans leur ensemble. Autant dans les revues et panels universitaires que dans les médias sociaux, le sociologue se voit toujours à l'affût de l'événement en cours, car c'est à lui que revient, entre autres, la tâche d'évaluer les répercussions de l'histoire sur la société minoritaire et son avenir. Tous ces lieux discursifs permettent de discerner la trace d'une volonté d'exister. Les événements analysés à grands traits laissent voir une tension de plus en plus marquée entre les forces intraculturelles, issues de la tradition, et les normes extérieures, reflétant la pluralité des acteurs organisationnels. Si ces phénomènes de rupture sont parfaitement normaux sur le plan sociologique, ils ne le sont pas, selon Thériault, dans la perspective d'une politique de la mémoire qui, seule, peut rendre compte de la naissance et de la disparition des nations. À ce titre, le chercheur est forcé de prendre parti et de mettre de côté sa neutralité. Le travail sur les indices et les traces d'une société en proie aux forces de la dislocation ne lui permet pas de se tenir à l'écart et le pousse assez souvent à la raillerie et l'indignation.

Conclusion

Moins une réalité qu'une intention fragile, l'Amérique francophone ne cesse d'affirmer sa volonté d'exister en tant que société globale[35], sans pour autant que le chercheur, en quête d'indices et de traces, puisse en déterminer les diverses incarnations. Celui-ci sait que les communautés francophones s'enracinent depuis longtemps, bien que souvent marginalisées, dans l'ensemble du continent américain et qu'elles manifestent leur présence et leur volonté de durer par des lieux, des institutions propres et des réalisations artistiques. Toutefois, cette intentionnalité, bien que manifeste, n'est plus qu'une lueur, symptôme de la difficulté de conceptualiser les collectivités minoritaires dans la modernité. Dans

35 L'expression *société globale* renvoie sans doute à une lecture de « La fatigue culturelle du Canada français » d'Hubert Aquin, texte fondamental dans lequel cette expression évoque une société canadienne-française en pleine possession d'elle-même. Pour Thériault comme pour Aquin, le concept de globalité dénote une collectivité capable de s'autodéfinir et de s'autoreprésenter en tant que telle. Voir « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, nº 23, 1962, p. 313 : « Seule l'abolition de la culture globale canadienne-française peut causer l'euphorie fonctionnelle au sein de la Confédération et permettre à celle-ci de se développer "normalement" comme un pouvoir central au-dessus de dix provinces administratives et non plus de deux cultures globalisantes ».

son propos, Thériault ne cherche-t-il pas toujours à saisir le principe de cet affleurement sociopolitique, cette volonté de faire société, sans laquelle les acquis institutionnels et politiques n'ont plus guère de sens? Dans ses écrits sur les petites nations, ces tendances paradoxales sont pour lui le fait de la modernité elle-même, là où se négocie l'avenir de la diversité ethnoculturelle :

> Le rapport entre l'identité et la modernité est fort complexe. Il est à la fois inscrit dans une dynamique d'opposition et dans une dynamique de complémentarité. L'identité, dans la modernité, est à la fois rappel de son histoire, de sa communauté, et appel à la volonté de faire sa propre histoire ; la modernité est à la fois imposition du dehors de systèmes de règles sans contenu culturel particulier, et en même temps, nouvelle forme culturelle (réfléchie) à laquelle veulent prendre part des sujets porteur [*sic*] d'identité[36].

C'est pourquoi, comme chez Fernand Dumont, le travail du sociologue le porte de plus en plus à problématiser la mémoire collective qui, dans ce contexte des sociétés modernes, est seule porteuse de contenu et de continuité[37]. Pourtant, ce legs de plus en plus imprécis ne se donne à lire aujourd'hui que comme une lumineuse persistance à être. Ce désir fugitif, malgré les forces de la fragmentation en cours dans les sociétés dominantes, interpelle le chercheur et illumine la voie qu'il entend suivre. Thériault explique en ce sens la démarche d'élucidation entreprise dans *Critique de l'américanité* : « [L]a question qui m'intéressait ici, pertinente à l'analyse de la construction des références symboliques dans la modernité — notamment la nation —, était : qu'arrive-t-il au monde vécu, à la dimension communautaire du vivre-ensemble, dans ce procès de disjonction ? Cette dimension ne disparaît pas, elle est une dimension incontournable de l'humanité[38] ». Dans *Critique de l'américanité* comme dans les écrits de la même époque sur le cosmopolitisme et le multiculturalisme, Thériault ne renonce jamais au statut fondateur de la nation ethnoculturelle dont les pulsations, même affaiblies, continuent de structurer les liens collectifs.

36 J. Y. Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, p. 20.

37 Stéphanie Chouinard a bien démontré l'influence de Fernand Dumont sur la pensée de Thériault. Voir « Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, nº 45-46, 2012, p. 127-140.

38 Joseph Yvon Thériault, « Réponse à la critique de *Critique de l'américanité* », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, nº 2, automne 2004, p. 264.

CHAPITRE 6 /

Propositions épistémologiques interstitielles à l'aune de la pensée de Joseph Yvon Thériault

André Magord

Le projet initial d'article que je souhaitais proposer dans le cadre du colloque « Penser l'autre moitié de la modernité avec Joseph Yvon Thériault » devait s'appuyer sur une étude de terrain en Acadie du Nouveau-Brunswick au printemps 2020. La COVID-19 en a décidé autrement. Il m'a alors semblé que la meilleure façon de témoigner de ma reconnaissance envers le mentor que Joseph Yvon Thériault représente pour moi était de mettre certains éléments de mon approche méthodologique et épistémologique en regard avec la sienne. L'idée de cette contribution au livre prévu en hommage à Joseph Yvon Thériault a également été dictée par la publication en mai 2020 de l'ouvrage *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, qui offre un condensé précieux de la pensée de ce chercheur et penseur, entre autres de la francophonie minoritaire canadienne, le sujet principal de mes travaux.

Cet ouvrage est un exemple rare d'un travail approfondi, issu bien entendu de la richesse de la pensée abordée, celle de Joseph Yvon Thériault, mais aussi de la volonté des collègues-chercheurs qui suscitent ces « conversations » de confronter ce dernier à des interrogations contradictoires ou complémentaires, à des soupçons d'angles morts éventuels. Cet ouvrage me semble d'autant plus précieux que, en plus de reposer sur une démarche rare et consistante, il met en lumière une pensée unique dans le contexte nord-américain : celle d'un intellectuel qui a la témérité de soutenir l'idée de la tradition vivante du Canada français au sein même d'un milieu universitaire et politique québécois qui relie dans son ensemble l'idée de souveraineté à celles de modernité et d'américanité.

J'ajouterais que pour le lecteur français et chercheur en « civilisation » nord-américaine que je suis, l'œuvre de Joseph Yvon Thériault est particulièrement stimulante puisque s'y croisent une sociologie politique de l'Acadie et de la francophonie canadienne et une philosophie politique de la démocratie qui s'appuient sur une histoire des idées comparative issue d'une connaissance intime du Québec, de la France, du Canada anglophone et des États-Unis. Le développement des thèmes chers à l'auteur : l'articulation entre tradition et modernité, la possibilité de « faire société » en contexte minoritaire, à l'aune de cette perspective croisée, donne à l'œuvre intellectuelle initialement centrée sur des situations minoritaires sa singularité ainsi qu'une portée qui recoupe les interrogations les plus fondamentales sur la démocratie dans son ensemble.

Après cet éloge, il convient de préciser les angles d'approche que j'envisage afin de proposer différents prolongements de « conversation ». La pensée de Thériault est dense et vaste, traitant de problématiques qui souvent relient un ensemble de dimensions de l'individuel au national, du local au global. Ma posture d'observateur extérieur au Canada, qui a néanmoins mené des études de terrain de longue haleine au sein de plusieurs communautés franco-canadiennes, dans une perspective anthropologique pour l'essentiel, me permet de pointer des aspects qui pourraient être précisés, discutés, selon l'idée de communauté intellectuelle chère à Thériault.

L'idée d'interstice, à l'enseigne de laquelle je loge le présent texte, vient du fait que les observations et réflexions à suivre, de l'ordre de l'anthropologie et de la psychologique sociale, proposent un changement de focale et s'insèrent selon moi à l'intersection d'approches plus théoriques ou qui pointent une séparation là où j'essaierai de montrer qu'il s'agit plutôt d'un angle mort. Il s'agit d'essayer de faire passer quelques faisceaux d'éclairages méthodologiques et épistémologiques qui pourraient peut-être rejoindre la pensée singulière de Thériault, à partir de perspectives autres. Le premier élément de réflexion que je propose porte sur la possibilité d'incarnation du libéralisme individualiste présenté par Thériault comme clé dans le contexte de mutations et de crises actuel.

1 / Libéralisme individualiste et néolibéralisme : quelle substantialisation pour la « tradition vivante » ?

Pour Thériault, la modernité est caractérisée par un libéralisme individualiste où le sujet dispose de plus de liberté afin de penser l'organisation de la société de façon plus autonome. Le sujet de la modernité se trouve alors inscrit dans une tension entre une liberté individuelle accrue et

la nécessité de maintenir un équilibre au sein de la société sur la base de l'égalité[1]. Ce libéralisme individualiste permettrait à l'individu de penser son autonomie, j'ajouterais son autonomisation, c'est-à-dire la capacité à se donner lui-même le pouvoir d'agir et d'être. Cette proposition, de l'ordre de la philosophie politique, et que Thériault fait soutenir entre autres par la pensée de Tocqueville qui compare l'avènement de la démocratie en Europe et aux États-Unis, est incontestable mais se trouve confrontée, tout particulièrement depuis les années 1980, à l'essor du néolibéralisme. Thériault reconnaît que le néolibéralisme peut aller jusqu'à entraîner « la diffraction du social », « l'évacuation du politique[2] ». Il indique même que selon lui une grande remise en question du néolibéralisme est en marche[3], mais il ne s'attarde pas sur l'impact de cette idéologie et du système qui la soutient, et répond à ses interlocuteurs qui l'interrogent sur ce sujet qu'il croit à un inévitable « rebond[4] » de la société face à ce qui peut l'aliéner ainsi qu'à un « reste anthropologique » irréductible[5] qui fait que l'humain ne peut renoncer à se concevoir comme être de culture et de sens. Si l'on peut rejoindre Thériault sur cette intuition ontologique constitutive de l'humain, le mystère sur les mécanismes en jeu dans cette affirmation s'accroit lorsque Thériault ajoute que nos volontés restent pour « une large dimension inconscientes[6] ».

Sans être en désaccord avec ces propositions pour le moins abstraites, il me semble crucial dans le monde actuel de s'interroger davantage sur ce qui est en jeu dans l'entreprise néolibérale à visée globale, ne serait-ce que pour envisager, si rebond il y a, jusqu'à quand ce dernier risque d'être repoussé par le système en place et surtout à partir de quelles dynamiques collectives (sociales, culturelles et politiques) il pourrait avoir lieu vu l'ampleur de l'impact dans tous ces domaines[7]. Le néolibéralisme me semble attaquer précisément les processus que Thériault met en avant comme prometteurs de maintien d'équilibre démocratique. Il suffirait pour cela d'évoquer les valeurs mises en exergue par ce modèle : l'individualisme consumériste d'une part, et d'autre part la compétition comme régulateur des rapports non seulement économiques mais aussi sociaux. La promesse des tensions fertiles entre un libéralisme individualiste et une société plus égalitaire est plus difficilement envisageable dans un

1 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel (dir.), *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 103 et p. 109.
2 Joseph Yvon Thériault, « L'Acadie politique et la politique en Acadie : essai de synthèse sur la question nationale », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 27, nº 2, octobre 1976.
3 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 191.
4 *Ibid.*, p. 273.
5 *Ibid.*, p. 163.
6 *Ibid.*, p. 164.
7 Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, coll. « Mondes vécus », 2012.

tel contexte. Pour Thériault, le meilleur garant du cadre démocratique demeure l'État-nation, mais le néolibéralisme est déjà parvenu à se situer sur un plan supranational. L'exemple le plus visible est celui des GAFA qui réussissent à échapper à l'impôt ou encore de l'« ubérisation » de différents secteurs économiques qui bouleverse tous les équilibres établis par le droit du travail. Des mises en garde sont avancées, mais nous restons pour l'essentiel prisonniers de la tendance à l'uniformisation culturelle que provoque la marchandisation de la culture de masse sur le plan mondial, et de celle à la désocialisation qu'engendrent les pratiques individuelles liées au consumérisme et à l'immobilisation des personnes devant un écran.

Il est toutefois ici plus questionnant de porter l'analyse sur la dimension « mystérieuse », celle où selon Thériault nos volontés restent, pour une large dimension, inconscientes. Ce plan est rarement abordé en sciences sociales. Thériault s'y réfère néanmoins régulièrement : celui de l'intention vitale[8], de la téléologie[9], de l'être culturel[10], de la disposition existentielle[11], mais sans confronter ces phénomènes à l'entreprise idéologique néolibérale qui, elle, vise à une séparation totale entre le domaine du public et celui du privé, c'est-à-dire à une privatisation qui se veut aussi privation de l'espace de délibération menant à des choix émancipateurs conscients. Selon Tardif[12] :

> La conquête des marchés par les grandes entreprises supranationales et les oligarchies n'est rien de moins « qu'une forme spécifiquement contemporaine de colonialismes culturels, politiques, économiques et territoriaux, sans oublier le colonialisme idéologique des esprits ».

Ce fait échappe pour une part importante aux radars scientifiques des sciences sociales. Dès les années 1970, les grandes multinationales telles que McDonald's et Coca-Cola achetaient à prix d'or soit la complicité, soit le silence des plus grands psycho-sociologues de l'époque. Les sciences du marketing se sont depuis généralisées. En fait, il s'agit maintenant de sciences du neuromarketing. Nos décisions se prennent en fonction des orientations de nos contextes de vie et de notre éducation au libre arbitre. Avec l'arrivée de la cybertechnologie, qui permet de joindre directement

8 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 220.
9 *Ibid.*, p. 94 et p. 105.
10 *Ibid.*, p. 269.
11 *Ibid.*, p. 131 et p. 228.
12 Nelson Tardif, « La mondialisation néolibérale à l'assaut du vivre ensemble », *L'Action Nationale*, vol. XCV, nº 1, janvier 2005, p. 75-84, p. 79.

chaque individu à son insu, les tenants de la marchandisation néolibérale parviennent de plus en plus à influencer ces deux aspects cruciaux de nos existences. Les mutations ainsi engendrées[13], sans choix conscients de la part des populations, sur les plans culturel et structurel, envahissent tous les plans de l'existence collective mais aussi personnelle. Les minorités sont plus rapidement soumises à cet impact multidimensionnel en raison de leur masse critique moindre. Elles le sont d'autant plus que le libéralisme fait bien appel à des forces de dépassement mais au service de la compétition. Ce dépassement vise donc une réussite aux dépens des autres ou au service de corporatismes dans une société qui n'a pas plus d'objectif d'émancipation collective à visée humaniste. Le résultat est « une culture de l'indifférence et de l'insensibilité aux malheurs des autres. L'indifférence sanctionne le sacrifice des autres au dieu marché[14] ».

Les individus en milieu minoritaire se trouvent donc dans une situation où la notion d'engagement est détournée de celle du mieux-être du plus grand nombre et où le système ambiant qui guide leurs actions est celui du néolibéralisme. La grande force du néolibéralisme est d'agir secrètement[15], de pouvoir consacrer des moyens très importants afin d'anticiper tout ce qui peut lui nuire, et d'organiser ainsi très efficacement la saturation de l'horizon collectif et individuel de l'existence et le court-circuitage du politique. Foucault avait identifié ce processus de contrôle qui est à la fois de la conscience, des corps et de l'inconscient en parlant des « bio-pouvoirs[16] ». Cette stratégie offensive du néolibéralisme agit nécessairement et inconsciemment sur la volition et donc sur la disposition existentielle, l'être culturel et sa construction téléologique. Ces processus sont de plus en plus critiqués, mais la grande majorité de la population y adhère malgré tout, voire malgré elle. L'attachement au confort matériel continue de guider prioritairement les choix aux dépens d'une orientation plus lucide, plus responsable, plus mature, c'est-à-dire plus existentielle et donc plus concrètement soucieuse des autres. Stiegler reprend la notion de « capitalisme culturel », afin d'expliquer le contrôle exercé par l'audiovisuel et le numérique : « Il s'agit de contrôler les temps de conscience et d'inconscient des corps et des âmes qui les habitent en modulant par le contrôle des flux ces temps de conscience et de vie[17]. »

13 Les explications données jusqu'à la fin de ce paragraphe reprennent des éléments du livre de André Magord, *The dynamics of autonomy in Acadia*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2008, p. 133-142.

14 N. Tardif, « La mondialisation néolibérale… », p. 79.

15 Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, vol. 2, Paris, Raisons d'Agir, 2001.

16 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, collection « Tel (nº 248) », 1976.

17 Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*, Paris, Éditions Galilée, 2004, p. 20.

Selon lui, afin de pousser sans cesse à une consommation renouvelée, le néolibéralisme impose l'envie du neuf par le « dégoût du vieux ». Cette influence rend encore plus complexe l'articulation déjà difficile entre les contextes traditionnels et modernes en Acadie et risque de faire apparaître l'idée de tradition vivante comme contre-intuitive.

Le néolibéralisme influence donc aussi bien l'organisation et l'horizon structurels des sociétés que chacun d'entre nous dans la dimension la plus intime de nos intériorités. Cette approche critique ne relève pas de la « sociologie désespérée » dénoncée par Thériault[18], mais se veut au contraire une incitation à entretenir notre propension à nous autogouverner en complétant nos postures réflexives par un travail d'objectivation vis-à-vis d'un système déshumanisant et qui cherche à avancer en se dissimulant[19]. Ce système s'oppose frontalement et insidieusement à l'idée d'un libéralisme individualiste ouvrant à la dialectique de démocratisation soutenue par Thériault.

Les sciences humaines et sociales sont ici confrontées, entre autres, à un nœud épistémologique propre aux sciences sociales contemporaines. La sociologie et la psychologie se sont construites en structurant artificiellement leur domaine en opposition. Nous avons ainsi pris un retard très dommageable dans la recherche de ce qui se produit à l'intersection de ces deux domaines : la rencontre entre le psychologique et le sociologique. En France, trois de nos plus grands sociologues ont fait le constat et l'aveu à la fin de leur carrière qu'ils regrettaient de ne pas avoir investi davantage ce vide épistémologique, scientifique[20].

Les travaux récents de la philosophe politique et psychanalyste Cynthia Fleury[21] s'appuient, comme ceux de Thériault, sur les fondements de la démocratie : tendre vers l'égalité et la liberté en reliant ces deux vecteurs dans un rapport aussi équilibré que possible. Or, la société actuelle où se creusent les inégalités organise un déclassement vécu non seulement par les personnes victimes de la précarité socioéconomique, mais aussi par une partie des classes moyennes. Fleury identifie qu'il en résulte un état de souveraineté abîmée, contraire à l'autonomisation propre à la dialectique démocratique.

18 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 273.

19 P. Bourdieu, *Contre-feux*.

20 À la suite de grands penseurs de l'altérité comme Lévinas, ces grands sociologues font tous ce constat en fin de carrière que ce qui manque à l'édifice de leur pensée est une connaissance approfondie du rapport entre individu et société, entre soi et l'autre. Au moment de sa mort prématurée, Bourdieu s'apprêtait à travailler en profondeur les liens entre ethnologie et psychanalyse. Au début des années 2000, Wieviorka affirme que dans le contexte actuel des mutations en sciences sociales, le principal défi est l'étude de l'humain en tant que sujet. Pour sa part, Lahire écrit un livre sur l'interprétation des rêves.

21 Cynthia Fleury est une philosophe et une psychanalyste française. Elle est professeur titulaire de la chaire Humanités et Santé au Conservatoire national des arts et métiers et professeur associé à l'École nationale supérieure des mines de Paris (Mines-ParisTech), et dirige également la chaire de philosophie à l'hôpital Sainte-Anne du GHU Paris psychiatrie et neurosciences.

À cela s'ajoute la superposition de la problématique inhérente au néolibéralisme. En bref, l'individualisme forcené imposé au mépris du social tend à dénarcissiser les humains et à affaiblir notre résistance morale. La consommation organisée s'offre alors à nous comme autant de bulles de renarcissisation momentanée. L'humain est pris dans ce circuit et détourné de l'autonomisation sans laquelle il ne peut organiser une liberté au prisme de l'égalité. Comme Thériault, Fleury croit que l'État social et politique peut et doit renforcer les causes objectives qui permettent de percevoir et de s'investir dans une dialectique démocratique autonomisante et responsabilisante et, comme Thériault, elle pense que l'humain recèle en lui la capacité de ne pas céder au ressentiment face aux contradictions déshumanisantes de la société néolibérale, qui enferment tout un chacun dans une misère de position en plus d'une misère de situation[22]. Son terrain à elle est celui de l'observation participante, là où elle exerce et où elle milite, mais aussi celui des psychés auxquelles elle a directement accès par son métier de psychanalyste.

Sans parler de psychanalyse collective, la mise en relation entre données de terrain et problématisation théorique fait défaut dans les études sur les minorités francophones au Canada, dans le domaine de l'anthropologie tout particulièrement. Il se peut que le contexte minoritaire rende plus difficile l'étude de ce qui relève de la subjectivité des individus mais, par exemple, l'ensemble des Franco-Canadiens est soumis à une hybridité culturelle qui influence fortement la motivation et le choix de participer à une communauté linguistique spécifique. Plus complexe encore, une majorité de la population acadienne vit dans une situation précaire ou proche de la précarité et où l'exogamie et la mixité culturelle et linguistique rendent très incertaine la transmission intergénérationnelle de la langue minoritaire, le français ici en l'occurrence. Les nombreux travaux d'ordre quantitatif de Rodrigue Landry et de son équipe constituent en ce sens un vaste corpus qui pourrait permettre le développement d'analyses fines sur le plan psycho-social[23]. Ces travaux nous convient à porter un regard sur les liens entre théorie, engagement et terrain à partir de quelques interstices ainsi mis au jour dans la pensée philosophico-politique de Thériault[24].

22 Pierre Bourdieu, « La misère du monde », *Revue des sciences sociales du politique*, vol. 25, 1994, p. 160-166.

23 Kenneth Deveau, Rodrigue Landry et Réal Allard, « Facteurs reliés au positionnement envers la langue de scolarisation en milieu minoritaire francophone : le cas des ayants droit de la Nouvelle-Écosse (Canada) », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 32, nº 2, 2006, p. 417-443.

24 Thériault délègue ce travail de recherche au plus près des individus aux écrivains. Sans rejeter cette proposition, il me semble à minima que l'approche scientifique doit intégrer l'approche littéraire avec ses propres outils méthodologiques.

2 / Propositions épistémologiques interstitielles

Voilà justement le deuxième élément que je souhaiterais soulever : celui de la distanciation entre la sociologie descriptive et la sociologie compréhensive prônée par Thériault. Sur ce point, il nous dit :

> [...] il y aurait le risque d'une dérive politico-administrative de la sociologie, c'est- à-dire celle d'une discipline strictement descriptive et empirique, qui se ferait exclusivement science du « terrain ». À la suite de cette vieille affirmation de C. Wright Mills, j'estime que tout problème sociologique doit se comprendre dans une dimension sociétale, c'est-à-dire en articulant la réalité des relations sociales avec la théorisation des lois sociales[25].

Cette posture est louable. Cependant, Thériault indique plus loin : « [a]utrement dit, on ne peut déduire de l'intervention sociologique une action politique immédiate[26] ». Lorsque j'ai inscrit mon sujet de thèse dans les années 1980, il était encore préconisé de ne pas choisir un sujet de recherche qui se situerait dans les trente dernières années. Cette injonction me semble toutefois décalée avec les mutations épistémologiques propres au XXIe siècle. En premier lieu, la cyber-technologie permet et opère en continu aujourd'hui des constats, des mesures visant à comprendre les pratiques, les tendances, les sensibilités des humains afin de les orienter. La visée première de ces « enquêtes » est souvent l'ajustement des stratégies de marketing. Récemment, on a vu que les campagnes électorales s'organisaient aussi autour d'informations produites par des algorithmes sur les comportements et intentions individuelles présumées en temps réel de millions d'électeurs. Dans ce contexte, il me semble important que non seulement les sciences sociales puissent également produire des données au plus près du vécu des populations, mais surtout que les modèles d'études développés en sciences sociales puissent associer une sociologie compréhensive et une sociologie descriptive.

Ayant eu pour mentors dans mes recherches sur l'Acadie d'une part Joseph Yvon Thériault et d'autre part Rodrigue Landry, ce dernier utilisant pour sa part une approche quantitative systémique pour étudier les processus liés à la vitalité ethnolinguistique en contexte minoritaire, cette question épistémologique est devenue centrale dans mon travail. Je comprends le risque de la dérive de la science des experts, dont l'expertise

25 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité...*, p. 110.
26 *Ibid.*, p. 276.

reste circonscrite à une situation souvent trop isolée et à un spectre d'analyse et de pensée trop instrumental. Je pense néanmoins qu'il est possible d'élaborer une modélisation qui conjugue à la fois une approche théorique réflexive et « la science du terrain », dont Thériault semble souhaiter se tenir éloigné. Je pense même qu'il serait crucial pour l'Acadie de pouvoir relier la sociologie du développement développée par Thériault dans la première partie de sa carrière et la sociologie compréhensive qu'il prône aujourd'hui. Je m'adresse d'ailleurs peut-être davantage à ses « équipiers intellectuels » qu'à lui-même, car je suis bien placé pour savoir que dans une carrière de chercheur, on ne peut travailler que sur un nombre limité des objets et des champs que l'on peut concevoir.

3 / Relier le concret et l'abstrait : conjuguer le qualitatif et le quantitatif

Le lien entre le travail de terrain et celui de l'abstraction intellectuelle et théorique, particulièrement en milieu minoritaire, doit pouvoir s'appuyer sur une démarche qualitative en parallèle d'études quantitatives. Le problème des études quantitatives est qu'elles peuvent inclure un biais plus ou moins important selon les perceptions du chercheur qui construit son questionnaire en fonction de ses représentations et compréhensions. Les approches qualitatives avec une immersion de longue haleine permettent d'affiner la nature et surtout la diversité des processus (sociaux, culturels, existentiels) pris en compte. À son tour, l'approche quantitative peut permettre de mettre au jour des corrélations qui échappent au regard du chercheur même averti, notamment lorsque des mutations en cours produisent des effets que la sociologie n'a pas encore intégrés à ses objets de recherche. Les enquêtes menées sur le plan national par Rodrigue Landry avaient permis, par exemple, de mettre au jour qu'une des données de l'environnement socioculturel qui influençait fortement les comportements ethnolinguistiques des jeunes Franco-Canadiens était la langue de l'affichage et la nature des représentations proposées[27]. Cette découverte a renforcé l'action et précisé la pensée de ce qui est nommé « les écoles homogènes » en français, c'est-à-dire qui garantissent un environnement linguistiquement ainsi que culturellement et existentiellement francophone. Cette donnée scientifique vient également soutenir les combats pour un affichage bilingue respectueux de la dualité linguistique établie constitutionnellement au Nouveau-Brunswick.

27 K. Deveau, R. Landry et R. Allard, « Facteurs reliés… ».

Pour un chercheur français, la spécificité du Canada en tant que pays officiellement bilingue renforce encore la validité d'une conjugaison épistémologique et méthodologique entre le terrain et la théorie. Les recherches sur la situation des minorités francophones peuvent avoir un impact direct sur l'application ou non d'une mesure incluse dans la *Loi sur les langues officielles*. J'ajouterais même qu'il s'agit là d'une responsabilité et aussi d'une chance que le domaine scientifique soit ainsi associé au plan politique. Il y a bien sûr le risque de dérive, celui de la judiciarisation des identités justement éclairé par Thériault, mais ce risque ne provient-il pas davantage du délaissement d'autres plans de la dynamique identitaire minoritaire ? Ou encore d'autres angles morts de la recherche qu'une approche trop mono-épistémologique pourrait laisser en plan ?

4 / Associer le micrologique au macrologique

Je veux ici en venir à l'autre bout de la lorgnette évoqué plusieurs fois par Thériault[28]. Pour ce dernier, il s'agit non seulement d'adopter la perspective d'une petite société face à la société dominante, mais aussi d'opter pour un point de vue interne à cette petite société, d'ordre réflexif, entre autres. L'idée de ce changement de focale indique bien que des zones de compréhension restent dans le flou. Et il me semble que là également une association d'approches d'ordre micrologique, incluant la recherche de données descriptives sur les réalités vécues, avec des approches d'ordre macrologique, plus théoriques, est complémentaire, voire indispensable. Un exemple qui m'a beaucoup marqué en ce sens est celui qui est à l'origine de mon sujet de thèse : la vitalité ethnolinguistique des Franco-Terre-Neuviens était-elle suffisante pour justifier l'appui des programmes du bilinguisme fédéral, ou les processus d'assimilation en cours devaient-ils plutôt être considérés comme irrémédiables[29] ? Les tenants d'une option ou de l'autre me semblaient faire reposer leurs argumentations sur des représentations externes non suffisamment fondées. Après plusieurs années de travail en observation participante, je parvins à comprendre que les comportements et pratiques des personnes au sein des trois communautés concernées étaient en fait divers et pouvaient être regroupés en trois sous-groupes. En premier, un groupe maintenait une vitalité ethnolinguistique forte, vivait et transmettait la langue et la culture

28 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 247.

29 André Magord, *Une Minorité Francophone hors Québec : les Franco-Terreneuviens*. Niemeyer, Tübingen, coll. « Canadiana Romanica », 1995.

maternelle française. Un autre se situait dans un entre-deux, participant pour une part à la dynamique ethnolinguistique en français, mais entretenant un ensemble de contacts en anglais et avec la culture anglophone. Un troisième n'utilisait plus le français comme langue de communication et se trouvait dans une situation d'anomie sociale et culturelle, car il n'était pas non plus inclus dans un réseau anglophone.

Les études quantitatives seules auraient pu aplanir ces différences. Mais les données quantitatives éclairées par une approche qualitative permettent de mieux comprendre les processus de revitalisation ethnolinguistique qui peuvent se mettre en place. Les jeunes Franco-Terre-Neuviens issus du premier groupe bénéficieront de programmes de soutien du bilinguisme, feront des études supérieures en français et reviendront occuper des postes dans le domaine associatif ou de l'éducation au sein des communautés concernées. Leur exemple entraînera une dynamique émulatrice auprès des membres du second groupe. Cet élan sera toutefois remis en question par la disparition en 1992 de la principale activité économique de la région : la pêche à la morue.

Ces constats d'ordre micrologique peuvent non seulement éclairer des processus intragroupes sans lesquels l'analyse trop généraliste reste clivante, mais elle peut aussi aider à déterminer des zones d'ombre de la pensée théorique. Je pense ici tout particulièrement à l'articulation entre le social et le culturel[30].

Conclusion

En guise de conclusion, je reviendrai brièvement sur le premier débat qui a enclenché un dialogue entre Thériault et moi dès 1994[31]. Notre désaccord portait sur la place de la diaspora dans le projet de « faire société » en Acadie. Je défendais l'idée qu'elle pouvait jouer un rôle alors que Thériault pensait que les Acadiens devaient recentrer leurs engagements sur leur territoire, car « à force d'insister sur la pluralité de l'Acadie n'arrivait-on pas

30 Dans une version plus longue de ce chapitre, je soulignais la nécessité de mieux comprendre le rôle des processus culturels dans la dynamique téléologique des communautés franco-canadiennes. J'indiquais en ce sens que la mise en place d'une diachronie épistémologique permettrait d'articuler « le fonds historique commun » indiqué par Thériault et la possibilité de sa resubstantialisation dans la période actuelle. Ainsi la tradition vivante considérée dans sa dimension référentielle et aussi actualisante pourrait mieux soutenir une dynamique politico-culturelle qui pourrait aussi s'appuyer sur l'inclusivité.

31 Joseph Yvon Thériault, « Identité, territoire et politique en Acadie », dans André Magord (dir.), *Adaptation et Innovation. Expériences acadiennes contemporaines*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2006, p. 37-50.

à dévaloriser sa singularité, à refuser de penser son unicité[32] ?». Je reconnais volontiers que les représentations de l'Acadie au sein de la diaspora peinent à être renouvelées et qu'elles sont difficiles à relier à une problématique politique de terrain en Acadie, voire qu'elles puissent être contreproductives en confortant les gouvernements et organismes concernés lorsqu'ils se détournent de leurs missions fondamentales en donnant trop d'importance à un volet culturel alors instrumentalisé. Il me semble toutefois que si l'Acadie parvenait à se donner un projet politique et socioéconomique viable, fondé sur des dynamiques de «faire société» concrètes en termes de solidarité, de coopératisme et d'ingéniosité, la diaspora pourrait s'orienter vers un engagement renouvelé dans la synergie entre tradition vivante, intention vitale et un «faire société» structuré et fonctionnel.

Trouver cette synergie reste un des défis majeurs de l'Acadie au XXIe siècle et en ce sens les cadres référentiels et les cadres de réflexion proposés par Thériault sont uniques dans leur capacité à relier des éléments du passé à la modernité, dans leur capacité à ouvrir des perspectives qui laissent envisager la possibilité d'une construction d'un avenir pensable. Sa proposition prend en compte sur un plan d'ensemble tous les aspects de la vie humaine et ceux de la problématisation de l'organisation collective. Il reste à décrire, préciser, substantialiser comment et en quoi ces propositions peuvent aboutir à des mises en œuvre concrètes. La force de proposition de sa pensée devrait servir de fondement afin de continuer à préciser les articulations sociopolitiques considérées sur un plan diachronique et qui peuvent contribuer à donner un sens à l'engagement social et politique. Ceci me semble important dans une période où la désocialisation et le matérialisme exacerbé nous font perdre les repères indispensables afin d'éprouver un sentiment existentiel, c'est-à-dire une synthèse satisfaisante de qui nous sommes dans une perspective d'avenir. Il me semble nécessaire pour cela de continuer à investir les interstices qu'offrent les approches interdisciplinaires, les croisements de point de vue, les variations de focales et d'échelles, les pratiques méthodologiques complémentaires. Cet appareillage scientifique se devrait aussi d'inclure les réalités de proximité des populations à l'étude et de reposer sur un travail d'équipe fondé sur la réflexivité et l'ingéniosité, dans le droit fil d'une intention vitale mue par une tradition vivifiante.

32 J. Y. Thériault, «*Adaptation et innovation…*», p. 38.

PARTIE II /

LE DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET L'AUTOGESTION

CHAPITRE 7 /

La dépendance économique et le développement régional

La matrice culturelle territoriale comme vecteur de résilience en Acadie et en Beauce

Jacques Palard

L'analyse du passage de la dépendance économique d'un territoire à son développement par voie endogène implique la prise en compte de son patrimoine culturel et des atouts que recèle la mémoire collective de ses habitants. Ce capital social devient « productif » dès lors qu'il se trouve investi dans une vision stratégique par la mobilisation à la fois politique et socioéconomique des valeurs et des savoir-faire. L'Acadie et la Beauce québécoise sont le cadre d'une telle évolution, opérée par des voies à la fois propres et communes, qui les a fait passer d'une situation de relative marginalisation à leur entrée dans la logique capitaliste. La recherche doctorale en sociologie du développement que Joseph Yvon Thériault a consacrée à l'« Acadie coopérative[1] » au cours des années 1970, sous la direction du sociologue « maïeuticien » Henri Desroche[2], s'inscrit dans cette perspective. Elle montre par quelles phases successives, au cours de la période 1930-1980, est passé le mouvement coopératif, ensemble d'associations/entreprises « greffées » sur une solidarité traditionnelle. En Beauce, le processus de développement a pris les traits d'une industrialisation diffuse et économiquement structurante dans

1 Joseph Yvon Thériault, *Acadie coopérative et développement acadien : contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistance*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1981.

2 Directeur d'études à la VI[e] section de l'École pratique des hautes études (EPHE), qui devient en 1975 l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Henri Desroche a dirigé une dizaine de thèses de doctorat d'universitaires du Québec entre la fin des années 1960 et le début des années 1980 dans ses trois domaines de prédilection : la religion, le mouvement coopératif et le développement régional. Voir Jacques Palard, « Henri Desroche et ses réseaux québécois. Entre théorie de l'utopie et pratiques maïeuticiennes », *Sociologie et sociétés*, vol. 37, nº 2, 2005, p. 21-47.

l'ensemble de la région à compter des années 1960 ; il est le résultat de projets de chefs d'entreprises en quête de réussite individuelle, mais qui se sont également dotés de services collectifs[3]. Par-delà ces indéniables spécificités, l'instauration d'un système productif innovateur est indissociable dans les deux régions de la prégnance d'une forte conscience identitaire et de la fonction d'impulsion, d'organisation ou de légitimation assumée par l'Église catholique. Une réflexion en termes de « régime territorial », tel que le conçoit Clarence Stone[4] et qui centre l'attention sur la manière tant formelle qu'informelle dont une société est dirigée, et le recours au concept d'*embeddedness* que propose Mark Granovetter pour définir l'« encastrement », l'« enchâssement », voire, de façon plus littérale, l'« enlitement[5] » d'un système de production dans son terreau social, permettent de prêter attention aux « mobiles non économiques de la gestion du système économique », selon les mots de Karl Polanyi[6].

La prise en compte de l'ancrage territorial du développement et de l'activité productive conduit ainsi à associer deux approches complémentaires : celle qui s'attache à la structure du champ économique et celle qui se penche sur le système de gouvernance, en l'occurrence au mode de dévolution de l'autorité et aux modalités d'engagement des différents groupes d'acteurs dans la gestion de la société locale. Le chercheur est ainsi invité à penser les formes prises par le développement économique de l'Acadie et de la Beauce non comme un ensemble d'activités autonomes, voire hors de tout enracinement territorial ou social, mais comme des résultantes originales – et d'ailleurs sans aucun doute alors improbables – d'une matrice sociale et culturelle qui échappe à la conscience claire des acteurs. En effet, l'économie c'est aussi du territoire, et du territoire où la mémoire collective joue un rôle mobilisateur et régulateur. De façon faussement paradoxale, le chercheur peut être ainsi conduit à voir dans le « retard » du développement régional une « ressource », inattendue mais opportune en ce qu'elle est susceptible de se traduire à l'échelle de l'ensemble de la communauté par l'adoption – inintentionnelle – d'une attitude de résilience à effet innovateur.

3 Jacques Palard, *La Beauce inc. Capital social et capitalisme régional*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2009.

4 Clarence N. Stone, « It's More Than the Economy After All : Continuing the Debate about Urban Regimes », *Journal of Urban Affairs*, vol. 26, nº 1, p. 10-11.

5 Mark Granovetter, « Economic Action and Social Structure : The Problem of Embeddedness », *American Journal of Sociology*, vol. 91, nº 3, 1985, p. 481-510.

6 Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

Cette attitude s'enracine dans l'histoire du peuplement des deux régions, qui débute à peu près à la même époque, vers le milieu du XVIII[e] siècle. Comme le souligne Joseph Yvon Thériault pour l'Acadie, si les réminiscences historiques sont aptes à mobiliser aujourd'hui encore, c'est en raison de la portée qu'elles continuent de revêtir dans l'organisation des forces sociales. Selon cette optique d'actualisation du passé et de mémoire vivante, « si la déportation [de 1755] demeure importante dans le processus d'identification collective, c'est qu'elle est pour les acteurs sociaux toujours actuelle[7] ». On sait que le « Grand Dérangement » a découlé de la décision de l'Angleterre d'expulser de leurs terres en « Nova-Scotia » d'alors, qu'elle contrôlait depuis 1713, les 12 000 à 15 000 colons français, en raison de leur refus de prêter serment d'allégeance à la Couronne britannique. Cette expulsion/expropriation a provoqué une dislocation et un dispersement, principalement vers la Nouvelle-Angleterre, les régions canadiennes limitrophes et la France métropolitaine. On peut évaluer à environ 2 300 le nombre de ceux qui se sont fixés au Nord et à l'Est du futur Nouveau-Brunswick. Joseph Yvon Thériault estime que les 235 000 Acadiens que compte cette province en 1971 descendent à plus de 70 % de la population d'origine française des trois provinces maritimes, dont la déportation s'est faite par voie de « déplacement ». En Beauce, le peuplement débute avec la concession de trois premières seigneuries, octroyées en 1736 par le gouverneur de la Nouvelle-France, Charles de Beauharnois de La Boische, et ratifiées l'année suivante par le roi Louis XV. Le territoire est situé entre Québec et les États-Unis, de part et d'autre de la rivière Chaudière. Cet affluent du Saint-Laurent à la hauteur de Québec-Lévis, qui prend sa source dans les hautes terres du Maine et de l'Estrie, provoque de fréquentes inondations printanières propices aux « corvées » solidaires. Les premiers habitants viennent principalement de la Côte-de-Beaupré, de l'Île d'Orléans et de la seigneurie de Lauzon. L'historien de la Beauce Honorius Provost voit en eux « essentiellement des défricheurs et pas nécessairement de la meilleure catégorie. Ayant la vie très dure, travaillant comme des mercenaires, ils acquéraient un tempérament trempé comme de l'acier : leurs qualités et leurs défauts prenaient des plis inaltérables[8] ». À la fin du XX[e] siècle, la Beauce comptait environ 100 000 habitants, répartis en trois municipalités régionales de comté (MRC) : la Nouvelle-Beauce (autour de Sainte-Marie), Robert-Cliche (Saint-Joseph) et Beauce-Sartigan (Saint-Georges).

7 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 34.

8 Honorius Provost, *La vallée de la Chaudière, géographie et histoire. Notes d'enseignement*, Québec, Éditions de la Nouvelle-Beauce, Séminaire de Québec, 1970, p. 46.

Les deux recherches partagent une double dimension. La première a trait à l'intérêt porté à la configuration à la fois socioculturelle et économique qui a présidé à l'amorce du processus de développement. La seconde, de nature argumentative, présente un caractère plus formel : le choix rédactionnel qui a conduit dans chacun des deux cas, mais sur un mode fort distinct l'un de l'autre sur le plan tant disciplinaire que conceptuel, à reporter dans la dernière partie du texte la trame théorique qui, « en dernière instance[9] », en définit le cadre interprétatif.

Il convient dès l'abord de tenter de saisir comment s'opère le choix d'un objet de recherche, sauf à considérer que c'est en sens inverse que serait jeté le dévolu entre le chercheur et son terrain, si tant est qu'un objet puisse ainsi convier voire convoquer son analyste… C'est à partir de telles bases d'une observation plus ou moins participante que seront ensuite étudiées les formes originales prises par la transformation économique des deux territoires. Il restera dès lors à s'interroger sur la façon dont des postures de recherche différentes, notamment en termes d'aspirations sociétales, induisent l'établissement de bilans contrastés de pratiques de résistance et d'innovation.

1 / Le chercheur et son terrain

D'emblée, Joseph Yvon Thériault prend soin de préciser que son orientation thématique et sa démarche méthodologique « répondent à des considérations qui dépassent la froide méthode scientifique[10] ». Il évoque la « complicité » et les « connivences » qui l'unissent à son terrain, et son « contact sympathique » avec l'Acadie protestataire : celle des luttes nationalitaires qui expriment à ses yeux « une forme de résistance dont l'analyse pouvait faciliter le décodage et favoriser l'emprise des acteurs régionaux sur leur réalité[11] ». Les « préoccupations d'ordre philosophique » rencontrent ainsi les « angoisses » et les « questionnements du chercheur face à la réalité humaine[12] ». Ces propos éclairent le sous-titre de la thèse : « Contribution à une sociologie d'un développement périphérique et *à* ses formes de résistances ». L'auteur écrit bien « *à* ses formes de résistance » et non « *de* », soulignant par là qu'il fait de son analyse un outil de son

9 Henri Desroche, « "Dernière instance" et "premier rôle" », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 23, 1967, p. 153-157. Cet article est une recension — critique — de l'ouvrage *Pour Marx* de Louis Althusser. Voir Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966.

10 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 7.

11 *Ibid.*, p. 9.

12 *Ibid.*, p. 7.

engagement. Sa recherche est celle d'un enfant de Caraquet qui s'inscrit dans les forces du changement opposées à la soumission[13]. Elle se veut un instrument de clarification théorique des enjeux des luttes sociales : « Notre métier nous condamne à être attentif aux bruits qui surgissent du social et soucieux d'y dégager l'explication la plus globale possible[14] ». Ces lignes appellent la toute première note de la thèse :

> Autant [...] nous nous référons à des auteurs qui s'inscrivent à l'intérieur d'une tradition marxiste autant nous essayons de les interpréter librement sans, d'autre part, minimiser l'apport de travaux s'éloignant du marxisme. Soulignons pour le moment, parce qu'elles s'intéressent à des préoccupations voisines de celles exprimées ici, les démarches stimulantes de A. Touraine [...] et de C. Wright Mills[15].

C'est cette option qui dicte le choix raisonné de l'objet de recherche, puisque le mouvement coopératif acadien, qui a pour modèle la libre association des producteurs/usagers formée au milieu du XIX^e^ siècle par les Équitables pionniers de Rochdale[16], est en lui-même une « pratique de réappropriation[17] » fondée sur une protestation et une quête de société alternative[18]. Par son caractère de centralité, ce mouvement social imprègne à la fois la vie économique et le discours national acadien. La recherche doctorale de Joseph Yvon Thériault assume la mission que Fernand Dumont assigne à la « parole », par laquelle « l'homme refait sans cesse son lieu [...]. Dans un monde où la discontinuité des situations est devenue la règle, la parole doit, sans se lasser, colmater les brèches, prononcer un sens pour ici et maintenant[19] ».

13 Lors de l'assemblée du 2 février 1970 de la Société Nationale des Acadiens, le jeune étudiant Joseph Yvon Thériault appuie la proposition de Michel Blanchard, directeur du journal des étudiants de l'Université de Moncton *L'Insecte*. Cette proposition vise à la formation par le conseil d'administration de la SNA d'un comité chargé d'« étudier l'éventuelle possibilité d'une annexion du Nord et du Nord-Est du Nouveau-Brunswick à la province de Québec ». Voir Jean-Paul Hautecœur, *L'Acadie du discours. Pour une sociologie de la culture acadienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, p. 303.

14 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 11.

15 *Ibid.*, p. 503.

16 Voir Anne Alexander, *The Antigonish Movement. Moses Coady and Adult Education Today*, Toronto, Thompson Educational Publishing Inc, 1997, p. 86.

17 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 12.

18 Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995. Voir particulièrement le chapitre 8, « Développement dépendant et pénétration coopérative », p. 177-196.

19 Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968, p. 18.

Pour ma part, je le reconnais bien volontiers, je ne suis ni Beauceron ni porteur des intérêts de la Beauce. Ou, du moins, pas vraiment, puisque la réalité n'est pas si simple… En 1997, au retour d'un colloque organisé à l'Université de Western Ontario, et dans la perspective de passer l'année universitaire suivante en séjour sabbatique au Canada, j'ai fait une halte à l'Université d'Ottawa. J'y ai été reçu par le doyen par intérim de la Faculté des sciences sociales, le professeur Joseph Yvon Thériault. Au moment où j'ai évoqué la recherche à laquelle je venais de collaborer sur la mutation économique de la partie bocagère de la Vendée, passée en deux décennies d'une économie agricole traditionnelle à un développement industriel endogène[20], Joseph Yvon Thériault m'a spontanément signalé que cette Vendée-là, au Québec, avait pour nom la Beauce. Dans la seconde même qui a suivi, mon programme de sabbatique s'est trouvé – presque – tout tracé. Lorsque, quelques mois plus tard, j'ai commencé à inventorier mon nouveau terrain, je n'ai pas tardé à me rendre compte que je retrouvais là, en effet, l'ensemble des principaux attributs vendéens : un relatif enclavement spatial, le poids de la matrice catholique et seigneuriale, une conception singulière de la politique, une conception volontiers « insulaire » de l'identité territoriale, des valeurs de solidarité et de coopération, l'appétence d'agriculteurs pour l'entrepreneuriat industriel. Sans compter une certaine similarité, dans son timbre et dans ses mots, avec le parler de… *ma Vendée natale*. Je ne saurais donc passer sous silence le sentiment de « sympathie » que j'ai rapidement éprouvé à l'égard de la société beauceronne, sans m'en faire pour autant l'avocat. Ce sentiment, qui n'enlève rien à l'objectivité de l'analyse, est propice à l'adoption d'une démarche qu'à la suite de Max Weber on peut qualifier de « compréhensive »[21], en ce qu'elle permet de rendre compte du sens que les acteurs donnent à leurs projets et à leurs pratiques, que celles-ci soient d'ordre discursif ou organisationnel.

20 Thierry Berthet et Jacques Palard, « Culture politique réfractaire et décollage économique. L'exemple de la Vendée du Nord-Est », *Revue française de science politique*, vol. 47, nº 1, 1997, p. 29-48.

21 Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 (1922).

2 / L'émergence d'une nouvelle configuration économique : conjoncture et acteurs

2.1 / L'émergence et le développement du mouvement coopératif acadien

Dans le mouvement coopératif, Joseph Yvon Thériault distingue trois temps dont chacun prend la forme d'une figure : la période d'implantation du projet communautaire (1936-1946) ; la période de consolidation du projet national (1946-1961), dans lequel l'évêque de Moncton, Mgr Robichaud, voit le fruit de « la divine providence[22] » ; enfin, la période d'institutionnalisation du projet économique (1961-1977). Lorsqu'il conduit sa recherche doctorale, les deux plus anciennes coopératives agricoles demeurent encore les plus importantes : celles de Madawaska et de Saint-Quentin, créées respectivement en 1939 et en 1941. Quatre associations de pêcheurs étaient déjà incorporées en 1946 et c'est également des années 1940 que les magasins coopératifs tirent leur origine. Joseph Yvon Thériault tient les associations d'épargne et de crédit pour la réussite majeure de la coopération en Acadie, qu'elles quadrillent sur une base paroissiale. Or, 78 des 90 caisses populaires en opération à la fin des années 1970 ont été fondées entre 1936 et 1946. C'est d'ailleurs ce secteur qui, en matière de pénétration, constitue alors le facteur de différenciation le plus net entre la région acadienne et la partie anglophone du Nouveau-Brunswick : les caisses populaires acadiennes représentent alors 87 % de l'actif de l'ensemble des associations provinciales et 82 % des sociétaires. Elles associent 57 % de la population francophone de la province et demeurent fortement imprégnées par leur origine d'associations économiques de ménages à faible revenu. Fondée dès 1946, la Fédération des caisses populaires acadiennes, qui se trouvait à la tête en 1977 d'un actif de 33 millions de dollars, représentait alors, avec la Société mutuelle l'Assomption, l'une des deux plus importantes entreprises acadiennes. À cette date, l'ensemble du réseau coopératif acadien associait plus de 160 000 membres, soit les deux tiers de la population francophone du Nouveau-Brunswick, et dirigeait une activité économique de 243 millions de dollars.

22 Selon Mgr Robichaud, « la Divine Providence a voulu que le mouvement coopératif prenne naissance dans notre pays et que les nôtres soient les premiers à en bénéficier. Nous souhaitons donc avec ferveur que dans tous les milieux acadiens l'on s'applique à faire pénétrer ce mouvement sauveur ». Voir Mgr Norbert Robichaud, « Unité, Coopération, Éducation », *L'Évangéline*, 17 août 1955, p. 4.

L'émergence du « moment coopératif » des années 1930 et 1940 fut impulsée par un mouvement qualifié d'« emprunt extérieur[23] », né au sein de l'université diocésaine catholique Saint-François-Xavier d'Antigonish, en Nouvelle-Écosse. Ce modèle économique est promu par deux prêtres catholiques membres de l'Université, Jimmy Thompkins et, surtout, Moses Michael Coady. Inspirés par la tradition américaine d'animation communautaire, ceux-ci avaient eu pour but initial d'aider les communautés de pêcheurs et de mineurs du Nord et de l'Est de la Nouvelle-Écosse. Ils ont trouvé dans le clergé diocésain, notamment acadien, un relais et un catalyseur aptes à revitaliser les communautés locales et à renforcer le rôle du « groupe clérico-professionnel », formé d'intellectuels organiques et qui, outre le clergé, comprend également avocats, médecins et enseignants. Au cours des années 1938-1939, où l'activité de formation se fait particulièrement intense, on compte sur le territoire des provinces maritimes plus de mille cercles d'études, cadres de dispensation d'une éducation des adultes tout à la fois en philosophie humaniste et sociale de l'Église, en coopérativisme, en développement communautaire et en démocratie libérale. Le révérend Coady fait du mouvement d'Antigonish le vecteur d'une société future d'abondance et d'égalité : « The good and abundant life[24] ». Joseph Yvon Thériault souligne que « le militantisme des premières années a permis le développement d'entreprises dans lesquelles aucun investissement capitaliste ne voulait s'aventurer[25] ». Dès la soutenance de la thèse, le « maître » ouvre au « disciple » l'accès éditorial à la revue qu'il dirige, forme subtile et efficiente d'adoubement. Joseph Yvon Thériault observe en conclusion de l'article qu'il y publie que « si Antigonish demeure une expérience stimulante démontrant les capacités autocréatrices des communautés de base, elle laisse grand ouvert le débat sur les difficultés à maintenir vivante une pédagogie du changement, suite à un certain seuil d'institutionnalisation[26] ». Si les résultats n'ont pas toujours été au rendez-vous, ils laissent néanmoins apparaître un bilan très positif, dont les termes sont empruntés à la philosophie d'Henri Desroche : « Aucune caravane utopique n'a atteint son mirage. Mais sans son mirage aucune caravane ne se serait mise en route[27] ».

23 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 177.

24 Moses Michael Coady, *Maîtres de leur propre destin. L'histoire du mouvement d'Antigonish ou l'éducation des adultes par la coopération économique*, Gardenvale, Garden City Press, 1941 ; *Masters of Their Own Destiny*, New York, Harper and Brothers, 1939.

25 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 226.

26 Joseph Yvon Thériault, « L'éducation des adultes par la coopération économique. Le mouvement d'Antigonish », *Archives de sciences sociales de la coopération et du développement*, nº 57, 1981, p. 36.

27 Henri Desroche, *Le projet coopératif*, Paris, Éditions Ouvrières, 1976, p. 47, cité dans J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 198.

2.2 / Le sursaut entrepreneurial en Beauce

Dresser le tableau économique de la Beauce au milieu des années 1950 pour en établir un diagnostic et en émettre un pronostic, c'est d'abord mesurer l'étroitesse des moyens et la rareté des ressources de l'économie régionale. L'étude que lui consacre en 1955 Fernand Grenier, alors étudiant – québécois – en Sorbonne et futur doyen de la Faculté des lettres de l'Université Laval, aboutit au même constat établi quelques années plus tôt par le géographe français spécialiste du Canada Raoul Blanchard. Bien que la production industrielle ait connu un certain essor au cours des années 1940, l'auteur estime que « le développement industriel de la Beauce reste faible et ne semble pas promis à un grand avenir. Cela dépend avant tout des conditions médiocres que la région offre à l'industrie[28] ». Son évaluation s'appuie sur l'analyse de quatre facteurs clés du processus de production : les matières premières se limitent au lait et au bois ; la région se trouve à l'écart des grands axes de circulation ; elle est dépourvue de toute source d'énergie hydroélectrique du fait de l'irrégularité du débit de la Chaudière ; enfin, si la main-d'œuvre est abondante et d'un faible coût salarial, elle est surtout peu qualifiée. Dès lors, une conclusion s'impose : « Le sort de l'industrie beauceronne est très instable et [...] le maximum de développement possible n'est pas loin de toucher ses limites[29]. » Ce relevé des handicaps ne rend que plus saisissant un tableau qualifié, un tiers de siècle plus tard, de « miracle économique ». Ceux que Madeleine Ferron nomme non sans un brin d'admiration les « insoumis[30] » ont fait de leur « pays » le « petit Japon du Québec » et le « royaume de la PME[31] ». En 1996, alors que le secteur secondaire emploie 21 % de la population active du Québec, il représente 38 % de celle de la Beauce, qui compte alors 40 entreprises employant chacune entre 100 et 1600 salariés. Cette propension à développer l'emploi manufacturier le long du couloir de la Chaudière s'avère d'autant plus significative qu'elle procède d'un mouvement entrepreneurial endogène. Ce mouvement est aussi porté par une figure tutélaire, celle d'Édouard Lacroix, dont la réussite a apporté la preuve manifeste qu'il était possible d'être à la fois beauceron, francophone et puissant industriel, tout en menant une carrière de parlementaire sur la scène politique fédérale. Il n'est pas anodin de noter

28 Fernand Grenier, *La Beauce. Étude d'un comté rural de la province de Québec*, Paris, Université de la Sorbonne, diplôme d'études supérieures, 1955, p. 149.

29 *Ibid.*, p. 153.

30 Madeleine Ferron, *Les Beaucerons ces insoumis. Petite histoire de la Beauce 1735-1867*, Montréal, Hurtubise, 1974.

31 Marie-Agnès Thellier, « La Beauce à cœur ouvert. Aucun atout mais des hommes téméraires », *Le Devoir*, 18 juin 1978, p. 1 et p. 6.

que, lorsqu'en 1907 il décide, alors jeune chef télégraphiste de 18 ans à la compagnie Québec Central Railroad à Disraeli, de maîtriser parfaitement la langue anglaise, c'est à l'Université Saint-François-Xavier d'Antigonish qu'Édouard Lacroix s'adresse ; il y sera l'élève du révérend Thompkins, qui le jugera intelligent et studieux[32]. Une vingtaine d'années plus tard, il joindra à ses nombreux actifs le moulin de sciage de Restigouche, au nord du Nouveau-Brunswick.

La conjonction de deux phénomènes que relève l'économiste Pierre-André Julien[33] est sans nul doute de nature à éclairer ce sursaut économique, aussi incontestable que paradoxal. Le rôle joué par les entrepreneurs privés, dont la réussite a rapidement fait école, a été primordial en ce que la prise de risque représentée par la création d'une entreprise prend appui sur des qualités individuelles d'initiative, d'innovation et d'organisation. Toutefois, la fonction de ce que l'auteur appelle les « entrepreneurs publics » n'est pas moins cruciale : chacune des trois MRC s'est en effet dotée d'un commissariat industriel, centre de ressources techniques, gestionnaires et juridiques qui assume une mission de mise en réseau de l'ensemble des acteurs régionaux, y compris les municipalités et le milieu de l'éducation. Cette instance offre aux entreprises des services qui combinent la responsabilité individuelle du chef d'entreprise et son inscription dans un réseau collaboratif, ou, pour le dire autrement, la concurrence *et* la coopération[34]. En 1966, cela a mené à la création de l'Association coopérative industrielle à Saint-Joseph, au moment où la ville venait de perdre son dernier établissement industriel. Cet organisme, mis sur pied par un trio composé d'un travailleur social, d'un mercier et d'un notaire, est parvenu à recueillir 40 000 $ par souscription auprès de la population en vue de créer un parc industriel. Ce dispositif, qui a permis le redémarrage économique local, a aussi constitué l'amorce du modèle beauceron de développement. Il a pris la forme d'une gouvernance régionale qui s'est voulue progressivement porteuse de l'institutionnalisation du changement.

32 Marie Beaupré et Guy Massicotte, Édouard Lacroix. *Pionnier de l'entrepreneurship beauceron*, Rimouski, Université du Québec à Rimouski, 1989, p. 24.

33 Pierre-André Julien, *Le développement régional. Comment multiplier les Beauce au Québec ?*, Sainte-Foy, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 1997.

34 Adam M. Brandenburger et Barry J. Nalebuff, *Co-opetition*, New York, Doubleday, 1996.

3 / De l'institué à l'instituant : quel schème interprétatif ?

Les deux démarches de recherche ont en commun de considérer le secteur économique comme une construction sociale et une composante profondément imbriquée – *embedded* – dans la société régionale. Ainsi, le regard que Joseph Yvon Thériault porte sur l'économie acadienne et sur son secteur coopératif se veut d'abord et avant tout une façon privilégiée de rendre compte de la culture et des pratiques régionales. L'auteur expose son intention avec clarté : « La pratique coopérative sert, dans cette recherche, d'*alibi* à une mise en situation des pratiques acadiennes[35] » ; elle permet de se « glisser dans les rapports sociaux qui ont fait naître et se développer l'expérience[36] ». En conclusion de son étude, il demeure fidèle à sa visée première : « L'analyse coopérative a servi de *prétexte* et de fil conducteur à une intrusion dans les rapports sociaux qui ont dirigé et dirigent l'Acadianité[37] ». Le recours aux termes *alibi* et *prétexte* pourrait autoriser à qualifier le mouvement coopératif d'« analyseur institutionnel[38] » de la société acadienne.

Chacune des deux recherches procède de façon principalement inductive : sur la base de la présentation du processus de développement local des décennies récentes et de ses résultats tangibles, l'une et l'autre réservent leur dernière partie à l'analyse de la place qu'occupe la transformation du champ économique dans l'ensemble des structures sociales régionales. Cette transformation prend en quelque sorte statut de variable dépendante. Les questions que se pose Joseph Yvon Thériault en introduction de la troisième partie de sa thèse illustrent cette problématique : « De quels processus sociaux l'expérience coopérative acadienne est-elle révélatrice ? Quelles sont les transformations, à l'époque de l'éclosion coopérative, qui sont explicatives de la pénétration de celle-ci[39] ? ». Le dernier chapitre de mon étude de la Beauce, intitulé « Les archives intérieures : fondements mémoriels d'une identité réfractaire », traduit également « la conviction selon laquelle la raison économique ne trouve pas en elle-même son propre principe » : en effet, « ses racines poussent

35 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 106.
36 *Ibid.*, p. 113.
37 *Ibid.*, p. 489-490.
38 Voir René Lourau, *L'instituant contre l'institué. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Anthropos, coll. « Sociologie et révolution », 1969.
39 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative…*, p. 263.

plus en profondeur, dans une identité culturelle et territoriale dont les formes prises par l'activité de production ne sont somme toute que l'une des matérialisations[40] ».

Derrière la similarité de la démarche argumentative et rédactionnelle se dissimule toutefois une profonde divergence d'ordre épistémologique qui tient à la perception que chacun des chercheurs se fait du degré de responsabilité des acteurs régionaux en matière d'autonomie et d'hétéronomie. Dans l'Acadie de Joseph Yvon Thériault, l'entreprise coopérative n'est pas le véritable sujet de l'histoire puisqu'elle ne maîtrise pas la transition qui s'opère à travers elle et dont elle est, en définitive, un simple transmetteur : elle « voulait déterminer les conditions de pénétration du capitalisme, c'est effectivement le capitalisme qui en vient à déterminer les conditions de son fonctionnement[41] ». Assurément, le projet coopératif ne fut pas un échec dans la mesure où il a limité les effets négatifs attachés à la période de transition (prêts usuriers, ventes à crédit, etc.) et où il a ainsi permis l'entrée dans le circuit économique de groupes sociaux marginalisés. Bien plus, il a constitué un agent collectif de développement qui a contribué à ralentir le processus de dissolution des rapports sociaux traditionnels et à renforcer la capacité de négociation. En tout cela, le projet coopératif fut positif, « mais ceci ne fut qu'un moment. La généralisation du capitalisme à l'ensemble social conduira à orienter le développement de l'entreprise. Plus important, le processus ainsi amorcé dissout les catégories sociales qui ont lancé le projet donc l'intérêt social sur lequel l'entreprise était fondée. L'association/entreprise subit un retournement de sa logique[42] ». Cette appréciation critique joue l'effet d'un couperet. Le « retournement » s'opère en effet au détriment de la direction communautaire et familiale sur les secteurs de la production vivrière. La bonne volonté des dirigeants – dont la figure n'apparaît à aucun moment dans la thèse – n'est pas en cause : dans son approche de théorie politique appliquée à l'économie, la thèse entend montrer que la contradiction est *immanente* à l'entreprise coopérative elle-même. L'intégration à l'économie continentale a provoqué « une transition brusque d'un capitalisme colonial à un capitalisme d'État[43] ». Or, le projet coopératif ne saurait d'abord viser pour eux-mêmes ni le rattrapage économique, ni la

40 Jacques Palard, *La Beauce inc...*, p. 225.
41 J. Y. Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 485.
42 *Ibid.*, p. 486-487.
43 *Ibid.*, p. 375.

généralisation de la valeur marchande ; l'enjeu de l'autogestion réside au contraire en priorité dans la réappropriation du développement et dans la revalorisation des espaces d'autonomie propres à la société civile[44].

La thèse de la surdétermination moderniste et capitaliste de l'économie et du modèle coopératif régional est-elle propre au « jeune Thériault » marxisant ? Cette interrogation appelle une double réponse. La première conduit à relever un incontestable effet de génération. Dans la recherche qu'il mène sur le développement industriel de la Beauce au début des années 1980, Robert Lavertue estime qu'un tel processus résulte non pas d'une supposée propension des Beaucerons à l'entrepreneuriat, mais bien plutôt de son émergence dans le cadre global du système capitaliste[45]. Citations de Lénine à l'appui, l'auteur considère que cet espace économique est marqué par le développement d'externalités que la bourgeoisie beauceronne a délibérément suscitées[46]. La seconde réponse prend en compte la pluralité des références théoriques, déjà évoquée. Au cours de son séjour doctoral parisien, Joseph Yvon Thériault a été familier de l'approche critique du phénomène régional portée notamment, à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), par Louis Quéré[47] et Renaud Dulong[48], cités l'un et l'autre dans la thèse. Toutefois, Stéphanie Chouinard s'attache à souligner l'influence que la sociologie de la culture développée par Fernand Dumont a également exercée sur lui, influence médiatisée par Henri Desroche, son directeur de thèse, qui « tente de conférer au social une importance que la lunette marxisante avait minée

44 Lors d'une conférence qu'il donne à Moncton en 1996, Joseph Yvon Thériault fait preuve d'un net infléchissement de sa pensée en ce qui concerne la place de la région dans l'organisation du système politique : « La régionalisation n'est pas une simple décentralisation administrative. Elle est un puissant mécanisme d'*empowerment* », Joseph Yvon Thériault, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 24. Voir le chapitre « Penser l'Acadie comme société civile ».

45 Robert Lavertue, *Région, classes sociales et industrie : la question beauceronne*, Université Laval, Département de géographie, Textes et documents de recherche, nº 5, 1981.

46 Dans une perspective analogue, voir également Juan-Luis Klein, *Région, déploiement du capital et coût du travail. Contribution à l'analyse de la croissance manufacturière dans la région de Québec*, thèse de doctorat, Département de géographie, Université Laval, 1981. Une décennie plus tard, toujours sur le même terrain beauceron, Mario Carrier se démarque de cette ligne interprétative et fonde son analyse sur la théorie de la structuration de Giddens. Il tient pour centrale la notion de coopération, dont il teste les effets dans le cadre du principal district industriel beauceron. Voir Mario Carrier, *Structuration sociale d'un système industriel de PME. Le cas de la région de Saint-Georges-de-Beauce*, thèse de doctorat, Département de sociologie, Université Laval, 1991.

47 Louis Quéré, *Jeux interdits à la frontière : les mouvements nationalitaires*, Paris, Anthropos, 1978.

48 Selon Renaud Dulong, « ce qui s'est progressivement imposé au cours de la démarche d'enquête, c'est que les phénomènes régionaux, dès lors qu'on refusait de s'enfermer à l'intérieur des discours y produits, ne parlaient pas d'autre chose que de l'État, de l'hégémonie, de la crise de direction de classe que traverse aujourd'hui la bourgeoisie française ». Voir Renaud Dulong, *Les régions, l'État et la société locale*, Paris, Presses universitaires de France, 1978, p. 11.

au profit du seul cadre économique[49]». Joseph Yvon Thériault assume parfaitement ce parcours intellectuel, notamment lorsqu'il estime que «dans le marxisme, il y a peu de contingences, peu de place pour l'avènement et l'événement[50]», ou quand il insiste sur la dimension culturelle de la société civile et «l'émergence de nouvelles formes de protestations et de revendications à fondements identitaires qui n'émanent pas de l'espace économique et dont il faut rendre compte[51]».

Sans ignorer les effets structurels qui découlent de l'ancrage de l'économie régionale dans le capitalisme continental nord-américain, mon enquête de terrain s'est plutôt inspirée des contributions de «la nouvelle sociologie économique[52]». Elle porte à souligner que c'est sans doute la notion de *résistance* qui caractérise le mieux la société beauceronne – à l'instar de l'Acadie de Joseph Yvon Thériault –, dans son parcours historique comme dans le discours que tiennent volontiers sur eux-mêmes les descendants des «Jarrets noirs». La Beauce québécoise a été longtemps tenue à l'écart des effets modernisateurs de la Révolution tranquille, en matière de structures éducatives ou d'infrastructures de communication. Elle illustre un processus complexe qui, en contexte de mondialisation des échanges, fait du «retard», et donc de la rémanence des valeurs et des structures sociales traditionnelles, légitimées par le courant créditiste d'un Fabien Roy, une ressource sur le plan de la spécialisation souple et de la flexibilité productive. C'est sans doute cela la marque de la résilience, et donc de la continuité historique, dans l'Acadie coopérative comme dans la Beauce entrepreneuriale : produire de la modernité grâce à la quintessence de la tradition, faire de la socialité villageoise une force, ou, pour le dire avec les mots de Georges Balandier, transmuer la «dynamique du dedans» en «dynamique du dehors[53]».

49 Stéphanie Chouinard, «Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault», *International journal of Canadian studies/Revue internationale d'études canadiennes*, nº 45-46, 2012, p. 132.

50 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 94.

51 *Ibid.*, p. 97.

52 On peut en trouver une bonne illustration chez Carlo Trigilia, *Sociologie économique. État, marché et société dans le capitalisme moderne*, Paris, Armand Colin, 2002.

53 Georges Balandier, *Sens et puissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.

Conclusion

On peut sans nul doute appliquer au territoire beauceron cet extrait d'un ouvrage de Léon Thériault, *Un territoire acadien*, que Joseph Yvon Thériault a inscrit en épigraphe du chapitre 1 de sa thèse, « L'espace acadien » :

> Il y a une continuité historique entre les revendications pour un territoire acadien et les grandes entreprises acadiennes d'autrefois. Il s'agit toujours du même combat mais dans un contexte nouveau, des mêmes défis mais avec de plus grandes ressources humaines et matérielles[54].

Ici et là, cette « continuité historique » couvre plus de deux siècles et demi, souvent ponctués de périodes de résistance ou de survie, mais également consacrés à l'édification d'un capital de confiance et à la mise en œuvre d'une intelligence collective au sein de sociétés régionales et paroissiales naguère « tricotées serrées » qui ont assumé une fonction matricielle de socialisation. À des degrés divers et selon des configurations singulières, l'Acadie et la Beauce se donnent à voir l'une et l'autre comme distinctes et originales, voire réfractaires. On peut relire leur histoire comme le fruit de l'engagement et de la volonté d'une multitude de « héros ordinaires » résilients qui ont forgé leur tempérament dans l'adversité, mais ont aussi su développer une indéniable capacité d'innovation, dans le cadre d'entreprises individuelles comme au sein des structures de l'économie sociale et solidaire. Leur dynamique identitaire leur ont permis, sans l'intervention de la puissance publique[55], de faire société, puisqu'« une société civile c'est une réalité capable d'agir collectivement (politiquement) qui possède une personnalité qui façonne un monde[56] ». Elles sont des corps politiques issus d'une action collective qui, par filiation mémorielle, transcende les générations.

54 Joseph Yvon Thériault, *Acadie coopérative*…, p. 28.

55 Gino LeBlanc, « La politique sans État : les visages de l'Acadie politique », *Francophonies d'Amérique*, nº 19, printemps 2005, p. 81-94.

56 Joseph Yvon Thériault, *Faire société*…, p. 19.

CHAPITRE 8 /

De l'autogestion à l'égogestion

Révolution technocratique ou révolution culturelle du Capital ?

Maxime Ouellet

Quiconque voudrait parler de démocratie aujourd'hui
doit aussi parler de capitalisme[1].

Dans l'une de ses dernières interventions publiques portant sur la pandémie de COVID-19, Joseph Yvon Thériault rejette la thèse défendue par les « sirènes proclamant un temps nouveau » selon laquelle « la pandémie est une chance pour la révolution[2] ». Plutôt que d'y voir l'occasion de la renaissance de l'État-nation, d'un changement de paradigme vers un mode de développement plus écologique, ou encore pour les plus ambitieux, l'effondrement du capitalisme, Thériault défend une position beaucoup plus réaliste, pour ne pas dire pessimiste. En s'appuyant sur les réflexions de Tocqueville, il soutient que « les révolutions, aussi spectaculaires qu'elles puissent être, consolident des transformations en cours plus qu'elles introduisent de radicales nouveautés[3] ». La pandémie viendrait consolider la révolution technocratique qui s'est mise en place depuis de nombreuses années, consacrant le passage vers une nouvelle forme de société dite postmoderne. L'analyse de Thériault pose la question des transformations sociétales générales qui ont affecté les sociétés modernes depuis environ le milieu du siècle dernier. Il reprend une thèse qui s'inspire de la tradition wébérienne selon laquelle la définition

1 Traduction libre. Nancy Fraser, « Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism », *Critical Historical Studies*, vol. 2, nº 2, 2015, p. 157-189.

2 Joseph Yvon Thériault, « Et si la révolution était derrière nous », *Le Devoir*, 21 avril 2020, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/577376/et-si-la-revolution-etait-derriere-nous>, consulté le 4 août 2021.

3 *Idem*.

traditionnelle du capitalisme comprise en termes de propriété privée des moyens de production et de régulation des rapports économiques au moyen du marché ne serait plus adéquate pour saisir la dynamique sociétale contemporaine. Selon cette thèse, la révolution technocratique se caractériserait par la fin du capitalisme comme principe structurant la société et sa substitution par une nouvelle forme de régulation systémique visant l'autoreproduction des organisations fluides et en réseaux sous la gouverne des experts. Face à ce constat, Thériault soutient qu'« [...] il restera la démocratie pour apprivoiser la régulation technocratique qui tend à aplatir la société[4] ».

Il me semble que cette intervention de Thériault synthétise bien le fil conducteur qui a traversé sa pensée tout au long de sa carrière, depuis ses premiers travaux de « jeunesse » portant sur le développement, la démocratie de participation et l'autogestion, en passant par la théorisation d'inspiration néogramscienne sur la société civile[5], jusqu'à ses écrits de « maturité » portant sur la question de la mémoire, de la culture commune et son lien avec la modernité politique[6]. En effet, son œuvre a toujours été habitée par le souci de rechercher dans « l'autre modernité », pour reprendre le titre du colloque qui devait avoir lieu en son honneur, une forme d'universel concret permettant de critiquer les abstractions constitutives du monde moderne. Bien que la défense sociologique d'une forme de solidarité ancrée dans un monde commun contre le lien social contractualiste et abstrait propre à la modernité traverse l'œuvre de Thériault, il me semble, pour reprendre la formule d'Althusser, qu'une certaine coupure épistémologique se soit opérée dans sa pensée. Entre ses écrits de « jeunesse » empreints de l'idéal du socialisme autogestionnaire inspiré de Pierre Rosanvallon et de Gabriel Gagnon, et sa défense de la démocratie contre les dérives technocratiques de la postmodernité, un point aveugle semble apparaître dans son œuvre plus récente : l'économie politique. La pensée de Thériault rejoint en ce sens celle de plusieurs théoriciens politiques contemporains (par exemple, Claude Lefort), qui à la suite de l'échec du « socialisme réellement existant », ont délaissé les questions socioéconomiques pour concentrer leur réflexion sur la démocratie dans un contexte qu'on pourrait qualifier, à l'instar de Nancy Fraser, de postsocialiste[7]. La sociologie de Thériault s'inscrit également dans

4 *Idem*.

5 Joseph Yvon Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable. Essai de sociologie politique*, Montréal, Québec Amérique, 1985.

6 À ce sujet, voir Stéphanie Chouinard, « Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, nº 45-46, 2012, p. 127-140.

7 Nancy Fraser, *Justice Interruptus : Critical reflection on the post-socialist condition*, New York, Routledge, 1997.

le courant du retour du sujet en sciences sociales (Touraine, Habermas, Castoriadis), qui s'opposait au structuralisme marxiste dominant à l'époque (Althusser, Poulantzas). La question qu'il faut se poser est de savoir si ce type d'analyse, qui abandonne la critique de l'économie politique au profit des questions normatives posées par la philosophie politique, permet de saisir adéquatement les transformations sociétales contemporaines et les possibilités de les dépasser. L'argument qui servira de fil conducteur à ce texte est que la critique de la technocratie en faveur d'un élargissement de démocratie, qui a notamment été mobilisé par les nouveaux mouvements sociaux d'inspiration autogestionnaire après 1968, a fait l'impasse sur les transformations structurelles du capitalisme dans le contexte néolibéral.

Comme nous le verrons dans ce texte, selon la critique de la technocratie d'inspiration wébérienne – comme celle de Daniel Bell ou plus particulièrement celle de Jürgen Habermas, dont Thériault suit en partie la trajectoire intellectuelle – les problèmes des sociétés modernes avancées (ou postmodernes) résideraient dans la politique et la culture et non plus dans l'économique, comme si ces diverses sphères de la pratique sociale n'étaient pas dialectiquement liées. Si les transformations sociétales qu'il analyse nécessitent avec raison de rompre avec les postulats économicistes du marxisme traditionnel, est-ce qu'il faut pour autant abandonner la critique de l'économie politique, comprise au sens large comme une théorie critico-dialectique de la société capitaliste moderne? Partant du même constat que lui, à savoir que l'actuelle crise pandémique consolide une dynamique déjà amorcée depuis plusieurs années, je soutiendrai que les transformations sociétales contemporaines relèvent des mutations structurelles du capitalisme. La crise pandémique permet en effet l'émergence d'une nouvelle forme de capitalisme, le capitalisme de plateforme[8], qui vise à gérer la situation de crise systémique des sociétés contemporaines par des mécanismes de régulation cybernétique se substituant aux médiations politico-institutionnelles constitutives de la modernité politique[9]. En clair, le mode de régulation cybernétique et postpolitique qui se met en place à l'heure actuelle, que Freitag qualifie de décisionnel-opérationnel[10], est plutôt l'aboutissement et la généralisation d'un processus dont le fondement se trouve au cœur des contradictions politiques de la modernité capitaliste.

8 À ce sujet voir Robert Boyer, *Les capitalismes à l'épreuve de la pandémie*, Paris, La Découverte, 2020.

9 À ce sujet voir Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

10 *Idem*.

1 / L'émergence de la technocratie et la crise de légitimation du capitalisme avancé

Dans son analyse de la révolution technocratique, Thériault soutient que « [c]e sont aujourd'hui les chefs d'entreprise, les seigneurs de nos sociétés, non les détenteurs du capital[11] ». Il convient de situer historiquement la montée en puissance de cette nouvelle classe technocratique dans le contexte des mutations institutionnelles qui sont constitutives du capitalisme avancé[12]. Le capitalisme avancé se caractérise notamment par la mutation d'une des institutions centrales du capitalisme libéral, la propriété privée. À la fin du XIX^{e} siècle, la société anonyme par actions (ou corporation) s'est substituée à la figure classique du bourgeois propriétaire des moyens de production[13]. En séparant la propriété du contrôle, la corporation s'est consolidée comme forme institutionnelle prédominante du capitalisme avancé dans le contexte de la révolution managériale théorisée par Taylor. Cette forme inédite de socialisation de la propriété a été perçue par l'ex-trotskyste James Burnham[14] comme un dépassement à la fois du socialisme et du capitalisme au profit d'une société dominée par les organisateurs, nouvelle classe sociale au fondement de la technostructure analysée plus tard par l'économiste John Kenneth Galbraith dans *Le Nouvel État Industriel*[15].

En remplaçant la médiation des rapports sociaux au moyen du marché par les mécanismes de planification pilotés par les gestionnaires au sein des corporations, il s'agissait, du point de vue de la structure d'ensemble de la société, d'arrimer la dynamique de surproduction rendue possible grâce aux innovations technologiques avec la logique de surconsommation orchestrée par les ingénieurs de la conscience à travers les médias de masse[16]. Les mutations institutionnelles propres au capitalisme avancé qui se sont consolidées après la Seconde Guerre mondiale ont ainsi participé aux transformations structurelles des sociétés industrielles qui ont été requalifiées paradoxalement de sociétés postindustrielles[17] par la sociologie de l'époque.

11 J. Y. Thériault, « Et si la révolution… ».

12 À ce sujet, voir Éric Pineault, « Quelle théorie critique des structures sociales du capitalisme avancé ? », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 45, janvier 2008, p. 113-132.

13 François l'Italien, *Behemoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota bene, 2016.

14 James Burnham, *The Managerial Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 1960.

15 John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State*, Boston, Houghton Mifflin, 1967.

16 Stuart Ewen, *Consciences sous influence : publicité et genèse de la société de consommation*, Paris, Aubier Montaigne, 1983.

17 Le qualificatif de « postindustrielle » pour qualifier le type de société qui se met en place à l'après-guerre ne semble pas adéquat puisque celle-ci se caractérise justement par l'industrialisation de sphères de la pratique sociale qui avait jusque-là été épargnée par sa rationalité quantificatrice comme la santé, l'éducation, la culture, etc.

Selon Daniel Bell[18], la société postindustrielle se caractériserait par la centralité du contrôle du savoir et de l'information par les technocrates et non plus par la conflictualité entre la classe ouvrière et les capitalistes comme dans les sociétés industrielles[19]. La propriété privée des moyens de production et le marché ne seraient plus les mécanismes structurant la société postindustrielle. Ils ont été remplacés par le processus de planification des corporations, tout comme l'exploitation du travail industriel a été détrônée par le travail intellectuel. Ce serait plutôt une forme de domination impersonnelle et systémique mue par une forme de rationalité instrumentale qui serait au cœur de cette nouvelle forme de société. Daniel Bell fournit une explication teintée de déterminisme technologique pour expliquer la montée en puissance de la technocratie. Selon lui, la technique n'est pas modelée par les rapports sociaux, elle est neutre et participe au développement des sociétés de manière linéaire et évolutive[20].

Dans une optique wébérienne, Bell soutient que les trois domaines de la pratique sociale, c'est-à-dire l'économie, la politique et la culture, sont des sphères indépendantes régies par leurs propres principes normatifs, à savoir l'efficience pour l'économie, l'égalité pour la politique et l'épanouissement personnel pour la culture. Selon ce postulat épistémologique, les sociétés postindustrielles ne seraient plus vraiment capitalistes puisque la propriété privée a été socialisée sous la forme de la corporation, mais demeurent paradoxalement guidées par une logique économique capitaliste pour des raisons qui relèvent de la culture occidentale fondée sur le calcul utilitariste. C'est à partir de ce constat qu'il formulera dans son ouvrage suivant la thèse néoconservatrice selon laquelle les sociétés occidentales seraient traversées par une contradiction culturelle. La croissance nécessite le déploiement d'une idéologie consumériste venant saper les fondements culturels qui rendaient possible le déploiement du capitalisme ; l'ascétisme de l'éthique protestante animé par un souci de l'épargne est dévalorisé par la culture de consommation de masse, qui exhorte tous et chacun à jouir sans entrave dans un présent perpétuel, sans aucun égard pour l'avenir[21].

18 Daniel Bell, *Vers la société post-industrielle*, Paris, Robert Laffont, 1976.

19 Il s'agit d'une thèse d'inspiration saint-simonienne qui sera reprise par Manuel Castells dans sa trilogie intitulée, *L'ère de l'information*, pour qui le développement technologique expliquerait de manière linéaire l'évolution des sociétés, qui seraient passées d'un mode de développement industriel vers un nouveau mode de développement informationnel.

20 Pour une critique marxienne de la théorie sociologique de Bell, voir Moïshe Postone, « Contemporary historical transformations : Beyond postindustrial theory and neo-marxism », *Current perspective in Social Theory*, vol. 19, p. 3-53.

21 Daniel Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, New York, Basic Books, 1976.

Dans la tradition de la Théorie critique francfortoise, Jürgen Habermas prendra acte des transformations sociétales du capitalisme avancé, ce qui le conduira à abandonner l'héritage critico-dialectique hérité de l'École de Francfort au profit d'une approche issue du néokantisme wébérien. Déjà, dans *La Technique et la science comme idéologie*[22], Habermas soutient que le moteur de la croissance dans les sociétés capitalistes avancées repose sur le développement de la science et de la technologie appliqué aux forces productives et non plus sur le travail industriel, ce qui nécessiterait de reformuler autrement les concepts marxistes de lutte de classe et d'idéologie. C'est à partir de ce constat qu'Habermas a formulé plus tard sa théorie de la crise de légitimation des sociétés capitalistes avancées[23]. Selon Habermas, l'augmentation de l'intervention de l'État dans le domaine économique et social au nom du maintien de la croissance économique a permis de résoudre les contradictions économiques du capitalisme. En revanche, l'intervention publique dans la stimulation de la croissance économique et l'appropriation de la richesse sociale par des intérêts privés a pour effet de déplacer le lieu de la contradiction du capitalisme. En sapant les fondements normatifs qui permettaient la légitimité des sociétés capitalistes libérales, l'État-providence aurait transformé la crise économique en crise de légitimation. Le système technocratique aurait ainsi réussi à maintenir sa légitimité grâce à la dépolitisation généralisée des masses au moyen de la diffusion des valeurs consuméristes par les médias de masse et en justifiant l'autonomisation de l'appareil administratif au nom d'une reconceptualisation de la démocratie en termes de compétition pluraliste entre élites[24]. Or, ces mécanismes technocratiques ne sont pas en mesure de produire du sens, conduisant ainsi les sociétés capitalistes avancées dans une crise de motivation. Comme le souligne Wolfgang Streeck dans son ouvrage intitulé *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique* :

> La faille du capitalisme ne résidait plus simplement à leurs yeux dans son économie, mais dans sa politique, et dans sa société : non pas du côté de l'économie, mais de la démocratie ; non pas du côté du capital, mais du travail ; et non pas dans l'intégration de systèmes, mais dans l'intégration sociale. Le problème désormais n'était plus la production de plus-value — ses « contradictions » étaient devenues, pensait-on, maîtrisables —, mais bien la légitimité

22 Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.
23 Jürgen Habermas, *Raison et légitimité : problème de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 2012.
24 À ce sujet, voir également C. Wright Mills, *The Power Elites*, Oxford, Oxford University Press, 1956.

> du capital – non plus ce qu'un capital transformé pourrait fournir à la société, mais s'il pourrait fournir assez pour inciter cette société à continuer de jouer le jeu. La crise du capitalisme, que les théories des crises des années 1960 et 1970 envisageaient comme imminente, n'était absolument pas, pour cette raison, une crise de la (sur- ou sous) production, mais une crise de légitimation[25].

Ce constat conduira plus tard Habermas à abandonner complètement la perspective marxienne, notamment parce que celle-ci aurait essentialisé le travail[26], au profit d'une perspective phénoménologique fondée sur l'intersubjectivité pour élaborer sa *Théorie de l'agir communicationnel*[27]. L'abandon de l'ontologie dialectique de la praxis conduira Habermas à analyser le processus de rationalisation des sociétés du point de vue d'une disjonction entre intégration systémique et sociale correspondant à deux formes particulières de communication : le système et le monde vécu. Le système comprend les médiums régulateurs non langagiers et non normatifs comme le pouvoir et l'argent qui fonctionnent au moyen des processus technocratiques de *feedback* cybernétique. Le monde vécu est constitué quant à lui du réservoir culturel de traditions propre à chacune des sociétés. Il est l'espace où se déploie le mécanisme d'intégration sociale qui repose sur le langage et qui s'établit à partir de la délibération démocratique. La théorie de l'agir communicationnel vise en ce sens le dépassement des dérives technocratiques de l'État social au moyen de la revitalisation du potentiel critico-démocratique hérité de l'espace public bourgeois.

25 Wolfgang Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 28.

26 Selon Habermas, Marx aurait fait du travail le processus de constitution sociale qui pourrait expliquer de manière transhistorique le fonctionnement de toutes les sociétés. Si ce postulat s'applique effectivement à ce qu'il est convenu d'appeler le marxisme traditionnel, il fait fi de la critique marxienne de l'économie politique qui consiste en une critique des médiations sociales propres au capitalisme, comme la marchandise, le travail et la valeur. Habermas se trouve donc à remplacer un schéma transhistorique, celui du travail chez les marxistes orthodoxes, par un autre schéma tout aussi transhistorique, composé de deux sphères interdépendantes mais séparées (celles du travail et de l'interaction, ou de l'agir instrumental et de l'agir communicationnel). Cette séparation repose sur une reprise acritique de la distinction wébérienne entre travail et interaction. Ces catégories transhistoriques ne sont pas en mesure de saisir la spécificité du travail, compris comme travail abstrait dans le capitalisme. Le travail est conceptualisé chez Habermas uniquement comme une activité instrumentale qui aurait existé de tout temps dans l'histoire. Or, selon Moïshe Postone c'est uniquement dans le capitalisme que le travail occupe la fonction de médiation structurant la totalité sociale, il est donc au fondement de l'objectivité et de la subjectivité sociales. Voir Moïshe Postone, Temps, *Travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

27 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* ; vol. 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987.

Les analyses wébériennes de la technocratie comme celles de Daniel Bell ou de Jürgen Habermas, si elles soulignent avec justesse la nécessité de dépasser les limites économicistes du marxisme traditionnel, doivent cependant être situées historiquement. Elles correspondent à la configuration particulière qu'a pris le capitalisme d'après-guerre, que Wolfgang Streeck a nommé le « capitalisme démocratique »[28]. L'accent mis sur ce contexte particulier, aux dépens de l'analyse des contraintes structurelles induites par la dynamique d'accumulation illimitée du capital, a mené à une surestimation de la capacité des États à maîtriser le développement économique. Dans le cadre du compromis fordiste-keynésien, il était tout à fait concevable de réduire les questions économiques à une simple question technocratique. Dans ce contexte, les contradictions de la modernité capitaliste pouvaient être envisagées comme une contradiction culturelle menant à une crise de légitimation ou de motivation. En réifiant les sphères économiques, politiques, techniques et culturelles comme des entités séparées, ce type d'analyse n'a pas été en mesure de saisir adéquatement les mutations qui se sont opérées au sein des sociétés capitalistes avancées. En effet, les contradictions culturelles et politiques du « capitalisme démocratique » ont été surmontées par un acteur qui n'avait pas été pris en considération par les analystes de l'époque : le Capital. Plutôt qu'une révolution par le bas, c'est une révolution par le haut, une révolution culturelle du Capital[29] qui s'est opérée dans le contexte de la mutation néolibérale du capitalisme qui se caractérise par la globalisation, la financiarisation et l'informatisation.

2 / La révolution néolibérale

Paradoxalement, c'est au moment où le mode de régulation fordiste montrait ses premiers signes d'épuisement (baisse de productivité et de profitabilité, crise du pétrole, stagflation, augmentation des déficits publics, etc.) que la crise de légitimation du capitalisme avancé a été théorisée. Si les révoltes ouvrières et étudiantes de 1968 ont pu laisser croire à plusieurs que la crise du capitalisme avancé proviendrait d'un déficit de légitimité, ce n'est pas principalement du côté des mouvements antisystémiques qu'est provenue la révolte contre le « système », mais plutôt du côté du Capital. En effet, si à cette époque les mouvements

28 W. Streeck, *Du temps acheté…*

29 Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital : Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.

de gauche ont réussi à formuler pendant un certain temps une critique de l'État au sein du capitalisme monopolistique qui, à l'instar du lieu de travail, était considéré comme trop hiérarchique et bureaucratique, ainsi qu'à l'endroit de la culture de consommation de masse jugée aliénante en ce qu'elle empêchait la réalisation de l'autonomie des individus, le bloc anticapitaliste n'a pas résisté à la contre-offensive néolibérale[30].

La réponse du Capital à la crise de légitimation a, entre autres, été formulée en suivant le constat établit par le rapport de la Commission Trilatérale sur la gouvernabilité des démocraties occidentales[31]. Selon la Trilatérale, les gouvernements des pays industrialisés faisaient face à des problèmes majeurs menaçant la survie de la démocratie. Sur le plan politico-économique, les demandes grandissantes des groupes sociaux auraient provoqué la surcharge du système politique et auraient forcé les gouvernements à dépenser de manière irresponsable, conduisant à l'inflation et à la crise économique. Sur le plan culturel, les intellectuels dissidents auraient propagé une culture antimatérialiste et anticapitaliste, qui a trouvé écho dans les mouvements contre-culturels de la jeunesse.

Pour contrer cette contestation, les intellectuels néolibéraux s'attelleront au défi de relégitimer le capitalisme dans un contexte où la corporation, dans sa nature même, remet en question les principes sur lesquels s'étaient légitimés le capitalisme libéral, c'est-à-dire le marché[32]. Prenant appui sur la révolution épistémologique théorisée par Hayek, qui a reconceptualisé le marché comme un mécanisme de transmission de l'information supérieur à toute forme de planification politique de l'activité économique[33], les néolibéraux ont réussi à « articuler une dépolitisation de l'économie et une dé-démocratisation simultanée de la politique[34] ».

La dépolitisation conjointe de l'économie et du politique s'est opérée à la suite de l'émancipation du capital des contraintes politiques qui étaient considérées comme nuisibles pour rétablir la confiance des marchés financiers dans un contexte de crise économique. La libéralisation des marchés financiers visait à détruire les capacités politiques des États

30 À ce sujet, voir notamment Nancy Fraser, « Feminism, Capitalism and the Cunning of History », *New Left Review*, nº 56, mars/avril 2009, p. 97-117.

31 Michel Crozier, Samuel P. Huntington et Joji Watanuki, *The crisis of democracy : Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

32 Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable : une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La fabrique, 2018.

33 Friedrich von Hayek, « The use of knowledge in societies », *American Economic Review*, vol. XXXV, nº 4, septembre 1945, p. 519-530. Pour une critique de la philosophie hayékienne, voir Philip Mirowski et Edward Nik-Khah, *The knowledge we have lost information. The history of information in modern economics*, New York, Oxford University Press, 2017.

34 W. Streeck, *Du temps acheté…*, p. 20.

à décider souverainement de leurs politiques monétaires. Il s'agissait notamment d'opérer un double mouvement d'internationalisation d'un côté et de dénationalisation de l'autre afin d'anéantir les deux principaux obstacles à l'institutionnalisation d'une société libérale à l'échelle globale : le nationalisme et le socialisme[35]. Cette institutionnalisation néolibérale s'est opérée par la délégation d'une partie des pouvoirs étatiques à des entités supranationales lors de la ratification de traités multilatéraux qui ont pris la forme d'un « néoconstitutionnalisme » visant à protéger le capital financier de toute intervention politique[36].

La montée en puissance du capital financier s'est également légitimée au moyen de la théorie de la gouvernance actionnariale, qui visait à rétablir le contrôle des actionnaires dans la gestion des corporations. L'objectif était de concilier les intérêts des *managers* avec ceux du capital aux moyens d'incitatifs financiers et de déconstruire la corporation comprise comme une entité sous la forme d'un ensemble d'actifs à valoriser dans la sphère financière. Selon cette perspective, la corporation est considérée comme une pure fiction juridique au sein de laquelle se déroulent des liens contractuels concrets entre partie prenantes[37]. Une mutation au sein de la classe technocratique s'est ainsi opérée ; celle-ci est passée de fonctionnaires de la valeur d'usage à fonctionnaires de la valeur d'échange. Dans ce contexte, une nouvelle forme de subordination vient se superposer au rapport d'exploitation du travail : le rapport entre créanciers et débiteur[38]. En effet, c'est par le recours à l'endettement de masse que les salariés ont pu maintenir leur pouvoir d'achat dans un contexte de stagnation salariale, les enchaînant du même coup dans les rets du capital financier.

La dé-démocratisation du politique s'est opérée au moyen de l'application du modèle de la gouvernance d'entreprise à la régulation de la société, consacrant le passage du gouvernement à la gouvernance. En important le vocabulaire managérial au sein de la pratique démocratique, la gouvernance a consolidé la transformation des institutions en organisations destinées à la « gestion technocratique du social[39] » ainsi que le « renversement du règne de la loi au profit de la gouvernance par les nombres[40] ». En clair, le tour de force de l'idéologie néolibérale fut

35 Friedrick Hayek « The economic conditions of interstate federalism », *The New Commonwealth Quarterly*, vol. V, nº 2, septembre 1939, p. 131-149.

36 Stephen Gill, *The constitution of global capitalism*, *The Global Site*, 2000, <http://theglobalsite.ca.uk/press/010gill.htm>, consulté le 4 août 2021.

37 Michel Aglietta et Antoine Rébérioux, *Dérives du capitalisme financier*, Paris, Albin Michel, 2004.

38 Costas Lapavitsas, *Profiting without producing. How finance exploits us all*, New York, Verso, 2013.

39 Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Nota Bene, 1988.

40 Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015, p. 26.

de revaloriser l'individu contre le caractère techno-bureaucratique de l'État-providence, court-circuitant du même coup la critique de gauche autogestionnaire qui s'appuyait sur le même constat[41]. Or, ce n'est pas l'État en tant que tel que vise l'argumentaire néolibéral, mais plutôt l'idée même de société qui, dans son fondement normatif, conduirait inévitablement au socialisme, donc au totalitarisme selon des penseurs comme Hayek[42]. L'hégémonie néolibérale se manifeste donc à l'heure actuelle par l'intégration par la gauche des catégories de la pensée hayékienne[43]. Pour reprendre les termes de Gramsci, un nouveau bloc hégémonique, qu'on pourrait qualifier, selon Nancy Fraser, de « néolibéral progressiste », s'est consolidé à la suite de l'alliance entre la frange libérale des nouveaux mouvements sociaux (le féminisme, l'antiracisme, le multiculturalisme, l'environnementalisme et les défenseurs des droits des LGBTQ) et la fraction du capital qui œuvre dans l'économie dite immatérielle (Wall-Street, Silicon Valley et Hollywood)[44]. La gauche postmoderne, qui a intégré dans sa pratique les catégories de la pensée néolibérale, a ainsi participé au passage de l'idéal d'autogestion vers celui d'auto-organisation[45], c'est-à-dire de l'idée de société comprise comme une totalité synthétique et normative vers celle d'un système auto-organisé et dé-normativisé composé d'individus égo-grégaires[46] : l'égogestion[47].

3 / La révolution culturelle du capital : de l'autogestion à l'égogestion

Au Québec, la longue marche des technocrates[48] s'est mise en place dans le cadre de l'idéologie de rattrapage au fondement de la Révolution tranquille[49]. Sous couvert de démocratie de participation, la technocratie, composée principalement de sociologues fonctionnalistes et d'économistes keynésiens, a mis en place divers mécanismes de consultation visant à canaliser la communication provenant de la « société civile »

41 Steffen Böhm, Ana C. Dinerstein et André Spicer, « (Im)possibilities of Autonomy : Social Movements in and beyond Capital, the State and Development », *Social Movement Studies*, vol. 9, nº 1, p. 17-32.
42 Franck Fishbach, *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux, 2015, p. 22.
43 À ce sujet, voir Simon Griffith, *Engaging Ennemies. Hayek and the Left*, Londres, Rowman & Littlefield International, 2014.
44 Nancy Fraser, « From progressive neoliberalism to Trump - and beyond », *American Affairs*, vol. 1, nº 4, 2017, p. 46-64.
45 Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy (dir.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983.
46 Dany Robert Dufour, *L'individu qui vient… après le libéralisme*, Paris, Denoël, 2011.
47 Jacques Guigou, *La Cité des égos*, Paris, L'Harmattan, 2008.
48 Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979.
49 Marcel Rioux, « Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'Institut de sociologie*, nº 1, 1968, p. 95-124.

sous la forme d'une boucle de rétroaction cybernétique afin d'adapter la société québécoise à la dynamique de développement des sociétés capitalistes avancées[50]. Dans ce contexte, l'autogestion a pu apparaître aux yeux de certains sociologues comme Rioux et Gagnon au Québec, ou encore Thériault en Acadie, comme la « dernière utopie concrète » permettant le dépassement de l'aliénation générée par la domination technocratique dans l'ensemble des sphères de la pratique sociale. À la fin des années 1980, la sociologie critique a constaté que l'expérience autogestionnaire a été un échec dans l'ensemble des sociétés occidentales[51]. Plutôt que de réaliser l'idéal d'émancipation universaliste moderne visant l'auto-institution de la société par elle-même[52], les luttes révolutionnaires de 1968 ont été récupérées par un nouvel esprit du capitalisme[53] qui est venu légitimer les mutations du capitalisme néolibéral et financiarisé. Le bloc contre-hégémonique anticapitaliste s'est décomposé en une défense postmoderne des identités particulières qui ont participé à la consolidation et à l'extension de la domination abstraite du capital à l'ensemble des sphères de la pratique sociale. Sous prétexte que l'universalisme est un privilège des mâles blancs occidentaux dominants, la gauche postmoderne a fragmenté l'espace public politique fondé sur une culture commune en une myriade de microsphères privées axées sur les styles de vie particuliers[54]. L'autogestion s'est ainsi mutée en égogestion, c'est-à-dire en gestion techno-bureaucratique d'individus particularisés qui, bien qu'émancipés des médiations politico-institutionnelles de la modernité politique, se trouvent toujours plus dépendants de la capitalisation de leur existence[55].

En effet, si sur le plan de l'objectivité sociale, le capitalisme globalisé et financiarisé apparaît comme un système autoréférentiel qui vise l'autoreproduction illimitée d'une forme abstraite de richesse, la valeur, son pendant subjectif est la figure de l'individu narcissique[56]. Le narcissique est un sujet solipsiste qui n'accepte aucune forme de médiation, ni d'autorité, autre que celle de la Technique[57]. C'est sur l'exploitation

50 J.-J. Simard, *La longue marche…*

51 Marcel Rioux et Gabriel Gagnon, *À propos d'autogestion et d'émancipation. Deux essais*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 1988.

52 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

53 Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

54 Todd Gitlin, « The Left, Lost in the Politics of Identity », *Harpers Magazine*, 12 janvier 2013, <https://harpers.org/archive/1993/09/the-left-lost-in-the-politics-of-identity/>, consulté le 4 août 2021.

55 J. Guigou, *La Cité…*

56 À ce sujet, voir Christopher Lash, *La Culture du narcissisme — La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Climats, 2000 ; et Anselm Jappe, *La société autophage : Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

57 Louis Quéré, *Des miroirs équivoques : aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

de cette nouvelle figure de la subjectivité qu'émerge à l'heure actuelle le capitalisme de plateforme qui apparaît comme une nouvelle forme institutionnelle hégémonique au sein du capitalisme avancé. Les plateformes de type GAFAM[58] — en offrant des services personnalisés aux individus égo-grégaires qui refusent d'adhérer à une quelconque forme de culture commune — viennent court-circuiter l'ensemble des médiations politico-institutionnelles de la modernité sous prétexte que la prise en charge des problème sociaux (santé, environnement, culture, éducation, etc.) par les algorithmes est plus efficace que les institutions publiques. Ce n'est donc pas à la fin du capitalisme que mène la pandémie mais bien à sa mutation : le *green new deal* espéré par les écologistes cède sa place à un *screen new deal*[59]. Comme le souligne l'économiste de l'école de la régulation Robert Boyer :

> Les acteurs de cette économie de plate-forme, les GAFA [Google, Apple, Facebook, Amazon], bien plus que l'investissement « vert », captent les rentes du capitalisme financier, le sauvant ainsi de ses errements antérieurs, qui l'avaient conduit du krach des start-up du numérique, en 2000, au krach de l'immobilier, en 2008. Pendant que les écologistes interdisent les sapins de Noël, les GAFA investissent dans l'avenir. Bref, le capitalisme n'est pas du tout en crise, il sort même considérablement renforcé par cette pandémie[60].

Le capitalisme de plateforme accumule de manière prédatrice en ponctionnant une rente sur les échanges symboliques des usagers qui, une fois transformés en données numériques, peuvent être marchandisés. Par le biais du traitement algorithmique des données provenant de l'activité humaine et non humaine, une nouvelle forme de régulation de la pratique sociale prend place, la gouvernance algorithmique. Celle-ci a la prétention de prendre des décisions de manière plus rationnelle que la délibération politique. On comprend ici le caractère problématique de l'idéalisation habermassienne du monde vécu et de l'espace public qui est censé selon lui être le contrepoids normatif au système. Puisque le capitalisme de plateforme accumule en ponctionnant une rente sur l'essence symbolique même de l'activité humaine qui se déroule dans l'espace public, c'est donc

58 Google, Amazon, Facebook, Apple et Microsoft.

59 Naomi Klein, « Screen new Deal », *The Intercept*, 8 mai 2020, <https://theintercept.com/2020/05/08/andrew-cuomo-eric-schmidt-coronavirus-tech-shock-doctrine>, consulté le 4 août 2021.

60 Antoine Reverchon, « Robert Boyer : Le capitalisme sort considérablement renforcé de cette pandémie », *Le Monde*, 2 octobre 2020, <https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/10/02/robert-boyer-le-capitalisme-sort-considerablement-renforce-par-cette-pandemie_6054441_3232.html>, consulté le 4 août 2021.

à la reféodalisation de l'espace public qu'on assiste[61]. Le jeune Habermas expliquait ce processus de reféodalisation de l'espace public par la mise en spectacle du politique et au mélange des genres dans les médias de masse qui s'apparentaient aux formes de représentations typiques du pouvoir féodal. Or, si dans le contexte de l'État-providence, on pouvait encore espérer un dépassement progressiste de la sphère publique bourgeoise grâce à l'élargissement du débat démocratique au sein des organisations, ce postulat ne tient plus dans le contexte néolibéral. En effet, ce qui relevait autrefois de l'action politique démocratique est désormais dévolu au marché[62].

La gouvernance algorithmique est dirigée par une nouvelle fraction de la technocratie, les « algocrates[63] », qui est composée d'économistes néolibéraux spécialistes du « *design* de marché » et d'informaticiens dont la philosophie computationnelle consiste à appliquer au langage les règles de l'efficience. En effet, si selon la doctrine computationnaliste « parler c'est calculer », cela a comme conséquence que la valeur de la communication humaine est désormais mesurée en fonction des effets qu'elle produit sur le réel. Ainsi, pour reprendre une formule marxienne, de la même manière que le travail concret, une fois subsumé par le capital devient un travail abstrait qui produit une forme abstraite de richesse, la valeur, qui aliène les producteurs ; le langage n'est plus l'expression d'une culture particulière, mais correspond plutôt en une langue universelle abstraite, un code, qui se transforme en données numériques captées par les algorithmes permettant de diriger la conduite des individus. Dans ce processus généralisé de numérisation et de marchandisation du savoir, de l'information et des données personnelles, le langage devient essentiellement performatif. La valeur de ce qui est communiqué ne se mesure plus en fonction de son contenu, de sa valeur d'usage, mais plutôt en fonction de sa valeur d'échange, qui repose sur le principe de circulation. Pour paraphraser McLhuan, lorsque le médium devient le message, l'information qui détient le plus de valeur est celle qui est répétée le plus souvent dans un flux de communication autoréférentiel. Le critère de la circulation circulaire de l'information remplace celui de la vérité comme fondement normatif du discours public. Le discours argumentatif cède sa place au discours performatif ; la répétition, l'écho, la redondance, la résonance et l'autoréférence remplacent la réflexivité. L'algorithme

61 Cédric Durand, *Techno-féodalisme. Critique de l'économie numérique*, Paris, Zones, 2020.
62 Nancy Fraser, « Legitimation Crisis?… », p. 180.
63 Yves Gingras, « Des technocrates aux algocrates », *Le Devoir*, 13 juin 2020, <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/580735/des-technocrates-aux-algocrates>, consulté le 4 août 2021.

devient ainsi la principale médiation constitutive d'une opinion publique qui est transformée en humeur publique. Il est le moyen technique par lequel s'exerce une nouvelle morale égo-grégaire.

Dans la mesure où l'espace public est remplacé par un espace publicitaire généralisé, l'opinion publique se nourrit de bulles médiatiques de la même manière que le capital financier est alimenté par des bulles spéculatives. Ainsi, à l'hyper-objectivisme de la gouvernance algorithmique correspond l'hyper-subjectivisme des identités victimaires[64] qui réclament de manière hystérique à être reconnus par un système qui, dans son essence même, est indifférent à toute forme de subjectivité humaine. Lorsque prises en charge par les administrations publiques ou privées, les demandes de reconnaissance des identités victimaires accroissent les mesures de contrôle appliquées par une technocratie qui a pour fonction de rééduquer la population en fonction des nouvelles normes morales «politiquement correctes» imposées par les victimes du «système». Ce narcissisme de masse nourrit également le phénomène de la postvérité, puisqu'enfermé dans sa bulle «tautistique[65]», chacun peut prétendre à sa propre vérité. Puisque le narcissisme consiste en l'incapacité pour le sujet de distinguer le soi du monde extérieur, quiconque se sent heurté par un discours qui irait à l'encontre de la représentation son «Moi idéalisé» peut réclamer le droit de brimer la liberté d'expression des autres sous prétexte qu'il s'agit d'une représentation pervertie de sa réalité[66]. Bref, c'est la possibilité même d'édifier un «monde commun», c'est-à-dire un monde formé par des êtres raisonnables en mesure de débattre au sein de l'espace public politique, qui se trouve anéantie par le capitalisme de plateforme et la gouvernance algorithmique.

Conclusion : la démocratie est-elle compatible avec le capitalisme ?

Si la révolution technocratique est indissociable des mutations du capitalisme, c'est-à-dire du passage du capitalisme libéral au capitalisme avancé, puis du capitalisme financiarisé vers celui de plateforme, il

64 Jean-Jaques Simard, «Droits, identités et minorités : à l'arrière-plan de l'éducation interculturelle», dans Fernand Ouellet et Michel Pagé (dir.), *Pluriethnicité, éducation et société. Construire un espace commun*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, p. 155-197.

65 Lucien Sfez, *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992.

66 À ce sujet, voir le texte de Joseph-Yvon Thériault, «Le Déclin des institutions de la liberté : La liberté d'expression sur les campus UQAM», dans Normand Baillargeon (dir.), *Liberté surveillée. Quelques essais sur la parole à l'intérieur et à l'extérieur du cadre académique*, Montréal, Leméac, 2019, p. 227-243.

apparaît donc nécessaire d'inscrire la critique de la technocratie au sein de l'analyse plus générale des contradictions politiques de la modernité capitaliste. En effet, la modernité présente une contradiction fondamentale : celle, d'une part, entre la capacité que se donne la société au moyen de la médiation politique d'agir réflexivement sur les conditions de sa propre historicité, et celle, d'autre part, de la domination croissante d'une forme autonomisée de pratique sociale qui s'érige en tant que seconde nature, c'est-à-dire l'économie. Pour reprendre la thèse de Castoriadis, cette contradiction est portée par deux significations imaginaires antinomiques : d'une part, la volonté d'autonomie qui anime tout projet d'émancipation politique fondé sur l'agir réflexif en commun et, d'autre part, « le projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo rationnelle, qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles, fondé sur la domination irréfléchie de la nature en vue de la croissance illimitée[67] ». C'est donc dire qu'en institutionnalisant le principe de croissance illimitée, la société capitaliste sape ses propres conditions politico-institutionnelles[68] et culturelles de possibilité : la démocratie et le monde commun.

Il s'agit là de deux des principaux fondements normatifs qui sont au cœur de la notion d'« autre modernité » qu'on trouve dans l'œuvre de Thériault. Il me semble par contre qu'une certaine ambiguïté sous-tend cette idée d'« autre modernité » dans la mesure où elle renvoie à l'opposition dualiste habermassienne opposant le « monde vécu » au « système ». Selon la perspective wébérienne qui est celle d'Habermas ainsi que de Thériault, la phase actuelle de globalisation du capitalisme relève d'un processus inéluctable qui appartient à la dynamique propre à la modernité. En effet, selon Thériault : « Nous ne pouvons en effet tourner le dos aux processus de mondialisation et d'individualisation dont il vient d'être question. Ces tendances sont, rappelons-le, des tendances lourdes de la modernité et, lorsqu'elles s'alimentent mutuellement, constitutives de la démocratie moderne[69] ». Or, selon Freitag, la postmodernité consiste dans une forme de dépassement non dialectique des apories au fondement de

67 Cornélius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 89-90.
68 N. Fraser, « Legitimation Crisis ? », p. 157-189.
69 Joseph Yvon Thériault, « La société globale est morte… vive la société globale ! », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 28, 1997, p. 30.

la liberté moderne[70]. C'est essentiellement le procès d'émancipation strictement individualiste au fondement de la liberté moderne qui a conduit à la mise en place d'un mode de régulation systémique tel qu'on le retrouve dans le processus contemporain de globalisation capitaliste. L'actuelle synthèse postmoderne a consisté en une dissolution des médiations symboliques et politico-institutionnelles qui orientaient significativement la pratique sociale au profit de mécanismes cybernétiques exerçant un contrôle direct sur la conduite des individus. Conséquemment, pour sauver le monde commun et la démocratie, que le capitalisme est actuellement en train de phagocyter, il est nécessaire de ré-enchâsser l'économique dans le social pour reprendre les termes de Polanyi[71]. Si avec Thériault il faut reconnaître qu'aucune société ne peut se passer d'institutions politiques et économiques, cela ne signifie pas pour autant que les institutions doivent nécessairement prendre leur forme actuelle. D'un point de vue dialectique, plutôt que de voir la modernité à la manière d'Habermas, c'est-à-dire comme un projet inachevé, il est nécessaire d'en saisir le caractère fondamentalement contradictoire. En ce sens, il faut intégrer à la critique de la modernité, comprise au sens au large, une analyse dialectique des contradictions politiques, culturelles et économiques des sociétés capitalistes avancées afin de montrer qu'elles pourraient potentiellement prendre une autre forme si les rapports sociaux étaient médiatisés par une autre norme que celle de la valeur abstraite. Dans ce contexte, la tâche de la sociologie critique vise à souligner le caractère fondamentalement incompatible du capitalisme et de la démocratie. D'ailleurs, « l'autre modernité » que défend Thériault correspond à une conception de l'être social ancré dans une forme de liberté concrète qui s'oppose dans son essence même à la liberté abstraite au fondement du capitalisme. On retrouve, il me semble, cette intention politique dans les écrits du jeune Thériault[72], qui rejoignent également les fondements normatifs de la sociologie classique selon laquelle « le lien consubstantiel entre la sociologie et le socialisme est assumé moralement, revendiqué politiquement et expliqué sociologiquement[73] ».

70 Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.
71 Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
72 Voir notamment J. Y. Thériault, *La société civile ou la chimère…*
73 Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, Éditions EHESS, 2017, p. 127.

CHAPITRE 9 /

Le Réseau des politisés chrétiens (1972-1982)

Une vision de l'intérieur

Yves Vaillancourt

Dans la foulée du mouvement de conscientisation et de politisation de la société québécoise à la fin des années 1960[1], nombre de militants chrétiens ont vécu une rencontre entre christianisme et marxisme nourrissant leur engagement. En témoigne l'histoire du Réseau des politisés chrétiens (RPC) de 1972 à 1982. J'en présente ici une « vision de l'intérieur » qui me contraint à écrire au « je », fut-il parfois désagréable, parce que j'y ai assumé du début à la fin des responsabilités importantes. Silencieux durant 40 ans, je pense devoir présenter non une véritable étude de cas qui exigerait une fréquentation des archives du Réseau, mais en partageant des souvenirs et en utilisant certains entretiens avec des témoins clés, j'ouvrirai quelques pistes d'analyse qui permettront peut-être à d'autres, plus tard, d'aller plus loin[2].

En traitant d'un tel sujet dans un ouvrage collectif consacré à la trajectoire intellectuelle et sociopolitique de Joseph Yvon Thériault, on pourrait se demander s'il y a des liens entre le thème que j'ai abordé et le parcours de Thériault. En fait, je me suis posé moi-même la question et j'en ai discuté à deux reprises avec lui, l'une avant d'écrire mon chapitre, l'autre après l'avoir rédigé. Les deux fois, il m'a dit que, même s'il n'avait pas écrit formellement sur les questions reliées au christianisme social et à

1 Yves Vaillancourt, « La crise d'octobre 1970 et la théologie de la libération », *L'Action nationale*, vol. 110, nos 8-9, octobre-novembre 2020, p. 37-54.

2 Les archives du Réseau, colligées et classées avec la collaboration de Gisèle Ampleman, sont intégrées à mon fonds d'archives personnel à l'UQAM, voir Fonds d'archives Yves Vaillancourt (P-169), <http://archives.uqam.ca/fonds-archives/archives-privees/11-gestion-archives-historiques/46-fonds-archives.html?varcote=169P>, consulté le 4 août 2021.

l'engagement sociopolitique des chrétiens de gauche, il considérait qu'il avait croisé existentiellement ces questions à divers moments dans son parcours de vie et qu'elles avaient occupé une place significative dans sa réflexion. Bref, il m'a fait comprendre qu'il était content que j'écrive sur ces thèmes. J'y reviendrai en conclusion[3].

Mon chapitre comprend cinq sections : 1. Les débuts du RPC ; 2. Les écrits sur le RPC ; 3. Une analyse de l'évolution de la gauche sociopolitique dans les années 1970 ; 4. Une analyse des interactions entre la gauche chrétienne et la gauche politique ; 5. Le RPC et le féminisme.

1 / Les débuts du Réseau des politisés chrétiens

À l'origine du Réseau, dès 1970[4], une mission de 100 jours dans une dizaine de pays latino-américains, notamment au Chili, où j'ai pu enquêter durant plus d'un mois sur l'engagement des chrétiens de gauche dans la campagne électorale en solidarité avec le camp de l'Unité populaire de Salvador Allende. J'ai aussi réalisé alors une étude de cas sur la crise d'ILADES, une institution jésuite de recherche et de formation sur les questions économiques et sociales traversée par une lutte interne entre les tenants d'une posture démocrate-chrétienne et les tenants d'une posture chrétienne-marxiste[5]. À mon retour à Montréal à l'automne 1970, dans un contexte marqué par la crise d'octobre, j'ai partagé mes observations et réflexions, ainsi que la documentation colligée en Amérique latine et au Chili[6]. J'ai aussi publié des articles sur le Chili dès novembre 1970 dans la revue *Relations*[7].

Puis, à l'été et à l'automne 1971, j'ai fait une tournée du Québec, parfois accompagné de Gilbert Renaud et de Guy Bourgeault, pour établir des contacts avec des groupes de chrétiens connus pour avoir des engagements sociaux à gauche dans les mouvements syndicaux, populaires, étudiants, coopératifs, de coopération internationale. Tout au long de l'année 1971, avec l'idée du Réseau en tête[8], j'ai aussi utilisé les temps

3 Notes issues de deux entretiens d'Yves Vaillancourt avec Joseph-Yvon Thériault sur les années 1970 et 1980, l'un le 18 novembre 2020 et l'autre le 31 mars 2021, version de 4 pages du 29 avril 2021.

4 Gregory Baum fait erreur en omettant les premières années du RPC : « Politisés Chrétiens : A Christian Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *Studies in Political Economy*, nº 32, été 1990, p. 7-28.

5 Yves Vaillancourt, « Chili : la crise de l'ILADES. L'Église sur la carte politique chilienne, 1964-1970 », *Frères du monde*, nº 77, 1971, p. 107-118 ; « La crisis de Ilades », *Vispera*, nº 22, avril 1971, p. 18-27.

6 Voir Y. Vaillancourt, « La crise d'octobre 1970… », p. 38-39.

7 Yves Vaillancourt, « Les élections au Chili », *Relations*, nº 354, novembre 1970, p. 139-144.

8 Yves Vaillancourt, « Un réseau à bâtir », *Relations*, nº 363, septembre 1970, p. 239.

libres dont je disposais pour développer le projet du Réseau, constituer une équipe de collaborateurs associés à l'élaboration du projet[9]. En septembre 1971, à l'invitation de Gonzalo Arroyo, j'ai participé à un séminaire d'une semaine au Costa Rica avec une vingtaine de Chrétiens pour le socialisme (CPS) provenant de sept ou huit pays de l'Amérique latine et des Caraïbes.

L'année 1972 est celle du démarrage du Réseau, comme en témoigne un article de Guy Bourgeault : « Après la session sur les politisés chrétiens et la lutte des classes, qui a réuni quelque 70 participants au Centre de formation populaire, du 7 au 9 avril dernier [1972], on peut désormais parler d'un réseau qui se bâtit[10]. »

Parmi les activités les plus importantes du Réseau tout au long de ses dix ans d'existence, il y a celle des envois aux membres et sympathisants. Pas moins de 59 envois seront effectués de 1972 à 1982. En 1972, il y en a eu trois (les 4 février, 11 mai et 3 décembre[11]). Le réseau comprend environ 300 membres, un ordre de grandeur qui va perdurer. Son effectif est réparti dans toutes les régions du Québec et comprend une équipe en Acadie. Il est dirigé par un comité de coordination, dont les membres sont recrutés par cooptation. Le travail de réflexion est fait sous l'impulsion de deux commissions, la Commission de théologie, présidée par Gérald Larose, et la Commission politique, présidée par moi-même. En plus des envois, le Réseau a tenu de nombreuses sessions de formation et d'information. Il a soutenu la création et le fonctionnement de plusieurs collectifs locaux de réflexion, dont certains dédiés à « la lecture matérialiste de l'Évangile de Marc ».

En avril 1972, le Réseau envoie une délégation de quatre personnes au Congrès latino-américain des CPS qui a lieu à Santiago[12]. À la suite du coup d'État chilien de septembre 1973, plusieurs ex-missionnaires québécois-chiliens ont dû revenir au Québec et ont rejoint le Réseau.

9 Parmi les membres de l'équipe d'animation du Réseau que j'ai constituée en 1971, il y avait des personnes comme Gisèle Ampleman, Jean Ménard, Gérald Larose, Karl Lévêque, Gilbert Renaud, Lorraine Guay, Pierre Goldberger, Lucienne Hick, Isidore Ostiguy et Claude Hardy.

10 Guy Bourgeault, « Un réseau qui se bâtit », *Relations*, mai 1972, p. 142.

11 Les 59 envois sont bien conservés dans le Fonds d'archives du Réseau à l'UQAM. Ils constituent un matériau documentaire précieux pour les personnes intéressées à faire des recherches sur le Réseau. Habituellement, chaque envoi comprenait un choix de textes valorisés par le Comité de coordination et une « Lettre aux PC » rédigée par une personne de la coordination.

12 La délégation était composée de Karl Lévêque, Louis Favreau, Pierre Lagrenade et moi. Michel Chartrand devait faire partie de la délégation, mais il a dû se désister en raison de la lutte du Front commun du secteur public. Un dossier sur nos 15 jours au Chili a été publié dans la revue *Relations* en juin 1972. Voir Gonzalo Arroyo, *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 ; et Gulio Girardi, *Chrétiens pour le socialisme*, Paris, Cerf, 1976.

2 / Les écrits sur le Réseau des politisés chrétiens

D'abord, laissez-moi vous présenter quelques écrits qui portent sur la gauche politique, puis ensuite des écrits de sciences sociales ou de sciences religieuses portant directement sur les Politisés chrétiens.

Pierre Beaudet a produit deux livres qui présentent une analyse de la gauche politique dans les années 1970. Dans un premier, publié en 2008[13], il livre un témoignage accablant sur ce qu'il a vécu dans le mouvement pré-marxiste-léniniste (ML)[14] de 1969 à 1973 et ML de 1974 à 1976, notamment lorsqu'il était secrétaire général du groupe Mobilisation. Ce livre permet de comprendre ce qui se passe à l'intérieur du mouvement ML, mais reste prisonnier de l'univers ML sans s'intéresser vraiment à l'existence d'autres mouvances de gauche dans le mouvement ouvrier et populaire. Néanmoins, il fait référence au rôle du Centre de formation populaire (CFP), « un des *think-tanks* les plus importants du Mouvement populaire », qui a bloqué une tentative de liquidation par la Ligue communiste, un soir de novembre 1976. Cela, parce que Louis Favreau, Gordon Lefebvre et Suzanne Chartrand ont « décidé de tenir le fort. Avec une bande de chrétiens de gauche – souvent d'ex-curés rouges[15] – ». Dans son deuxième livre[16], en 2016, Beaudet se penche à nouveau sur les années 1970, en se distançant cette fois des groupes ML et en mettant en valeur des acteurs politiques de gauche qui s'en démarquaient. Il mentionne notamment le Regroupement pour le socialisme (RPS) et le Mouvement socialiste (MS), associés à « l'essor du courant socialiste démocratique ». Il accorde aussi une place à des organisations sociales de gauche comme le CFP et le Secrétariat Québec Amérique Latine (SQAL), qu'il qualifie de « centres de réflexion[17] ». Mais il ne mentionne pas le rôle des chrétiens de gauche, ni celui du RPC.

À deux reprises, Jean-Philippe Warren fait référence aux Politisés chrétiens dans un livre qui porte sur le militantisme marxiste-léniniste au Québec au cours des années 1970 et au début des années 1980[18].

13 Pierre Beaudet, *On a raison de se révolter. Chronique des années 70*, Montréal, Écosociété, 2008.

14 J'emprunte l'expression « pré-ML » à Michel Blondin dans Michel Blondin, Yvan Comeau et Ysabel Provencher, *Innover pour mobiliser. L'actualité de l'expérience de Michel Blondin*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 65-66. Blondin l'utilise pour analyser l'action des CAP Saint-Jacques et Maisonneuve en 1971 et 1972.

15 P. Beaudet, *On a raison de se révolter…*, 2008, p. 213.

16 Pierre Beaudet, *Quel socialisme? Quelle démocratie? La gauche québécoise au tournant des années 1970-1980*, Montréal, Varia, Proses de combat, 2016.

17 *Ibid.*, p. 63. En fait, ce que Beaudet pourrait mentionner, c'est que le CFP et le SQAL, au cours de la deuxième moitié des années 1970, ont joué un important rôle de suppléance politique, tout comme le Réseau des politisés chrétiens (RPC) dont il ne parle pas.

18 Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2007.

Cet ouvrage bien documenté fourmille d'informations sur l'histoire du mouvement ML. Dans une première référence, en disant s'appuyer sur un article que j'ai publié sur les Politisés chrétiens dans la revue *Relations*, Warren reprend à son compte une synthèse critique de sept caractéristiques du MLisme[19]. Étonnamment, la source mentionnée par Warren pour documenter ce développement est un article que j'ai publié en 1972 dans la revue *Relations*[20]. Il s'agit là d'une erreur. En fait, j'ai contribué à populariser l'expression *MLisme* seulement en 1980 (et non en 1972), dans *La Conjoncture au Québec dans les années 80*, un ouvrage collectif relié au Regroupement pour le socialisme (RPS) et dont je suis l'un des quatre coauteurs[21]. L'article de 1972 est pertinent pour cerner l'orientation des Politisés chrétiens et du RPC à l'époque, mais pas pour résumer les sept caractéristiques du MLisme[22]. La deuxième fois que Warren mentionne les Politisés chrétiens, c'est pour dire qu'à la fin des années 1970, En Lutte! et le Parti communiste ouvrier (PCO) associaient les Politisés chrétiens, les trotskistes et les péquistes « aux groupes de gauche qualifiés de "contre-révolutionnaires[23]" ». Dans ce cas, l'affirmation est fondée, mais elle demeure banale pour quiconque veut en apprendre davantage sur le RPC. En somme, Warren nous parle deux fois des Politisés chrétiens, mais chaque fois, il rate l'occasion de faire part de ses connaissances à ce sujet et de montrer qu'il a compris que le RPC était une organisation progressiste qui, avec d'autres, faisait contre-poids aux ML. Cette omission contribue à associer l'histoire des groupes ML à une épopée voulant qu'ils auraient été seuls dans le décor.

Nikolas Barry-Shaw a produit en 2014 à l'Université Queen's un mémoire de maîtrise sur les rapports entre la gauche chilienne du temps d'Allende et la gauche politique au Québec. Cela l'amène à mettre en valeur le rôle du Réseau des politisés chrétiens, qu'il relie à celui du RPS, pour soutenir le courant socialisme et indépendance délaissé et boycotté par le mouvement ML. Il souligne que cette contribution du RPC (et du RPS) « *has been ignored in accounts of Québec's "red decade" of the 1970s*[24] ». Pour illustrer cet apport du RPC, tout en m'attribuant le

19 *Ibid.*, p. 72-73.

20 Yves Vaillancourt, « Les politisés chrétiens et la libération », *Relations*, nº 371, mai 1972, p. 141-145.

21 Marielle Désy, Marc Ferland, Benoît Lévesque et Yves Vaillancourt., *La conjoncture au Québec au début des années 80 : les enjeux pour le mouvement ouvrier et populaire*, Rimouski, Librairie socialiste de l'Est du Québec, 1980, p. 102-106.

22 Plus loin dans ce chapitre, on verra qu'à la fin des années 1970, le RPC fera partie avec plus d'une dizaine d'organisations d'une mouvance socialisme et indépendance dans laquelle la position critique des sept caractéristiques du MLisme était partagée. En ce sens, la posture que Warren attribue au RPC n'était pas fondée en 1972 (parce que le MLisme n'était pas encore déployé), mais elle l'était à la fin des années 1970.

23 J.-P. Warren, *Ils voulaient changer le monde*..., p. 121.

24 Nikolas Barry-Shaw, « RÊVE/CAUCHEMAR : Allende's Chile and the Polarization of the Québec Left, 1968-1974 », mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Queen's University, 2014, p. 10.

titre de « *key transnational people* », il décrit en menu détail les échanges entre la gauche chilienne et la gauche québécoise, auxquels j'ai été associé de 1970 à 1973[25].

Un récent livre de François Saillant sur l'histoire de la gauche au Québec mentionne de manière explicite la participation des Politisés chrétiens à l'émergence de cette « autre gauche » qui a résisté au mouvement ML en contestant son avant-gardisme, son dogmatisme et sa tendance à « instrumentaliser les mouvements sociaux »[26]. Il pointe implicitement vers l'existence de ce que j'appellerai « la mouvance », en mentionnant les interactions politiques entre trois organisations qui, parmi d'autres, sont dans la mouvance politique du RPS et « revêtent une importance particulière ». Puis, il nomme dans l'ordre le RPC, le CFP et le SQAL. Saillant mentionne que le RPC « vise à regrouper des personnes engagées socialement dans une perspective socialiste inspirée de la théologie de la libération[27] ».

Parmi les auteurs qui se sont penchés spécifiquement sur le RPC, j'en ai retenu deux, Jacques Palard et Gregory Baum. Jacques Palard, politologue français, est le premier à avoir écrit sur le RPC à partir d'un regard externe. Il s'appuie sur une enquête sur le terrain menée sur le catholicisme québécois en 1976[28]. Son texte fournit une analyse pénétrante du RPC, à mi-chemin de son histoire. Les écrits de Gregory Baum ont eu un effet considérable sur l'image du RPC[29] ; je m'y attarderai donc quelque peu.

Il ressort d'échanges avec quelques anciens Politisés chrétiens sur deux des écrits de Baum, respectivement de 1990 et de 1996[30], quelques points d'étonnement et d'interrogation : Pourquoi faire démarrer le RPC

25 *Ibid.*, p. 31-36 et p. 53-54.

26 François Saillant, *Brève histoire de la gauche politique au Québec*, Montréal, Écosociété, 2020, p. 101.

27 *Ibid.*, p. 128.

28 Jacques Palard, « L'Église catholique québécoise. Entre l'unité et le pluralisme », *Études canadiennes/Canadian Studies*, vol. 1, nº 3, 1977, p. 84-85. L'article de Palard a été reproduit comme chapitre 1 dans son livre : *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 11-38.

29 Parmi les écrits de Gregory Baum sur les Politisés chrétiens, je retiens les suivants : « Politisés Chrétiens : A Christian Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *Studies in Political Economy*, nº 32, été 1990, p. 7-28 ; « Politisés chrétiens », dans Gregory Baum (dir.), *The Church in Québec*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 67-90 ; « Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 105-120, <https://www.erudit.org/fr/livres/culture-francaise-damerique/religion-secularisation-modernite-les-experiences-francophones-en-amerique-nord/>, consulté le 4 août 2021 ; « Le tournant marxiste de *Relations* », *Relations*, nº 749, juin 2011, p. 31 ; *Et jamais l'huile ne tarit*, Montréal, Fides, 2017, p. 109-111.

30 Yves Vaillancourt, *Notes issues d'une conversation de 2 heures tenue le 20 novembre 2020 sur le RPC avec Gérald Larose, Gisèle Ampleman, Suzanne Loiselle, Pierre Goldberger, Jacques Boucher, Jeannette Thiffault et Yves Vaillancourt*, version du 6 décembre.

en 1974 et non pas en 1972? Pourquoi le présenter toujours comme une organisation catholique alors qu'il s'est toujours présenté comme une organisation chrétienne? Que veut dire Baum lorsqu'il répète que le RPC est une organisation marxiste? Qu'entend-il, s'agissant du RPC, par la gouvernance de type centralisme démocratique qui l'animerait? Pourquoi souligne-t-il que les Politisés chrétiens, comme les CPS, s'inspirent d'un marxisme de type althussérien sans prendre acte du fait qu'il était alors dominant dans la gauche québécoise et chilienne? Les liens étroits entre le RPC et les chrétiens de gauche en Amérique latine, souvent mentionnés, sont-ils vus par Baum comme un atout ou un handicap? Pourquoi s'emploie-t-il à antagoniser les rapports entre le RPC et les autres organisations chrétiennes de gauche comme le Centre de pastorale en milieu ouvrier (CPMO)? Baum serait-il contrarié par la tendance des Politisés chrétiens à préférer le socialisme à la social-démocratie? Pour ce qui est des interactions entre l'évolution de la gauche politique en général et celle de la gauche chrétienne en particulier, on peut penser que les deux dynamiques s'inter-fécondent et qu'il n'y a rien à comprendre à la trajectoire du RPC si on l'examine comme s'il était un vase clos. Si j'ai fait large place ici aux écrits de Gregory Baum sur le RPC, c'est qu'ils ont construit un récit repris par d'autres auteurs, dont Michel Beaudin et Catherine LeGrand[31].

3 / La gauche politique et sociopolitique des années 1970[32]

Distinguons au départ, parmi les formations et tendances politiques des années 1970, ces différentes mouvances :

1 La gauche social-démocrate présente à l'intérieur du PQ ou dans sa périphérie ;

2 La gauche appartenant aux formations politiques municipales montréalaises, comme le Front d'action politique (FRAP) en 1970 et le RCM en 1974 ;

3 La gauche de la mouvance marxiste et léniniste pro-soviétique ;

4 La gauche de tendance anarchiste ;

31 Michel Beaudin, « Une mémoire à reconstituer : un siècle d'engagement social chrétien », dans Lise Baroni, Michel Beaudin, Céline Beaulieu, Yvonne Bergeron et Guy Côté, *L'UTOPIE de la solidarité au Québec. Contribution de la mouvance sociale chrétienne*, Montréal, Éditions Paulines, 2011, p. 88-90 ; Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, nº 1, 2009, p. 58-59 ; et la note 42, p. 61, où elle parle de l'engagement de Karl Lévêque dans le RPC.

32 Je compte publier bientôt un autre texte, plus approfondi, sur l'évolution de la gauche sociopolitique dans le Québec des années 1970.

5 La gauche trotskiste répartie en diverses familles, dont celle des trotskistes liés à la 4e Internationale et celle des lambertistes du Groupe socialiste des travailleurs québécois (GSTQ);

6 La gauche des groupes pré-ML qui se développe de 1971 à 1974 à partir de Comités d'action politique (CAP) issus du FRAP;

7 La gauche des groupes ML, comme En Lutte! de 1974 à 1982, la Ligue communiste de 1975 à 1977 et le PCO de 1977 à 1982;

8 La gauche dite «non alignée» qui s'organise à partir de 1975 pour résister aux groupes d'extrême gauche (MLisants ou MListes) et reconstruire la mouvance socialisme et indépendance.

Sans suivre pas à pas l'évolution de chacune des tendances identifiées, je noterai ici, d'une part, la montée des groupes pré-ML et ML et, d'autre part, le déploiement de la contre-offensive de la mouvance des «non alignés».

3.1 / La montée des groupes pré-ML et ML (1973-1979)

Au début des années 1970, la percée du marxisme dans le mouvement ouvrier et populaire québécois était associée à la découverte du marxisme comme instrument d'analyse des rapports sociaux de domination et d'exploitation dans une société capitaliste. Dans la perspective althussérienne qui s'est vite imposée, le marxisme était qualifié d'instrument d'analyse scientifique. À partir de la fin de 1973, dans les groupes pré-ML puis dans les groupes ML à partir de 1975, le marxisme est vu non seulement comme un instrument d'analyse, mais comme un guide pour l'action politique révolutionnaire. Les organisations politiques de gauche à la mode du jour accordent la priorité à la construction du parti révolutionnaire unique en puisant des enseignements non seulement dans les écrits de Marx, mais aussi dans ceux de Lénine, Staline et Mao Tsé Toung, voire Enver Hodja pour En Lutte!. Subrepticement, le parti révolutionnaire à construire n'est plus québécois mais pancanadien, ce qui induit un virage majeur sur la question nationale québécoise[33].

33 Un exemple de ce virage majeur se retrouve dans l'évolution d'un document de Bernard Normand et Victor Lapalme, *Travailleurs québécois et lutte nationale*, document de travail de la Centrale de l'enseignement du Québec, Montréal, janvier 1973. La première version s'inscrivait dans le courant socialisme et indépendance. Mais dans les mois suivants, une nouvelle version fédéraliste du document circulait. Comme le note Warren, à partir de 1974, «[l]a rupture avec la tradition de "socialisme et indépendance" est à peu près achevée» dans les groupes ML québécois qui, du même coup, deviennent des organisations ML canadiennes. J.-P. Warren, *Ils voulaient changer le monde…*, p. 113.

En janvier 1974, au CFP par exemple, le groupe politique à la mode, c'est le Regroupement des comités de travailleurs (RCT) et l'équipe du CFP se préoccupe de suivre la mode. Comme me l'a dit Gordon Lefebvre, un employé du CFP à l'époque : « La popularité et l'hégémonie du RCT ne durent pas longtemps. Dans la deuxième moitié de l'année 1974, le RCT n'est plus la référence politique à la mode. Il est devenu la bête noire à détruire[34] ». En 1975, Mobilisation est devenu le groupe à la mode. En 1976, c'est la Ligue communiste.

Ces groupes politiques de gauche, souvent de petite taille, se livrent à une concurrence féroce entre eux, l'enjeu étant de savoir quel groupe aura la capacité d'imposer la ligne juste et de construire le parti révolutionnaire, lequel par définition sera unique. L'attaque est lancée non seulement contre les autres groupes politiques de gauche (ML ou autres), mais aussi en direction des organisations socioéconomiques et socioculturelles progressistes pour les rallier à la ligne juste et recruter leurs « éléments avancés ». D'où les débats interminables et stériles qui consomment une énergie folle à partir de 1974 dans des organisations de soutien au mouvement ouvrier et populaire comme le Centre coopératif de recherche sur les politiques sociales (CCRPS), le CFP, l'Agence de presse libre du Québec (APLQ) et le *Bulletin populaire*, etc.

De 1975 à 1980, avec l'arrivée de la Ligue communiste ML du Canada, qui deviendra le Parti communiste ouvrier (PCO) ML du Canada, la lutte pour l'hégémonie ML devient sanglante. Pendant que En Lutte ! préconise des débats plutôt « œcuméniques » entre les divers groupes ML, la Ligue et le PCO se comportent comme le parti ML unique et cherchent à instrumentaliser, soumettre, « liquider », culpabiliser et terroriser toutes les forces qui leur résistent. Les liquidations sont accompagnées d'autocritiques et d'autoflagellations des groupes qui se sabordent[35]. Pour reprendre une formulation choc de Gordon Lefebvre : « Tout ce qui n'était pas inféodé à ce parti devait être détruit, liquidé[36]. » D'où le désarroi des militants qui veulent se libérer du corset dogmatique des groupes ML. De 1975 à 1982, la même vague ML « liquidationniste » déferle en Acadie[37] et dans plusieurs régions du Québec.

34 Yves Vaillancourt, *Notes issues d'un entretien avec Gordon Lefebvre le 29 mai 2020*, version validée du 8 juin 2020. Voir Louis Favreau, « Mouvement populaire et action politique », *Mouvement populaire et intervention communautaire. Continuités et ruptures*, Montréal, Éditions du Fleuve/Centre de formation populaire, 1989, p. 161.

35 Voir P. Beaudet, *On a raison de se révolter…*, 2008, p. 201-212 ; J.-P. Warren, *Ils voulaient changer le monde…*, 2007, p. 157-160.

36 Yves Vaillancourt, *Notes issues d'un entretien avec Gordon Lefebvre le 29 mai 2020*.

37 Philippe Volpé et Julien Massicotte, *Au temps de la « révolution acadienne ». Les marxistes-léninistes en Acadie*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2019, p. 121-144 ; Jean-Marie Nadeau, *Mise à nu. Autobiographie de Jean-Marie Nadeau*, Caraquet, Éditions de la Francophonie, 2020, p. 82-94.

3.2 / La contre-offensive de la mouvance socialisme et indépendance

Comme noté précédemment, la mémoire de la gauche des années 1970 construite dans les écrits universitaires et militants a donné trop de place à la montée des groupes ML, comme s'ils occupaient toute la scène[38]. Heureusement les écrits de Barry-Shaw et Saillant font place à la mouvance alternative qui résiste au MLisme, redorant le blason du courant socialisme et indépendance, un temps désorienté par l'entrée en scène des groupes ML. Si Barry-Shaw ne s'intéresse qu'aux années 1970-1974, Saillant prend acte de ce qui a cours dans les années 1970 et 1980 dans le RPS et dans le Mouvement socialiste. Son analyse du RPS et de sa proximité stratégique avec le RPC, le CFP et le SQAL est éclairante, même si elle ne prend pas en compte toutes les composantes en interaction dès l'année 1975[39] de la mouvance des non-alignés : le RPS, le CFP, le SQAL et le RPC se sont coalisés pour faire barrage au MLisme.

Cette mouvance renvoie à un ensemble d'organisations politiques et sociales du courant socialisme et indépendance qui se concertent pour faire barrage aux opérations liquidationnistes des groupes ML et à d'autres initiatives des groupes d'extrême gauche (y compris les Trotskistes de la 4e internationale) pour instrumentaliser à leurs fins les mouvements sociaux[40]. Sur le terrain, cette mouvance renvoyait à un chassé-croisé constant de personnes, d'actions, d'organisations et de positions convergentes sans être totalement identiques. Elle a commencé à émerger en 1974, lorsque quelques militants prirent l'habitude de se concerter pour résister aux menaces d'instrumentalisation et de liquidation qui pesaient dans plusieurs organisations progressistes, dont le CFP. Plusieurs personnes ont fait mention ou ont entendu parler du sauvetage réussi du CFP, qui a eu lieu un soir de novembre 1976[41]. Moins nombreuses sont celles qui savent que la menace de liquidation du CFP pesait dès janvier 1974 et que des militants comme Gordon Lefebvre, conscients du danger tout en appartenant à une tendance minoritaire parmi les employés, ont tenu le fort de janvier 1974 à novembre 1976,

38 P. Beaudet, *On a raison de se révolter…*; J.-P. Warren, *Ils voulaient changer le monde…*

39 Ayant participé à l'expérience du RPS (1975-1985), je reconnais que les pages que Saillant lui consacre sont bien informées, même s'il aurait dû en parler dès son chapitre sur les années 1970. F. Saillant, *Brève histoire de la gauche politique au Québec…*, p. 128-138.

40 Le RPS est une des organisations politiques qui a travaillé à l'émergence de la mouvance. « Nous nous définissons comme des militants socialistes et indépendantistes à la recherche active d'un débouché politique nettement démarqué à la fois du péquisme, de la social-démocratie de droite et de gauche, du trotskysme et du MLisme [… N]ous appartenons à un courant politique qui mise, entre autres, sur la valorisation du potentiel révolutionnaire des organisations de masse ». M. Désy, M. Ferland, B. Lévesque et Y. Vaillancourt, *La conjoncture au Québec au début des années 80…*, p. 13.

41 P. Beaudet, *On a raison de se révolter…*, p. 213-214.

avec l'appui du président du CFP. Le sauvetage réussi du CFP contre la vague ML a constitué un symbole important à l'époque pour les démocrates et les progressistes qui défendaient l'autonomie des organisations sociales progressistes[42]. La même année 1976 avait été celle de liquidations réussies lorsque la Ligue communiste avait obtenu la dissolution d'organisations comme Mobilisation et l'APLQ, tout en faisant main basse sur leurs biens matériels (dont les imprimeries de l'APLQ)[43].

De 1977 à 1982, la mouvance prend de l'élan et s'élargit. Sauvé de la menace de liquidation, un CFP redynamisé va assumer un important rôle de suppléance politique dans le courant socialisme et indépendance. Avec ses comités de travail crédibles sur la question nationale et la social-démocratie, il fera des contributions magistrales au sein de la mouvance. Le CFP a élaboré la position du OUI critique, qui a permis à la mouvance socialisme et indépendance de se positionner pendant la campagne référendaire.

Une deuxième victoire clé contre les opérations liquidationnistes du PCO mérite d'être soulignée : celle de l'équipe de Gérald Larose au congrès du Conseil central de la CSN à Montréal (CCSNM), en avril 1979.

> C'est au congrès de 1979 que la lutte frontale avec les ML et particulièrement le PCO se fera. Gérald Larose, avec l'aide de plusieurs militants et militantes non alignés, particulièrement dans la mouvance du CFP et aussi quelques trotskistes et des PCC qui avaient également en aversion les ML, a constitué une équipe « syndicale » complète qui a remporté 13 des 15 postes convoités. Gérald Larose croit que, sur le terrain de l'action, après l'échec de la liquidation du CFP par les ML, c'est l'échec de leur tentative à s'emparer de la direction du CCSNM qui aura le plus freiné leur élan. Leur succès aurait été dévastateur pour l'ensemble du mouvement social car le CCSNM a toujours été une référence pour lui[44].

Bref, dans la mouvance à la fin des années 1970, il y a du sang neuf qui s'ajoute aux organisations qui y participent depuis cinq ans. Il y a le Mouvement socialiste (MS), le RPS, le CFP, le SQAL, le Comité Québec-Chili, les conseils centraux de la CSN à Québec et à Montréal, des noyaux de militants en région, le RPC, etc.

42 Louis Favreau, « Le Centre de formation populaire : l'"autre gauche" québécoise des années 1970 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, nº 2, 2011, p. 153-160 ; Y. Vaillancourt, *Notes issues d'un entretien avec Gordon Lefebvre le 29 mai 2020*.

43 J.-P. Warren, *Ils voulaient changer le monde…*, p. 157-158.

44 Yves Vaillancourt, *Notre parcours politique à gauche dans les années 1970 : À partir d'une conversation avec Louis Favreau et Gérald Larose réalisée le 18 juin 2020*, version validée du 20 septembre 2020.

4 / Le Réseau des politisés chrétiens et la gauche politique

Dès son émergence et jusqu'à la fin, le RPC s'est approprié le marxisme comme instrument d'analyse. Le recours au marxisme comme guide pour bâtir le parti révolutionnaire n'a jamais été sa tasse de thé.

Au cours des premières années, de 1972 à 1976, le RPC se voyait comme un lieu pluraliste regroupant des militants chrétiens de différentes tendances sociopolitiques de gauche. Il se montrait accueillant avec des chrétiens politisés de diverses tendances : social-démocrate à l'intérieur ou à l'extérieur du PQ, communiste à la manière soviétique ou cubaine, trotskiste, socialiste marxiste non alignée et même de tendance ML. Certes, les rapports étroits établis dès 1972 entre le RPC et le mouvement international des CPS tirait le Réseau en direction de l'option socialiste marxiste. Mais cela ne faisait pas du RPC une organisation marxiste au sens où Baum semble l'entendre. Il n'y avait pas de cachotterie à ce sujet. Les Politisés chrétiens membres du Réseau étaient d'abord des chrétiens de gauche, marxistes ou pas. Dans les faits, les membres du RPC étaient alors principalement d'orientation social-démocrate et socialiste marxiste non alignée. En 1975-1976, quelques militants du RPC faisaient partie de cercles de lecture d'En Lutte ! ou de la Ligue. Mais à partir de 1976, ils se font moins nombreux. Un fossé se crée entre les organisations ML et les chrétiens de gauche. Quelques militants chrétiens sont restés dans les groupes ML ou leur périphérie, tout en s'éloignant du Réseau. Mais la majorité d'entre eux se sont distancés des groupes ML et ont participé à la mouvance socialisme et indépendance.

À partir de la fin de 1976, le Réseau a joué un rôle de suppléance politique, à partir du moment où les groupes ML (En Lutte ! et la Ligue communiste) incitaient leurs membres d'appartenance chrétienne à se distancer du Réseau, même si celui-ci continuait de leur ouvrir ses portes en 1976-1977[45]. En somme, la mouvance des non-alignés était devenue hégémonique dans le RPC. *De facto*, le RPC ne comprenait pas dans ses rangs des militants fédéralistes des groupes ML ; il a plutôt fait partie de « la mouvance » qui a pris position pour le OUI critique et fait campagne dans le camp du OUI au référendum de 1980[46].

45 Parmi les cinq objectifs de son plan d'action 1976-1977, le RPC en avait un qui visait à « Faire avancer la clarification de certains problèmes théoriques et pratiques propres aux militants chrétiens appartenant à des groupes politiques révolutionnaires, notamment marxistes-léninistes. », cité dans Jacques Palard, « L'Église catholique québécoise… », p. 84. Dans les faits, dès 1976, les organisations ML incitaient leurs membres à se tenir loin du RPC et peu de membres du Réseau provenaient des filières ML. Voir Yves Vaillancourt, Notes issues d'un entretien avec René Lachapelle, 20 et 22 décembre 2020.

46 Sur la position des groupes ML et des Trotskistes de la 4e internationale en faveur de l'annulation au référendum de 1980, voir J.-P. Warren, *Ils voulaient changer le monde*…, p. 116-119.

5 / Le Réseau des politisés chrétiens et le féminisme

Pendant la première moitié des années 1970, le RPC, comme la majorité des organisations de gauche qui utilisent le marxisme comme instrument d'analyse, voit la question des relations hommes/femmes comme une contradiction secondaire, subordonnée à la contradiction principale tenant aux rapports sociaux d'exploitation des classes laborieuses par la bourgeoisie. Dans cette vision des choses, les rapports d'inégalité entre les hommes et les femmes devaient être réglés par l'élimination du capitalisme et l'avènement du socialisme.

La rencontre internationale des CPS tenue au Québec en avril 1975 a constitué une étape clé dans la prise de conscience des contradictions tant des CPS que du RPC sur le plan du féminisme en révélant que la participation des femmes confinait ces dernières au rôle de citoyennes de deuxième zone. Je revois en mémoire certaines réunions où se sont prises d'importantes décisions : autour d'une grande table à Outremont, une douzaine de personnes provenant principalement d'Amérique latine, mais aussi de l'Europe et du Québec. La majorité de ces personnes étaient des hommes, les femmes étaient confinées à la cuisine ou à la dactylographie de stencils pour reproduire les textes importants produits par des hommes. Grâce à des interventions de Judith Dufour et Gisèle Ampleman, cette répartition inégale et inéquitable des rôles entre les hommes et les femmes a été pointée du doigt et imposée à l'ordre du jour[47].

En août 1975, la prise de conscience féministe dans le Réseau a été renforcée par une rencontre avec Rosemary Ruether, une théologienne américaine féministe et socialiste. Cette rencontre s'est faite à Détroit, dans le cadre d'un congrès international d'une semaine sur le thème « Theology in the Americas », congrès auquel Guy Bourgeault et moi avons participé. À partir de cette thématique, des débats ont surgi à la croisée de chemins entre trois types de théologie de la libération : la théologie de la libération d'inspiration latino-américaine, la « Black Liberation Theology », et la théologie féministe de la libération[48]. C'est en lien avec ce troisième grand sous-thème que Rosemary Ruether avait fait une conférence remarquable qui nous avait sortis de notre confort. Grâce à l'aide de Gregory Baum, qui participait à la conférence et connaissait bien Rosemary Ruether, nous avons pu avoir une discussion intime avec

47 Gonzalo Arroyo, le leader des CPS internationaux, avait été fortement interpellé et déstabilisé par l'arrivée soudaine de la question féministe dans l'agenda.

48 Guy Bourgeault et Yves Vaillancourt, « Deux Amériques à libérer : compte-rendu du congrès théologique de Détroit, "Theology in the Américas : 1975" », *Relations*, nº 408, octobre 1975, p. 276-281.

elle. C'est à ce moment-là qu'est née l'idée d'un texte-outil du Réseau qui permettrait de faire connaître la pensée féministe, socialiste et chrétienne de Ruether. Cette dernière a suggéré l'utilisation du texte d'une entrevue récente que nous pourrions traduire et publier. De retour à Montréal, Bourgeault et moi avons parlé de la conférence de Ruether avec quelques femmes du RPC, dont Judith Dufour. Le texte de l'entrevue a plu au groupe de femmes. Une traduction a été faite et le texte-outil a été publié en avril 1976, accompagné d'une introduction robuste signée par « un groupe de femmes du Réseau[49] ». Grâce à la publication de ce texte-outil, un important coup de barre a été donné dans le Réseau pour que la question féministe prenne une place importante. On aura remarqué que l'année 1976 était aussi celle de la création de la collective *L'Autre parole*[50].

Conclusion

C'est peut-être un vieux fond d'anticléricalisme qui reste dans la gauche au Québec, mais la question religieuse est souvent évacuée ou traitée à la légère dans les analyses sociologiques et politiques provenant des milieux académiques et des mouvements sociaux. Qui pourrait dire qu'il vaut la peine de faire un texte sur l'expérience du Réseau des politisés chrétiens de 1972 à 1982 ? Qui pourrait soupçonner qu'en parlant des chrétiens de gauche, il serait possible d'apporter un nouvel éclairage sur l'évolution de la société, voire sur la gauche politique et sociopolitique des années 1970, éclairage qui manque dans un certain nombre d'écrits que j'ai mentionnés ?

Je suis moi-même surpris. J'avais entrepris d'écrire un texte sur un sujet pointu, le RPC. Mais pour éclairer ce petit sujet, j'ai dû le contextualiser en le situant par rapport à l'évolution de la gauche politique dans le Québec des années 1970. Cela a permis de découvrir que, contrairement à l'image souvent diffusée, il n'y avait pas que les groupes ML dans le paysage, mais aussi la mouvance socialisme et indépendance. Une mouvance qui s'est redéployée à partir de 1975 et à laquelle le RPC a participé avec une dizaine d'autres organisations. C'est ce qui l'a amené à jouer un rôle de suppléance politique et à modifier la représentation qu'il projetait au cours de ses premières années d'existence lorsqu'il se

49 Rosemary Ruether, *Féminisme, socialisme et christianisme*, texte-outil nº 2, Montréal, Réseau des politisés chrétiens, avril 1976.

50 Sur la création et les premières années de *l'Autre parole*, voir Monique Dumais, Louise Melançon et Marie-Andrée Roy, « Dix ans déjà », *L'Autre parole*, nº 30, juin 1986, p. 4-6.

disait prêt à accueillir dans ses rangs des chrétiens de gauche de toutes les tendances et sensibilités politiques. Mais à la fin des années 1970, ce n'était pas le cas. Le Réseau ne comptait pas ou très peu de militants ML dans ses rangs et il appartenait *de facto* à la mouvance socialisme et indépendance, un courant qui était attaché à la démocratie, à l'autonomie et au potentiel autogestionnaire des organisations du mouvement ouvrier et populaire. D'où l'aisance avec laquelle il a pris position pour le OUI critique dans la campagne référendaire de 1980.

Enfin, si je reviens au parcours de Joseph Yvon Thériault au cours des années 1970, en tenant compte du tableau brossé dans ce chapitre, je puis évoquer quelques points de convergence.

D'une part, sur la question religieuse, les valeurs du christianisme social n'étaient pas étrangères :

- à la tournée de quelques mois que Joseph Yvon a effectuée en 1974 dans plusieurs pays d'Amérique latine et qui lui a permis entre autres de se familiariser avec la théologie de la libération ;
- au choix de son directeur de thèse, Henri Desroche, un ex-dominicain qui s'était penché sur le dialogue entre le marxisme et le christianisme dans les années 1940 et 1950, avant de devenir, dans les décennies suivantes, un expert en sociologie de la religion et du développement qui a mené et encadré des recherches importantes sur le mouvement coopératif ;
- au choix de son sujet de thèse sur le Mouvement d'Antigonish qui a influencé le développement socioéconomique de type coopératif au cours des années 1940 à 1980, dans les territoires acadiens des provinces atlantiques, dont celui du Nord-Est du Nouveau-Brunswick. Or, la source d'inspiration principale du Mouvement d'Antigonish, c'était M. Moses Coady, un prêtre catholique anglophone qui, dès les années 1940, préconisait un socialisme non marxiste et social-démocrate qui misait sur le développement économique communautaire et coopératif[51].

D'autre part, au sujet de sa posture sociopolitique plus globale, Thériault a souligné, en entretien avec moi, qu'il s'était toujours démarqué des positions des groupes ML et qu'il se sentait proche de la mouvance

51 Sur l'influence du Mouvement d'Antigonish en Acadie, Joseph-Yvon Thériault, en s'appuyant sur ses travaux de thèse de doctorat, a publié deux articles scientifiques : « Développement dépendant et pénétration coopérative », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 13, nº 1, 1980, p. 7-23 ; « L'éducation des adultes par la coopération économique. Le Mouvement d'Antigonish », *Archives des Sciences sociales de la coopération et du développement*, nº 57, automne 1981, p. 30-36.

socialisme et indépendance dont il est question dans mon chapitre. En outre, il a mentionné que ses principales sources d'inspiration, dans la France des années 1970, s'identifiaient à un courant de socialisme non marxiste (ou social-démocrate), démocratique et autogestionnaire. Il faisait ainsi référence à des figures du Parti socialiste unifié (PSU), comme Michel Rocard, et de la Confédération française démocratique du travail (CFDT), comme Edmond Maire et Pierre Ronsanvallon[52].

Tout cela pour dire que j'aurai besoin de nouvelles conversations avec mon ami Joseph Yvon Thériault.

52 *Notes issues de deux entretiens d'YV avec Joseph-Yvon Thériault…*

PARTIE III /

LA DÉMOCRATIE ET LA MODERNITÉ POLITIQUE

CHAPITRE 10 /

Joseph Yvon Thériault et le politique

Gilles Labelle

Il a fallu peu de temps au jeune Joseph Yvon Thériault pour saisir que la « sociologie du développement », sur laquelle il entendait d'abord concentrer ses travaux, de même que l'examen du parcours du mouvement coopératif en Acadie, qui en constituait en quelque sorte un cas, nécessitaient non seulement que l'on se penche sur l'agencement des rapports entre les classes, plus ou moins strictement déterminés dans l'optique marxiste par la configuration des forces productives et des rapports de production, mais également sur la *dimension proprement politique* des sociétés. Encore que cette expression, dimension proprement politique, ne soit peut-être pas la plus heureuse, en ce qu'elle laisse entendre que la société pourrait être appréhendée comme une « combinaison » de différentes dimensions ou « instances » – politique, économique, idéologique, etc. – alors qu'elle devrait plutôt être considérée comme un « tout » ou une « totalité ». C'est dès lors vers la tradition identifiée à la philosophie politique que le jeune J. Y. Thériault n'a pas hésité à se tourner, de telle sorte qu'il fut l'un des premiers dans l'univers intellectuel où il évoluait à prendre au sérieux des travaux associés à ce qu'on a pu désigner comme la « redécouverte du politique » par une pensée française (Claude Lefort, Marcel Gauchet, Pierre Clastres, entre autres) décidée à rompre avec l'héritage d'un marxisme insistant pour traiter le politique comme une « superstructure » par définition dépendante (« en dernière instance » ou pas) d'une « infrastructure ». À une époque où cela n'allait pas de soi, J. Y. Thériault a dès lors été amené à supposer rien de moins

que l'irréductibilité du politique[1], qui se trouvait par là même disposé au cœur de l'« institution du social » ou, pour employer une expression à laquelle il a donné ses lettres de noblesse, au cœur du « faire société[2] ».

Je poserai ici l'hypothèse que les principaux travaux de J. Y. Thériault après *La société civile ou la chimère insaisissable*, où est exploré pour la première fois le motif de l'irréductibilité du politique, peuvent être lus sous l'angle d'une quête de ce que signifie exactement ce motif – quête qui sans être méthodique au sens strict est néanmoins persistante. J. Y. Thériault, me semble-t-il, n'a eu en effet de cesse de reposer dans ses différents travaux la question, qui constitue le titre d'un ouvrage (inachevé) d'Hannah Arendt[3] : *Qu'est-ce que le politique*[4] *?*. D'où ces questions plus particulières, qui en découlent : quel est le sens du politique ? en quoi est-il indissociable de la capacité à « faire société » ? quels sont les modes de visibilité du politique, quels sont les « lieux » où il se met « en scène », « en forme » et « en sens », pour reprendre des expressions de Claude Lefort[5] ?

***

Ce serait aller passablement vite que de dire que J. Y. Thériault a été un lecteur de Marx à une époque où tout le monde le lisait et qu'il a cessé de le lire quand il apparut que ce n'était simplement plus « à la mode » (quelque part au milieu des années 1980). Pour des raisons de principe, du moins c'est que je vais tenter de montrer, Marx est pour J. Y. Thériault un auteur incontournable si l'on se propose de saisir la dynamique des temps modernes – « incontournable » devant s'entendre ici au sens strict du terme : un auteur qu'on ne peut pas contourner ou, mieux dit, qu'on ne peut pas s'imaginer dépasser simplement en faisant un détour.

Marx, en effet, a eu le génie de saisir une dimension absolument essentielle des temps modernes : par-delà les traditions, les coutumes et les mœurs léguées par le monde ancien, les Modernes entendent régler les sociétés sur la base d'une présumée *rationalisation* des activités humaines. Éloignez les exigences chrétiennes, qui proposent comme modèles aux fidèles les saints ou les ascètes, éloignez les exigences du

1 Joseph Yvon Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 1985, p. 96.
2 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 217.
3 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil, 1993.
4 Je triche un peu ici. L'intitulé du livre d'Arendt, en français, est *Qu'est-ce que la politique ?* Mais je laisse tomber la distinction « le/la politique », qui ne me semble pas pertinente pour ce que je veux faire entendre.
5 Claude Lefort, *Essais sur le politique XIX^e^-XX^e^ siècles*, Paris, Seuil, 1981, p. 20.

républicanisme antique, qui proposent comme modèles aux citoyens les héros admirables de vertu, étouffez toutes ces passions qui relèvent de superstitions ou de croyances mal fondées, et vous constaterez alors que les êtres humains visent d'abord et avant tout à vivre et, pour ce faire, à produire de quoi satisfaire leurs besoins primordiaux. Le noyau des temps modernes tient ainsi selon Marx à ce que le lien social y est ramené à un « mode de production ». S'agit-il là d'une anthropologie propre aux temps modernes, marqués par l'émergence – historique et contingente – de ce qu'Aristote appelait, pour la différencier de l'économie, la chrématistique[6], la recherche de la richesse pour la richesse, désormais « désencastrée[7] »? Ou bien plutôt de l'émergence, enfin, de la vérité de l'humanité socialisée, qu'elle s'était cachée jusque-là à elle-même? Si des textes de Marx vont dans le premier sens, d'autres – les plus nombreux – vont plutôt dans le second[8]. Pour parler comme Claude Lefort, nous ne cessons d'osciller, lisant les écrits de Marx, « d'une vision de l'histoire à l'autre[9] ». Mais peu importe au final, Marx a saisi mieux que personne les conséquences proprement révolutionnaires d'une modernité bourgeoise dont l'idéologie prétend régler les rapports sociaux en faisant de chaque individu, tenu par le « droit naturel » des philosophes pour originellement abstrait de l'état social (présumément à « l'état de nature »), un calculateur rationnel en ce qu'il rechercherait primordialement ce qui lui est « utile[10] » : il y va alors de la paix que les rapports avec les semblables soient réglés par un contrat qui engage tous et chacun (le « contrat social ») ; et il y va de la prospérité générale que les rapports avec la nature soient réglés par le travail et la science, que tendaient à mépriser les Anciens et qui sont pour la première fois disposés au cœur de la vie humaine. Constatant cela, Marx décrit les effets rien de moins que ravageurs pour l'humanité, la société et la nature, de ce que la philosophie des Lumières en sa version radicale avait exposé la première : la société nouvelle se présente tout à la fois comme contractualiste, prométhéenne et marchande. Si la physique de Galilée et de Newton révèle les secrets de la nature, la physique sociale nouvelle tissée au carrefour du contractualisme et de l'économie politique a la prétention de révéler les secrets de la vie sociale harmonieuse[11]. Suivant cette perspective, le politique n'est que peu de chose – voire rien du tout. Peu de chose, en ce qu'il faut bien

6 Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 2015, p. 96 (1256a, 3-5).
7 Pour parler comme Karl Polanyi, voir Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
8 J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 107-108.
9 Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 333-400.
10 J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 42-43.
11 *Ibid.*, p. 23-27.

un gardien de la règle, qui dispose de la possibilité de sanctionner qui s'en écarterait (la rationalité utilitaire n'est pas sans faille) – c'est le sens de l'« État gendarme » (l'État comme « comité exécutif » de la bourgeoisie, comme le dit Marx) ; et peut-être même rien du tout, puisque pour les libéraux les plus radicaux convaincus que le marché autorégulé engendre l'harmonie sociale, le « gouvernement des hommes » devrait au final céder la place à la simple « administration des choses[12] ».

Il faudrait être de mauvaise foi pour ne pas reconnaître la force de la démonstration de Marx, qui saisit avec une audace incomparable les transformations que suscite la logique du capital, qui tend à faire de tout une marchandise, c'est-à-dire à subsumer la valeur d'usage (qui renvoie à l'usage que l'on a l'habitude de faire de telle ou telle chose) sous la valeur d'échange (qui renvoie à ce qui, dans une chose, lui permet de faire l'objet d'un échange avec une autre). Logique qui, comme l'écrivent Marx et Engels dans un passage inoubliable du *Manifeste communiste* de 1848, contribue à détruire toutes les institutions de l'ancien monde susceptibles d'agir comme un obstacle à l'accumulation désormais sans frein et sans limite de la richesse : partout où la bourgeoisie « a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses "supérieurs naturels", elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement au comptant[13]" ».

Que l'on reconnaisse des traits de notre monde dans ce tableau est indéniable ; mais que l'ensemble de la réalité sociale tienne dans une telle description, voilà qui est plus contestable selon J. Y. Thériault. J'aurais pu citer Marx plus longuement : paraît-il que la famille est d'ores et déjà disparue, de même que la patrie, emportées comme le reste par la logique du capital, qui ne jure que par l'individu abstrait, déraciné, délié et atomisé, et par les échanges dans lesquels il s'engage sur un marché d'ores et déjà mondial[14]. Marx n'hésite pas à supposer que le monde tout entier est univoquement et totalement réglé par la rationalité utilitaire attachée à la logique de l'accumulation sans limite. Pour J. Y. Thériault, ce n'est pas seulement que Marx fait l'erreur de rabattre toute la réalité sociale sur le modèle conceptuel auquel il a abouti ; plus encore, il faut considérer que l'objet société *résiste* – ontologiquement et pas seulement

12 *Ibid.*, p. 116.
13 Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Mille et une Nuits, 1994, p. 16.
14 J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 48.

de manière contingente – à la logique de négation et de destruction, au nom de la rationalité utilitaire, de tout ce qui fait son tissu et son sens. En fait, ce que théorise Marx est ce que J. Y. Thériault décrit comme la « modernité radicale[15] », qui paraît, à proprement parler, simplement irréalisable en pratique : car si Marx avait eu raison, nous ne serions même plus là pour en parler, ne serait-ce que parce que pour ce faire, il faut bien un langage, qui est lié à une culture, qui elle-même doit être transmise pour se perpétuer. Ce qui n'empêche aucunement de relever que la modernité radicale, visant le déracinement de l'individu qui en devient par là même entièrement abstrait de la réalité social-historique concrète, se déploie comme projet, inlassablement recommencé, de nier ou d'abattre tout ce qui fait obstacle au développement de la rationalité utilitaire et marchande – avec les effets destructeurs que l'on devine sur le tissu social[16].

Il y a une manière plus exacte de synthétiser la critique par J. Y. Thériault de l'œuvre de Marx : celle-ci, écrit-il, ignore superbement ce que l'on en viendra à désigner comme la « tradition sociologique » – qui certes, n'existe pas encore au sens strict au moment où il publie avec Engels le *Manifeste*, mais qui a tout de même été esquissée ou annoncée par des auteurs auxquels Marx n'a par ailleurs pas été insensible (ainsi Thomas Carlyle), malgré tout ce qui pouvait le séparer du romantisme sur le plan politique (d'où l'appellation qu'il leur réserve dans le *Manifeste* de « socialistes féodaux[17] »). Que dit cette tradition, qui prendra corps véritablement à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ ? Il faut avant tout relever que, dans la foulée du romantisme et également de la pensée contre-révolutionnaire, qui réagit aux Lumières et par extension à la société individualiste et libérale émergente, elle énonce que la société est irréductible à une somme d'individus lâchement liés par des contrats et par des échanges, qu'elle a une consistance propre, lisible dans des coutumes, des traditions, des mœurs, des institutions (entendues au sens large : ainsi la langue est-elle une institution). Toute la question revient alors à demander ce qui fait la texture de l'être du social, et qui le rend sinon imperméable, du moins résistant à la modernité radicale, qui tend pourtant toujours à surmonter tout frein et toute limite.

15 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, p. 138.

16 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 138.

17 J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 12.

Il est possible de repérer au moins deux réponses différentes à cette question, me semble-t-il, dans le travail de J. Y. Thériault. On pourrait traiter la question, affirme-t-il dans un premier temps, comme le font Antonio Gramsci et après lui, dans la foulée de la Théorie critique au sein de laquelle il s'est d'abord situé, Jürgen Habermas. Il ne s'agit pas de rabattre ces deux auteurs l'un sur l'autre ; mais de considérer que tous deux envisagent que le déploiement de la rationalité utilitaire et capitaliste suppose fatalement un « résidu », un « reste », qu'elle mine mais qu'elle a été (du moins jusqu'à maintenant) incapable d'éliminer complètement. C'est le sens de l'importance, selon J. Y. Thériault, de la notion de « société civile » chez Gramsci qui, tout en étant le lieu du conflit entre la bourgeoisie et le prolétariat, circonscrit également un « espace du sens », tissé de références, d'idées, de « valeurs », etc., qui se perpétuent même après avoir perdu parfois depuis longtemps tout sens « fonctionnel » eu égard aux rapports sociaux existants[18]. Ni le baptême des enfants (alors qu'on peut faire enregistrer leur naissance à l'état civil) ni tout un ensemble de règles de politesse (qui vont au-delà de ce à quoi on peut s'en tenir avec des étrangers avec qui on veut simplement échanger des biens) — pour ne donner que ces exemples apparemment banals — n'ont véritablement de sens du point de vue de la logique du capital ; et pourtant, les institutions et les rites auxquels ils renvoient demeurent.

L'exemple du baptême est particulièrement parlant ici, car le sociologue des religions aura tôt fait de faire remarquer que la pratique consistant à faire baptiser les enfants est en baisse constante dans les sociétés démocratiques et libérales (dans le cas du Québec depuis un peu plus de deux décennies maintenant[19]). Ce qui permet de faire le lien avec les propos de Jürgen Habermas, qui complètent ceux de Gramsci selon J. Y. Thériault : ce que Habermas désigne comme les « réserves de tradition[20] », c'est-à-dire ces résidus de l'ancien monde qui persistent dans le nouveau même si elles n'y ont plus véritablement de fonction, tendent, à la longue, à s'épuiser — minées qu'elles sont par la logique de la rationalité utilitaire et capitaliste.

Tout cela est sans doute fort pertinent d'un point de vue analytique. Mais si c'est sur ce seul socle que s'édifie ce que J. Y. Thériault désigne comme la « tradition sociologique », cela signifierait que ce qui fait obstacle

18 *Ibid.*, p. 73-74.

19 É-Martin Meunier et Jean-François Laniel, « Congrès eucharistique international 2008. Nation et catholicisme culturel au Québec. Signification d'une recomposition religio-politique », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 41, nº 4, décembre 2012, p. 601 et p. 611.

20 J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 110-112.

à la modernité radicale relève de la contingence ; ou, dit autrement, qu'il n'y a pas d'obstacle ontologique au déploiement de la modernité radicale, de telle sorte que, retardée, celle-ci pourrait néanmoins, au final, finir par se transformer de projet en réalité pure et simple.

Or il me semble que J. Y. Thériault récuse cette possibilité, ce qui revient à dire qu'il y aurait une sorte de résilience de l'objet société lui-même qui l'empêcherait de céder à la logique de la modernité radicale, et qui ne serait pas susceptible d'être minée et, au final, épuisée. Apparaît ici une perspective certes plus troublante pour les sciences sociales, possédées par l'idéal de la « mise à nu » des ressorts de la réalité sociale. De quoi s'agit-il ? On peut peut-être partir, pour faire entendre de quoi il est question, d'une proposition de Claude Lefort : l'« institution du social n'est pas elle-même un fait social[21] ». Pour une raison assez simple et somme toute fort logique quand on y réfléchit un peu : si l'institution du social ou le « faire société », pour parler comme J. Y. Thériault, était un « fait social », c'est qu'il y aurait déjà quelque chose comme du social, de la société, et qu'on ne voit donc absolument pas dès lors pourquoi il faudrait l' « instituer » ou la « faire ». Ce n'est donc pas la société qui fait la société. Pas besoin d'insister longuement sur le fait que la société ne peut pas plus être l'œuvre d'individus asociaux, à l'origine placés dans l'état de nature : car ici, pour avoir l'idée de la société à instituer par contrat, il faut justement avoir cette idée (qui a un ancrage social-historique précis), avoir un langage (qui n'existe pas hors la société) pour la proposer, disposer de l'idée de ce qu'est une entente ou un contrat (même chose), etc. Bref, ici aussi, on se donne au départ ce à quoi on est censé aboutir à l'arrivée, soit la société. Qu'on se rassure : ce n'est pas non plus, pour Claude Lefort et je pense aussi pour J. Y. Thériault, Dieu ou une quelconque puissance transcendante, qui est l'auteur de la société. Mais alors, d'où vient-elle, « qui » l'a faite ou la fait ? La réponse est, au sens strict : personne. Il n'y a pas de subjectivité (sociale ou naturelle/asociale, ou divine) qui soit à l'origine de la société ; aussi difficile que cela soit à penser, la société est un « transcendantal » (au sens kantien du terme[22]) de l'existence humaine, ce qui veut dire que la société est une condition nécessaire à cette existence. Dit autrement : il n'y a pas d'autre humanité que l'humanité existant en société (ou « socialisée »). La condition humaine et la société, c'est, pour

21 C. Lefort, *Les formes…*, p. 506.

22 Le transcendantal au sens où l'entend Kant, qui désigne tout ce qui se rapporte aux conditions de possibilité (par exemple de la connaissance) ne doit évidemment pas être confondu avec la « transcendance » (religieuse, par exemple).

ainsi dire, la même chose ; la société, en ce sens, est toujours déjà là[23]. Et c'est bien pourquoi la société est irréductible – c'est-à-dire imperméable à la logique destructrice voire nihiliste de la modernité radicale (même si celle-ci est tendanciellement sans frein et sans limite). Si cette modernité devait s'accomplir, il n'y aurait en effet simplement plus de société (et, par extension, plus d'humanité)[24].

Ce qui précède livre le sens de la proposition, cruciale, de J. Y. Thériault suivant laquelle les temps modernes sont le théâtre d'un double procès : d'un côté, la rationalisation utilitaire de toutes les activités, qui prend la forme d'un empire du commerce, des échanges, du travail, etc. ; et, de l'autre, le déploiement d'un espace où l'intentionnalité[25] et le sens – c'est-à-dire la signification et la normativité indissociables de l'existence du lien social – sont mis en partage et se révèlent irréductibles[26]. Vous voulez comprendre la modernité, nous dit J. Y. Thériault ? Alors, commencez par Marx, mais orientez-vous ensuite vers Durkheim et vers Weber. Sinon, vous aurez seulement une moitié de l'affaire (et cela vaut évidemment dans les deux sens : s'en tenir à l'espace du sens en faisant abstraction de la rationalisation des activités, du capital, du travail, des classes, etc., c'est aussi s'assurer de passer à côté de ce qu'il y a à comprendre).

C'est précisément à ce carrefour, où se croisent rationalisation des activités et espace du sens, que doit être logé le politique[27]. De la rationalisation des activités sur des bases utilitaires se déduit la présence au cœur des temps modernes d'une objectivité sociale qui tend, de par le mécanisme même du marché, en particulier, à se poser à distance des individus, au point de leur apparaître animé d'une logique propre, impersonnelle et anonyme. Loin d'être transparent, le fonctionnement du marché (et d'autant plus qu'il est mondialisé) génère de l'opacité : car nul ne peut prévoir les effets précis de décisions innombrables prises par une multitude d'acteurs privés, qui peuvent être bénéfiques pour eux mais catastrophiques pour d'autres voire pour le grand nombre. D'où un sentiment de dépossession, que Marx a désigné comme « aliénation » (ou Georg Lukács à sa suite comme « réification » ou « chosification »). Mais ce n'est là que la première face des temps modernes ; car justement dans la mesure où l'humanité tend à se sentir dépossédée des fruits de son

23 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 164 et p. 178.
24 *Ibid.*, p. 48.
25 J. Y. Thériault, *Critique…*, p. 29.
26 *Ibid.*, p. 115 ; J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 94 et p. 97.
27 J. Y. Thériault, *La société civile…*, p. 95-96 ; F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 113-114 et p. 176.

travail et des échanges dans lesquels elle s'engage, elle cherche à entrer en rapport avec l'objectivité sociale qui semble lui échapper, soit pour freiner la logique qui l'emporte toujours plus loin, soit pour imaginer des correctifs à certains de ses effets. En somme, l'humanité tend subjectivement à entrer plus ou moins activement en rapport avec une objectivité qui semble toujours sur le point de lui échapper. C'est cela qui circonscrit en dernière instance ce que J. Y. Thériault désigne comme le politique.

Il importe de le préciser et d'insister sur ce point : c'est d'un rapport entre ces deux pôles, rationalité utilitaire et espace du sens, dont il s'agit ici — un rapport par définition à repenser inlassablement. Nul, en effet, ne peut établir avec certitude et à l'avance ce que serait l'état en quelque sorte « idéal » des rapports dans lesquels devraient entrer le monde objectif du travail et des échanges, et l'espace des significations et de la normativité. Faut-il limiter tel ou tel effet du déploiement du marché, faut-il intervenir dans la production même, dans la circulation des marchandises ? Faut-il plus de marché « libre » ou au contraire plus d'interventionnisme ? Le lieu où se discutent ces questions et où sont apportées des réponses, sous la forme de décisions qui valent pour toute la collectivité, le lieu du pouvoir de la société moderne sur elle-même est « vide[28] », écrit J. Y. Thériault à la suite de Claude Lefort. Non pas que personne ne l'occupe ; au vrai, suivant l'interprétation que J. Y. Thériault propose de Lefort, ce serait à peu près l'inverse qu'il faudrait dire : il n'y a jamais rien d'autre, au lieu du pouvoir, que des acteurs porteurs de représentations, qui n'ont de sens que de s'opposer les unes aux autres en ce qu'elles proposent des manières différentes pour l'humanité d'entrer en rapport avec une objectivité qui tend, de par les institutions et mécanismes mêmes qui en règlent le fonctionnement, à échapper à la prise des collectivités. C'est cela qui fonde l'irréductibilité du politique, qui ne peut ainsi être ramené ni à l'« infrastructure » (le capital, le travail, les échanges) et ni à l'espace de sens considéré en soi : le politique est le lieu du rapport, dialogique ou dialectique, que ces deux dimensions —objectivité qui tend à l'aliénation et visée subjective qui s'y oppose — appellent fatalement dans les temps modernes.

28 J. Y. Thériault, *Critique…*, p. 285.

Conclusion

On l'aura peut-être compris à la lecture de ce qui précède, même si je n'ai pas abordé la question et n'y ai pas même fait allusion : c'est cette pensée du politique qui est une des clés principales de la sévère critique que J. Y. Thériault adresse à l'« américanité ». Car qu'est-ce donc que le « noyau dur » de la pensée québécoise de l'américanité, sinon un réductionnisme qui consiste à ramener à un seul procès — celui des processus objectifs fondés sur les échanges, le travail, etc. — l'essence même des temps modernes ? Comme si tout ce qui relevait de cet autre procès que constitue l'espace de sens, de la signification, de la normativité, pouvait être tenu pour une sorte de discours insignifiant, au sens littéral du terme, tenu par des « élites » détachées du « réel », auquel le peuple ou le grand nombre, sage et pragmatique à la différence de ceux qui prétendent pourtant le guider ou le gouverner, se tiendrait résolument, les deux pieds bien calés sur la terre. Une telle conception, il n'est pas inutile de le signaler, peut rappeler aussi bien la critique cité-libriste ou libérale des élites canadiennes-françaises traditionnelles, qui auraient manqué à leurs devoirs en enjoignant le peuple à tourner les yeux vers le ciel plutôt que vers la terre, que la critique plus tardive, d'inspiration marxisante (ou ancrée dans l'histoire sociale), pour laquelle le réel tient avant tout dans l'« infrastructure » (la socioéconomie), cependant que la « superstructure » (les idées, les représentations) aurait pour fonction essentielle de masquer cette vérité essentielle. Marxiste ou marxisante dans les années 1970-1980, c'est donc sans avoir eu beaucoup d'efforts à faire qu'une partie de l'intelligentsia québécoise (celle qui se veut de gauche, en particulier) s'est découvert des affinités avec l'américanité quelques années après ce qu'elle a interprété comme la fin de l'espoir d'une transformation sociale radicale : c'est le même dualisme opposant le soi-disant réel ramené au monde du commerce, des échanges et du travail, et les idées ou le sens, tenus pour négligeables si ce n'est carrément trompeurs, et concomitamment le même refus du politique entendu comme médiation entre ces deux pôles, qu'on trouve au cœur des lectures qui se veulent « démystificatrices » de la société québécoise.

De ce réductionnisme, J. Y. Thériault ne s'est pas donné simplement pour tâche d'en faire la critique, mais également, en bonne logique, de montrer par un survol de l'histoire de la société québécoise depuis le XIX^e^ siècle que celle-ci devait être considérée comme indissociable du politique. Par là, il faut entendre qu'elle s'est engagée dans un effort consistant à mettre en rapport cet univers avec une interrogation inlassable

sur le sens et la normativité — effort inévitable pour une « petite société » qui ne saurait, au péril de son existence même, s'abandonner sans reste à l'univers du commerce, des échanges et du travail. Ce n'est pas le lieu ici de présenter dans le détail la manière dont J. Y. Thériault identifie dans l'histoire du Québec le politique comme lieu de mise en rapport, souvent difficile ou tortueux, entre les deux grands procès qui constituent la trame même de la modernité. Il suffit de relever que distinguant quatre grandes périodes de l'histoire de cette société (1840-1900 ; 1900-1950 ; 1950-1970 ; 1970-2000), J. Y. Thériault s'exerce à repérer, dans chacune de celles-ci, des thématiques (religion, langue, sens de la nation, etc.) qui témoignent d'un effort pour lier la différence culturelle avec des processus qui tendent à faire abstraction de celle-ci, au profit d'un espace où devraient circuler sans entrave les capitaux, les biens et les personnes, ces dernières devant se considérer « déliées » de leur terre d'origine.

Il faut se demander cependant — et c'est sur cette note critique que je conclurai — si un tel effort, aussi remarquable soit-il, consistant à montrer l'omniprésence du politique dans l'histoire de la société québécoise, ne produit pas, *in fine*, un résultat qu'on a de la difficulté à ne pas tenir pour quelque peu paradoxal. Si, en effet, le politique — entendu, je le répète, comme mise en rapport des deux procès constitutifs de la modernité, celui qui met l'accent sur les échanges, le travail, etc., et celui qui met l'accent, *a contrario*, sur l'espace de la signification et de la normativité — n'a jamais manqué au Québec, cela ne revient-il pas à dire que le politique se confond avec l'histoire même de cette société ? Autrement dit, le lieu du politique n'en devient-il pas, un peu comme le Dieu de Spinoza, confondu avec le réel lui-même, du simple fait que logé « partout », il n'est plus repérable « nulle part » en particulier ? Pour le dire en d'autres mots : ne suffit-il pas, si l'on suit le raisonnement de J. Y. Thériault, qu'il y ait une histoire — voire simplement du temps qui passe —, où on pose fatalement, quasi mécaniquement pour ainsi dire, la question du sens, du fait même de la puissance qu'incarne le procès objectif constitué par les échanges, le travail, etc., pour qu'on puisse parler de politique ? On peut penser que c'est vers cette conclusion que le J. Y. Thériault, qui a définitivement pris ses distances avec Marx, s'achemine en disposant de façon récurrente depuis quelques années ses réflexions sous l'égide de la pensée d'Edmund Burke, l'un des pères du conservatisme. Critique radical du républicanisme, qui fait selon Burke l'erreur de substituer une volonté au présent (celle des citoyens assemblés) à l'expérience accumulée des nombreuses générations passées, qui ont « testé » la valeur des institutions tissant la trame des sociétés du simple fait qu'elles les ont conservées ou éliminées

au fil du temps (certaines institutions durent, d'autres moins ou pas), l'auteur de *Réflexions sur la révolution de France* n'est-il pas conduit à rabattre le politique sur l'histoire telle qu'elle s'est déroulée et se déroule, imperturbable et lente, « absorbant » les événements, les idées, ou encore les rejetant sans jamais être tentée par la rupture dramatique ? Comme le Monsieur Jourdain de Molière faisait de la prose sans le savoir, toutes les sociétés seraient ainsi politiques ou politisées sans avoir même besoin de le vouloir.

En somme et pour formuler ma critique en peu de mots, dès lors qu'on se déclare conservateur au sens burkéen, ne devient-il pas contradictoire de s'inquiéter de faire exister un ou des lieux du politique —ce qui était tout de même le sens de la protestation originelle de J. Y. Thériault contre la pensée de l'américanité, qui tendait à le dissoudre —, puisque le politique existe du simple fait qu'il y a de l'histoire, du temps qui passe et qu'enregistre la succession tranquille des générations[29] ?

29 Par des voies différentes, cette note critique finale rejoint en partie le diagnostic de Jacques Beauchemin, voir Jacques Beauchemin, *Une démission tranquille. La dépolitisation de l'identité québécoise*, Montréal, Boréal, 2020.

CHAPITRE 11 /

Penser la nature politique de la démocratie moderne

Geneviève Nootens

Je voudrais dans cette courte contribution m'intéresser essentiellement à la plus récente monographie de Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, parue en 2019. Plus précisément, j'entends explorer ici la proposition qui y est défendue, suivant laquelle la proposition cosmopolitique est « impolitique », ainsi que son corrélat voulant que le cosmopolitisme soit le projet politico-culturel de la mondialisation. Thériault affirme en effet dans ses *Sept leçons* que le cosmopolitisme est « impolitique » en ce qu'il refuse une communauté politique instituée[1]. La proposition de base de ses *Sept leçons* est que c'est la nation qui, dans la modernité, articule le *cosmos* à la *politeia*. La nation se présente comme l'espace politique de réalisation de l'universel. Elle seule, par conséquent, peut se comprendre comme une véritable cosmo-politique, en tant qu'elle permet à des humanités historiques de s'exprimer.

Je vais dans un premier temps rappeler l'architecture de l'argument de Thériault à cet égard. Dans un deuxième temps, je voudrais souligner les points essentiels d'un éventuel désaccord sur l'argument. Il me semble que d'une part, Thériault donne une définition trop large (à la limite inexacte) du cosmopolitisme en y assimilant une série d'attitudes qui n'en relèvent pas nécessairement ; et que, d'autre part, sa présentation laisse à l'arrière-plan tout un domaine de représentations qui donnent sa consistance culturelle à la modernité politique, et requièrent par

1 Joseph-Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 30-31.

conséquent de nuancer l'affirmation du caractère « aculturel » et « asocial » de la modernité. Mais ces désaccords ne peuvent masquer l'accord fondamental qui me semble exister entre Thériault et moi-même sur la question sous-jacente et primordiale des *Sept leçons* : comment faire société – ou, peut-être plus exactement, comment faire « monde commun » ?

1 / La dimension « impolitique » de la proposition cosmopolitique

Selon Thériault, le cosmopolitisme « ne pense pas la nature politique de la démocratie moderne[2] ». Le cosmopolitisme refuse la *politeia*, une communauté politique instituée[3]. Il ne peut pas non plus être le lieu de la démocratie, puisque le *cosmos* ne peut pas être le lieu d'un *demos*. La démocratie en effet requiert à la fois une sphère politique autonome et un *demos* au pouvoir. Un *demos* est « une communauté politique de citoyens constituée par la loi commune de la cité (la *polis*) et qui en même temps la fonde et la légitime », « une communauté de citoyens unis par une loi et engagés à agir politiquement en commun[4] ». Pour qu'existe un *demos* il faut une conscience politique commune. Dans les États-nations, c'est l'État-providence qui a assuré l'intégration sociopolitique suffisante pour la formation d'un *demos*. La démocratie marque de plus un rapport singulier au pouvoir, rapport qui (suivant Lefort) renvoie celui-ci à un « lieu vide[5] ». Ce rapport singulier au pouvoir rend la division visible. La démocratie est donc à la fois conflit et institution ; plus précisément, explique Thériault, elle requiert l'institutionnalisation du conflit, la référence à un espace social à partir duquel une société se fait « voir, lire, nommer[6] ».

Les éléments que Thériault associe à la constitution d'une forme politique mondialisée à l'époque contemporaine sont les suivants : l'expansion de la démocratie libérale par le déploiement de ses dimensions formelles au détriment de sa forme représentative ; la judiciarisation, qui en insistant sur la nature universelle du droit moderne, participe

2 *Ibid.*, p. 30.
3 *Ibid.*, p. 30-31.
4 *Ibid.*, p. 163.
5 *Ibid.*, p. 139.
6 Le politique dans sa forme démocratique est « le processus par lequel les formes de vie sociale sont [...] sujettes à un débat entre nous et que le résultat de ce débat fixe temporairement les normes du vivre-ensemble ». *Ibid.*, p. 29.

d'une forme d'homogénéisation ; l'élargissement de l'UE ; le développement d'un droit cosmopolitique, c'est-à-dire d'« un droit avec pouvoir d'intervention au-dessus de la tête des souverainetés nationales[7] » ; le développement d'une société civile mondiale qui, notamment dans l'altermondialisme, rejette elle aussi la dimension institutionnelle ; le mouvement d'émancipation de groupes sociaux que la modernité avait historiquement marginalisés, remettant en cause l'homogénéité du récit national et contestant la centralité du mouvement ouvrier dans les luttes pour la justice sociale. Le cosmopolitisme s'exprimerait sous trois formes à l'époque contemporaine : une forme socioéconomique (la porosité des souverainetés de l'État-nation, y compris la crise de la légitimité démocratique), une forme culturelle (l'hyperindividualisme et la diversité, cette dernière se présentant comme une idéologie autant que comme un fait), et une forme politique[8]. Cette dernière peut prendre deux voies : une voie différentialiste qui entend faire en sorte qu'à la multiplicité d'arrangements sociaux correspondent une même multiplicité de droits (pluralisme juridique) et une même multiplicité politique et juridique[9] ; et la voie de l'universalisme kantien, qui s'appuie sur un approfondissement de la raison des Lumières. La première rend illisible l'expression du politique par un *demos*, et la seconde ne propose pas de sujet politique suffisamment consistant pour assurer une citoyenneté riche[10].

Au cœur de l'argument de Thériault on trouve par ailleurs l'idée que les démocraties modernes sont essentiellement nationales : il n'y a pas de démocratie moderne, pour Thériault, en dehors de l'État-nation. Thériault défend l'idée d'une « affinité élective » entre la démocratie et la nation dans le monde moderne. Si la nation et la démocratie s'appuient théoriquement sur des voies différentes, cette rencontre « fortuite » est cependant « inhérente à la nature de la démocratie elle-même[11] » puisque l'histoire de la démocratie repose sur l'idée d'un *demos* qui se gouverne

7 *Ibid.*, p. 17.

8 Le cosmopolitisme politique est issu des Lumières et vise à compléter le projet de la modernité (l'émancipation par la raison) ; il se situe donc sous l'égide d'un universalisme moral. Le cosmopolitisme culturel repose sur la relativisation de la raison des modernes. Le cosmopolitisme culturel suit le chemin du relativisme culturel des anthropologues ou de la sociologie compréhensive allemande ; il s'inscrit dans la fin des méta-récits. Il postule une autopoïèse, un monde sans intention explicite, sans lieu politique souverain, sans peuple qui donne un sens. À ce sujet, voir *Ibid.*, p. 101-102. Le cosmopolitisme culturel sous-estime le besoin de solidarité et ne rend pas compte des conditions communautaires de sa reproduction. À ce sujet, voir *Ibid.*, p. 111.

9 « On trouve de telles revendications dans l'affirmation du pluralisme identitaire comme expression du cosmopolitisme [...] ou encore de manière étrange dans les mouvements de démocratie radicale [...] Un tel cosmopolitisme rompt avec l'association historique du cosmopolitisme et de la rationalité universelle, il plaide en faveur d'une rationalité plurielle ». *Ibid.*, p. 65.

10 *Ibid.*, p. 65.

11 *Ibid.*, p. 78.

lui-même. La démocratie, dit Thériault, a besoin d'une république parce qu'elle se veut républicaine. Thériault rappelle les arguments invoqués par les « républicains nationalistes » (que d'autres appelleraient les « nationalistes libéraux ») pour expliquer cette affinité élective :

1 La civilisation moderne est aculturelle (elle « pose ses fondements en dehors de toute histoire et de toute culture[12] ») et elle a besoin d'un lieu pour s'historiciser. Rappelons que pour Thériault la distinction entre civilisation et culture recoupe largement la distinction entre cosmopolitisme et nation. La modernité, dit-il, a deux fondements dont aucun n'est culturel et qui sont tous deux « asociaux » : la science (dans l'univers technique) et les droits de l'Homme dans l'univers politique ;

2 La civilisation moderne produit un déficit d'intégration culturelle ; c'est la nation qui donne consistance à la communauté des citoyens ;

3 La modernité est un processus de désaffiliation des anciens soutiens de la vie sociale, un processus que l'individualisme accentue. Or, la lutte contre les inégalités suppose un lien de fraternité préalable. La solidarité doit donc être reconstruite artificiellement[13]. La question sociale anime le débat démocratique dès le départ ; « On peut même dire que la question sociale est inhérente à la démocratie moderne[14] ». Un *demos* rend possible un débat politique (il n'y a pas de débat politique possible sans *demos*) et c'est par le débat qu'on accepte la redistribution de la richesse ;

4 La discussion doit s'inscrire dans un monde de sens, l'espace public repose sur un monde commun. Ce monde commun dépend des nations. La proposition cosmopolitique est « la simple rencontre de la pluralité, voire des individualités plurielles[15][…] » ;

5 L'agir politique requiert un corps politique pour exercer sa liberté.

12 *Ibid.*, p. 80.

13 Il reconnaît qu'il n'y a pas d'arguments moraux justifiant que nous soyons plus solidaires avec nos conationaux. « Mais la solidarité citoyenne est quelque chose qui relève moins de la morale humanitaire que de la construction politique. C'est par un débat politique que nous venons à accepter qu'une large partie de la richesse que nous produisons soit redistribuée à nos concitoyens […] ». *Ibid.*, p. 85. Mais pour qu'il y ait débat politique il faut un *demos* ; ce qui est impossible dans une communauté politique supranationale.

14 *Ibid.*, p. 84.

15 *Ibid.*, p. 87.

Par conséquent :

> C'est parce que la démocratie moderne se fonde sur une conception asociale de l'humanité qu'elle a eu recours à la nation pour se doter d'un monde commun. La nation a comblé les insuffisances sociologiques de la modernité démocratique, son déficit de solidarité. On ne saurait dire que la nation est la seule forme politique qui aurait pu, qui pourrait répondre à cette exigence. Elle fut néanmoins, jusqu'à aujourd'hui, historiquement, la seule forme politique qui s'imposa. La proposition cosmopolitique, en voulant réaliser la promesse universaliste des lumières, en réédite les impasses : le *cosmos* a besoin d'une politie[16].

La nation est ainsi une véritable *cosmo*-politique puisqu'elle permet la réalisation de l'universel dans un espace politique particulier (le second étant nécessaire à la première). L'importance de la nation vient donc moins du fait qu'elle renvoie à une culture précise qu'au fait que la forme nationale permet « à des humanités historiques de s'exprimer[17] ».

2 / La modernité, aculturelle et asociale ?

Thériault souligne à juste titre le caractère unique de l'expérience démocratique moderne, et sa contribution à la fois à la réalisation d'un espace public commun et à la réduction des inégalités. L'expérience démocratique moderne a en effet donné une voix puissante au peuple ; elle a aussi contribué incontestablement à asseoir l'idée de la dignité individuelle. Cependant, reconnaître ces mérites ne doit pas occulter le fait que comme toute forme de *politeia*, la démocratie moderne, incarnée dans l'État national, repose sur des mécanismes d'inclusion et d'exclusion reposant sur des frontières sociales et symboliques (qui ne correspondent pas nécessairement aux frontières territoriales). Ainsi, par exemple, il est très clair que le droit public moderne (au sens où l'entend M. Loughlin[18]) incarne, cristallise une certaine structure d'intérêts reconnus comme légitimes, aux dépens des intérêts de certains agents qui ne sont pas reconnus comme légitimes par cette structure de droit public. C'est le cas par exemple des Premières Nations. D'une part, comme on sait, le discours

16 *Ibid.*, p. 88-89.
17 *Ibid.*, p. 180.
18 Martin Loughlin, *The Idea of Public Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

dominant, celui du constitutionnalisme moderne et de l'économie capitaliste, a justifié la colonisation partant du refus de reconnaître les modes d'organisation proprement politique des peuples autochtones d'Amérique du Nord[19]. D'autre part, les négociations actuelles avec les communautés autochtones forcent très souvent ces dernières à utiliser le vocabulaire de l'État moderne, une forme par ailleurs étrangère à leurs propres modes d'organisation, si elles veulent être reconnues comme partenaires dans la négociation[20].

Plus largement parlant, force est de constater que la démocratie libérale (puisque c'est bien de cela qu'il s'agit) est une chose étrange, marquée par les paradoxes et les angles morts. Ainsi, elle contribue à réaliser la dignité individuelle en donnant une voix aux gens ordinaires dans la sphère politique ; mais elle s'assure en même temps que cette voix ne dérange pas trop la liberté économique individuelle. Elle repose sur un équilibre fragile des forces sociales qui a effectivement bénéficié aux gens ordinaires, en Occident, durant les trois décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale ; mais cette période est aussi celle de la Guerre froide, pendant laquelle les populations du Sud ont continué de subir des conditions de vie dégradantes et des conflits armés meurtriers opposant souvent, par belligérants interposés, l'Ouest et l'Est. Le système de pensée qui a si vigoureusement défendu la dignité individuelle par la défense des droits et libertés a aussi conduit à l'idée que la démocratie « de marché » allait marquer la fin de l'histoire, et à une gestion si déficiente des ressources et de la distribution de la richesse que les inégalités ont recommencé à s'accroître. Or, à mon sens, c'est aussi ça, et probablement de manière beaucoup plus importante, « l'autre moitié de la modernité » invoquée dans les *Conversations avec Joseph Yvon Thériault*[21].

Et c'est précisément ce contexte qui a vu, en philosophie politique, la résurgence de l'intérêt pour le cosmopolitisme. Comme R. Chung et moi l'avons souligné, devant ces enjeux fondamentaux, « notre réflexion morale à l'égard des défis éthiques actuels a mué de la sollicitude à la responsabilité. La communauté internationale serait-elle partiellement responsable des conditions d'indigence dont souffre un vaste nombre de nos semblables, de la détérioration de notre environnement et des

19 Voir notamment James Tully, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999.

20 Voir par exemple Paul Nadasdy, *Sovereignty's Entailments. First Nation State Formation in the Yukon*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.

21 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

catastrophes humanitaires dont sont victimes des populations entières? Notre responsabilité collective s'étend-elle par-delà les frontières géographiques en vertu d'un principe de justice globale, de même que par-delà les frontières temporelles à l'égard du bien-être des générations futures? Si tel est le cas, quels types d'obligations et d'actions politiques notre responsabilité ou notre devoir détermine-t-il[22]?».

J'aimerais ici insister sur deux difficultés qui me semblent importantes dans l'argument de Thériault. La première difficulté que présente la thèse de Thériault relève de sa définition du cosmopolitisme. Ce dernier se trouve dans les *Sept leçons* associé à une série de phénomènes qui, en réalité, devraient en être distingués. Il en va ainsi par exemple du «millénarisme libéral» caractéristique de thèses comme celle de Fukuyama sur la «fin de l'histoire[23]». Ce «millénarisme libéral» est un phénomène spécifique et circonscrit, caractérisé notamment par 1) la notion que l'histoire a un *telos*; 2) la présomption que ce *telos* est la démocratie libérale associée à une économie de marché; 3) la distinction entre un «nous» libéral et un «eux» non libéral; 4) un appel à célébrer le présent et à l'optimisme, nourri par la confiance d'avoir vaincu les forces de la régression[24]. C'est la perception «que le monde se trouve peut-être à l'aube d'une période de paix et de bon gouvernement sans précédent[25]»; et que ce monde, bien entendu, sera libéral[26]. Ce courant est également associé à une prise de position politique très précise par certains politiciens et *think thanks* américains – une position qui ne relève absolument pas du cosmopolitisme puisqu'elle exprime plutôt l'idée d'un triomphe de l'Occident inscrit dans le *telos* de l'histoire. On peut soulever un doute semblable à propos de l'identification du cosmopolitisme au Consensus de Washington et aux principales institutions économiques internationales. Ces institutions structurent une gouvernance néolibérale du monde qui ne saurait en aucun cas être confondue avec le cosmopolitisme bien compris.

22 Ryoa Chung et Geneviève Nootens, «Le cosmopolitisme: enjeux et débats contemporains», dans Ryoa Chung et Geneviève Nootens (dir.), *Le cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010, p. 8.

23 Susan Marks, «International law, democracy, and the end of history», dans Gregory H. Fox et Brad R. Roth (dir.), *Democratic Governance and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 532-566.

24 *Ibid.*, p. 538-539.

25 *Ibid.*, p. 539.

26 Ici, par conséquent, la démocratie est étroitement associée à certaines idées et institutions libérales. Selon Marks, cela affaiblit la capacité critique et émancipatoire de l'idéal démocratique.

La seconde difficulté importante que me semble soulever l'argument de Thériault est la suivante : il affirme que la modernité serait cosmopolitique dans son fondement (l'individu dans l'état de nature) et dans son horizon, mais pas dans sa pratique. Mais en réalité, la construction même de la représentation de l'état de nature et de ce qui s'ensuit est éminemment politique. Elle sert en effet à soustraire à la délibération politique le geste politique par excellence : la création de la communauté politique (de l'État). Comme l'a démontré K. Shaw, Hobbes rend les processus par lesquels l'autorité est produite et garantie prépolitiques, nécessaires et naturels, plutôt que contingents et violents. Il le fait « en faisant des relations entre le souverain et les citoyens l'espace de ce qui est proprement politique. Les processus par lesquels la souveraineté est produite et assurée sont ainsi rendus apolitiques et incontestables, nécessaires et inévitables[27] ». Plus important, peut-être, Hobbes construit la production de la souveraineté sur un fondement ontologique et épistémologique assurant un ordre social et politique partagé : « Il délimite le monde en construisant et en limitant l'espace ; il contrôle la contingence, en disciplinant le temps ; et il établit la similarité, le fondement partagé de l'identité : le langage[28] ». Il établit par conséquent des critères épistémologiques *culturellement et historiquement* précis qui fondent une revendication produisant et autorisant des formes particulières de connaissance et de subjectivité[29]. Ces représentations sont cependant naturalisées, et ainsi occultées ; par conséquent, est aussi occultée la violence que requiert la répression de ce qui est extérieur à cette conception du fondement de l'autorité politique (par exemple, envers les Premières Nations, qui servent très clairement non seulement chez Hobbes mais aussi chez Tocqueville par exemple à marquer l'« extérieur[30] »).

Ces remarques sont fondamentales pour comprendre mon ambivalence par rapport au propos de Thériault. En effet, la production de l'individu connaissant et de sa subjectivité est étroitement liée à la souveraineté de l'État – elle-même condition fondamentale de l'autonomie du politique. Rien, donc, d'asocial ni d'aculturel dans l'univers technique

27 Karena Shaw, *Indigeneity and Political Theory. Sovereignty and the Limits of the Political*, Londres/New York, Routledge, 2008, p. 9.

28 *Ibid.*, p. 19.

29 *Ibid.*, p. 21. Par exemple, une conception linéaire du temps ; la délimitation entre ce qui est (ou peut être) connu comme la précondition de la délimitation de l'identité ; la nécessité de penser dans un endroit, un espace localisé médié par les sens et se déployant dans un temps linéaire ; etc. Ceux qui ne partagent pas ces fondements habitent (et délimitent) ce qui est extérieur. On pourrait certes objecter que la modernité *se raconte comme* cosmopolitique. Il importe donc d'autant plus d'expliquer pourquoi elle ne l'est pas, puisque cette prétention déforme le cosmopolitisme, et qu'elle masque l'impérialisme et le colonialisme.

30 *Ibid.*

(la science) et celui des droits de l'Homme (le monde politique), contrairement à ce que prétend Thériault[31]. En réalité, l'État est probablement le grand absent de l'argument des *Sept leçons*. Or, cela a une conséquence fondamentale : on ne peut en effet pas comprendre la démocratie contemporaine sans situer les processus qui y ont conduit dans l'architectonique de l'État moderne et de ses particularités. Il est par exemple vrai *par définition* de dire qu'il n'y a pas de démocratie moderne en dehors de l'État-nation : les régimes démocratiques contemporains sont le fruit de la démocratisation de la politique publique dans les États, les entités fondamentalement structurantes de la vie politique moderne. C'est aussi ce qui explique la « rencontre fortuite » entre la nation et la démocratie. Mais l'expérience récente montre que cela n'a rien de nécessaire, ni n'offre de garantie dans la longue durée : des processus de dé-démocratisation sont actuellement à l'œuvre, dont il faut se méfier pas seulement parce qu'ils menacent l'égalité et la dignité, mais aussi parce que comme l'a montré le sociologue américain Charles Tilly, la dé-démocratisation survient beaucoup plus rapidement que la démocratisation, et que la démocratie est fragile[32].

J'insiste : c'est d'abord cette délimitation de communautés particulières, fondée simultanément sur la production du sujet connaissant et d'un espace éminemment politique mais soustrait à la délibération[33], qui structure la vie politique moderne. Par conséquent, je ne peux pas partager la lecture selon laquelle l'horizon des Lumières, *parce que démocratique*, « *a eu besoin* d'une politie, d'une communauté politique constituée par des citoyens réunis en *demos*[34] » — la nation. La nation est l'un des mécanismes par lesquels les États vont consolider la gouverne directe les liant aux populations de vastes territoires. Il est juste de dire qu'elle donne une consistance culturelle à la communauté politique (quoiqu'il faille tout de suite ajouter que la nation est un phénomène à la fois culturel et politique, puisque qu'elle se caractérise fondamentalement par la revendication d'un droit premier à l'autodétermination) ; mais cela ne peut être compris si l'on fait abstraction du phénomène politique fondamental qu'est la consolidation de l'État territorial souverain.

31 Il est à mon avis tout aussi erroné de dire qu'aucun des grands penseurs de la liberté des modernes n'avait la nation comme objet. Elle est très souvent l'arrière-plan implicite de l'argument.

32 Voir notamment Charles Tilly, *Democracy*, Cambridge University Press, 2007.

33 Puisque posé comme le cadre « naturel » de la vie politique. Voir les remarques de Shaw sur Hobbes invoquées précédemment.

34 J. Y. Thériault, *Sept leçons…*, p. 30 ; italiques ajoutées.

Qu'est-ce que cela nous apprend sur la démocratie et la nécessité de faire « monde commun » ? D'abord, cela nous apprend qu'en définitive il n'est peut-être pas si difficile, contrairement à ce que dit Thériault, de comprendre le processus de singularisation, d'édification d'une politie, de frontières, une fois que l'on complète le portrait avec cette « donnée » fondamentale qu'est l'État moderne. Ce n'est pas d'abord la démocratie, qui singularise culturellement ; ce sont les processus de consolidation de l'État, parmi lesquels les tentatives (plus ou moins réussies) d'homogénéisation des populations grâce, par exemple, à différents mécanismes de socialisation. Cela nous apprend aussi qu'on n'a pas fini de devoir remettre en cause le nationalisme méthodologique : si la double promesse (égalitaire et démocratique) se trouve au cœur de l'imaginaire politique des sociétés occidentales modernes, l'appel à la nation (dans l'isomorphisme peuple/souveraineté/citoyenneté) sert tout autant à oblitérer les inégalités et les asymétries dans les rapports de pouvoir, tout comme il peut servir à exclure sur la base de critères discutables sur le plan normatif. C'est pourquoi, d'ailleurs, il faut être prudent avant d'assimiler le pluralisme au relativisme. Une analyse fine des revendications et de leur légitimité doit être conduite, et le fait que certaines contestent le projet politique moderne doit précisément nous faire réfléchir sur ce qui le sous-tend et reste souvent implicite. Finalement, c'est très précisément dans cette optique que le cosmopolitisme joue un rôle important : pas parce qu'il est une force dépolitisante, mais parce qu'il nous interpelle sur ce que notre conception (naturalisée) du politique occulte – et notamment, la violence qui est à la base de l'État national. Cette violence est double. D'une part, d'une manière très directe, elle se manifeste dans l'origine de la structure même des institutions étatiques : ce sont la guerre et la préparation à la guerre qui ont marqué l'émergence des traits fondamentaux de l'État moderne[35]. Cette origine continue de marquer la « société des États ». D'autre part, elle est présente dans la marginalisation de ces figures de l'Autre qui ont précisément servi à construire la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Cette marginalisation est au cœur de la violence coloniale (de pair, bien entendu avec l'exploitation économique des économies dites « périphériques »). Le cosmopolitisme bien compris nous force précisément à nous interroger sur la nature des devoirs et des obligations que nous avons envers les êtres humains *en tant* qu'êtres humains, et à réfléchir sur les mécanismes d'exclusion qui sont au cœur du discours dominant qui a structuré le politique moderne[36].

35 Charles Tilly, « War Making and State Making as Organized Crime », dans Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol (dir.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 169-191.

36 Il faut noter d'ailleurs que si la vision stoïcienne est effectivement apolitique, avec les juristes romains la doctrine cosmopolitique sera davantage liée à des préoccupations relatives au bien public. Voir, R. Chung et G. Nootens, « Le cosmopolitisme… », p. 9.

3 / Comment « faire monde commun » ?

Le lecteur se demandera par conséquent où ma lecture et celle de Thériault se rejoignent. D'abord, il faut saluer le caractère ouvert et généreux des *Sept leçons*. Si certains y liront la nostalgie d'une conception admise du politique, c'est d'abord l'attachement à un projet dont la particularisation, pour autant qu'on la saisisse, permet l'universalité (et la réalisation de ses promesses démocratiques), que je lis dans l'ouvrage. La démocratie libérale est un idéal plus inclusif que bien d'autres, et elle a sans conteste donné une voix au chapitre (certes acquise de chaude lutte, et certes pas toujours entendue, mais une voix néanmoins) à ceux que Nancy Bermeo appelle « les gens ordinaires ». Elle comporte le développement d'un espace public au sein duquel tous peuvent espérer prendre la parole, et ce, bien que l'impact des inégalités sur l'égalité dans la prise de parole demeure évidemment extrêmement important. Elle a considérablement amélioré les perspectives de vie de certaines populations.

Plus importante il me semble, cependant, dans l'optique de « faire société » ou de faire « monde commun », est la question du refus de l'institution que lit Thériault (correctement) dans la démocratie « du rejet ». Entendons-nous bien : je ne pense pas (et je ne crois pas que Thériault non plus le pense) que l'exercice démocratique s'arrête aux institutions représentatives ; des luttes importantes pour la démocratisation se situent précisément aux frontières de la politique institutionnalisée, dans ce que McAdam, Tarrow et Tilly nomment la « contestation transgressive[37] ». Je ne partage pas avec Thériault l'association qu'il fait d'emblée entre la démocratie radicale et le cosmopolitisme, notamment à cause de l'importance dans les dernières décennies du cosmopolitisme *institutionnel*. Cependant, il est vrai que certaines visions de la démocratie radicale réduisent effectivement l'expérience démocratique à sa dimension conflictuelle. Elles permettent alors de penser la contestation, mais pas la fondation d'un monde commun — que contrairement à Thériault cependant je ne ramènerais pas *a priori* à un *demos*, pour des raisons que je n'ai pas le temps d'expliquer ici. On constate par exemple, lorsqu'on se penche sur la question du pouvoir constituant, que certains universitaires arguent que celui-ci ne peut être, à l'ère d'une *politeia* dotée de centres multiples et dépourvue d'un unique sujet collectif, qu'un

37 Doug McAdam, Sidney Tarrow et Charles Tilly, *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

idéal régulateur s'exprimant dans les luttes d'un pouvoir *destituant*[38]. Certaines versions défendent une version juridique du pouvoir destituant qui permet de penser l'institutionnalisation de certains mécanismes de contrôle de l'exercice du pouvoir —par exemple, le projet du droit administratif global de N. Krisch et B. Kingsbury. Mais d'autres défendent des versions antijuridiques, suivant lesquelles il faut créer des formes parallèles de politique démocratique opérant à l'extérieur des cadres juridico-institutionnels : « La caractéristique centrale de cette approche réside dans une opposition générale à la souveraineté et à la loi[39] ». Les versions antijuridiques voient les formes juridiques comme une forme de violence qui décourage la créativité politique et se préoccupe surtout de sa propre reproduction[40]. Or le refus de l'institution est aussi en définitive le refus de s'assurer de formes impersonnelles de réciprocité, de limiter le resquillage, et de socialiser les individus afin qu'ils se conforment à des normes assurant une coopération inconditionnelle, notamment.

Par contre, on aura compris que, de mon point de vue, on ne peut enfermer la résolution de la question de la formation d'un monde commun dans la forme qu'elle a prise précisément dans la modernité, d'une part à cause de ce que le « portrait » occulte et d'autre part parce que le monde dans lequel nous évoluons se transforme, et ce, peut-être radicalement. Cette transformation est sans conteste animée en bonne partie par la redéfinition de capacités étatiques au profit de la logique organisationnelle de la globalisation, comme l'a montré S. Sassen. Si c'est le cas, c'est peut-être effectivement l'expérience du politique au sens moderne (comme sphère autonome incarnant une communauté délimitée) qui disparaîtrait. Mais se reposeront alors sous une autre forme les questions fondamentales touchant l'exercice des rapports publics de pouvoir politique.

38 Geneviève Nootens, *Constituent Power "Beyond" the State : Democratic Agency in Polycentric Polities*, Routledge (à paraître). La notion de pouvoir destituant désigne le fait de s'opposer à l'emprise de la régulation par l'autorité publique, ou de s'y soustraire, de manière à déclencher un changement constitutionnel. Voir Markus Patberg, « Destituent power in the European Union : On the limits of a negativistic logic of constitutional politics », *Journal of International Political Theory*, vol 15, nº 1, 2019, p. 83. Elle désigne donc des stratégies qui pourraient à première vue sembler purement perturbatrices, mais qui se présentent en fait comme des actes légitimes de contestation visant à lutter contre un déclin de la démocratie. Voir *Ibid.*, p. 95.

39 *Ibid.*, p. 86.

40 Pour Agamben, par exemple, le pouvoir destituant repousse la loi une fois pour toutes et instaure ainsi une nouvelle réalité. Voir *Ibid.*, p. 87.

CHAPITRE 12 /

Les conditions sociologiques de la politique démocratique moderne

Stéphane Vibert

Le travail essentiel et incontournable de Joseph Yvon Thériault sur la démocratie moderne peut être appréhendé sous de multiples lectures, selon les perspectives privilégiées et les sensibilités propres à chaque lecteur. Néanmoins, il existe un postulat récurrent qui revient quasiment dans chacun de ses textes (et qui oriente le titre de son récent livre d'entretiens[1]), parce qu'il constitue un soubassement épistémologique de ses différentes analyses : c'est la distinction, au sein même de « l'idéologie moderne[2] », de deux tendances distinctes, dont la relation s'avère problématique, et pourtant féconde à terme pour la perpétuation même de la démocratie comme régime politique et comme état social. Selon les moments, selon les thèmes traités ou les publics visés, ces deux dynamiques primordiales ont reçu des appellations hétérogènes chez Thériault, dont les recoupements ne sont pas toujours parfaits ou évidents, ce qui n'est d'ailleurs pas sans signification. Toutefois, afin de préciser les choses d'emblée, le plus clairement possible, nous reprendrons de prime abord les notions énoncées dans le dernier ouvrage en date de Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme* : d'une part, la démocratie, et d'autre part, la nation[3], qui constituent donc deux données constitutives et irréductibles de l'existence politique moderne. Et quoi

1 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

2 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

3 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 70.

qu'en pensent les zélateurs d'un cosmopolitisme irénique, les théoriciens de la « fin de la société[4] », les apôtres de la démocratie radicale ou encore les apologètes des diasporas et autres *ethnoscapes*, la nation se présente dès lors, à cet égard, comme une « condition sociologique » indissoluble et indépassable de cette politique démocratique, dont les institutions ne sortent pas indemnes de sa remise en cause profonde et explicite en période de mondialisation accélérée.

Afin d'examiner plus avant les contours, les raisons et les implications d'une telle hypothèse, ce texte procédera en deux temps. Tout d'abord, nous présenterons un bref éclairage de l'arrière-plan intellectuel sur lequel émerge le positionnement de Thériault, qui contribue à mettre en lumière une perspective théorique demeurant aujourd'hui, malheureusement (puisque nous en partageons les prémisses et les attendus), extrêmement minoritaire au sein des sciences sociales et politiques. Par la suite, nous indiquerons les questionnements conceptuels et épistémologiques qui permettent à Thériault d'identifier cette « double nature » de la modernité politique, insistant sur l'importance des « conditions sociologiques » de la pratique démocratique à travers la mise en évidence de son ancrage historique et culturel, qui se manifeste sous les traits de la « nation ». Dans la conclusion, nous rappellerons brièvement certains dangers qui guettent constamment la démocratie moderne, toujours passible de verser sur la pente glissante de « l'impolitique » (expression de Thériault lui-même), au travers d'une démocratie sans *démos* qui peut prendre les figures multiples et variées (parfois associées) du cosmopolitisme culturel, du mondialisme marchand ou juridique, du multiculturalisme identitaire, du fédéralisme multiscalaire, de la démocratie radicale ou de la sociologie des réseaux et des flux, etc. Thériault a essaimé tout au long de son œuvre des critiques fines et clairvoyantes de ces tendances lourdes au sein de la théorie contemporaine, dont le trait commun réside en une mécompréhension ontologique du « faire société[5] » comme niveau substantiel de l'appartenance collective sur le plan symbolique, espace d'expression de la culture et du politique[6], seul apte à soutenir l'auto-institution des humanités concrètes dans l'histoire.

4 Voir sur ce thème notre ouvrage : Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert, *La fin de la société ? Débats contemporains autour d'un concept classique*, Montréal, Athéna, 2012, dans lequel on trouve justement un article de Joseph Yvon Thériault intitulé « Fin de la société, cosmopolitisme et démocratie ? », p. 237-250.

5 Joseph Yvon Thériault, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007.

6 Voir notre texte « La nation entre culture et politique », dans Stéphane Vibert, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016.

1 / L'analyse de la démocratie moderne dans la pensée contemporaine

De façon abrupte et schématique, il est possible d'affirmer que la « liberté des modernes » se manifeste en quatre lieux fondamentaux, à la fois concrètement spatialisés et symboliquement appréhendés, que Joseph Yvon Thériault a régulièrement examinés au cours de sa longue carrière – en les étudiant successivement, parfois en les opposant de manière circonstanciée, souvent en les associant de façon dialectique –: il s'agit du sujet, de l'ethnie, de la nation et du monde.

Ces quatre lieux du politique – susceptibles néanmoins selon Thériault, nous le verrons, de subir une « dépolitisation », c'est-à-dire d'être vidés de leur substance politique selon une appropriation économique, juridique ou multiculturaliste – se traduisent par des discours de légitimation qui, au-delà de leurs expressions toujours historiques et situées, appellent des méta-récits de grande ampleur, à l'échelle des périodes désormais classiquement nommées « modernité » et « postmodernité » (ou seconde modernité, ou modernité tardive, ou ultramodernité, etc.): l'individualisme, l'ethnicisme, le nationalisme et le cosmopolitisme. En effet, les formes actuellement instituées de l'individu citoyen, des communautés ethniques, de l'État-nation et des organisations supra-nationales (tant les corporations que les instances juridiques ou économiques) se trouvent constamment nourries, soutenues et transformées par un puissant imaginaire créatif (des valeurs, idées, principes, croyances, représentations qui contribuent à les reconduire, les régénérer ou les détruire[7]) selon des processus de longue durée, jamais totalement maîtrisées par les acteurs (individuels ou collectifs) qui participent explicitement de leur « mise en forme et en sens », pour reprendre l'expression lefortienne[8].

On l'aura compris, fidèles que nous sommes au mot d'ordre durkheimien, la sociologie demeure selon nous essentiellement une « science des institutions », conçues comme « institutions du sens[9] » (Descombes). Il nous semble trouver de profondes résonances de ce programme classique mais toujours actuel dans les écrits de Joseph Yvon Thériault, au travers de ses recherches sur la genèse, les transformations et le devenir de cet univers démocratique qui n'a jamais quitté le centre de son attention, alors même qu'il abordait des thématiques apparemment autres, comme

7 On reconnaîtra ici la référence à la philosophie de Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

8 Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e^-XX^e^ siècles*, Seuil, Paris, 1986.

9 Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

les mouvements sociaux, la société civile, l'identité nationale, le multiculturalisme ou encore la question linguistique. Ancrés résolument dans la volonté de comprendre l'histoire du Canada français, le présent et l'avenir de l'Acadie et du Québec, les travaux sociologiques de Thériault se sont déployés sur fond d'une analyse féconde de la politique moderne démocratique — qui inclut une appréciation positive de ce régime sociohistorique et un engagement résolu à le protéger et le perpétuer — et c'est cette armature théorique, réduite à ses postulats principaux, que nous tenterons d'expliciter et de discuter dans cette contribution.

Le soubassement épistémologique des analyses de Thériault sur les conditions de la démocratie nous paraît présupposer une interrogation critique sur les tenants et les aboutissants d'une certaine philosophie libérale majoritairement anglo-saxonne, qui tient le haut du pavé dans la pensée et la théorie politiques. Même si Thériault se plaça longtemps dans le sillage de l'École de Francfort tardive identifiée au réformisme social-démocrate d'Habermas, c'est d'abord une pensée politique d'expression française (rattachée aux noms de Lefort, Castoriadis ou Gauchet) qui a contribué à lui fournir d'autres instruments conceptuels pour l'intelligence de l'origine, de l'histoire, du présent et du devenir des sociétés libérales démocratiques[10]. À cette première division, classique en philosophie entre la tradition analytique (anglophone) et la tradition continentale (française et allemande), on pourrait en ajouter une seconde, qui relève cette fois de l'opposition idéal-typique entre une pensée politique d'inspiration essentiellement philosophique et une pensée politique réfléchissant au contact, voire à l'intersection des sciences sociales, et principalement de la sociologie et de l'anthropologie.

Si l'on peut se permettre d'ores et déjà une parenthèse à cet égard, il se dégage en effet parfois un sentiment étrange, pour ne prendre qu'un exemple, à la lecture des passionnants débats des années 1980-90, entre penseurs libéraux et communautariens nord-américains, à la suite de la parution de la *Théorie de la justice* de John Rawls. Pour le dire en un mot, un socio-anthropologue pourrait voir dans les critiques convaincantes fournies par Sandel, Walzer, McIntyre ou Taylor à Rawls et ses épigones, une simple transposition disciplinaire des acquis fondamentaux de la sociologie et de l'anthropologie depuis au moins le début du XXe siècle, comme si le renouvellement contractualiste effectué par Rawls (inscrit dans l'héritage universaliste kantien) était resté totalement hermétique à cet autre savoir sur le social, élaboré pourtant juste à côté

10 Voir ses indications à cet égard dans F-O. Dorais et J-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, dans le chapitre « Découvrir la philosophie politique française », p. 99-124.

du sien. « L'ontologie du social » du courant communautarien reposait de fait sur une argumentation socio-anthropologique classiquement durkheimienne, pourrait-on dire, postulant simplement l'antécédence logique du social sur l'autonomie subjective, d'abord, affirmant ensuite l'irréductibilité du collectif à une somme de décisions individuelles, et enfin concluant sur l'impossibilité de définir un Moi autonome par arrachement rationnel à la totalité de ses appartenances, puisque celles-ci définiraient constitutivement les perceptions, évaluations et actions de toute personne normalement socialisée au sein d'une communauté historique. À la vue des arguments échangés entre libéraux et communautariens, et ce, malgré des périodes extrêmement dissemblables dans leur contenu factuel, on se croirait parfois revenu aux débats épistémologiques et politiques du XIX^e siècle entre philosophie libérale et sciences sociales naissantes. Si l'on suit les leçons d'un Robert Nisbet[11] ou d'un Michel Freitag[12], la constitution épistémique des sciences sociales relève d'une réaction intellectuelle mariant conservatisme communautaire et socialisme émancipateur, réaction à l'encontre d'une perspective libérale englobante, qui juxtapose contractualisme politique, libre-marché économique et régulation juridique sous les auspices d'un individu naturel, rationnel et autonome, pensé comme initialement asocial. Comme on peut s'en apercevoir, les enjeux fondamentaux et les termes centraux du débat n'ont guère changé depuis lors, malgré un siècle chargé de fonctionnalisme, de phénoménologie, de structuralisme et de postmodernisme.

En dépit du fondement sociologique tout à fait approprié de la critique communautarienne aux écrits rawlsiens, il serait injuste de tracer *a priori* une différence hermétique entre une philosophie ignorante des fondements sociaux de la vie commune et une perspective du politique ayant intégré les apports de la socio-anthropologie. Et ce, pour deux raisons principales. D'une part, la fragmentation interne des sciences sociales en de multiples courants antagonistes tant au plan ontologique que méthodologique, depuis son émergence, force à relativiser le fond commun minimal qui pourrait en assurer la pertinence pour la pensée du politique. En effet, nombre de grands auteurs, à l'instar d'un Habermas longtemps représentant exemplaire de la réflexion sociologique issue de la Théorie Critique, n'en sont pas moins devenus des figures de proue de la pensée libérale contemporaine, Rawls et lui s'échangeant arguments et positionnements dans un débat qui finit par manifester un accord de fond, les quelques divergences relevant en dernier lieu des nuances d'une

11 Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.
12 Michel Freitag, *Le Naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Paris, La Découverte, 1995.

pensée commune. D'autre part, les tendances lourdes de la sociologie et de l'anthropologie ces trente dernières années semblent paradoxalement les rapprocher progressivement de leurs consœurs des sciences politiques, en mettant l'accent quasi-exclusivement sur les relations de pouvoir entre acteurs en concurrence, que ce soit à partir d'un jugement rationnel ou d'un habitus stratégique, une orientation « potestative[13] » qui conçoit le social avant tout comme un champ de forces conflictuelles. Si l'individualisme méthodologique, quoique toujours présent depuis l'origine des sciences sociales, est resté largement minoritaire en tant que courant clairement identifié, il semble que l'économicisme général imprégnant les représentations sociales ait rejailli assez largement sur les analyses critiques, au point d'en constituer souvent l'alpha et l'oméga, de façon plutôt implicite d'ailleurs dans les théories visant l'émancipation ou l'*empowerment* des catégories défavorisées, c'est-à-dire l'autonomie d'un acteur social retrouvant capacité de choix et d'action concernant sa propre existence. Cette « sociologie politique », ou sociologie « critique », souvent associée au nom de Bourdieu en France ou ailleurs, se révèle hégémonique, sans pour autant éliminer toute opposition, que ce soit du côté du pragmatisme, de l'ethnométhodologie, de l'interactionnisme symbolique, de la sociologie latourienne de l'acteur-réseau ou des approches de l'imaginaire.

Si l'on adopte un regard critique sur cette « sociologie critique », il s'avère que, sous couvert de déconstruire les rapports de domination, la référence au quasi-concept flou et polysémique de « pouvoir », ainsi que le développement d'une vulgate foucaldo-deleuzienne mal digérée conduisent souvent à retomber implicitement sur le niveau ontologique de désirs naturels en conflit (une quête universelle de « capital », social, économique ou symbolique), exprimés au sein de contraintes sociales, d'origine certes externe (« le discours dominant » dans un « champ » donné) mais intériorisées comme « allant de soi » (par l'inscription dans le corps et les catégories de pensée : c'est le fameux *habitus*), contraintes ainsi perçues comme facteurs d'assujettissement et d'aliénation (par la « violence symbolique »). L'influence marxiste prépondérante dans les sciences sociales jusque dans les années 1970, qui ramenait ces structures de domination à un rapport d'exploitation économique régi par un accès inégalitaire aux moyens de production en dernière instance, s'est par la suite transposée dans un courant postmoderne de critique éthique

13 Stéphane Vibert, « Le bain acide des relations de pouvoir. Critique de la socioanthropologie potestative », *Revue du MAUSS*, vol. 1, nº 47, 2016, p. 287-303.

et politique, lequel s'attacha à déconstruire toute dimension symbolique comme expression d'une relation de pouvoir englobante, masquée par une naturalisation idéologique. Si le déplacement effectué paraît conséquent par son extension, on comprend qu'il repose sur une *même armature épistémologique*, retombant ultimement sur un dualisme binaire entre dominants et dominés, répartissant des puissances en compétition, inégalitairement réparties dans des champs de lutte, qu'ils soient domestiques, économiques, culturels, artistiques, éducationnels, etc.

A contrario donc de cette ontologie potestative inhérente au développement de la sociologie politique « critique », la sociologie *du* politique — étiquette sous laquelle je place la réflexion de Joseph Yvon Thériault — inclut de multiples penseurs et travaux, de toutes nationalités et de toutes disciplines (car la « sociologie » au sens durkheimien, osons le rappeler, recouvre l'ensemble du domaine que l'on nomme aujourd'hui « sciences sociales »), mais ayant pour point commun de défendre ce qu'on pourrait nommer un « réalisme sociologique », à savoir la prise en compte de la précédence du social comme réalité ontologique autonome, que ce soit sous les traits d'un imaginaire instituant, de conditions transcendantales de possibilité, d'un holisme constitutif de la vie sociale, d'un symbolisme structurel, d'institutions du sens, ou encore d'une unité synthétique *a priori* guidant idéaux et pratiques. On reconnaîtra à travers ces termes, par-delà de multiples nuances et divergences, les perspectives de Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Louis Dumont, Jean-Claude Michéa, Vincent Descombes, Michel Freitag, auxquelles on pourrait aisément associer (pour citer seulement des francophones) les noms de Claude Lefort, Bruno Karsenti, François Flahault, Marcel Hénaff, ou d'intellectuels reliés à la galaxie du MAUSS, comme Alain Caillé, Philippe Chanial, Camille Tarot ou Jacques Dewitte. Il existe donc incontestablement une filiation intellectuelle, faite de relecture critique et d'héritage protéiforme, entre ces réflexions contemporaines diversifiées et l'école française de sociologie, constituée dans la tradition durkheimienne, surtout — il faut bien le dire — à partir de son renouvellement récent dû à la redécouverte, à l'examen et à l'usage des écrits bigarrés et inspirants de Marcel Mauss.

La sociologie du politique proposée par Thériault, reprenant les interrogations fondamentales concernant le « faire société » associé à la pratique démocratique, contribue dès lors à élucider les enjeux épistémologiques qui sous-tendent toute prétention analytique dans le domaine de l'existence collective, que celle-ci s'attache aux dynamiques contemporaines ou à l'histoire de la modernité.

2 / La double nature de la démocratie moderne

L'enjeu des conditions sociologiques de la politique démocratique chez Thériault implique de bien saisir la nature des termes employés, à partir de deux remarques d'ordre conceptuel.

En premier lieu, il faut rappeler que le procédé par idéal-typisation dichotomique en vue de mieux saisir l'essence de la « modernité politique démocratique » (les trois termes sont ici importants) n'est certes pas unique en son genre, bien au contraire. Beaucoup d'auteurs, sinon la majorité, tant en sciences sociales qu'en philosophie politique, y ont eu recours, et continuent aujourd'hui à le faire, en vue d'identifier la composition complexe et ambivalente de la période sociopolitique dénommée « modernité » (avec tout ce que la notion engendre comme débats quant à sa définition). Mais ce dualisme épistémologique peut engendrer deux orientations dissemblables, et même antithétiques sur le plan théorique : selon une première conception, la dualité concerne des phases successives, selon une logique évolutionniste plus ou moins téléologique (soit que la direction s'imprime selon un procès nécessaire, soit qu'elle résulte de choix contingents et volontaires), à l'exemple des polarités paradigmatiques tradition/modernité, communauté/société, statut/contrat, hétéronomie/autonomie, domination/émancipation, ethnicisme/civisme, religion/politique, etc. Dans ce cas, le maintien du premier terme au sein du second marque une forme d'altération transitoire, prenant l'aspect d'un résidu historique appelé à s'estomper, la rémanence d'une trace archaïque en voie de disparition : un processus qui a longtemps été désigné comme « théorie de la survivance » au sein de l'évolutionnisme anthropologique, hégémonique dans la discipline de l'origine (dans les années 1860) jusqu'à sa « révolution » des années 1910, avec les travaux décisifs de Durkheim, Mauss, Malinowski ou Boas.

Selon une autre approche, distincte de la première, la dualité s'applique aux logiques internes de la modernité, en tant que composantes inhérentes à sa formation même, sans mécanisme de substitution ni effacement possible de l'un des deux termes, malgré les multiples manières d'envisager leur entrelacement au sein du phénomène global envisagé. Thériault épouse indiscutablement cette perspective, et c'est certainement ce qui donne toute sa force à ses analyses. Ce faisant, il se place aux côtés d'auteurs qui se sont efforcés de concevoir l'idéologie moderne d'un point de vue dialectique, articulant deux dimensions indissociables quoique discordantes : holisme et individualisme chez Louis Dumont,

projet d'autonomie et maîtrise rationnelle chez Cornelius Castoriadis[14], rationalisation et subjectivation chez Alain Touraine, cette dernière binarité étant explicitement reprise dans divers textes de Thériault. En ce sens, démocratie et nation (tout comme tradition et modernité[15]) incarnent bien chez lui une terminologie distincte pour poser la même question, à savoir la composition dynamique, l'alliage indispensable, sous des tournures variables, à la permanence de la politique démocratique, bien que l'on puisse affirmer sans peine que l'un des deux pôles (la rationalisation) a toujours été privilégié théoriquement au détriment du second, puisque définitoire pour l'autocompréhension idéologique de la modernité. C'est donc d'abord plutôt sur le plan des « pratiques culturelles[16] » que le second aspect – holiste, communautaire, national, traditionnel (des termes, redisons-le, tout sauf synonymes, mais qui ne prennent consistance que par rapport au processus global dont ils forment la contrepartie) – a dû assurer son existence substantielle, cette concrétude lui valant d'être longtemps ignoré, mésestimé, dévalorisé, notamment par l'intermédiaire, nous l'avons signalé, d'une appréhension comme « résidu historique ».

Proposons une seconde remarque d'ordre conceptuel : les termes mêmes élus par Thériault afin de circonscrire cette « double nature » de la politique démocratique – démocratie et nation, rationalisation et subjectivation, ou même tradition et modernité, mais reformulés car extirpés hors de leur gangue évolutionniste, pour l'analyse du Canada français[17] – s'avèrent éminemment polysémiques. Il ne s'agit en aucun cas d'en donner des définitions définitives et irrécusables, mais de mettre ces polarités au « travail » afin d'appréhender au plus près la condition ambivalente et problématique de la politique moderne. Si l'on prend comme exemple de cette réflexion l'opposition binaire tradition/modernité, particulièrement prisée par Thériault, elle s'avère en réalité extrêmement dynamique une fois soumise à la réflexion sociologique. En effet, d'une part, l'idée d'une tradition fixe et rigide a depuis longtemps été remise en cause au sein même de l'anthropologie, censée pourtant étudier les « sociétés

14 La coexistence des deux schèmes chez Castoriadis (d'une part, la polarité hétéronomie/autonomie au plan politique ; d'autre part, la polarité projet d'autonomie/maîtrise rationnelle illimitée au plan de la modernité) illustre la complexité des cas concrets, d'autant que Castoriadis entend bien récuser toute logique évolutionniste, les « germes » déposés dans l'histoire n'étant réactivés qu'à l'aune de leurs reprises contingentes et actualisations volontaires par les acteurs sociaux. Voir notre texte « Rupture et tradition : les conditions de la création social-historique », dans Thibault Tranchant et Stéphane Vibert, *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2021.

15 Voir le chapitre 4, intitulé « Articuler la tradition et la modernité », de son livre d'entretiens. F-O. Dorais et J-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*

16 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, p. 274.

17 *Ibid.*, p. 273-357.

traditionnelles». Dès le début du XXe siècle, Bronislaw Malinowski, l'un des pères fondateurs de la discipline et méthodologue de «l'observation participante», avait fortement souligné la rationalité contextuelle des «primitifs» en référence à leurs règles communes de coexistence, récusant l'assimilation indue de la tradition à une obéissance servile et spontanée, sorte d'inertie mentale ou d'instinct groupal. L'anthropologie, par sa mise en valeur relativiste des multiples cultures du monde, insistera alors davantage sur l'importance de la tradition dans la constitution de *toute* société, comme ensemble de principes, de valeurs, de pratiques, de rituels transmis de génération en génération afin d'assurer la permanence d'un monde commun, fût-ce à travers d'essentielles dynamiques de réappropriation, d'altération et de transformation, traits fondamentaux de toute continuité historique[18]. En un sens, toute culture s'avère traditionnelle, même si elle se conçoit comme radicalement nouvelle et en rupture totale avec le passé : son inscription dans la durée vise implicitement un «devenir-tradition», y compris lorsqu'il s'agit d'une «tradition démocratique», voire de l'apparent oxymore de la «tradition moderne». En retour, cette même «modernité» s'est vue radicalement critiquée, selon des perspectives à la fois historiques, politiques, épistémologiques et éthiques, par un nouveau paradigme né dans les années 1970-1980, qui, sous l'étiquette englobante de «postmodernisme», a chapeauté différentes chapelles émergentes (études dites culturelles, postcoloniales, poststructuralistes, subalternes, féministes, études de genre, études ethniques ou raciales, etc.). À la suite de la catastrophe totalitaire et des errements d'une décolonisation inaboutie, on voit s'affirmer avec vigueur une critique socio-anthropologique argumentée des principes de «développement» et de «modernisation», encore approfondie dans les années 1990 avec la fin du communisme réel en Europe et l'avènement d'une crise écologique liée à l'hégémonie du capitalisme industriel. Il convient dès lors de reconnaître *a minima* l'existence de «modernités multiples» (Eisenstadt[19]), qui suppose une évolution différenciée des trajectoires socioculturelles à travers des cheminements à la fois interreliés, contingents et comparables. À l'inverse, nul ne semble pouvoir dorénavant se réclamer ingénument de la tradition sans être confronté à un paradoxe fondamental, déjà repéré par Hocart : puisqu'elle ne vit généralement qu'ignorée de ceux qui la suivent (selon un agir pratique incorporé dans les us et coutumes

18 Cette question de la persistance de la culture au sein de la modernité à travers ses reformulations identitaires s'avère par exemple la question centrale de l'un des plus grands anthropologues connus, l'américain Marshall Sahlins. C'est à partir de cette réflexion qu'il a forgé l'expression d'«indigénisation de la modernité». Voir, par exemple, Marshall Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007.

19 Pour un article de synthèse en français, voir Shmuel Noah Eisenstadt, «La modernité multiple comme défi à la sociologie [1]», *Revue du MAUSS*, vol. 2, nº 24, 2004, p. 189-204.

du quotidien), on fait appel à la tradition d'abord pour justifier ce qui justement *ne va plus de soi*, et se trouve en danger de disparaître. C'est ce que Thériault identifiera comme la « rationalisation des traditions ».

À l'aune de ces deux remarques, il devient plus évident de saisir l'intérêt de Thériault pour les « conditions sociologiques » de la démocratie, à savoir l'existence d'une communauté d'histoire, de langue et de culture — nommée « nation » dans la modernité — qui soutient l'avènement au monde d'un « universel concret ». À égale distance d'un ethnicisme homogène et fermé, d'une part, et d'autre part, d'un associationnisme civique fondé sur l'adhésion à des valeurs universelles et abstraites, il s'agit d'insister sur la constitution d'un espace de citoyenneté assez commun pour susciter l'appartenance affective et raisonnée, mais assez pluriel pour entretenir la contradiction sociale et politique :

> Ce n'est que par la nation que la démocratie en est venue à pouvoir conjuguer l'universelle individualité et la permanence du sens, de la culture, de la tradition qui sont des éléments collectifs. [...] La nation a été, pour la démocratie, le lieu médiateur par excellence de l'universel et du particulier, au sens où elle a offert un espace suffisamment large pour aménager une pluralité dans ses débats et ses oppositions et, en même temps, suffisamment restreint pour offrir un monde de sens et fonder une communauté d'appartenance[20].

Dans ses divers écrits, Thériault a constamment insisté sur ces dimensions indépassables de la politique moderne, puisque la démocratie dite « libérale » et « représentative », d'essence individualiste, nécessite pour se concrétiser un cadre holiste, social-historique et culturel. Cette visée se révèle par exemple extrêmement saillante dans sa mise en exergue récurrente d'une intentionnalité nationalitaire du ou des peuples d'expression francophone au Canada. À rebours des théories de la modernisation renvoyant tout ce qui échappe à la rationalité à un « passé mort », Thériault constate que « la modernité rationalisante n'a pas détruit les traditions, elle les a rationalisées[21] », à travers un interminable questionnement. S'il existe une dimension humaine irréductible à la rationalisation, c'est bien la « culture », ce lieu symbolique où l'être humain donne sens à son existence, imprimant au monde une « intention », puisqu'il demeure toujours à la fois historiquement et spatialement situé, ontologiquement limité dans sa finitude comme être sensible et mortel.

20 F-O. Dorais et J-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 139.

21 Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme trace », dans É-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire*, Montréal, Fides, 2007, p. 218.

Seuls des lieux de réarticulation médiatrice permettent ainsi de répondre à la « situation de l'homme » : d'une part, la démocratie pensée à l'aune du schème contractualiste débouche en réalité sur la réintroduction de certains éléments de tradition, notamment par l'intermédiaire des idéologies, qu'elles soient révolutionnaires ou conservatrices. D'autre part, la nation moderne présentée comme « civique » et « volontariste » associe en réalité à sa perspective universelle un ancrage particulariste, grâce à la place éminente accordée au « peuple » souverain, qui concrètement se manifeste comme une « communauté mémorielle », d'histoire et de destin, « un lieu où l'universel se particularise de façon à faire société[22] », par l'intermédiaire d'une référence nationale. Dans les deux cas, l'universel politique ne devient viable qu'à condition de se concrétiser, c'est-à-dire de s'incarner dans des formes sociales, historiques et politiques particulières, limitées et situées. Tant le socialisme que le libéralisme historiques, comme théories politiques, se sont avérées incapables de fonder *théoriquement* le fait national[23], chargé de modalités substantielles non réductibles à la volonté individuelle (des traditions, des héritages, des habitudes), et donc par définition potentiellement néfastes pour « l'émancipation » de l'humain à l'égard de tout ce qui pourrait contraindre son autonomie. Dans leur commune opposition au libéralisme économique ou politique associé à l'individualisme naturel, socialisme et conservatisme rappelaient bien l'ancrage initial dans le « collectif » et l'intersubjectivité, selon la nécessité de restaurer l'intelligence des médiations sociales qui lient l'individu au monde (d'où leur influence dans l'avènement des « sciences sociales »). Mais dans sa réfutation du volontarisme moderne, qu'il soit cette fois libéral ou socialiste, le conservatisme entendait remémorer également l'enracinement historique des humains dans un monde socioculturel préexistant, dans un *déjà-là* porteur de mœurs et de coutumes inaccessible à une déconstruction rationnelle et à une refondation par *tabula rasa*. C'est pourquoi il ne sera pas si surprenant, au final, de lire sous la plume de Thériault un texte intitulé « Le manifeste de Burke[24] », à l'occasion des débats autour de la laïcité et des « valeurs québécoises ». Contre les approches « trop abstraites » du vivre-ensemble des deux manifestes dits « pluralistes » et « laïcs »,

22 *Ibid.* p. 222.

23 Cette absence de statut théorique ouvre sur deux traitements historiques : soit la nation est conçue comme un cadre « naturel », implicite et ininterrogé, comme « allant de soi » (c'est souvent le cas dans les écrits du libéralisme classique au XIX^e siècle), soit elle constitue un héritage « ethnique », transitoire, appelé à disparaître dans l'humanité réconciliée, ou — au mieux — à persister comme distinction « seconde » et apolitique. Pour un approfondissement de cette question, nous nous permettons de renvoyer à Stéphane Vibert, « Libéralisme et reconnaissance de la nation : l'impossible fondation ? », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n^os 1-2, 2010, p. 182-203.

24 Joseph Yvon Thériault, « Le manifeste de Burke », *Le Devoir*, 10-11 avril 2010.

témoignant d'une même « négation de la société » selon deux positions polarisées qui admettent toutes les diversités religieuses ou bien aucune, Thériault entendait plutôt proposer un *Manifeste pour une tradition nationale*, sous l'égide d'un Burke défenseur d'une « conception progressiste de la tradition, une raison cumulative, sédimentation de la sagesse des siècles ». Une « laïcité québécoise », en ce sens, ne pourrait advenir qu'au terme d'une conversation faisant fond sur les références, les propositions, les thèses apparues tout au long de l'histoire nationale, et les discutant afin de trouver un compromis apte à dessiner un avenir commun. Là encore, en restaurant les conditions d'une intelligibilité des « conditions sociologiques » de la démocratie, Thériault invitait à inscrire nos idées et nos pratiques dans un espace concret de délibération, de jugement et de décision, véritable lieu du « politique » dans son cadre d'effectivité et ses expressions contradictoires.

Conclusion : la démocratie au risque de l'impolitique

Nombre d'auteurs seraient d'accord pour identifier certains mécanismes de dépolitisation à l'œuvre dans le monde contemporain : la marchandisation des rapports sociaux à l'ère du capitalisme financiarisé, qui signe la prédominance de la logique économique ; l'hégémonie des modes de décision gestionnaires, managériaux, experts qui nourrissent l'illusion de « processus sans sujet » ; le repli individualiste et narcissique de sujets consommateurs et hédonistes, voués au culte de l'instantané et de l'immédiat ; l'inflation des outils techniques, informatiques, communicationnels qui isolent le citoyen tout en lui donnant la sensation d'une « connexion » universelle, etc. Gauchet, Castoriadis, Freitag, Michéa et bien d'autres, de manière perspicace et convaincante, ont souligné les divers dangers qui pèsent sur l'autodétermination et l'autogouvernement des peuples théoriquement souverains. Cependant, le travail de Joseph Yvon Thériault sur les conditions sociologiques de la démocratie nous conduit à élargir cette question de « l'impolitique » — tendance qu'il décèle par exemple dans les progrès de la pensée cosmopolitique — pour en saisir si possible les racines théoriques.

Parce que les sociétés humaines ne sont pas des associations volontaires, malgré la volonté de les théoriser ainsi à l'aune d'un modèle contractualiste ou associationniste, la pensée politique rationnelle (libérale ou socialiste) dans son ensemble paraît quelque peu défaillante pour ce qui est d'appréhender leur mode d'institution, notamment au travers des phénomènes que l'on subsume en socio-anthropologie sous le terme *culture*.

Autant elle paraît éclairante lorsqu'il est question de reconnaître les conflits d'intérêts, la concurrence idéologique, les actions stratégiques, les visées de pouvoir, autant son épistémologie individualisante l'empêche de percevoir les appartenances constitutives ou héritées comme autre chose que des substrats irrationnels dont il faudrait se déprendre. La socio-anthropologie du politique, telle que l'illustre l'œuvre de Joseph Yvon Thériault, conduit au contraire à insister d'emblée sur l'irréductibilité de l'institution imaginaire et symbolique du social, laquelle se traduit toujours par l'observation d'une interdépendance relationnelle entre histoire, culture et politique. En ce sens, si les pluralismes ethniques ou culturels pouvaient facilement s'exprimer dans les empires multinationaux historiques fondés sur un système religieux de légitimation, les démocraties modernes, dont la totalisation se réalise sur le plan politico-culturel par l'entremise d'un État-nation souverain, ne sauraient exprimer un vivre-ensemble viable sans un ensemble de significations partagées qui constituent le socle de toute délibération sur le bien commun. Autrement dit, en affirmant que le niveau ontologique de la «société» doit être logiquement et épistémologiquement premier, cette perspective signale que la division du social, conflictuelle ou juxtaposée, ne peut être que seconde, arrimée à un principe d'unité qui lui donne forme et sens, quelle que soit par ailleurs son évolution historique propre, puisqu'il change dans le temps et se réarticule en tant que totalité dynamique. Si Lefort ou Castoriadis ont tellement insisté sur l'auto-institution permanente de la communauté politique, permise par une béance initiale et insurmontable qui dialectise le rapport institué/instituant, la division sociale entre élite et peuple, entre classes sociales, entre ethnies ou religions antagonistes, ne saurait, sous peine de sécession, de fragmentation ou de guerre, s'accentuer au-delà des frontières qui structurent l'appartenance commune, conçue comme «nation» au cours de la modernité. Il n'est pas certain aujourd'hui que, sous les effets conjugués et objectivement complices de l'individualisme juridico-marchand et du multiculturalisme postmoderne, les sociétés démocratiques soient encore pleinement conscientes de cette condition irrépressible alimentant la trame de leur existence contingente. L'apport de Thériault n'a donc jamais été aussi essentiel, à l'encontre du cosmopolitisme bien-pensant, zélateur infatigable d'ouverture et de tolérance, que lorsqu'il énonce l'idée selon laquelle «l'État-nation serait le véritable cosmopolitisme enraciné[25]», celui qui par une inscription première permet seul l'accès à un universel concret et limité, cette apparente contradiction qui définit pourtant les contours de la condition humaine dans ce qu'elle peut donner de meilleur, si l'on s'en tient aux leçons de l'histoire et du réalisme politique.

25 J. Y. Thériault, *Sept leçons…*, p. 116.

CHAPITRE 13 /

Les racines multiples de l'universelle social-démocratie

Alain Noël

La tension entre l'universel et le particulier, écrit Joseph Yvon Thériault, est constitutive de la modernité[1]. Toute l'œuvre de Thériault est motivée par la recherche d'un point d'équilibre entre l'idéal universaliste mais désincarné des modernes et sa réalisation concrète et nécessairement imparfaite dans le cadre de la démocratie nationale[2].

La nation occupe, dans ce contexte, une place privilégiée puisqu'elle seule rend possible la constitution d'un peuple capable de se reconnaître, de délibérer, de décider, d'agir collectivement et de partager[3]. La nation, résume Thériault dans sa *Critique de l'américanité*, constitue « une sorte d'entre-deux entre l'universel et le particulier [...] un universel concret, une solidarité entre des individus qui ne se connaissent pas mais qui se nourrissent du même imaginaire[4]. » Sans cadre national, pas de peuple et pas de démocratie, ni de droits de la personne, ni de justice sociale.

Aussi utile soit-elle, cette représentation des deux versants de la modernité cantonne le vécu et le concret dans la sphère nationale et fait de l'espace mondial un lieu de pure raison, où les idées circulent hors-sol, sans luttes et sans frictions. On peut toutefois concevoir l'existence d'une

1 Joseph Yvon Thériault, « Universality and Particularity in the National Question in Quebec », dans Will Kymlicka et Kathryn Walker (dir.), *Rooted Cosmopolitanism*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2012, p. 74.
2 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme : agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 72.
3 *Ibid.*, p. 86.
4 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, p. 329.

sphère publique mondiale, avec un imaginaire et des dynamiques qui lui sont propres[5]. Le débat entre la gauche et la droite, par exemple, s'incarne évidemment à l'échelle nationale, mais il se matérialise également dans des processus mondiaux, à travers le fonctionnement des grandes organisations internationales, par exemple[6]. L'idéal universaliste des modernes ne fait pas que flotter d'une nation à l'autre pour s'enraciner ici et là. Il se construit à travers des processus sociaux concrets qui ne sont pas que nationaux. La social-démocratie mondiale, par exemple, n'est ni une idée globale désincarnée, ni la simple somme de ses matérialisations nationales. C'est un construit social complexe, qui donne naissance à une panoplie de modèles nationaux ainsi qu'à un vigoureux et bien réel mouvement politique à l'échelle mondiale.

Pour Thériault, « on ne peut pas, sur le plan international, créer une opinion publique et des débats publics qui ont du sens ». Un monde « mondialisé » serait un monde « automatique », sans références culturelles et sans citoyenneté, un « meilleur des mondes » où personne n'aurait plus rien à dire[7]. Pour la délibération, il ne resterait donc que la sphère démocratique nationale.

Mais pensons, par exemple, aux débats sur la configuration et la mise en œuvre de la doctrine catholique. Très certainement, ces débats ont une matérialité qui n'est pas que nationale, portés qu'ils sont par une institution globale, l'Église catholique, et par une autorité suprême parfaitement mondiale, le Pape. À l'échelle mondiale, les idées ne relèvent jamais simplement de la pure raison, en opposition avec l'affect des débats nationaux. Même les idées scientifiques, sur les changements climatiques ou les pandémies, par exemple, prennent forme dans le cadre de conflits, au sein des institutions et des réseaux savants internationaux[8]. Plusieurs courants d'idées mondiaux fréquentent d'ailleurs fort peu la raison, qu'il s'agisse de l'islamisme radical ou des mouvances complotistes.

Pour penser la démocratie, il faut donc considérer non seulement les idées, mais aussi les dynamiques politiques concrètes, telles qu'elles se déploient sur les deux versants de la modernité, l'universel et le particulier. L'analyse politique ne peut être confinée à l'échelle nationale.

5 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

6 Alain Noël et Jean-Philippe Thérien, *La gauche et la droite : un débat sans frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010.

7 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité : conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 191.

8 Tanisha M. Fazal, « Health Diplomacy in Pandemical Times », *International Organization*, vol. 74, S1, 2020, p. E78-E97.

Ce chapitre propose une telle analyse, à la fois globale et nationale, pour penser les difficultés de la gauche social-démocrate contemporaine. La première section met la table en faisant le point sur le déclin électoral de la social-démocratie et en considérant les liens entre ce déclin et le cosmopolitisme. La seconde partie élargit la perspective en traitant de la façon dont l'opposition entre la gauche et la droite se déploie à l'échelle mondiale. La troisième partie prolonge cette réflexion en introduisant une autre dimension de l'universalisme, celle qui caractérise la nature même des politiques sociales-démocrates. La conclusion revient sur l'opposition entre les deux versants de la modernité, l'universel et le national, pour souligner l'étroite imbrication des deux versants et le caractère éminemment politique de chacun.

1 / Les difficultés contemporaines de la social-démocratie

Depuis presqu'un siècle, la social-démocratie a constitué la référence de la gauche démocratique, au départ dans les pays occidentaux et, de plus en plus, ailleurs sur la planète[9]. Le projet était universel de deux façons : d'une part, il se déployait partout de façon assez similaire, comme composante du grand débat mondial entre la droite et la gauche ; d'autre part, la social-démocratie mettait l'universalité de la protection sociale au centre de la citoyenneté démocratique. Ce double universalisme n'a jamais été parfait. Comme l'illustre bien la métaphore suédoise de la « maison du peuple », le projet social-démocrate réel a toujours été également un projet national. Et l'universalité de la protection sociale n'a jamais été entière, se combinant dans la pratique avec différentes formes de sélectivité. À l'heure où la gauche de gouvernement se retrouve presque partout dans une impasse politique, il semble utile de reconsidérer ces contradictions inhérentes à la social-démocratie, un projet universel mais aussi national, qui mise à la fois sur l'universalité et sur des mécanismes sélectifs de redistribution.

Aujourd'hui, la social-démocratie est en crise. Cette crise ne reflète pas tant les difficultés d'un régime institutionnel qui fonctionne somme toute assez bien, que le recul général des partis politiques qui

9 Richard Sandbrook, Marc Edelman, Patrick Heller et Judith Teichman, *Social Democracy in the Global Periphery : Origins, Challenges, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

portent ce régime[10]. Après l'embellie d'une « troisième voie » à la fin des années 1990, les grands partis sociaux-démocrates ont presque partout régressé au XXIe siècle, souvent pour toucher un plancher, à des niveaux de désaffection électorale sans précédent. Aux Pays-Bas, par exemple, le parti travailliste, jusqu'alors au pouvoir, n'a obtenu que 5,7 % des suffrages en mars 2017 ; en France, le même printemps, le Parti socialiste n'a récolté que 6,4 % des votes lors du premier tour de l'élection présidentielle[11].

La première explication qui vient à l'esprit pour rendre compte de ce recul de la social-démocratie, et elle n'est pas sans fondement, renvoie au long déclin de la classe ouvrière traditionnelle, devenue moins importante et moins cohésive dans nos sociétés postindustrielles. Déjà en 1986, les politologues Adam Przeworski et John Sprague prédisaient que la diminution graduelle de la classe ouvrière allait miner les partis sociaux-démocrates[12]. Une étude récente de 100 ans d'élections dans 31 pays européens montre qu'effectivement les difficultés des partis de centre-gauche sont liées à l'érosion historique de cette base électorale traditionnelle[13]. Mais le vote ouvrier n'a jamais été entièrement acquis à la social-démocratie et il n'a jamais été suffisant. Pour progresser et finalement prendre le pouvoir, ces partis ont dès le départ dû rallier d'autres catégories sociales, et notamment une partie de la classe moyenne éduquée[14]. C'est ce qu'ils ont fait, avec encore plus d'empressement, à la suite du déclin de la classe ouvrière. Un peu partout, les élites sociales-démocrates ont misé sur les mêmes classes moyennes éduquées, celles qui travaillent dans la fonction publique ou dans les domaines socioculturel et communautaire, en défendant, par exemple, les services publics, la diversité sociale, la protection de l'environnement, ou les investissements en éducation ou en culture. Mais la gauche ne pouvait pas simplement additionner les appuis. En adoptant les priorités de ces

10 Bo Rothstein et Sven Steinmo, « La social-démocratie en crise ? Quelle crise ? », dans Stéphane Paquin et Pier-Luc Lévesque (dir.), *Social-démocratie 2.0 : le Québec comparé aux pays scandinaves*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 21-47 ; Alain Noël, *Utopies provisoires : essais de politique sociale*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 299-302.

11 A. Noël, *Utopies provisoires…*, p. 299-300. Voir aussi Tarik Abou-Chadi et Jane Gingrich, « It's Not Just in Britain — Across Europe Social Democracy is Losing its Way », *The Guardian*, 9 mai, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/09/not-just-britain-across-europe-social-democracy-losing-way>, consulté le 4 août 2021.

12 Adam Przeworski et John Sprague, *Paper Stones : A History of Electoral Socialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

13 Giacomo Benedetto, Simon Helix et Nicola Mastrorocco, « The Rise and Fall of Social Democracy, 1918-2017 », *American Political Science Review*, vol. 113, nº 3, 2020, p. 928-939.

14 A. Przeworski et J. Sprague, *Paper Stones…* ; Herbert Kitschelt, *The Transformation of European Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

composantes de la classe moyenne éduquée, les partis sociaux-démocrates risquaient en effet de s'aliéner certains de leurs électeurs ouvriers traditionnels, plus préoccupés par le maintien des emplois et des services, et la générosité des transferts sociaux que par l'environnement, la culture ou la prise en compte de la diversité[15].

La formule gagnante demeure toujours difficile à trouver. Parfois, un équilibre victorieux semble atteint, comme avec la « troisième voie » à la fin des années 1990, et puis il s'efface et disparaît à l'horizon, ce qui est arrivé dans les années 2010. Au-delà des enjeux ponctuels propres à chaque pays et à chaque élection, des lignes de force se dégagent toutefois, qui résument les tensions à l'œuvre. La première source de tension oppose le cosmopolitisme, l'ouverture au monde et à la diversité, et l'appartenance à la nation ; la seconde, l'investissement social, pour le long terme, et les mesures actives et souvent sélectives d'intégration au travail, d'une part, et la dépense publique pour soutenir de façon plus universelle et passive les personnes, ici et maintenant[16]. Ce sont de fait, sous d'autres formes, à peu près les mêmes contradictions que celles qui ont présidé au développement historique de la social-démocratie : tension entre l'universel et le national, d'une part, et tension autour de l'universalisme et de la sélectivité, d'autre part.

L'attrait du cosmopolitisme pour la classe moyenne qui penche à gauche apparaît indéniable. Éduquée, ouverte sur le monde, concentrée dans des centres urbains à la population diversifiée, occupant des emplois qualifiés, bien payés et en général peu ou pas menacés par les échanges internationaux, cette classe moyenne compte parmi les gagnants de la mondialisation[17]. À l'inverse, la classe ouvrière traditionnelle voit son statut social menacé par le changement technologique et la délocalisation, et elle perçoit l'immigration comme une source additionnelle de compétition sur le marché du travail[18]. Parallèlement, la même classe

15 Jane Gingrich et Silja Haüsermann, « The Decline of the Working-Class Vote, the Reconfiguration of the Welfare Support Coalition and Consequences for the Welfare State », *Journal of European Social Policy*, vol. 25, nº 1, 2015, p. 50-75 ; Tarik Abou-Chadi et Markus Wagner, « The Electoral Appeal of Party Strategies in Postindustrial Societies : When Can the Mainstream Left Succeed ? », *Journal of Politics*, vol. 81, nº 4, 2019, p. 1405-1419.

16 Pablo Beramendi, Silja Haüsermann, Herbert Kitschelt et Hanspeter Kriesi, « Introduction : The Politics of Advanced Capitalism », dans Pablo Beramendi, Silja Haüsermann, Herbert Kitschelt et Hanspeter Kriesi, (dir.), *The Politics of Advanced Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 1-64.

17 Torben Iversen et David Soskice, *Democracy and Prosperity : Reinventing Capitalism Through a Turbulent Century*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

18 Thomas Kurer, « The Declining Middle : Occupational Change, Social Status, and the Populist Right », *Comparative Political Studies*, vol. 53, nº 10-11, 2020, p. 1798-1835 ; Rahsaan Maxwell, « Geographic Divides and Cosmopolitanism : Evidence from Switzerland », *Comparative Political Studies*, vol. 53, nº 13, 2020, p. 2061-2090.

moyenne de centre-gauche semble davantage susceptible de soutenir des politiques d'investissement social à long terme, souvent plus sélectives (éducation, services de garde, formation professionnelle, infrastructures), comparativement aux ouvriers, plus préoccupés par la hauteur des transferts sociaux et l'accès aux services publics à court terme, souvent sur une base plus universelle[19]. Les stratégies partisanes pour construire des ponts et unifier l'électorat de centre-gauche ne sont donc pas simples à mettre en place, les préférences des uns étant largement en opposition avec celles des autres. Avec le temps, les partis sociaux-démocrates ont eu tendance à suivre les catégories sociales en croissance, pour devenir de plus en plus des partis de la classe moyenne éduquée, laissant à la gauche et à la droite populistes de l'espace pour croître[20].

Il y a donc deux vecteurs de tensions qui tiraillent la social-démocratie, l'un autour de l'opposition entre le cosmopolitisme et l'ancrage national, l'autre à propos de l'arbitrage à faire dans les politiques publiques entre investissement et consommation, ou entre la sélectivité et l'universalisme. Ce chapitre n'a pas de recette magique à proposer pour résoudre ou aplanir ces tensions. Il s'agit plutôt de montrer que celles-ci sont inhérentes à la social-démocratie. Ensemble, elles contribuent à définir ce que c'est que d'être social-démocrate aujourd'hui. Pour le centre-gauche contemporain, il n'est pas véritablement possible de choisir entre le monde et la nation, ou entre l'investissement sélectif et les transferts sociaux universels[21]. Il faut faire les deux, concilier l'ici et l'ailleurs, et protéger tous les citoyens maintenant tout en investissant de façon ciblée pour l'avenir. Il faut, dirait Thériault, naviguer dans l'entre-deux, trouver le point d'équilibre permettant d'enraciner l'universelle social-démocratie. Mais pour ce faire, il importe de considérer les dynamiques politiques sur les deux versants de la modernité, le versant cosmopolite et le versant national. Revenons d'abord sur la façon dont l'universalisme de la gauche se conjugue avec son déploiement à l'échelle nationale.

19 Pablo Beramendi, « Constrained Partisanship and Economic Outcomes », dans Pablo Beramendi, Silja Haüsermann, Herbert Kitschelt et Hanspeter Kriesi, (dir.), *The Politics of Advanced Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 333-356.

20 Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 843.

21 Anton Hemerijck, *Changing Welfare States*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

2 / L'universalisme enraciné du débat droite-gauche

Le conflit entre la droite et la gauche constitue le plus universel des débats démocratiques[22]. Il ne résume jamais, à lui seul, toute la vie politique, car d'autres dimensions, et notamment les identités ethniques, religieuses, culturelles ou nationales, structurent les débats politiques. Mais, partout, depuis les débuts de la démocratie, l'opposition droite-gauche est présente et façonne la vie politique. Aucun clivage n'est aussi universellement compris et utilisé.

En même temps, l'opposition entre la droite et la gauche se construit largement sur une base nationale. Dans la vie politique allemande, par exemple, la droite du spectre politique est largement occupée par la démocratie-chrétienne, un courant politique assez éloigné du conservatisme anglo-saxon, et la gauche se partage entre la social-démocratie, les Verts et Die Linke, un parti populiste de gauche. En Belgique, évidemment, la situation est encore plus éclatée, chaque courant politique ayant une incarnation flamande et une expression wallonne. On pourrait multiplier les exemples, mais disons simplement que, partout, l'opposition droite-gauche se décline avec des saveurs nationales.

La notion de cosmopolitisme enraciné réfère justement à cette nécessité de concilier des principes universels et une mise en œuvre socialement, culturellement et politiquement ancrée. Le cosmopolitisme enraciné, observe Thériault, a «des ailes et des racines[23]»; il résume la façon dont la démocratie se réalise sur une double échelle, mondiale et nationale.

Une bonne façon de prendre la mesure du caractère universel *et* enraciné de la social-démocratie consiste à retracer le processus de construction du clivage droite-gauche dans le monde, afin de jauger la diffusion mondiale du modèle et d'en identifier les traits globaux et les fondements nationaux. Dans *La gauche et la droite : un débat sans frontières*, Jean-Philippe Thérien et moi avions déjà souligné le caractère universel des positionnements droite-gauche, et nous avions associé la force et la cohérence géographiquement inégales du clivage à la vigueur des

22 A. Noël et J.-P. Thérien, *La gauche et la droite*...
23 J. Y. Thériault, *Sept leçons*..., p. 116.

traditions démocratiques nationales[24]. Mais nous avons creusé davantage et plus systématiquement la question dans une étude récente sur l'opinion publique mondiale, dont je reprendrai ici quelques résultats[25].

Avant d'en venir à ces résultats, il convient de souligner que les chercheurs ne s'entendent pas sur l'importance de l'idéologie, c'est-à-dire du clivage droite-gauche, dans la construction de l'opinion publique. Une longue tradition de recherche en science politique, débutant avec les travaux de Philip Converse au début des années 1960, soutient en fait que les électeurs comprennent mal la distinction entre la gauche et la droite, et s'en servent peu pour organiser leurs idées[26]. Les répondants aux sondages apparaissent en général mal informés, peu intéressés par la politique et instables dans leurs opinions. En même temps, la plupart des gens savent se positionner sur une échelle gauche-droite et ils adoptent des points de vue dans l'ensemble cohérents avec leur localisation sur cette échelle[27]. Les chercheurs qui se situent dans la tradition de Converse, surtout des politologues, réconcilient cette apparence de cohérence individuelle avec leur scepticisme en soulignant le rôle des identités collectives. La plupart des gens ont une compréhension approximative de la gauche et de la droite, mais ils apparaissent cohérents parce qu'ils suivent les indications fournies par les groupes auxquels ils s'identifient. Les citoyens, écrivent Christopher Achen et Larry Bartels, « tendent à adopter le point de vue des partis et des groupes politiques auxquels ils appartiennent » et cela donne à leurs opinions une apparence de rationalité[28]. Les auteurs qui accordent davantage de poids aux orientations idéologiques personnelles, en général des psychologues, reconnaissent ce rôle structurant des identités collectives, mais insistent aussi sur la force des prédispositions personnelles ancrées dans la personnalité. Pour être adoptées, les synthèses d'idées de droite ou de gauche proposées par les partis et les groupes doivent donner un sens à des attitudes personnelles

24 A. Noël et J.-P. Thérien, *La gauche et la droite*…, p. 73-79.

25 Alain Noël, Jean-Philippe Thérien et Émile Boucher, « The Political Construction of the Left-Right Divide : A Comparative Perspective », *Journal of Political Ideologies*, vol. 26, nº 3, 2021, p. 317-334.

26 Christopher H. Achen et Larry M. Bartels, *Democracy for Realists : Why Elections Do Not Produce Responsive Government*, Princeton, Princeton University Press, 2016 ; Donald R. Kinder et Nathan P. Kalmoe, *Neither Liberal Nor Conservative : Ideological Innocence in the American Public*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

27 John T. Jost, Christopher M. Federico et Jaime L. Napier, « Political Ideology : Its Structure, Functions, and Elective Affinities », *Annual Review of Psychology*, vol. 60, 2009, p. 307-337 ; Gian Vittorio Caprara et Michele Vecchione, *Personalizing Politics and Realizing Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

28 C. H. Achen et L. M. Bartels, *Democracy for Realists*…, p. 309-310. À ce propos, voir aussi Rune Slothuus et Martin Bisgaard, « How Political Parties Shape Public Opinion in the Real World », *American Journal of Political Science*, Early View, 4 novembre 2020.

de longue date à propos de l'incertitude, du risque et du changement[29]. « Les gens n'adoptent pas une idéologie au hasard », observe le psychologue Jonathan Haidt, « ou en absorbant sans discrimination les idées qui tournent autour d'eux[30] ». Ils sélectionnent dans les « grands discours » mis de l'avant par les mouvements politiques de gauche ou de droite celui qui correspond le mieux à leur personnalité[31]. Les personnes qui sont, dès l'enfance, plus inquiètes et méfiantes face au changement ont davantage tendance à accepter et à justifier le statu quo et les hiérarchies, et elles trouvent les idées de droite plus satisfaisantes ; celles qui sont moins anxieuses et plus à l'aise avec le changement remettent plus volontiers en cause l'ordre établi et sont attirées par les idées de gauche[32]. Ces prédispositions, maintes fois vérifiées en psychologie, ne supposent pas une compréhension très fine ou sophistiquée des idéologies. Les gens sont idéologiques, explique le psychologue John Jost, un peu comme ils parlent leur propre langue : ils n'en connaissent pas nécessairement toutes les nuances et toutes les règles grammaticales, mais ils savent fort bien s'en servir, parfois même avec virtuosité[33].

L'idéologie se développe donc à la fois « par le bas » et « par le haut ». Par le bas, à partir de prédispositions individuelles face au changement que l'on présume universelles. Et par le haut, par le biais des grands discours que construisent les mouvements politiques pour donner une structure, une grammaire et un vocabulaire à ce qui autrement demeurerait des penchants individuels. Les psychologues se sont naturellement intéressés davantage au processus partant du bas et les politologues à ce qui se passe en haut, dans la sphère politique, où se construit ce que Paul Sniderman et John Bullock appellent le « menu des choix » composé par les partis et les groupes[34].

29 G. V. Caprara et M. Vecchione, *Personalizing Politics…*, p. 36-37.

30 Jonathan Haidt, *The Righteous Mind : Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York, Vintage, 2012, p. 365.

31 *Ibid.*

32 J. T. Jost, C. M. Federico et J. L. Napier, « Political Ideology… ».

33 John T. Jost, « The End of the End of Ideology », *American Psychologist*, vol. 61, nº 7, 2006, p. 657.

34 Paul M. Sniderman et John Bullock, « A Consistency Theory of Public Opinion and Political Choice : The Hypothesis of Menu Dependence », dans Willem E. Saris et Paul M. Sniderman (dir.), *Studies in Public Opinion : Attitudes, Nonattitudes, Measurement Error, and Change*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 337-357.

Ce menu est tout sauf aléatoire. À partir d'une étude exhaustive des programmes partisans dans les démocraties, Christopher Cochrane montre que, d'un pays à l'autre et d'une période à l'autre, les partis organisent le débat public selon des lignes gauche-droite prévisibles[35]. Mais les électeurs intègrent-ils ces discours ? On peut le penser, puisque de nombreuses études documentent la prépondérance et la cohérence des clivages droite-gauche dans l'opinion[36]. Ces études, cependant, comme une grande partie de la recherche sur l'opinion publique, portent surtout sur les sociétés occidentales, riches et démocratiques[37].

Pour aller plus loin, et surtout pour jauger la façon dont un clivage idéologique se mondialise en prenant racine sur le plan national un pays à la fois, il faut adopter une approche macro-sociologique et considérer un grand nombre de pays, sur tous les continents. Ceci peut se faire en utilisant les données récoltées entre 2008 et 2014 par les équipes nationales regroupées par le World Values Survey et l'European Values Study. Ensemble, ces sondages nationaux comparables nous permettent d'établir l'état de l'opinion publique dans 83 sociétés du monde[38].

Pour chaque société, nous mettons en relation les réponses à une question sur le positionnement personnel sur une échelle gauche-droite (où 1 est la position la plus à gauche et 10 la position la plus à droite) et les opinions en réponse à 11 questions représentatives du clivage droite-gauche mondial. Certaines de ces 11 questions réfèrent aux fondements socioéconomiques du clivage (attitudes à propos de l'égalité, du rôle du gouvernement, de la compétition, ou de la propriété privée des entreprises), d'autres à des valeurs sociales (attitudes à propos de l'homosexualité ou de l'avortement) et d'autres à des appréciations plus ou moins positives de grandes institutions sociales (les églises, les forces armées, les syndicats, les grandes entreprises, et les groupes de défense de l'environnement). En principe, les gens de gauche devraient être plus

35 Christopher Cochrane, *Left and Right : The Small World of Political Ideas*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 177.

36 Russell J. Dalton, « Social Modernization and the End of Ideology Debate : Patterns of Ideological Polarization », *Japanese Journal of Political Science*, vol. 7, nº 1, 2006, p. 1-22 ; André Freire et Kats Kivistik, « Western and Non-Western Meanings of the Left-Right Divide across Four Continents », *Journal of Political Ideologies*, vol. 18, nº 2, 2013, p. 171-199 ; Romain Lachat, « Which Way from Left to Right ? On the Relation between Voters' Issue Preferences and Left-Right Orientation in West European Democracies », *International Political Science Review*, vol. 39, nº 4, 2018, p. 419-435.

37 Joseph Henrich, Steven J. Heine et Ara Norenzayan, « The Weirdest People in the World ? », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 33, nº 2-3, 2010, p. 1-75.

38 Pour les sources et les considérations techniques, voir A. Noël, J.-P. Thérien et É. Boucher, « The Political Construction… ».

favorables à l'égalité et à l'intervention gouvernementale, et moins bien disposés face à l'entreprise privée et à la compétition. Ils devraient également être plus ouverts envers l'homosexualité et l'avortement, plus positifs à propos des syndicats et des environnementalistes, et moins portés à penser du bien des églises, des grandes entreprises et des forces armées.

En comptabilisant les cas où, dans un pays donné, une relation significative et dans le sens attendu existe entre le positionnement gauche-droite et la position adoptée sur chacune des 11 questions, et en attribuant un score de 1 pour chaque relation significative, il est possible de mesurer la prépondérance du « menu » droite-gauche dans chaque société, c'est-à-dire sa capacité d'ordonner les préférences des citoyens de la façon attendue. En Lybie, par exemple, le positionnement gauche-droite ne prédit jamais de façon significative les réponses aux autres questions, ce qui donne un score total de 0 pour notre indice. Aux États-Unis, en revanche, l'autopositionnement sur une échelle droite-gauche est relié de façon significative et dans le sens attendu aux réponses à toutes les autres questions, pour un score de 11.

Cette mesure de l'influence du clivage droite-gauche est assez exigeante, car elle inclut non seulement des questions de base, à propos de l'égalité ou de l'intervention de l'État, mais également des aspects plus périphériques de la culture de la droite et de la gauche, à propos de l'homosexualité ou de la défense de l'environnement. La question sur l'égalité, par exemple, est associée au clivage droite-gauche dans 66 % des sociétés ; celle sur les groupes environnementaux ne l'est que dans 29 % des cas à l'étude. En ce sens, ce sont les pays qui ont des scores de 9 à 11 qui apparaissent les plus remarquables. Le tableau 13.1 présente les scores obtenus pour diverses sociétés.

Un simple coup d'œil aux données du tableau 13.1 suggère que la force du clivage droite-gauche est largement une affaire de développement économique et de démocratie. Ce sont principalement des démocraties établies, en effet, qui obtiennent un score de 9 ou plus. Mais on pourrait aussi penser que la force du clivage droite-gauche tient à la sécularisation ou encore à la culture qui présentent des schémas idéologiques distincts du clivage droite-gauche. Si c'était le cas, le débat apparaîtrait davantage comme une construction occidentale.

TABLEAU 13.1 / **Indice de structuration du débat droite-gauche, 83 sociétés, 2008-2014**

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Libye	Hongrie	Algérie	Albanie	Chypre	Bulgarie	Biélorussie	Colombie	Chili	Argentine	Autriche	Australie
Moldavie	Kosovo	Arménie	Brésil	Chypre du Nord	Irlande	Bosnie-Herzégovine	République tchèque	Suède	Royaume-Uni	Allemagne	Belgique
	Lettonie	Azerbaïdjan	Géorgie	Irlande du Nord	Lituanie	Croatie	Pakistan	Turquie	Japon	Grèce	Danemark
	Liban	Équateur	Ghana	Nigéria	Malaisie	Estonie			Malte	Islande	Finlande
	Monténégro	Hong Kong	Inde	Palestine	Philippines	Kazakhstan			Corée du Sud	Luxembourg	France
	Ouzbékistan	Serbie	Macédoine	Pologne	Rwanda	Iraq				Nouvelle-Zélande	Pays-Bas
		Taïwan	Maroc	Russie	Slovaquie	Kirghizistan				Norvège	Suisse
		Trinité-et-Tobago	Pérou	Afrique du Sud	Tunisie	Mexique				Espagne	États-Unis
		Zimbabwe	Roumanie		Ukraine	Portugal				Uruguay	
			Thaïlande			Slovénie					
						Yémen					

Pour tirer cela au clair, nous avons considéré les relations entre les scores de cohérence idéologique obtenus et trois variables pouvant avoir un effet déterminant sur celle-ci, soit le développement économique (mesuré par le Produit intérieur brut (PIB) par habitant), la vigueur de l'expérience démocratique (selon l'indice cumulatif mis au point par Pippa Norris[39]) et la sécularisation (pourcentage de personnes sans religion). Des variables contrôles sont également retenues, pour tenir compte du niveau de scolarisation (nombre moyen d'années de scolarisation) et du taux de non-réponse dans un pays et vérifier l'influence de la culture. Dans ce cas, cinq variables dichotomiques sont créées, pour distinguer les principales « civilisations » identifiées par Samuel Huntington (occidentale, islamique, latine, africaine et orthodoxe[40]). Les définitions exactes et les sources sont précisées dans l'étude complète[41].

Comme il n'y a pas de relation significative entre notre indicateur de la force du clivage droite-gauche et deux des cinq variables culturelles (civilisations latine et africaine), nous avons construit un modèle de régression retenant huit variables indépendantes. Les résultats sont présentés au tableau 13.2.

Trois variables sont significatives pour expliquer le caractère structurant du clivage droite-gauche : le développement économique, la vigueur démocratique et la sécularisation. Plus une société est riche, démocratique et sécularisée, plus le clivage droite-gauche structure efficacement l'opinion publique. Cet effet n'est attribuable ni à la scolarisation, ni à l'influence de meilleurs taux de réponse dans les pays riches, et il n'est pas le propre des sociétés occidentales.

39 Pippa Norris, « Democracy Cross-National Data, Release 4.0 Fall 2015 », août 2015, <https://www.pippanorris.com/data/>, consulté le 4 août 2021.

40 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

41 A. Noël, J.-P. Thérien et É. Boucher, « The Political Construction… ».

TABLEAU 13.2 / **Modèles de régression pour les déterminants de la structuration droite-gauche, 72 sociétés, 2008-2014**

Variables	Modèle de base	Modèle standardisé
PIB par habitant	6.11e-05*	0.367*
	(2.69e-05)	(0.162)
Démocratie	6.821**	0.472**
	(2.544)	(0.176)
Sécularisation	6.182*	0.246*
	(2.701)	(0.107)
Éducation	-0.288	-0.187
	(0.209)	(0.136)
Occident	-0.398	-0.0543
	(1.104)	(0.150)
Islamique	1.309	0.146
	(1.225)	(0.137)
Orthodoxe	0.659	0.0732
	(1.243)	(0.139)
Non-réponses	-3.784	-0.189
	(1.987)	(0.0994)
Constante	3.901	0.0628
	(2.025)	(0.0869)
Observations	72	72
R-carré	0.541	0.540

* p<0.05, ** p<0.01, *** p<0.001

Ces résultats concordent parfaitement avec la théorie d'une séquence du développement humain proposée par Ronald Inglehart et Christian Welzel, théorie qui souligne l'importance culturelle du développement économique, de la démocratisation et de la sécularisation à l'échelle mondiale[42]. Surtout, ils montrent bien comment se conjuguent les deux versants de la modernité, soit la montée en force de discours politiques universels et leur constitution à l'échelle nationale. L'opposition universelle entre la gauche et la droite, et donc l'idée commune de

42 Ronald Inglehart et Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy : The Human Development Sequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

social-démocratie, s'impose dans l'espace social mondial en se réalisant concrètement une nation à la fois, en fonction du développement économique, politique et culturel.

La hiérarchie des facteurs déterminants apparaît plus clairement avec un modèle de régression standardisé, qui permet de comparer le poids des différentes variables indépendantes. Comme on peut le voir au tableau 13.2, le facteur qui pèse alors le plus pour expliquer la cohérence idéologique, c'est l'expérience démocratique : la cohérence augmente de 0,47 déviation standard pour chaque variation d'une déviation standard de la démocratie, comparativement à 0,37 pour le développement économique et 0,25 pour la sécularisation. La construction du clivage droite-gauche relève de fait largement du travail des partis politiques dans un contexte compétitif et ouvert. Pas de démocratie, pas de clivage droite-gauche structuré. L'histoire de la démocratie compte également. Dans les pays nouvellement démocratiques, la compétition entre partis demeure souvent superficielle et elle est définie davantage par les personnalités des candidats que par des oppositions idéologiques fortes[43].

L'universel débat entre la droite et la gauche se concrétise donc à la fois à l'échelle mondiale et dans l'espace national, quand la démocratie permet aux élites en compétition pour l'exercice du pouvoir de construire graduellement un « menu » de choix qui permet aux électeurs d'organiser et d'exprimer leurs préférences pour une société plus ou moins égalitaire, préférences qui sont elles-mêmes ancrées dans des prédispositions psychologiques inhérentes. C'est bel et bien dans ces espaces démocratiques nationaux que se sont construits, en partie par diffusion d'un pays à l'autre et en partie de façon autonome, le libéralisme, le conservatisme et la social-démocratie. En retour, les dynamiques nationales contribuent à réaliser un discours universel relativement cohérent. Avec la démocratisation de la fin du XX^e siècle, par exemple, de nouvelles incarnations de la social-démocratie ont émergé dans les pays du Sud[44]. Aussi universelle soit-elle, la social-démocratie s'enracine dans l'expérience des nations démocratiques, qui à son tour crée les conditions de son déploiement universel.

43 Scott Mainwaring, « Party System Institutionalization in Contemporary Latin America », dans Scott Mainwaring (dir.), *Party Systems in Latin America : Institutionalization, Decay, and Collapse*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 34-70.

44 Richard Sandbrook, Marc Edelman, Patrick Heller et Judith Teichman, *Social Democracy… ; Richard Sandbrook, Reinventing the Left in the Global South : The Politics of the Possible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

3 / L'universalité et la sélectivité : la social-démocratie en pratique

La social-démocratie s'est donc construite à l'échelle internationale, par le biais notamment des mouvements d'idées et des institutions internationales, *et* une nation à la fois, pour tracer graduellement un parcours universel, à l'échelle du monde[45]. En même temps, cette orientation politique de gauche conférait un autre sens à l'universalisme, compris comme le droit de tous les citoyens à des services et transferts publics accessibles, relativement uniformes et généreux. Dans ses travaux fondateurs sur l'État-providence, le sociologue danois Gøsta Esping-Andersen fait de l'universalité des programmes sociaux la pierre angulaire du modèle social-démocrate, qui distingue celui-ci des approches libérale et conservatrice, la première privilégiant les programmes ciblés en fonction des moyens, et la seconde misant sur une addition de régimes d'assurances sociales couvrant différentes catégories d'emploi[46]. En offrant la protection sociale sans distinction de moyens ou de statut d'emploi à tous les habitants de ce que les Suédois appelaient « la maison du peuple », les sociaux-démocrates ont concrétisé leur vision de l'égalité entre les citoyens et mis en place une large coalition politique, unissant une bonne partie de la classe ouvrière, plusieurs électeurs ruraux et de larges segments de la classe moyenne.

La notion d'universalité n'était pas propre à la social-démocratie. Au Royaume-Uni, par exemple, le rapport de William Beveridge sur les assurances sociales, rendu public pendant la Seconde Guerre mondiale, faisait de ce principe le socle de toute la protection sociale à établir[47]. Pour les soins de santé, notamment, la plupart des pays anglo-saxons ont fini par adopter un modèle universaliste, public et gratuit. Mais dans ces pays dotés d'un modèle libéral, la logique des programmes sélectifs est demeurée centrale, surtout pour les transferts aux personnes, largement calibrés en fonction des capacités de payer de chaque citoyen. De façon inverse, dans les pays gouvernés par les sociaux-démocrates, l'universalité s'est imposée mais sans jamais déloger entièrement la logique de la sélectivité. Dans l'aide sociale, notamment, les pays nordiques ont maintenu les tests de besoins et la logique sélective, parfois même avec plus de rigueur que dans

45 Sur les dynamiques sociales proprement internationales, voir A. Noël et J.-P. Thérien, *La gauche et la droite*…

46 Gøsta Esping-Andersen, *Politics Against Market : The Social Democratic Road to Power*, Princeton, Princeton University Press, 1985 ; Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

47 John Dryzek et Robert E. Goodin, « Risk-Sharing and Social Justice : The Motivational Foundations of the Post-War Welfare State », *British Journal of Political Science*, vol. 16, nº 1, 1986, p. 1-34.

les pays libéraux[48]. Une sorte de dialogue politique s'est ainsi établi entre gouvernements de centre-gauche et de centre-droite, pour donner aux différents pays des régimes sociaux hybrides, les premiers misant davantage sur l'universalité sans pour autant éliminer toute sélectivité, et les seconds privilégiant la sélectivité sans refuser entièrement l'universalité[49].

Depuis quelques années, certains chercheurs ont remis en question les vertus de l'approche universaliste social-démocrate, en soulignant les limites des politiques d'investissement social qui y sont associées, ainsi que les avantages de politiques sociales plus sélectives pour réduire la pauvreté[50]. Il n'est pas possible d'en faire la pleine démonstration ici, mais il s'avère en fait que les nouvelles politiques d'investissement social – comme les politiques actives du marché du travail et le développement des services de garde – se développent de façon plus favorable là où l'État-providence est généreux et universaliste, et que ces investissements ne se réalisent pas aux dépens des transferts en faveur des plus pauvres, au contraire[51]. Quant à l'universalité des programmes sociaux, une fois bien opérationnalisée et mesurée, elle demeure toujours, et de loin, le meilleur garant de la redistribution[52].

Mais l'universalité n'est jamais le seul principe à l'œuvre. Les politiques sociales sont aussi gouvernées par la logique des besoins et par celle de l'assurance et des contributions individuelles. L'aide sociale, par exemple, est partout basée sur une évaluation des revenus et des actifs. Et les retraites fonctionnent largement comme des assurances tenant compte des revenus et des contributions antérieures. Pour rendre compte de l'ensemble des interventions de l'État, il faut donc considérer plusieurs dimensions. La figure 13.1, tirée d'un travail récent réalisé avec Olivier Jacques, met en relation deux de ces dimensions, associées aux principes clés que sont l'universalité et la sélectivité[53].

48 Ivar Lødemel, *The Welfare Paradox: Income Maintenance and Personal Social Services in Norway and Britain, 1946-1966*, Oslo, Scandinavian University Press, 1997.

49 Gøsta Esping-Andersen, « Why No Socialism Anywhere? A Reply to Alex Hicks and Lane Kenworthy », *Socio-Economic Review*, vol. 1, nº 1, 2003, p. 63-70.

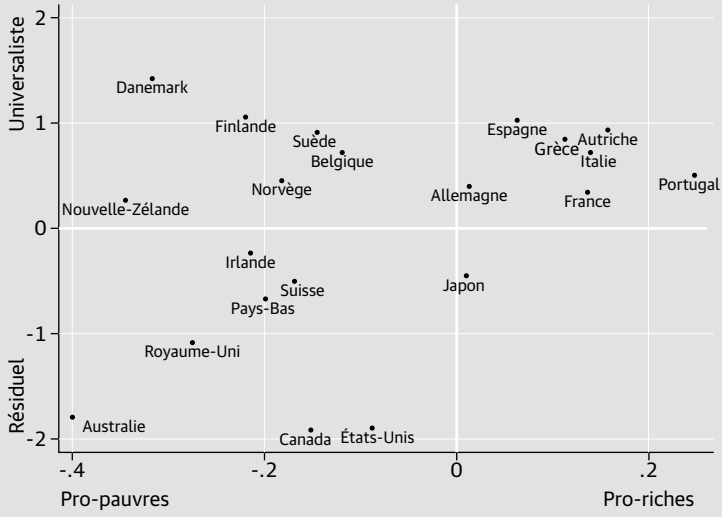
50 Bea Cantillon, « The Paradox of the Social Investment State: Growth, Employment and Poverty in the Lisbon Era », *Journal of European Social Policy*, vol. 21, nº 5, 2011, p. 432-449; Lane Kenworthy, *Progress for the Poor*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Ive Marx, Lina Salanauskaite et Gerlinde Verbist, « For the Poor, but Not Only for the Poor: On Optimal Pro-Poorness in Redistributive Policies », *Social Forces*, vol. 95, nº 1, 2016, p. 1-24.

51 Alain Noël, « Is Social Investment Inimical to the Poor? », *Socio-Economic Review*, vol. 18, nº 3, 2020, p. 857-880; Alain Noël, « The Politics of Minimum Income Protection in OECD Countries », *Journal of Social Policy*, vol. 48, nº 2, 2019, p. 227-247.

52 Olivier Jacques et Alain Noël, « The Case for Welfare State Universalism, or the Lasting Relevance of the Paradox of Redistribution », *Journal of European Social Policy*, vol. 28, nº 1, 2018, p. 70-85.

53 Olivier Jacques et Alain Noël, « Targeting within Universalism », *Journal of European Social Policy*, vol. 31, nº 1, 2021, p. 15-29.

FIGURE 13.1 / **Universalité et sélectivité, pays de l'OCDE, 2005**



Les pays de l'OCDE ont des États-providence plus ou moins universalistes et plus ou moins sélectifs. Dans les cases du haut, on trouve les sociétés plus universalistes, comme les pays nordiques mais aussi la Belgique, la France, l'Allemagne et les pays méditerranéens. Celles-ci utilisent peu les tests d'actifs et de revenus et recourent moins aux services privés. Les pays avec des États-providence résiduels, dans les cases du bas, font le contraire. Sur un autre plan, les pays situés sur la droite redistribuent davantage en faveur des plus riches, alors que ceux qui sont dans les cases de gauche donnent plus aux pauvres.

Le Canada, par exemple, possède un État-providence résiduel et des transferts sociaux orientés vers les plus pauvres. Le Danemark est universaliste, mais aussi pro-pauvres. La France est universaliste mais pro-riches, et le Japon résiduel et pro-riches. Il faut bien comprendre qu'un indicateur de sélectivité pro-pauvres ne préfigure pas nécessairement une politique efficace de réduction de la pauvreté. Si les États-Unis sont pro-pauvres, par exemple, c'est surtout parce qu'ils ne font des transferts sociaux que vers les plus pauvres, à un niveau insuffisant pour atténuer la pauvreté. Le facteur le plus important pour favoriser la redistribution demeure, de loin, l'universalité des programmes sociaux. Ce sont donc les États-providence des deux cases supérieures qui font bien à cet égard. La grande différence entre, disons, la France et le Danemark,

c'est que la France, comme les autres pays de sa catégorie, fait beaucoup pour maintenir les revenus de tous les citoyens à la retraite, ce qui implique des dépenses plus importantes pour maintenir le revenu élevé des plus «riches». Les pays nordiques dépensent moins pour les retraites, mais en revanche, ils investissent davantage pour les personnes en âge de travailler.

Ce qui ressort de ces rapides constats, c'est que l'universalité demeure toujours au cœur de la stratégie politique social-démocrate, qu'elle fonctionne encore pour engendrer des sociétés plus égalitaires, et qu'elle se combine avantageusement, dans la pratique, avec des approches plus sélectives, qui produisent des transferts favorables aux plus pauvres.

Encore une fois, la social-démocratie est affaire d'équilibre, cette fois-ci entre le principe général de l'universalité et des mises en œuvre capables d'introduire des effets plus sélectifs. C'est de cette façon également que s'enracine l'universelle social-démocratie.

Conclusion

Mondiale et enracinée sur le plan national, pragmatique dans la mise en œuvre de politiques sociales universalistes, la social-démocratie contemporaine répond somme toute assez bien aux enjeux soulevés par la mondialisation et l'avènement d'une économie postindustrielle. Elle conserve, comme dirait Thériault, des ailes et des racines. Mais ces racines ne sont pas que nationales. La social-démocratie s'incarne aussi comme un mouvement d'idées et un vecteur d'action à l'échelle mondiale. La modernité a bien deux versants, mais ceux-ci n'opposent pas irrémédiablement la raison et les émotions. C'est par un jeu politique complexe et à plusieurs échelles que se construit une vision social-démocrate partagée, donnant naissance à de multiples interprétations nationales.

Quand on considère les résultats, sur les plans de la croissance économique, de la justice sociale ou même de la satisfaction face à la vie (la mesure du bonheur), les pays où domine la social-démocratie demeurent en tête. La recette fonctionne. Et pourtant, les grands partis sociaux-démocrates reculent partout, quand ils ne sont pas en déroute. Plusieurs auteurs ont évoqué la reconfiguration des classes sociales et des représentations propres à la modernité avancée, ainsi que le creusement de nouveaux clivages autour de la mondialisation et de l'investissement social. Mais, objectivement, les partis sociaux-démocrates composent assez bien avec ces nouveaux défis.

Je ne connais pas la réponse, de toute évidence. Mais peut-être que les sociaux-démocrates, en négociant les ajustements requis par les transformations sociales des dernières décennies, ont un peu perdu de vue leur long parcours, leurs origines socialistes et leurs recours récurrents à des utopies provisoires pour proposer et construire des alternatives réalistes mais ambitieuses au libéralisme marchand[54]. Pour paraphraser Joseph Yvon Thériault dans la conclusion de son très beau livre sur (contre) l'américanité, un projet politique durable dans le temps « n'est légitime que parce qu'une collectivité humaine considère que son expérience historique vaut la peine d'être continuée[55] ».

54 A. Noël, *Utopies provisoires…*

55 J. Y. Thériault, *Sept leçons…*, p. 355.

PARTIE IV /

AU SUJET DES PETITES NATIONS

CHAPITRE 14 /

Les petites sociétés

Entre réalité empirique et malaise conceptuel

Svetla Koleva

À la mémoire de Marie-Blanche Tahon,
à qui les petites sociétés tenaient tellement à cœur.

Par un heureux concours de circonstances, il y a plus de vingt ans, des chercheurs en provenance de pays et d'États petits et grands, de sociétés et de nations minoritaires ou dominantes se rencontraient, préoccupés par la construction du social dans un monde globalisé où différentes formes de subordination existaient. L'affinité élective a fait que cette rencontre s'est transformée en dialogue constant, passionnant et passionné ayant comme source d'inspiration et référence incontournable les travaux de Joseph Yvon Thériault. C'est à travers l'historique de la réflexion collective sur les petites sociétés et petites nations que ce texte se veut un bilan provisoire des idées discutées et une gratitude à Joseph Yvon Thériault, qui nous fait penser et avancer ensemble dans la compréhension de «l'autre moitié du monde».

1 / Notes préliminaires

Penser les petites sociétés, penser à travers les petites sociétés, saisir le monde par «l'autre bout de la lorgnette», ce n'est pas qu'une posture de recherche. Il s'agit d'une préoccupation intellectuelle qui anime depuis une vingtaine d'années des chercheurs d'origines, de générations universitaires, de champs de spécialisation différents. C'est au sein de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF) qu'ils ont commencé à partager le souci d'étudier et de comprendre la

réalité des sociétés d'envergure et de poids international modestes afin de rendre intelligible le champ des possibles dans le monde interconnecté. Cette riche expérience de réflexion et d'échanges qui s'étale sur deux décennies est intéressante à plusieurs titres. Ici, elle ne sera examinée que du point de vue d'un constat qui s'impose, à savoir le déséquilibre entre la persistance empirique de l'objet de réflexion et le malaise de son affirmation conceptuelle. Que veut dire *société* dans « petite société » ? Que signifie le terme *petite* dans *petites sociétés* ? Est-ce que *petit* pourrait être un concept sociologique[1] ? Ces questions sont des interpellations récurrentes adressées aux chercheurs des petites sociétés. Comme le souligne Joseph Yvon Thériault à plusieurs reprises : « À chaque fois, nous avons dû rappeler qu'il s'agit d'une posture, d'une attitude, non d'un concept objectif ou d'une unité de mesure[2] ». « "Petit" ne se réfère pas à la taille ou à la qualité[3] ».

Pourquoi l'expression *petites sociétés* a-t-elle du mal à être acceptée conceptuellement en sciences sociales, quoique la réalité des petites sociétés, celles d'un mode d'être non hégémonique au monde, soit bien tangible ? Comment se fait-il que les *petits pays*, les *petits États*, les *petites nations* aient un usage terminologique sans ambages tandis que celui des *petites sociétés* est souvent accompagné de gêne, d'étonnement, voire d'explications à donner pour justifier le recours à ce vocable ? En quoi consiste l'embarras relatif à l'emploi des *petites sociétés* et quelles en sont les raisons ?

De prime abord d'ordre terminologique, ces questions renvoient à une interrogation inhérente à l'épistémologie des sciences sociales. Quels concepts pour quelles réalités en quête d'intelligibilité du particulier, ou de ce que Weber appelle des « individualités historiques[4] », sous un

1 Joseph Yvon Thériault, « Que veut dire "société" dans "petite société" ? », *Problèmes sociologiques* (revue de l'Académie des sciences de Bulgarie), 2015 : Жозеф Ивон Терио, Joseph Yvon Thériault, « Какво означава "общество" в "малко общество" ? »/Kakvo oznatchava "obshtestvo" v "malko obshtestvo" » ? Социологически проблеми/Sociologitcheski problemi/Prolèmes sociologiques, Специален брой/Specialen broi/numéro spécial, p. 62-72 ; Joseph Yvon Thériault, « Que veut dire "société" dans "petite société" ? » dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les Petites Nations, culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 315-327.

2 Joseph Yvon Thériault, « Préambule : cosmopolitanisme et petites sociétés » dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. xi-xx ; Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand » dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 67-77 ; Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005.

3 Ж. И. Терио, « Какво означава… », p. 63 ; J. Y. Thériault, « Que veut dire "société"… », p. 315.

4 Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale » dans Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992 (1904), p. 117-201.

mode de compréhension universel? Autrement dit, ce qui est visé par les questions susmentionnées, c'est la pertinence et la vertu heuristique d'un concept censé saisir des réalités sociétales singulières et conduire à des connaissances de portée générale.

Partant de l'idée qu'en plus de traduire et de représenter une réalité chaque concept peut être entendu comme « posture de lecture de cette réalité[5] », je propose d'aborder les questions posées en trois temps. Tout d'abord, par un retour sur l'émergence du concept de petites sociétés dans le cadre d'un réseau de chercheurs à caractère associatif, j'essaierai de restituer les contextes tant disciplinaires que sociaux et institutionnels qui, dans leurs interactions contingentes, ont favorisé la « mise en mots d'une posture épistémologique entière[6] ». Ensuite, j'examinerai l'évolution de la problématique des petites sociétés en mettant en avant ce qui est en mouvement dans le concept lui-même. Je terminerai par quelques questionnements afin de voir où se situent les embûches épistémiques de l'usage du concept de petites sociétés.

Le développement proposé repose sur au moins trois remarques préliminaires relatives aux concepts en tant que tels. Premièrement, tous les concepts ont des fondements sociohistoriques et, comme « organisateurs théoriques de la recherche, ils exigent une connaissance de leur passé[7] ». S'il n'est pas toujours possible de remonter le temps pour reconstituer la généalogie d'un concept, il est au moins faisable de voir quand, où, comment et pourquoi il est entré en circulation là où il est utilisé. Deuxièmement, les concepts se remplissent constamment de sens lors de leur déplacement, mouvement, voyagement à travers des réalités, disciplines, sphères différentes. Ne serait-ce que parce que, comme le dit Nathalie Sarraute, « les mots, quoi qu'on veuille, signifient [...]. Ils sont perçus comme signification et dépendent d'elle forcément[8] ». Troisièmement, dans la mesure où tout concept n'existe que mis en usage, il intègre et incorpore une dimension politique, idéologique, sociale. Explicite ou implicite, analysé ou occulté, cet arrière-plan axiologique existe toujours; il n'y a que la charge de ce soubassement axiologique qui évolue à travers les différents formats de saisie et de rationalisation de la réalité, c'est-à-dire à travers le « chronotope » de son usage.

5 Myriam Achour Kallel, « Tous les concepts sont égaux, mais certains sont plus égaux que d'autres », texte de communication présentée au colloque Mobilité(s), Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF), Ottawa, 14-17 octobre 2014, p. 2.

6 *Ibid.*

7 Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique : Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 106.

8 Nathalie Sarrauté, *Flaubert le précurseur*, Paris, Gallimard, 1986, p. 69.

2 / Sur les traces d'une préoccupation intellectuelle

L'expression *petites sociétés* a été institutionnellement consacrée lors du XVIe Congrès de l'AISLF à Québec en 2000. La mise en place du Comité de recherche (CR) 24 « Petites sociétés et construction du savoir » a été l'aboutissement de la collaboration Est-Ouest entamée grâce à l'ouverture de l'AISLF à « l'autre moitié de la modernité » à la suite des grands changements de 1989. La création du Groupe de travail (GT) 16 « Sociétés balkaniques » en 1994, rebaptisé deux ans plus tard « Sociétés du Sud-Est européen » pour éviter l'allusion aux connotations négatives du mot *balkanisation*, a été la première reconnaissance institutionnelle du dialogue international repris sur des bases nouvelles. En l'espace de six ans, cette unité organisationnelle de l'AISLF s'est constituée en lieu de débat attirant des chercheurs de la région ou d'autres zones géopolitiques désireux de comprendre les processus de transformation en cours dans le monde contemporain. Avec le soutien des responsables de l'AISLF des années 1990[9], le GT a organisé quelques manifestations scientifiques, dont le colloque Les Balkans et l'Europe face aux nouveaux défis (Sofia, mars 1994[10]), la table ronde Métamorphoses des sociétés balkaniques, dans le cadre du congrès de l'AIS à Bielefeld (juillet 1994), la table ronde La Sociologie bulgare et les perspectives de coopération francophone (Sofia, janvier 1995), deux sessions au XVe congrès de l'AISLF à Évora (juillet 1996), le premier colloque bilatéral Mutations des sociétés en Bulgarie et au Québec : de quelques réponses d'acteurs et points de vue sociologiques (Sofia, 30 juin-1er juillet 1999[11]), le colloque Transition et reconstruction des sociétés (Ohrid, mars 2000[12]).

Il est fort probable que l'expression *petites sociétés* soit née durant le colloque entre sociologues québécois et bulgares à Sofia en 1999, car la session que le GT16 organise au XVIe Congrès de l'AISLF à Québec en 2000 est déjà intitulée « La mondialisation et la réponse des petites sociétés ». Cette manifestation entérine le passage au statut de Comité de recherche. L'historique de ce réseau de chercheurs institué dans

9 Pour leur apport considérable à la construction du GT 16 en tant que communauté pluriculturelle grâce à la langue française, mentionnons Edward Tiryakian, Renaud Sainsaulieu, Gabriel Gosselin, Jacques Coenen-Huther, Daniel Bertaux, Christiane Rondi.

10 *Actes du colloque international Les Balkans et l'Europe face aux nouveaux défis*, Paris, Institut de recherche sur les sociétés contemporaines (IRESCO), Travaux sociologiques du L.S.C.I., nº 43, 1994.

11 Jacques L. Boucher, Georgy Fotev et Svetla Koleva (dir.), *Mutations de société et quête de sens. Une rencontre entre des sociologues bulgares et québécois*, Sofia, Éditions LIK, 2001.

12 *Actes du colloque AISLF Transition et «re»construction des sociétés*, Paris, Laboratoire de sociologie du changement des institutions-Institut de recherche sur les sociétés contemporaines (LSCI-IRESCO), textes réunis, préparés et édités par Sylvie Bardèche, 2001.

une structure associative internationale de libre communication sans contraintes hiérarchiques ni rapports d'autorité montre, premièrement, la diversité d'origines, de générations, d'expériences professionnelles et sociales des chercheurs, et, deuxièmement, l'« affinité élective[13] » à la base de leurs échanges. En provenance de pays de tailles, de stades de développement, de trajectoires historiques différents (pays balkaniques, Canada, pays d'Europe occidentale), ayant vécu dans des univers politico-idéologiques et économiques opposés, les initiateurs du CR24 partagent la même disposition d'esprit à étudier toute société non pas selon l'exemplarité d'un modèle quelconque, mais à l'aune de son propre développement. L'accent est pourtant mis sur un phénomène sociétal particulier que sont les sociétés dites « petites ». Par ce vocable pas très courant ni unanimement accepté, l'intention est de reconnaître ouvertement le fait sociologique d'existence de sociétés d'envergure et de poids international modestes, de désigner leur réalité sans ambages et d'interroger une multitude de rapports d'autorité et de pouvoir asymétriques, qu'ils soient économiques, politiques, culturels, disciplinaires ou scientifiques. L'intitulé du Comité de recherche (CR) est également significatif des préoccupations de recherche communes. Dès le début, la thématique des petites sociétés est reliée au problème de production des connaissances, qui sert d'axe transversal à la réflexion.

La première mise à l'épreuve de la pertinence de la notion de *petite société* et de sa capacité analytique se fait lors du colloque Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées, lancé et organisé par deux membres du CR24 : Joseph Yvon Thériault (Université d'Ottawa) et Jacques L. Boucher (Université du Québec en Outaouais), à Ottawa et Gatineau (Hull) en août 2002. Malgré des contours encore imprécis, l'expression *petites sociétés* sert de dénominateur commun à l'analyse des enjeux identitaires et des modèles de développement des nations autochtones d'Amérique et d'Asie, des sociétés de l'Amérique française, des petites sociétés et des vieilles nations européennes, du Québec et du Canada. C'est l'intervention de Joseph Yvon Thériault qui dresse les balises de la conceptualisation des petites sociétés. Deux traits distinctifs sont mis de l'avant, à savoir « la conscience de la fragilité du destin historique[14] » et les efforts constants de faire société. Étant avant tout sociétés, c'est-à-dire ces « lieu[x] par excellence de

13 M. Weber, « L'objectivité de la connaissance… ».

14 Joseph Yvon Thériault, « Petites sociétés et minorités nationales » dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 2.

totalisation et d'historicité des pratiques humaines[15] », les petites sociétés diffèrent les unes des autres par leur posture non hégémonique sur les plans tant politique et économique que culturel et scientifique. N'étant pas en mesure de définir l'ordre du monde et de s'imposer au monde comme un référent universel, les petites sociétés œuvrent constamment à leur constitution comme des unités structurant le vivre-ensemble et l'agir collectif.

Dans un autre texte, « Cosmopolitisme et petites sociétés[16] », Joseph Yvon Thériault propose un angle d'analyse intéressant de la question des petites sociétés en associant avec brio deux rapports sous tension : l'opposition entre cosmopolitisme et pluralisme national et celle entre civilisation et culture. Sur la base de l'analyse d'Ulrich Beck, Marcel Gauchet et Norbert Elias, Thériault montre qu'étant inséparables la dynamique civilisationnelle et la démocratie moderne traversent toutes les sociétés, mais se manifestent différemment. Si les projets civilisationnels s'avèrent l'apanage des grandes puissances, voire des nations et des sociétés qui s'y identifient pleinement, et par conséquent se présentent comme incarnation de l'universalisme civilisationnel, les petites puissances/nations/sociétés sont obligées de puiser dans leur propre culture pour réaliser l'idéal civilisationnel. À l'instar de l'idéal cosmopolitique qui ne peut être vital que grâce à une multitude de communautés politiques réelles, l'idéal civilisationnel n'existe que déployé par des acteurs réels d'une société donnée. Autrement dit, les grandes sociétés hégémoniques s'apparentent à la civilisation universelle et négligent les lieux politico-culturels concrets de son déploiement, tandis que les petites sociétés non hégémoniques accèdent à l'idéal civilisationnel en aménageant ces lieux particuliers de mise en œuvre du projet civilisationnel. Et, comme dans le monde d'aujourd'hui, il n'y a que les États-Unis qui incarnent le principe de la « grande société », « toutes les autres sociétés ont à se poser la question des petites sociétés, comment (re)donner des intentionnalités à la civilisation moderne ? C'est pourquoi la question des petites sociétés est la question politique par excellence de notre époque[17] ». Quelques années plus tard, Joseph Yvon Thériault réaffirme qu'« en raison de leur petitesse, de leur fragilité, de leur impuissance, de leur non-hégémonie, les petites sociétés seraient plus sensibles à la fin de l'historicité, à l'étiolement du lien social,

15 *Ibid.*, p. 5.

16 Initialement présenté comme communication aux sessions du CR24 lors du XVII[e] congrès de l'AISLF à Tours en juillet 2004, ce texte est placé en préambule à l'ouvrage collectif publié en 2005. Voir J. Y. Thériault, « Préambule… »

17 *Ibid.*, p. xix.

à la perte du lieu où l'on fait société [...]. C'est pourquoi finalement la question de la petite société n'est rien d'autre que la question politique de notre époque, la question démocratique, posée, peut-être, avec plus de détresse en raison de la fragilité du lieu dont elle émane : *pouvons-nous, voulons-nous encore « faire société », voulons-nous qu'il y ait encore un lieu de l'agir humain*[18] » ?

La problématisation des petites sociétés est désormais placée dans la perspective de la réflexivité sur les enjeux politiques de la modernité.

3 / L'évolution de la problématique ou l'autodynamique du concept

Si la petite société, ça se sent, ça se vit, ça se subit, reste à savoir comment cerner sa réalité et en acquérir une compréhension valable. L'avancement dans la conceptualisation des petites sociétés se fait à travers la dynamique propre à la vie associative dont le CR24 fait partie. Si les congrès de l'Association offrent des repères thématiques généraux, l'élaboration de la problématique se fait toujours par un double mouvement de réflexion. D'une part, sont interrogées les projections du thème central de chaque congrès sur les sociétés dites « petites ». C'est ainsi que les manifestations et les modalités de l'individu social (Tours, 2004), le lien social à l'épreuve de la culture (Istanbul, 2008), l'incertain (Rabat, 2012), les voies de questionnement du social au XXIe siècle (Montréal, 2016), le rapport à la question morale (Tunis, 2020-2021[19]) sont débattus du point de vue des petites sociétés. D'autre part, les particularités de ce qui donne sens à l'expression *petites sociétés* (modes de présence au monde, de fonctionnement, de vivre-ensemble) sont instituées en prisme à travers lequel sont examinées les réponses nuancées aux enjeux des processus de mondialisation en cours. Des années durant, cette double stratégie de réflexion qui admet les petites sociétés comme réalité à la fois empirique et épistémique a vu s'enrichir la problématique des petites sociétés. Pour pouvoir tenir compte des principales tendances dans l'évolution de la problématique comme révélatrices de l'autodynamique du concept de petites sociétés, il faut ajouter également quatre manifestations scientifiques organisées

18 J. Y. Thériault, « Que veut dire "société"... », p. 327.

19 Prévu pour 2020 et reporté en 2021 à cause de la pandémie de COVID-19, le XXIe Congrès de l'AISLF porte sur « La société morale ». Dans la lignée des préoccupations épistémologiques, théoriques et méthodologiques du CR24 « Petites sociétés et construction du savoir », la réflexion déjà entamée s'est poursuivie en ligne en juillet 2021.

à l'initiative des membres du CR24 en dehors des congrès : les colloques Sociétés en mouvement : petites sociétés et intégration aux ensembles régionaux (2006[20]), Les Sciences sociales et leurs publics : engagements et distanciations (2011[21]), Sociologies non hégémoniques : des contextes aux pratiques (2013[22]) et le symposium La Question des petites nations : culture, politique et universalité (2015[23]). De par leur caractère interdisciplinaire et l'association à la réflexion des chercheurs extérieurs au réseau, ces quatre réunions scientifiques marquent d'importants changements tant dans l'élaboration de la problématique que dans la conceptualisation des petites sociétés.

Comment et vers quoi la problématique des petites sociétés évolue-t-elle et de quels mouvements conceptuels témoigne-t-elle ?

Premièrement, le souci de saisir une réalité sociétale particulière et de la mettre en concept passe par deux opérations conjointes, l'une qui réfléchit sur le phénomène en soi, l'autre qui le traite en comparaison avec d'autres faits sociétaux. L'accent mis sur l'un ou l'autre procédé, quoiqu'ils soient inséparables, conduit à dégager des caractéristiques qui élargissent les contours du sens initial. Explicitée par Joseph-Yvon Thériault sur un mode dialectique, l'expression *petites sociétés* ne cesse d'évoquer à la fois le désir de « faire société » et l'impossibilité de définir

20 Organisé par le CR24 « Petites sociétés et construction du savoir » de l'AISLF en collaboration avec l'Université de Plovdiv *Paissii Hilendarski*, l'Université de Sofia *Saint Clément d'Ohrid*, l'Institut de sociologie de Sofia et l'Association bulgare de sociologie, le colloque s'est tenu du 25 au 28 mai à Plovdiv (Bulgarie) grâce au soutien de l'AUF et de l'Institut français de Sofia. Plus de 30 chercheurs de l'Europe, de l'Amérique du Nord et du Maghreb, et plus de 10 doctorants français, moldaves, roumains et bulgares sont venus débattre des réalités diversifiées des petites sociétés aux prises avec les processus de mondialisation.

21 Tenu à l'Université Alexandru Ioan Cuza de Iasi en Roumanie, les 22 et 23 septembre 2011, le colloque a été organisé avec la participation du Réseau international acteurs émergents de la Fondation Maison des sciences de l'homme et du CR24 « Petites sociétés et construction du savoir ». L'ouvrage *Les sciences sociales et leurs publics : engagements et distanciations* est le fruit des débats interdisciplinaires intenses lors du colloque. Voir Mihai Dinu Gheorghiu et Paul Arnault (dir.), *Les sciences sociales et leurs publics : engagements et distanciations*, Iasi, Éditions de l'Université Alexandru Ioan Cuza, 2013.

22 Le CR24 « Petites sociétés et construction du savoir » de l'AISLF a organisé le colloque en partenariat avec l'Institut d'étude des sociétés et du savoir (l'actuel Institut de philosophie et sociologie) auprès de l'Académie bulgare des sciences, la Chaire de sociologie de l'Université de Sofia *Saint Clément d'Ohrid*, l'Institut français de Bulgarie et l'Association bulgare de sociologie, avec le soutien de l'Agence universitaire de la francophonie. Le colloque a eu lieu à Sofia, du 17 au 19 octobre 2013. Toutes les communications du colloque ont donné lieu au numéro spécial « Sociologies non hégémoniques : des contextes aux pratiques » de la revue académique bulgare *Problèmes sociologiques* de 2015.

23 Organisé par le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie, CRIDAQ (AXE III, Appartenance, pluralisme et société) avec la participation de la Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie (Chaire MCD) de l'Université du Québec à Montréal et du Réseau de recherche sur les petites sociétés, le symposium international a eu lieu à Lac-Brome (Québec) du 24 au 27 septembre 2015. À partir des conférences et des débats, l'ouvrage *Les Petites Nations : culture, politique et universalité* a été publié sous la direction de Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault chez Classiques Garnier en 2020. Voir Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault, *Les Petites Nations : cultures, politiques et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

l'ordre du monde, le désir de faire l'histoire et les difficultés d'entrer dans l'histoire mondiale, la prétention à la totalisation et l'expérience de la précarité, de la fragilité et de la créativité. Mais les études de cas présentées lors des colloques ont bien montré la réalité complexe des petites sociétés : 1) on s'y situe sur plusieurs mouvements – en avance sur certains plans et en rattrapage sur d'autres (comme le développement rapide du réseau Internet à très haut débit en Bulgarie au début des années 2000 grâce au recours immédiat à des moyens techniques de la dernière génération, ce qui compense le retard précédent) ; 2) il n'y a pas de dimension exclusive, mais en même temps aucune dimension ne peut être négligée : langue, statut militaire, positionnement dans les structures régionales et mondiales ou situation interne au sein d'un ensemble national, etc., ne peuvent être pris en compte qu'en géométrie variable ; 3) on est probablement devant des réalités plus hybrides qu'ailleurs où le *trans-quelque chose* revêt des formes multiples[24]. Autrement dit, plus on pense les sociétés réelles en termes de petites sociétés, plus le nombre des lignes de démarcation augmente. Manque d'emprise entière sur ses ressources, déficit quelconque, modèles de développement particuliers, rapport spécifique aux mythes, positionnement dominé, etc. – que des situations et des pratiques à partir desquelles une société peut être reconnue comme « petite ». Peu importent la taille du pays, la localisation géopolitique, le degré de développement économique, le type de régime politique. Ce qui relie les caractéristiques susmentionnées, c'est la position non hégémonique, la posture de non-domination dans lesquelles se trouvent les sociétés dites « petites ». Bref, c'est un mode particulier d'être au monde ou une forme spécifique de faire vivre-ensemble.

Deuxièmement, l'angle d'attaque s'amplifiant et se décloisonnant, des déplacements/remplacements à l'intérieur de l'objet de réflexion s'opèrent. Dans le contexte de mondialisation avec son lot d'incertitudes croissant, de risques de tout ordre, de recompositions identitaires, les préoccupations thématiques et théoriques s'orientent progressivement vers la forme nationale de totalité et l'historicité sociétale. Ce mouvement du fait sociétal au fait national ne procède pourtant pas des changements dans le contexte d'exercice des sciences dans la deuxième modernité. La référence initiale dans la construction de la problématique des petites sociétés est l'interprétation de la petite nation que Milan Kundera développe dans son article « Un Occident kidnappé, ou

24 Cela est surtout perceptible dans les pays de l'ex-bloc soviétique qui ont vécu une transition inouïe de l'ordre communiste à l'ordre libéral et démocratique tout en cherchant à se repositionner dans la nouvelle reconfiguration géopolitique avec son lot d'exigences et d'impératifs.

la tragédie de l'Europe centrale[25] ». Il y définit la petite nation comme « celle dont l'existence peut être à n'importe quel moment mise en question, qui peut disparaître, et qui le sait[26] ». Donc, « la conscience de fragilité du destin historique » comme expression philosophique et littéraire de l'existence d'un peuple est devenue le dénominateur commun des réalités empiriques à caractère sociétal marquées par un mode d'existence fragile, incertain, vulnérable. Autrement dit, empruntés à la littérature, l'expression *petite nation* et son sens permettent d'identifier ouvertement le fait sociologique de l'existence de ces réalités sociétales particulières et de mettre en usage sociologique une notion qui les dénomme. Le mot *nation* est remplacé par le mot *société*, et ainsi est forgé un terme qui évoque la dialectique entre les aspirations à « faire société » et les obstacles de se faire reconnaître dans le monde, entre la conscience historique et la difficile accession à l'histoire universelle, entre la fragilité de l'existence et la créativité des formes d'existence. Le symposium international La question des petites nations, culture, politique et universalité de 2015 peut ainsi être vu comme une sorte de retour à la source étant donné son objectif de conceptualiser l'expression *petite nation* sous l'angle historique et politique, et celui du rapport singularité-universalité. Lors des débats, ce retour à la source est devenu à son tour source d'impressions d'interchangeabilité de deux termes, de leur confusion, recoupement ou déduction, de mise en parenthèse de la société, de glissements de sens. Au fur et à mesure que les questions concernant l'articulation entre petites sociétés et petites nations étaient posées et les explications données, les raisons de constituer un autre point d'observation des sociétés fragiles, celui de la petite nation, s'éclaircissaient. Mais même si les petites sociétés comme les petites nations fonctionnent sous la menace permanente d'une mort symbolique ou ontologique et avec la conscience de cette menace, la vigilance épistémologique reste de mise. L'utilisation des deux expressions, *petites sociétés* et *petites nations*, comme synonymes[27] conduit à leur substitution mutuelle, ce qui implique des conséquences tant théoriques que pratico-politiques. Sans nier le rapport entre société et nation, ni la nation comme sujet historique particulier, la réduction de la société à la nation risque de faire écran tant à la forme complexe étatique et nationale des sociétés postmodernes qu'à la composition sociale plurielle des nations contemporaines. Et vice versa, tout en

25 Milan Kundera, « Un Occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, nº 27, 1983, p. 3-22.
26 *Ibid.*, p. 9.
27 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 248-249.

considérant la nation comme mise en forme de la société en modernité, la réduction de la nation à la société encourt le risque d'escamoter les particularités historiques et les enjeux contemporains de la constitution du sujet collectif d'action et de lui enlever l'autonomie et les raisons d'agir. Dans l'un comme dans l'autre cas, dérives, décisions, pratiques discriminatoires sont facilement imaginables. Leur rempart effectif réside dans l'agir collectif de différents groupes de société susceptibles d'influer sur l'État national, dont la prérogative reste l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques. Sur le plan épistémologique, la vigilance réside dans la distinction conceptuelle entre société et nation qui, désignant des réalités étroitement liées depuis la modernité, offre différentes façons de saisie du social avec l'accent mis sur des aspects spécifiques[28].

Troisièmement, quoique l'expression *petite société* ne fasse sens que dans son unité lexicale (comme composée d'un adjectif et un substantif), la tentative de mieux l'éclairer conceptuellement témoigne d'un autre mouvement. L'accent y est mis tantôt sur le substantif, tantôt sur l'adjectif en produisant ainsi un va-et-vient constant entre épistémique et épistémologique. Le « petit », la « petitesse » mis en avant, c'est avant tout une posture qui est désignée. Une posture épistémique plutôt qu'une position ontologique, une approche distinctive de la réalité avant d'être un rapport objectif au monde. Cette posture est « celle de la fragilité ou de la non-hégémonie[29] ». Peu importe le référent auquel elle sera associée, que ce soit société, nation, pays, État, peuple, quoique cela risque de conduire à des confusions et des glissements, car, lors du déplacement de l'adjectif d'un substantif à l'autre, c'est la charge politique et idéologique du concept qui change en fonction, bien entendu, du contexte[30].

En m'en tenant à l'expression *petites sociétés*, il me semble important de souligner les implications épistémologiques de la saisie du monde par le truchement de cet outil notionnel. Désignant des sociétés non hégémoniques, fragiles sur un plan ou sur un autre dans le monde entier, la notion de petites sociétés dépasse les anciennes oppositions Nord-Sud, Est-Ouest, Occident-Orient, centre-périphérie, et s'avère un instrument de recherche fédérateur. L'adjectif *petit* signale des types de rapport au monde qui contraignent, sans tout à fait les conditionner, les évolutions

28 Pour une argumentation plus poussée de la distinction entre nation et société, voir Svetla Koleva, « Les sciences sociales aux prises avec le (fait) national » dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les Petites Nations, culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 329-347.

29 J. Y. Thériault, « Que veut dire "société"… », p. 316.

30 En tournant en dérision la situation après le démantèlement de l'ex-Yougoslavie, un des grands sociologues contemporains de Slovénie s'exclame : « J'étais membre d'une grande nation, aujourd'hui je vis dans une petite société qui m'étouffe » (conversation privée).

et les trajectoires individuelles et collectives, et permet d'identifier des formes de développement partagées au-delà des dichotomies qui, présentant le monde divisé en pays développés/pays en voie de développement, pays avancés/pays émergents, stigmatisent plutôt que questionnent. De plus, l'étude de la réalité sociale « à partir du petit bout de la lorgnette » ne signifie ni une « provincialisation de l'Europe » (Dipesh Chakrabarty) ni une opposition aux modèles interprétatifs en provenance des aires sociologiques hégémoniques. En appliquant la non-hégémonie comme approche épistémologique du monde, les participants au colloque Les Sociologies non hégémoniques : des contextes aux pratiques (2013) ont bien montré que le non hégémonique n'est ni un destin ni un statut. La situation non hégémonique provient d'une complexité changeante d'acteurs, de rapports et de mécaniques institutionnels qui fait que soit les conditions d'agir sont définies ailleurs et par d'autres, soit les moyens et les ressources ne sont pas à la disposition des acteurs pour influencer ces conditions. Autrement dit, étant mobiles, variables, changeables, polymorphes, les rapports d'emprise caractérisent une situation toujours en construction, en déploiement, en mouvement.

4 / Remettre en question les paradoxes

Comment continuer la réflexion collective en étant doté d'un concept qui, sans être strictement défini, a maintenant fait la preuve de son potentiel heuristique ? Que faire pour surmonter l'inconfort terminologique et l'embarras interprétatif que l'usage de l'expression *petites sociétés* provoque ? Pourquoi recourir à la notion de petites sociétés au lieu de travailler avec les expressions *petits États* et *petites nations*, ou avec les catégories bien établies dans les sciences sociales ? S'agit-il d'un changement d'échelle ou de centralité des instruments d'observation à la manière de la microhistoire, d'une tentative de déplacer ou de recomposer les dichotomies qui structurent les schémas explicatifs en sciences sociales : culture-civilisation, cosmopolitisme-nationalisme, universalisme-particularisme, dominant-dominé entre autres ? Est-il pertinent d'instituer une « attitude particulière au monde » en prisme à travers lequel le social est envisagé, abordé, scruté ? Si le concept de petites sociétés reste en usage dans l'espace de sa production, y a-t-il un risque de réaffirmation des frontières épistémologiques existantes et de segmentation du champ du savoir ? Risque-t-on de faire de la notion de petites sociétés un fourre-tout qui brouille aussi bien les similitudes que les différences, un placebo à nos défaillances théoriques et méthodologiques ?

Venue des espaces épistémiques non hégémoniques, l'expression *petites sociétés* devient l'assise d'une posture à la fois sociétale et épistémologique. Au moyen du concept de petites sociétés sont lues une multitude de pratiques de non-domination réelles reconnues comme telles grâce à l'approche distinctive du monde que le concept lui-même implique. L'expression *petites sociétés* est utilisée à la fois comme description d'un mode d'existence sociétal, instrument de connaissance, outil de compréhension, approche intellectuelle particulière. Comment dissocier ces interférences de l'épistémique et de l'épistémologique qui sont à l'origine des ambiguïtés et des confusions dans l'usage de chaque concept ? Pour proposer une voie possible de réflexion, je me tourne vers l'« éthique de la limite » de Thierry Hentsch. Celle-ci est « une tentative de se tenir à l'orée, sur la lisière. Manière de côtoyer ce qui fait défaut. Apprivoisement du manque, en somme. Tenter de résister à ce qui l'évacue. Ne pas perdre sa trace[31] ». Sensible à la complexité épistémologique du travail scientifique, cette posture intellectuelle interroge la limite comme discernement mouvant où l'absent n'est qu'une trace de l'inaperçu et de l'impensé et me semble susceptible d'offrir des repères dans la quête de ce qui reste encore non problématisé dans la préoccupation de penser le social à travers les petites sociétés. Ne serait-il pas pertinent d'interroger l'usage limité ou le non-usage du concept de petites sociétés par les chercheurs en sciences sociales afin de mieux saisir « ce qui fait défaut » dans le concept lui-même comme « posture de lecture de la réalité » ? Ne faudrait-il pas continuer la confrontation cognitive entre *petites sociétés* et *petites nations* en les appliquant à l'étude d'une même situation non hégémonique pour dégager les facettes que l'une et l'autre expression à la fois révèlent et cachent ? Il n'y a que le dialogue fructueux entamé depuis une vingtaine d'années et l'autoréflexion sur nos propres pratiques de recherche qui pourraient éclairer les questions ainsi posées et soulever de nouveaux questionnements.

31 Thierry Hentsch, *La mer, la limite*, Montréal, Héliotrope, 2006, p. 14.

CHAPITRE 15 /

L'américanité ou l'érosion de l'intentionnalité

Une grammaire pour l'étude des petites nations

Félix Mathieu et Jeremy Elmerich

L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que ce plat[1].

Sociologue chevronné ou « spectateur engagé », pour le dire avec Raymond Aron, Joseph Yvon Thériault est un intellectuel public multicarte[2]. Il a su déceler les mouvements de fond qui agitent nos sociétés dans leur long cours, sans jamais céder aux sirènes de l'instantané. Dans toute sa ténacité, sa réflexion a résisté aux vents des effets de mode – par définition passagers – pour déployer un regard aussi critique qu'avisé sur ce temps, son lieu et son héritage. Ses écrits recèlent de contributions et de commentaires sur les fondements de la société civile, de l'américanité, de la nation ou encore du cosmopolitisme ; tous concourent à une sociologie politique des identités et à une histoire politique de la modernité. En abordant des phénomènes et des concepts aussi totémiques, il s'est imposé comme un véritable phare pour nombre de ses contemporains. De plus, son ontologie politique navigue loin des eaux des méthodes quantitatives ; à ses yeux, les humanités éclairent bien davantage les relations sociales que le recours aux mathématiques. C'est l'horizon de la société d'un homme moderne *ancré* qui anime le gouvernail de ses analyses, écartant du revers de la main le mirage « des individualités liquides » et les méandres de catégories découlant d'une lecture postmoderne.

1 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1975, p. 27.

2 Voir à cet égard É.-Martin Meunier, « Préface », dans François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel (dir.), *L'autre moitié de la modernité. Conversation avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. X.

Au fil de ses travaux, Joseph Yvon Thériault a fait montre d'un souci tout particulier à l'endroit des « petites nations » et des conditions de leurs précaires existences. L'américanité, avatar d'une modernité défigurée — ou radicale —, porte en elle le ferment de la submersion des intentionnalités collectives dans les torrents de l'oubli. C'est à travers ce prisme que nous analyserons, au moyen de la grammaire alimentée par l'œuvre de Thériault, les modalités spécifiques d'une odyssée québécoise constamment menacée par ses périls alentour. À la façon d'une échelle d'abstraction conceptuelle[3], nous effectuerons d'abord une plongée dans le vocabulaire minutieusement façonné par le professeur de l'Université d'Ottawa, puis de l'Université du Québec à Montréal, pour penser la modernité et les conditions d'émergence du sujet politique. Partant de l'abstrait pour nous diriger vers le concret, nous porterons ensuite la loupe sur le Québec, confronté au défi d'une américanité chargée de sens, avatar radical de la modernité. Enfin, nous déploierons la longue-vue pour débrouiller un panorama du Vieux Continent et de penseurs qui, comme lui, ont tâché de penser ce phénomène global qu'est la modernité, éclairé par les expériences singulières.

1 / La modernité et ses horizons : une pensée de l'universel par ses médiations

Les travaux de Joseph Yvon Thériault reposent sur un langage particulier, développé et peaufiné sur les quelques quatre décennies que connaît déjà son œuvre. Nous déploierons ce propos en deux temps, retraçant dans le premier le portrait de la modernité et de sa compréhension dans l'œuvre du sociologue québécois. Par suite, il conviendra de se pencher sur la place qu'occupent les petites nations dans l'ordonnancement mondial se déduisant de la tension fondatrice de la modernité.

1.1 / La modernité et l'impératif national

La sociologie de Joseph Yvon Thériault est indissociable d'une compréhension spécifique de la modernité, née d'une friction originelle entre universalisme et particularisme[4]. Avec le temps, ces deux versants se

3 Giovanni Sartori, « Concept Misformation in Comparative Politics », *American Political Science Review*, vol. 64, nº 4, 1970, p. 1033-1053.

4 C'est d'Alain Touraine que Joseph Yvon Thériault puise sa conception de la modernité et de sa tension fondatrice : Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

sont radicalisés en deux pôles parfaitement dissociés et opposés. À un enchevêtrement générateur de sens a succédé une opposition aux allures d'inimitié, entre d'un côté la gouverne du tout-universel et neutralisé (le cosmopolitisme politique) et de l'autre celle du particulier (le cosmopolitisme culturel[5]). Conformément à leur caractère radical, ces deux tendances se rejoignent dans leur rejet de toute médiation et, partant, dans l'exclusion des « modernes conséquents », soucieux de pourvoir l'individu d'un intermédiaire dans son accès à l'universel. C'est ce rôle que joue la communauté, du moins une communauté spécifique : la nation, par définition fraternelle et héritant d'une historicité particulière.

Impensé refoulé de la modernité[6] — presqu'un *acte manqué* au sens freudien du terme —, la nation est cependant perçue comme son infante bâtarde par une certaine orthodoxie moderniste qui la conçoit même comme le moteur d'une balkanisation rampante[7], là où les partisans d'un relativisme absolu la perçoivent comme une forme d'universel à moindre échelle, soit une forme potentiellement négatrice de la multiplicité des appartenances. Ainsi, la nation se voit réduite aux plus sinistres occurrences de son histoire, masquant son visage émancipateur ou sa vocation égalitariste et démocratique pour n'en retenir que les itérations colonialistes, exclusivistes, ou pour le dire en un mot : dominatrices.

Étant acquis et admis que l'homme ne se réalise tout à fait qu'en société[8], la nation incarne précisément ce qui permet la conjugaison du particulier à l'universel. Elle ne saurait donc se figurer sous les jours du translucide, d'une configuration anhistorique et « aculturelle ». C'est d'ailleurs la portée significatrice de ce substrat imaginé[9], expression dans le présent d'un legs collectif, d'une tradition, qui en fait l'intermédiaire le plus pertinent aux yeux du sociologue : elle se fait jour sous des traits incarnés qui la fondent comme *sujet*. C'est pourquoi la nation participe d'une intention guidée par la volonté de penser le périple de l'identité dans la modernité[10]. Parée d'une historicité propre qui la fonde et lui donne corps dans le présent, la nation est dotée d'une intentionnalité

5 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique, 2019.

6 Il suffit de parcourir les œuvres d'Ernest Gellner et d'Eric J. Hobsbawm pour s'en convaincre.

7 Ulrich Beck, « Comprendre l'Europe telle qu'elle est », *Le Débat*, vol. 2, nº 129, 2004, p. 67-75.

8 Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2018, traduction, notes et bibliographie par George Leroux.

9 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1983, p. 6-9.

10 Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 15.

qui la transcende afin d'en envisager le devenir[11]. Elle constitue un sujet historico-politique, répondant à des nécessités anthropologiques et politiques[12]. La communauté nationale joue donc un rôle aussi essentiel dans la modernité démocratique que celui d'entremetteur du particulier et de l'universel, sous le visage d'un *demos*[13] capable d'articuler les *intentions* humaines dans la poursuite d'un projet. Elle constitue cet interlocuteur « qui énonce le motif d'une action[14] » :

> L'idée de sujet, telle que je l'entends ici, est une idée religieuse, du moins elle nous fut transmise par l'idée de Dieu. Il n'est pas sans intérêt de s'en rappeler. Dans l'univers des religions monothéistes, Dieu seul est Sujet, il a créé le monde et lui seul connaît sa finalité. « La mort de Dieu » (Nietzsche) ou « le désenchantement du monde » (Weber) sont des formules qui annoncent la disparition du sujet divin. Mais le sujet n'est pas mort avec la mort de Dieu, il s'est plutôt incarné dans le monde, il s'est fait chair[15].

En donnant la parole au sujet, la modernité a institué un sujet *identitaire*, doté d'une langue et d'une culture spécifiques par lesquelles il entretient la conversation démocratique, tout en établissant collectivement sa compréhension du monde : son *Weltanschauung* national. C'est ce « Nous », la société, qui fait corps autour d'un lieu[16], qui porte et transporte les idéaux de la modernité pour les situer et les pourvoir de sens.

1.2 / L'indispensable office des petites nations

L'univers dans lequel nous vivons est un monde de nations, incarnations du passage de l'hétéronomie à l'autonomie, de la Cité de Dieu à la Cité des Hommes. Pourtant, toutes n'y jouissent pas des mêmes privilèges et ne subissent pas les mêmes entraves. L'on distingue bien souvent les nations souveraines des nations non souveraines ; les grandes et les petites

11 C'est là le sens de la métaphore de Janus employée par Anthony D. Smith.

12 Joseph Yvon Thériault, « Que veut dire "société" dans "petite société" ? », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les Petites Nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 324.

13 Joseph Yvon Thériault, « Universality and Particularity in the National Question in Quebec », dans Will Kymlicka et Kathryn Wlaker (dir.), *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 77.

14 Joseph Yvon Thériault, « Le commun est-il le sujet du pluriel ? », *Francophonies d'Amérique*, nº 49, printemps 2020, p. 105.

15 *Ibid.*, p. 109.

16 Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 1968.

nations. Pour autant, ces dernières ne constituent pas un enjeu marginal[17], en ce qu'elles posent « la question de la diversité culturelle et des lieux politiques permettant le déploiement de cette pluralité[18] ».

Il convient donc de retourner aux prémisses conceptuelles d'un tel développement. Joseph Yvon Thériault et Jacques L. Boucher définissent ainsi la société à partir de deux caractéristiques fondamentales : d'une part sa « prétention totalisante », autrement dit le fait que « la société [soit] conçue comme une concentration de relations sociales (ou un fait social pour employer une terminologie durkheimienne) à partir de laquelle il est possible d'expliquer la totalité des rapports sociaux »[19]. D'autre part, la société est « le lieu par excellence de l'*historicité* dans la modernité, c'est-à-dire non pas le lieu où se réalise l'histoire effective, mais le lieu où un groupement humain particulier — une société — décide d'agir sur l'histoire, donne sens au processus de civilisation[20] ». En ce sens, une petite société — ou une petite nation — ne saurait se définir par le déficit de l'un ou de l'autre de ces attributs, non plus que par des données telles que l'ampleur de son territoire, la taille de sa population ou encore son produit intérieur brut[21]. Une petite nation ne saurait davantage se réduire à la question de son indépendance. Certes, les nations non souveraines se regardent invariablement comme relevant de cette catégorie, mais d'autres nations, souveraines cette fois-ci, doivent aussi composer avec le sentiment de leur fragilité — réelle ou imaginée[22]. Ce faisant, s'il est vrai que la Pologne est un État souverain, il n'en demeure pas moins que la mazurka de Dąbrowski rappelle dès l'ouverture que « la Pologne n'a pas encore péri[23] ».

Bien plus que de faits quantifiables tirés du réel, la notion de petite nation renvoie à une réalité spécifique, à un rapport au monde, à un sentiment, à une attitude. Là où les grandes nations prétendent et concourent à la définition de l'universel, les petites nations sont continuellement confrontées à l'expérience de leurs existences incertaines[24]. Pour autant,

17 J. Y. Thériault, « Préambule. Cosmopolitisme et petites sociétés », dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. xviii.

18 *Idem*.

19 Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, « Présentation. Petites sociétés et minorités nationales », dans J. L. Boucher et J. Y. Thériault, *Petites sociétés et minorités nationales…*, p. 4.

20 *Idem*.

21 J. Y. Thériault, « Que veut dire "société"… », p. 315.

22 Au sens de Benedict Anderson, une nouvelle fois.

23 Voir à cet égard les commentaires de Milan Kundera, *Le rideau*, Paris, Gallimard, 2005, p. 47-48. Voir également du même auteur : « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, n°27, 1983, p. 3-23.

24 J.L. Boucher et J.Y. Thériault, « Présentation… », p. 2-3. Voir aussi Alain-G. Gagnon, *L'âge des incertitudes. Essais sur le fédéralisme et la diversité nationale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2011.

ce rapport à l'universel n'est pas uniquement fait de vulnérabilité ou de fragilité ; il peut être le motif d'une créativité originale. De plus, du fait de la précarité d'institutions en permanence menacées, la société civile — c'est-à-dire la société, moins ses institutions étatiques — y joue généralement un rôle considérable. D'autres institutions, qui se sont maintenues en dépit d'un contexte hostile ou d'une conquête, apportent leur contribution à son maintien — et partant, à celui de sa culture. On pense ici naturellement aux Églises nationales ou bien à certains systèmes d'éducation ayant échappé à l'emprise du conquérant.

L'apport des petites nations à la diversité du monde et leur survivance en dépit des nombreux périls auxquels elles ont été exposées ne permettent cependant, à elles seules, de légitimer la pérennité de leurs existences aux yeux de leurs grandes contemporaines. C'est pourquoi, peut-être davantage encore que leurs consœurs, elles sont vouées à se doter d'un projet qui les dépasse, d'une mission qui concourt significativement à une entreprise civilisationnelle[25]. C'est notamment ce mécanisme — ou messianisme — qui s'exprima dans l'utopie d'une Amérique française catholique, et plus tard dans le refuge que le Canada français y trouverait ; car au risque de l'émigration ou de l'érosion du tissu social — en un mot, de la disparition —, le remède du religieux apparaissait comme le plus efficient. Aujourd'hui, c'est dans la préservation de sa tradition[26] que Joseph Yvon Thériault perçoit la faculté du Québec à traverser les vents puissants que lui impose la modernité radicale ; non en s'y harnachant par l'exclusive, mais en acceptant sa part dans l'être québécois.

2 / Un point de vue situé : le Québec au péril de son américanité

Du général, c'est à présent vers le particulier qu'il nous faut nous tourner. Chez Joseph Yvon Thériault, c'est alors souvent du Québec qu'il est question ; d'un Québec aux prises avec une équation identitaire complexe, dans laquelle l'élément américain fait figure d'épouvantail.

25 Voir Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les Petites Nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 14-18.

26 Plus que comme un traditionalisme, un passif inerte, elle prend un sens plus proche de celui de mémoire collective : « une sorte de sédimentation qui emmagasin[e] l'expérience historique complexe (et même les préjugés) d'une société particulière ». Voir Joseph Yvon Thériault, « La mémoire comme tradition vivante », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 26, nº 3, Printemps 2018, p. 20.

2.1 / L'américanité ou le refus de l'intentionnalité

L'américanité est un concept qui connaît principalement deux déclinaisons : comme « pensée molle », elle exprime l'appartenance géographique au continent américain et « [vise] à rétablir la part respective des influences qui ont façonné et façonnent la culture francophone d'ici » ; comme « pensée forte », elle renvoie à l'idée selon laquelle la dimension américaine de l'identité québécoise serait de loin la plus déterminante[27]. C'est cette dernière qui, au Québec, aurait émergé à partir des années 1960, pour progressivement prendre le pas à partir des années 1980. L'Amérique apparaît alors comme le lieu d'avant-garde de la modernité et l'américanité comme son avatar le plus emblématique, le plus caricatural[28].

Au fond, l'américanité comme pensée forte se donne les atours d'un mythe sociopolitique, consacrant en l'Amérique un espace civilisationnel autopoiétique[29]. Elle consiste en un « culte de la société neuve, sans filiation, surgie de nulle part[30] », un appétit ou une idéologie de la rupture. Plus largement, l'américanité se figure en une volonté d'effacement de l'écart entre le réel et la réalité, entraînant fatalement la disparition de l'acte de représentation — donc de la réalité qu'il engendre[31]. La mémoire — soit la représentation contextuelle du passé — s'en trouve donc condamnée d'office. Le passé ne sert plus à comprendre le présent puisque l'actuel condamne l'antécédent. La réalité, la culture et le temps présent des choses passées[32] sont placés sous l'empire monopolistique du réel et du présentisme, réunis par le fait technicien. En ce sens, l'américanité est le versant radical d'une modernité à visage inhumain.

L'américanité a donc pour effet d'« évacuer tout ce qui n'est pas lié directement au rationalisme universalisant et instrumental et à ses procès d'institutionnalisation — c'est-à-dire les subjectivités particularisantes — comme extérieur à la modernité[33] », et promet un « retour à la société sans

27 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 13.

28 *Ibid*, p. 110.

29 Le lecteur intéressé par ce phénomène sera comblé à la lecture du compte rendu critique du plus récent ouvrage de Gérard Bouchard (*Les nations savent-elles encore rêver ?*) qu'a signé Joseph Yvon Thériault. Voir Joseph Yvon Thériault, « Les mythes expliqués par la science », *Les Cahiers de lecture de l'Action nationale*, nº 14, été 2020, p. 27-29.

30 Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand », dans J.L. Boucher et J.Y. Thériault, *Petites sociétés et minorités nationales…*, p. 72.

31 J. Y. Thériault, *L'identité à l'épreuve…*, p. 17.

32 C'est ainsi qu'on peut définir la mémoire. On retrouve également ce propos sous l'expression *présent du passé* chez Augustin d'Hippone, « Chapitre XX : Premiers résultats de la recherche » [Livre onzième], dans *Confessions*, Paris, CF Flammarion, 1964, p. 269.

33 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 172.

histoire où les êtres sont entièrement déterminés par les forces occultes d'un univers naturel et technique qu'ils ne contrôlent pas[34]». Elle «repose sur la négation d'une dimension anthropologique fondamentale de l'humanité : le fait que nous soyons des êtres de culture[35]». Par conséquent, le vaisseau amiral de l'américanité commande l'abandon des vestiges d'historicités particulières, la tradition étant perçue comme un lointain artefact de l'affect[36]. L'intentionnalité politique étant condamnée par le rouleau compresseur d'une société obnubilée par les mirages de la techno-scientificité – d'une rationalité universelle extrémisée, figurant les individualités historiques en quelques résidus de temps prémodernes –, l'américanité ne saurait tolérer de sujet politique et identitaire capable d'agir sur l'histoire, de «faire œuvre de civilisation[37]», encore moins alors qu'il n'en parle pas la langue.

2.2 / Dans la soute à charbon : le Québec, passager précaire de l'américanité

Au début des années 2000, l'historien Yvan Lamonde proposait sa fameuse équation identitaire[38] : *identité québécoise* = - (F) + (GB) + (USA)² - (R). Quoique la formule ne trouva pas grâce aux yeux de Joseph Yvon Thériault, c'était surtout au titre des proportions attribuées à chaque variable qu'il la réfutait, et en particulier à la variable (USA)[39]. Il n'en demeure pas moins – quelle que soit l'importance que l'on accorde à chacun des membres de l'équation – que la question identitaire québécoise y trouvait les termes de sa solution. On ne s'étonnera donc pas qu'en 2018, le dernier nommé ait co-organisé – avec Jean-François Laniel – un colloque intitulé *Le Québec et ses autrui significatifs*[40], rendant justice avec justesse aux influences dont *La Belle Province* s'est éprise, sur la longue durée comme aujourd'hui.

Depuis que les colons de Champlain se sont établis dans la vallée laurentienne, c'est le plus souvent de survie dans un milieu hostile – tant par son climat que par son voisinage – qu'il a été question. Il n'est pas étonnant que cette condition historique ait accouché d'une mémoire

34 *Ibid*, p. 81.
35 J. Y. Thériault, «Que veut dire "société"…», p. 322.
36 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité*…, p. 233.
37 J. Y. Thériault, *Faire société. Société civile et espace francophone*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 8.
38 Yvan Lamonde, *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Nota Bene, 2001. Dans cette «équation», «F» fait référence à la France, «GB» à la Grande-Bretagne, «USA» aux États-Unis d'Amérique, et «R» à Rome (religion catholique).
39 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité*…, p. 90.
40 Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Le Québec et ses autrui significatifs*, Montréal, Québec Amérique, 2021.

soulignant la vulnérabilité collective, et ce faisant, d'une disposition d'esprit attenante[41]. Ainsi s'exprimait René Lévesque devant la députation française, en prologue au référendum de 1980 :

> Pour nous Québécois, en tout cas, c'est littéralement du droit de vivre qu'il s'agit ; et cette exigence ne nous apparaît pas seulement naturelle et normale, ce qu'elle est à l'évidence, mais très clairement inscrite, aussi, dans un mouvement universel. Contre le risque de nouvelles hégémonies, contre les dangers de domestication des esprits et de folklorisation des cultures, la véritable chance d'un nouvel humanisme mondial, s'il en est une, doit passer par l'apport original et constructif des personnes nationales, dont nous sommes. En Amérique où nous avons tenu le coup pendant pas mal de temps, notre échec ou notre succès peut même préfigurer, pour le futur, le succès ou l'échec d'autres peuples, également aux prises avec le mal et la rage de vivre, et qui cherchent eux aussi leur voie[42].

Cette fragilité relative, que l'on retrouve dans le nationalisme moderne de René Lévesque, les Canadiens français en avaient déjà bien conscience. C'est donc en considération de celle-ci que la petite nation s'est d'abord retranchée dans la tradition et les mœurs religieuses et rurales. Elle y a trouvé les fondations d'une singularité et d'une raison d'être en Amérique du Nord, mais aussi le moyen d'une *survie* dans la modernité ; un rempart face à une américanité – ou une modernité radicale – en gestation.

Cependant, après s'être voulue plus catholique que le pape pour continuer d'exister, la nation québécoise s'est déterminée la plus moderne d'entre toutes. Afin de légitimer sa présence au monde, il convenait de l'embrasser – au risque de s'y fondre –, plutôt que de s'en différencier – au risque de s'en dissocier. Pour ce faire, « il s'est agi principalement de délester l'identité collective des Québécois des pesanteurs historiques de manière à affirmer le caractère radical de leur modernité[43] ». Afin de mieux traduire l'impératif de rupture, inhérent à la logique d'américanité, l'être québécois a été réinventé, condamnant l'héritage canadien-français à l'oubli. La Révolution tranquille a été figurée en une rédemption – pour ne pas dire en une (re)naissance[44] – consécutive à une longue errance ethniciste en forme de parenthèse, qui devait consacrer la nouvelle

41 Voir notamment : Gérard Bouchard, « Un mythe directeur : l'éthique du minoritaire », dans *Les nations savent-elles encore rêver ? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019, p. 237-239.
42 René Lévesque, *Discours à l'Assemblée nationale française*, Paris, le 4 novembre 1977.
43 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 375.
44 *Ibid.*, p. 14.

identité civique de la nation québécoise[45]. Il n'est pas besoin de chercher bien loin le motif de cette mise à jour identitaire : elle se retrouve dans le langage de ses architectes qui fait sens de l'américanité comme « pensée forte »[46].

Coupant le cordon d'une historicité qui, autrement, lui refuserait son Eldorado américain, l'américanité comme pensée forte enjoint à réduire le Québec à une province nord-américaine comme une autre. Ce faisant, l'imposition de cette modernité radicale place la nation québécoise face à une impasse[47]. En effet, si elle entend continuer à faire société, elle doit justifier le bien-fondé de ses prétentions devant ses autres donneurs de sens. Or, embrassant par trop une américanité qui lui est à la fois constitutive et destructrice, le Québec doit se refuser à étreindre ce fond d'une historicité singulière qui le distingue du Colorado ou du Connecticut ; à saborder le frêle esquif sur lequel il manœuvre depuis près de cinq siècles. Dépourvu de ce qui le distingue parmi le continent anglo-saxon, comment le Québec ne serait-il pas englouti ? Peut-on seulement imaginer que, souscrivant au mouvement de l'heure — celui de son américanité radicale —, il n'en vienne à adopter la langue qui en exprime le sens et réfute toute expérience[48] ? Dès lors, que lui resterait-il à défendre ? Pour continuer d'employer le vocable dumontien et lui adjoindre celui de Joseph Yvon Thériault, quelle « référence » le Québec viendrait-il à employer pour faire société ? Plus encore, en quoi serait-il fondé à demander quelque aménagement institutionnel particulier que ce soit, s'il ne peut alléguer d'une historicité singulière ?

Les réponses qu'apporte Joseph Yvon Thériault à ce questionnement témoignent de l'intention se trouvant en filigrane de ses réflexions : le Québec, comme petite nation, doit accepter sa petitesse et sa fragilité, traduire cette crainte de disparaître en tension créatrice, « tout en pensant les conditions essentielles de sa reproduction, de son autonomie et de son développement[49] ». Comme nation historique, le Québec doit assumer sa filiation avec une « communauté mémorielle » originale, celle d'une nation française d'Amérique, reprendre avec elle l'héritage d'une tradition commune[50] préservée des outrecuidances de la modernité radicale dont l'américanité est l'avatar.

45 *Ibid.*, p. 24.
46 Ce dont témoigne le (USA)2 de Lamonde.
47 J. Y. Thériault, « Universality and Particularity… », p. 69-86.
48 Fernand Dumont, « Parlons américain… si nous le sommes devenus », *Le Devoir*, 3 septembre 1982, p. 17.
49 E-M. Meunier, « Préface… », p. XVI.
50 J. Y. Thériault, « Le commun… », p. 117.

3 / L'arrière-plan européen de la pensée de Joseph Yvon Thériault, ou l'américanité comme fait social total

Critique de l'américanité, le sociologue l'est certainement ; ou plutôt est-il le contempteur d'un *discours* sur l'américanité du Québec, laïus qu'il convient de ne pas prendre à la légère. Il ne le sait d'ailleurs que trop bien, l'identité étant notamment faite de ce regard dans le miroir que l'on se porte ; de cette autocritique introspective se réservant l'orgueil jusqu'à l'excès comme les tourments d'une inquiétude identitaire, d'une honte ou d'une repentance collective. S'examiner dans le miroir, pour une communauté, c'est porter à l'examen ses représentations. C'est pourquoi l'américanité comme pensée forte — ou comme revendication qui se voudrait identitaire — porte en elle le germe du sabordage, de l'érosion de la fonction représentative sur l'autel d'une authenticité dénuée d'historicité. Elle convie les Québécois à progressivement renoncer à tout ce qui les distingue comme fraternité collective, pour mieux rejoindre le grand tout.

Pour autant, la critique de la modernité dans son versant radical n'induit pas l'ode traditionaliste ; elle conduit avant toute autre chose à rétablir la juste part de la tradition dans une modernité échevelée. Se poser en détracteur du régime présentiste de l'américanité québécoise n'implique pas de se faire le chantre d'une européanité exclusive ou même primordiale. L'alternative est davantage à rechercher dans un autre temps d'un même lieu que dans un autre espace. Certes, c'est du Vieux Continent que provient le lointain trésor du Canada français, son héritage et le point de départ de sa trame historique[51] — en un mot : sa référence. Pour autant, ces « Français du Canada », comme les appelait le Général de Gaulle, n'ont pas pour vocation le *retour* aux embruns de Saint-Malo, mais de se réapproprier cette part de leur identité : en somme, le détour européen est un « recours aux sources[52] ». Après avoir tâché de la *restituer*, nous tenterons de *resituer* la part européenne de la pensée de Joseph Yvon Thériault, déployant pour ce faire un cousinage intellectuel qui ne connaît point les périls du voyage transatlantique.

En effet, c'est bien souvent par le détour ou le recours à la pensée politique de ses confrères et prédécesseurs européens, et tout particulièrement français qu'il procède dans l'élaboration de sa pensée

51 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 89-117.

52 Il s'agit d'une référence peu dissimulée à l'ouvrage d'Éric Bédard, *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Boréal, 2011.

de l'américanité. L'on constate à quel point l'œuvre de Marcel Gauchet se lit bien plus qu'en filigrane, dans celle de Joseph Yvon Thériault. Il y eut d'abord le premier *Désenchantement du monde*, celui du « recul des eaux de la foi »[53] ; de religions qui, tout en subsistant dans un monde où la Raison avait établi son magistère, ne conditionnaient plus les particules élémentaires d'un monde sociopolitique caractérisé par le passage de l'hétéronomie à l'autonomie[54] ; d'un monde où la nation constitue le pont de singe du particulier à l'universel, entre l'individuel et le civilisationnel[55].

L'on constate également à quel point l'œuvre d'un autre républicain notoire, Régis Debray, se mire au travers de celle de son puîné du Nouveau Monde. Il y a d'abord une pensée de la modernité conçue chez le philosophe et écrivain comme « une pratique délibérée de l'impur, une joyeuse hybridation entre l'éphémère et le durable, le fugitif et le pérenne[56] », et de la nation comme « invitée-surprise du siècle des Lumières qui, à l'exception de Rousseau, n'y avait pas du tout pensé »[57]. Comme chez Thériault, cette modernité connaît une double-radicalisation :

> « [La] musique du XXe siècle » n'est pas passée dans le grand public. « L'unité d'habitation » et le socialisme irréel non plus. Quant aux centres d'art contemporain, ils ont vu fuir les visiteurs, et doivent se contenter des « rezzous pédagogiques » du collège avoisinant. Courant trop vite et trop loin, l'intellect a fini par nous lâcher en chemin.
>
> Alors, le naturel se venge et revient au galop. Retour du balancier. On ne veut plus de l'élaboré, mais du ressenti ; plus de vérités générales mais des expériences originales ; des œuvres, oui, mais de l'âme, non de l'esprit. Le contrôlé ennuie, le lapsus réjouit. Soyons relax, lâchez tout. Vive le cru et le flux, place au charnel et au pulsionnel [...].

53 Grand lecteur de Marcel Gauchet, Joseph Yvon Thériault est également un adepte de l'œuvre monumentale de Max Weber. Au détour de cette expression, l'on renverra naturellement aux ouvrages qui ont vu naître cette expression : Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003 [1904-1905] ; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2005 [1985].

54 Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, p. 14. Voir également Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.

55 Marcel Gauchet, « Le problème européen », *Le Débat*, vol. 2, nº 129, 2004, p. 50-66.

56 Régis Debray, *Modernes catacombes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 135.

57 Régis Debray, *D'un siècle l'autre*, Paris, Gallimard, 2020, p. 288.

La mondialisation techno-économique a pour envers une balkanisation politico-culturelle[58].

À la source de ce glissement, on retrouve le fait technique, exploré sous le nom de « piste technoscientifique » chez Thériault[59]. Par l'entremise de la médiologie, interdiscipline dont il est l'instigateur, Debray scrute les modalités de médiations techniques – et institutionnelles – du culturel. Loin de se défier du territoire où s'écoule le flot d'une histoire et d'un sacré collectifs[60], il constate toutefois que la *vidéosphère*, règne de l'image et de la vidéo, débutée au sortir de la Seconde Guerre mondiale, et davantage encore l'*hypersphère* – celle du numérique – avalisent le triomphe de la communication sur la transmission[61]; de l'espace sur le temps, d'une société toute panoramique et sans arrière-plan historique sur la nation.

Et c'est l'Empire triomphant du sortir de la Seconde Guerre mondiale puis de la guerre froide qui a servi de modèle à cet *aggiornamento* occidental en forme d'américanisation. S'effectuant selon ses codes et sa culture, on en a dérivé un ordre moral anti-institutionnel, avec Michel Foucault, en France, pour grand pourvoyeur[62]. L'institution étant chez Debray – comme chez Thériault – le support du collectif et le manufacturier de son ordre symbolique, on se figure sans peine les conséquences du détricotage de l'État et du déclin de son autorité morale et « religieuse ». En effet, « le principe instituant d'une communauté est d'une autre nature et d'un autre niveau que l'institué, et ce qui *fait société*, en dernière instance, n'est pas d'ordre sociologique[63] », et « la Raison est infirme quand il s'agit de faire société[64] », souligne encore celui qui aime à rappeler que religieux vient du latin *religare*, qui signifie « relier ».

Par contrainte d'un ordre moral qui la dépasse et par renoncement, la France s'est réduite aux acquêts d'un réel asséché, privé de l'histoire et de sa représentation. « C'est le récit qui donne vie, non le fait. Sur foi de quoi, mon cher Althusser, je maintiens qu'il faut, pour quitter mitaines et charentaises, se raconter des histoires. Nation, c'est narration[65] » affirme Debray. Plaçant l'âme, le principe spirituel sous l'éteignoir,

58 Régis Debray, *Le Siècle vert*, Paris, Gallimard, 2020, p. 47-49.
59 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 76-88.
60 Régis Debray, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010.
61 R. Debray, *Modernes catacombes…*, p. 132-133.
62 R. Debray, *Modernes catacombes…* Voir le chapitre « Si loin de Foucault », p. 45-63.
63 R. Debray, *D'un siècle l'autre…*, p. 188. Nous soulignons.
64 *Ibid.*, p. 212.
65 *Ibid.*, p. 131.

« si peu nous chaut qu'ils aient "fait de grandes choses ensemble", comment, nous les petits, "vouloir en faire encore"?[66] » se demande-t-il. Sans mémoire collective, comment envisager un quelconque avenir?

Sacralisant la destinée manifeste du matelot plutôt que l'équipée, parce qu'elle a cessé de mener sa barque, la France s'arrime :

> Rebaptisé *soft power* par notre métropole, ce magnétisme réservé aux nantis console des vigueurs enfouies. Aussi notre officialité a-t-elle pu requalifier la France, en état de faiblesse musculaire, en « puissance d'influence » – sans qu'on ait à se demander sur qui, par quelles voies et à quelle fin.[67]

Voguant à la dérive, c'est d'abord Charles de Gaulle qui rattrapait une France humiliée en 1940. Le Général donnait corps au mirage par sa contenance historique, sa verve littéraire et par cette « certaine idée de la France » qu'il répandait de par le monde. En 1974, l'arrivée au pouvoir de Valéry Giscard d'Estaing scelle le sort du pays et de son peuple, devenu « gallo-ricain ». En 1981, Régis Debray se met au service d'un François Mitterrand élu sur la base du Programme commun et d'une alliance entre le Parti socialiste et le Parti communiste français. L'ancien guérilléro entre aux relations internationales, où il constate bien vite que le regard du Charentais porte vers le continent, l'outre-Rhin et l'outre-Quiévrain[68], plutôt que vers le grand large. Ce faisant, la France se démondialise et se cherche un relais civilisationnel[69]. D'une Europe idéale qu'elle « rêvait à sa main », la France s'est mise au pas de l'Europe à Bruxelles et de l'Allemagne à Berlin (*The Initials BB*) – « la plus américanisée des nations européennes »[70].

Son glorieux passé et les efforts gaulliens lui conservent encore une place à la table des grands de ce monde, mais elle y demeure silencieuse ; elle poursuit sa « traversée en première classe avec un ticket de seconde[71] ». Grande nation rapetissée ou petite nation conservant les privilèges des grandes? Difficile à dire. Et puisque « l'anglobal amplifie le signal »[72], c'est désormais en *globish* et en franglais qu'elle commerce

66 Régis Debray, *Le bel âge*, Paris, Flammarion, 2013, p. 73.
67 Régis Debray, *Conseils d'un père à son fils. Bilan de faillite*, Paris, Gallimard, 2018, p. 88.
68 R. Debray, *D'un siècle l'autre*.... Voir le chapitre « Dans l'État », p. 101-145.
69 Régis Debray, *L'Europe fantôme*, Paris, Gallimard, 2019.
70 R. Debray, *Le Siècle vert*..., p. 37-38.
71 R. Debray, *Modernes catacombes*..., p. 249.
72 Régis Debray, *De génie français*, Paris, Gallimard, 2019.

et communique jusque sur son sol. Pour une nation que Debray identifie d'abord comme littéraire – le littéraire étant chez lui inséparable de l'historique –, cette relégation linguistique signe une seconde Bérézina, une fin de cycle.

Conclusion

La nation porte un regard, une expérience singulière. Elle se figure en une communauté politique imaginée – et donc historique. Pour les petites nations, leur vulnérabilité commande la prudence. Elles se regardent non comme donneuses d'un sens qui irriguerait leurs voisinages, mais comme autant de contingences qui, pour rejoindre le concert de l'universel, doivent sans cesse faire la preuve de la valeur des expériences singulières qu'elles personnifient[73], dans les limites délimitées par un climat d'idées, de valeurs et de normes – auxquelles la *médiasphère* n'est certainement pas étrangère – au risque du naufrage. S'y distinguer, oui, mais sans se distinguer excessivement ; se mêler, certainement, mais en veillant à ne pas se fondre.

À bien des égards, les grandes nations se confondent avec la civilisation. Elles en sont, à tout le moins, les principales pourvoyeuses en ce qu'elles fixent – mécaniquement ou consciemment – les paramètres de la puissance, l'horizon du sens et du Bien, ainsi que les moyens appropriés pour y accéder. Si la petite nation a parmi ses premiers soucis de défendre sa culture, la grande est faite d'ambitions débordantes, « impériales »[74], en ce qu'elle vise à redéfinir l'universel à son image et selon les valeurs qu'elle cultive. Si l'on comprend que l'américanité est une *route 66* vers l'américanisation[75], alors le « devenir américain » de Régis Debray mouille dans les mêmes eaux que l'américanité de Joseph Yvon Thériault, et ce, tant dans les structures qu'elle emprunte – ses médiations techniques au sens médiologique du terme, et le magnétisme qu'elles sécrètent – que dans les conséquences qu'elle emporte.

73 Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, nº 27, 1983, p. 3-23. L'emploi du verbe *personnifier* renvoie aux *personnes nationales*, expression qui désigne les nations chez Charles de Gaulle.

74 Régis Debray, *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Paris, Gallimard, 2017. On renverra également avec avantage à un autre habitué de la pensée transatlantique : Marc Chevrier, *L'empire en marche. Des peuples sans qualités, de Vienne à Ottawa*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019.

75 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 63-88.

Du Québec, il y a certainement de quoi s'étonner de ce que la pensée de l'américanité ait à ce point conquis la vieille Europe et ce que l'on aime concevoir comme le riche foyer d'une langue que l'on regarde comme un totem, d'une histoire qui a tant contribué à celle de ce monde. Que cette grande nation puisse paraître en proie à des maux semblables à ceux qu'éprouve le Québec malgré sa démographie et son éloignement : n'est-ce pas là le témoignage du péril d'un monde des personnes nationales, petites et désormais grandes, prises dans le flot de la monoculture ? Il appert que par bien des aspects, l'américanité a débordé les limites de la jeune Amérique et éprouve à présent l'Occident tout entier.

CHAPITRE 16 /

Entre contrat et substrat

La nation selon Joseph Yvon Thériault

Éric Bédard

Au moment de commencer mes études doctorales, en 1998, je me sentais bien isolé parmi la communauté des historiens québécois. L'histoire sociale traditionnelle dominait complètement la scène et les quelques défenseurs de l'histoire politique qui s'agitaient dans les marges étaient davantage des militants ou des jargonneurs que des chercheurs rassembleurs ; ils n'ont d'ailleurs pas produit d'œuvres importantes qui auraient pu inspirer un renouveau historiographique. Nul François Furet parmi les historiens québécois de l'époque, nul Pierre Rosanvallon non plus ; des ouvrages comme *Penser la Révolution française* (1978) ou *Le moment Guizot* (1985) n'existaient pas. Difficile, dans ces circonstances, de trouver un mentor qui m'aurait intégré à un groupe de recherche. L'histoire intellectuelle qui m'intéressait avait la cote, mais ceux qui s'y consacraient étaient dispersés. Pierre Trépanier, certainement l'historien des idées le plus brillant de sa génération, que j'avais eu comme professeur et dont j'admirais l'érudition et le style même si je n'épousais pas ses thèses traditionalistes, n'avait pas le tempérament d'un chef d'école.

Heureusement pour moi, je trouvai dans la revue *Argument*, fondée en 1998, une véritable ouverture aux questions politiques qui m'intéressaient. Son comité de rédaction était formé d'intellectuels de ma génération qui avaient publié des ouvrages de haute tenue ou s'apprêtaient à le faire. Aucun historien parmi les fondateurs de cette revue, mais les philosophes, sociologues et politologues qui l'animaient étaient tous très ferrés en pensée politique et en histoire des idées. Parmi eux, Stéphane Kelly allait effectuer un stage postdoctoral au Programme d'études québécoises de l'Université McGill où j'étudiais alors. Il fut la cheville ouvrière d'un

colloque sur une « nouvelle sensibilité » en histoire du Québec qui se tint en mars 2000. Sans l'ombre d'un doute, l'esprit d'*Argument* influença la problématique du colloque. En effet, dans le tout premier numéro de la revue, le philosophe Daniel Tanguay avait proposé à notre génération, la génération X, de faire entendre sa propre voix, forcément distincte de celle des *boomers* qui avaient imposé à l'ensemble de la société québécoise leur propre rapport au passé. Proposer notre propre vision des choses supposait cependant de mettre de côté nos récriminations et autres vaines lamentations à leur endroit[1]. Dans cet essai programmatique, le concept de « sensibilité » — distinct de ceux, trop rigides, d'idéologie ou d'école de pensée — revenait à plusieurs reprises.

Ce colloque a été pour moi une véritable révélation. Je souhaite d'ailleurs à tous les doctorants de vivre un tel moment. Présenter une communication lors d'un congrès savant peut mener à de belles rencontres professionnelles et à des échanges de vue stimulants. Mais ce que j'ai vécu lors de ce colloque était d'un tout autre ordre. Nous n'étions pas là pour ajouter une ligne à notre CV « académique » mais pour témoigner d'un nouveau rapport au passé[2]. Ce colloque allait réunir des chercheurs du même âge qui, s'ils ne partageaient pas les mêmes orientations politiques, se montraient tous excédés par le grand récit mythique de la Révolution tranquille. Avec le recul et pour faire court, je dirais qu'on y retrouvait trois courants. Le premier, républicain, était porté par Stéphane Kelly et Marc Chevrier. Dans leurs travaux respectifs, les deux chercheurs montraient les pratiques insidieuses de l'impérialisme britannique et leurs effets délétères sur notre culture politique, même après la Révolution tranquille. Le deuxième courant était inspiré par les travaux du sociologue Michel Freitag qui venait de publier un important dossier sur la Révolution tranquille dans la revue *Société* (20/21, été 1999). Signé par E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, l'article le plus percutant du dossier proposait une thèse inédite sur les origines « personnalistes » (donc en partie religieuses) de la Révolution tranquille[3]. Pour aller vite, je qualifierais le troisième courant auquel je m'identifiais de « nationaliste conservateur ». Avec d'autres, je pense notamment à l'historien Xavier Gélinas, j'étais profondément irrité par l'ingratitude d'une génération qui

1 Daniel Tanguay, « Requiem pour un conflit générationnel », *Argument*, vol. 1, nº 1, automne 1998, p. 58-80.

2 Le colloque a fait l'objet d'une publication, voir Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

3 Cet article m'avait à ce point enthousiasmé que j'avais convaincu l'éditeur Denis Vaugeois d'en faire un livre. Dans la préface, j'expliquais l'importance et l'originalité de cette recherche. Voir É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002.

caricaturait l'héritage canadien-français jusqu'à plus soif. Après le référendum de 1995, ce saccage de la mémoire longue prenait la forme d'une entreprise de nettoyage civique du nationalisme québécois[4].

Le colloque sur la nouvelle sensibilité permettrait à des chercheurs émergents de se reconnaître. La communication qui m'avait le plus marquée était celle de Daniel Tanguay[5]. Il rappelait que nous avions grandi dans la célébration du mythe de la Révolution tranquille avec ses héros, ses événements marquants et une interprétation devenue canonique, laquelle proposait une certaine idée de la Modernité. Or, notre génération, pourtant éduquée dans la « mystique de la Révolution tranquille », avait vécu ses « effets pervers », à tout le moins au plan spirituel : taux de suicide élevé, toxicomanie, décrochage scolaire, crise de la famille et du couple. Marquée par le « désespoir existentiel » et la « désorientation morale », notre génération était sensible aux constats lucides des personnalistes chrétiens qui, dès les années 1970, voyaient bien que leurs grandes utopies sociales s'étaient perdues dans les limbes des luttes syndicales corporatistes et des rigidités technocratiques d'un État de plus en plus omniscient. Sans dénier à la Révolution tranquille sa part lumineuse et nécessaire, notre génération avait vécu ses ratés, perçu furtivement ses promesses non tenues. Il s'agissait moins pour nous de revenir en arrière que de nous réapproprier un passé trop souvent dénigré, des intentions perdues, des sens évanouis.

> C'est justement la question du sens qui est au cœur de l'historiographie postrévisionniste, expliquait Tanguay dans son exposé. Elle cherche désespérément à renouer avec un sens moral et politique à découvrir dans l'histoire. Cette nouvelle historiographie est secrètement à la recherche de ce que la génération précédente vouait aux gémonies : un sens moral et politique qui se révèlerait dans l'histoire et dans la culture. En d'autres termes, la nouvelle sensibilité est en quête d'une tradition avec laquelle entrer en dialogue. Elle ne veut plus surplomber l'histoire du regard froid et sans merci du statisticien, mais bien apprendre à connaître les rêves perdus de ceux qui l'ont précédée[6].

4 Une critique radicale du nationalisme québécois fondé sur la culture et l'histoire s'était exprimé sans fard lors d'un colloque tenu quelques mois plus tôt, en octobre 1999, à l'Université McGill. Voir Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec Amérique, 2000. Lors de ce même colloque, le seul intellectuel qui affronta les vents dominants de la mauvaise conscience postréférendaire fut le philosophe Serge Cantin. Voir sa contribution dans l'ouvrage collectif de Michel Venne mais surtout son recueil d'essais *La souveraineté dans l'impasse*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014.

5 Daniel Tanguay, « Extrait d'un inventaire futur de la nouvelle sensibilité : l'interrogation historique », Colloque sur la nouvelle sensibilité historique, Programme d'études québécoises, Université McGill, mars 2000. Ce texte n'a jamais été publié. Reproduction des extraits avec la permission de l'auteur.

6 *Idem*.

Ce colloque allait me permettre de nouer des liens durables avec d'autres doctorants qui allaient se frayer un chemin dans un monde universitaire jusque-là complètement bloqué. J'y découvris aussi de jeunes chercheurs qui venaient tout juste d'être embauchés. Parmi les rencontres les plus marquantes pour moi, il y eut Martin Meunier, sociologue du Québec et des religions, toujours généreux de son temps et de ses idées, embauché un peu avant moi par l'Université Laurentienne – avant de passer à l'Université d'Ottawa. C'est grâce à lui que je découvris, quelques mois plus tard, le Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) de l'Université d'Ottawa, alors dirigé par Joseph Yvon Thériault.

Dans l'excellent livre d'entretiens qui lui est consacré, Thériault a raison de rappeler que le CIRCEM a accueilli plusieurs chercheurs de cette « nouvelle sensibilité[7] ». J'y ai notamment présenté une conférence sur la « trudeauisation des esprits » après 1995 ainsi qu'un chapitre de ma thèse sur le rapport des réformistes canadiens-français au politique. À chaque fois, les discussions qui suivirent mes présentations furent extrêmement riches ! J'y découvris un lieu d'authentique liberté où les idées, les arguments, les démonstrations étaient décortiquées avec rigueur mais sans acrimonie. Contrairement à d'autres groupes de recherche, il n'y régnait aucun esprit militant, aucun schéma préétabli, aucun maître à penser devant lequel il fallait s'incliner, aucune grille rigide ou « paradigme » auxquels il fallait se conformer sous peine de passer pour un mécréant. J'appréciais tellement l'esprit de ces rencontres du CIRCEM qu'il m'arrivait d'y participer pour le simple plaisir, même si les sujets discutés étaient loin de mes objets de recherche. Il faut dire qu'après les rencontres, nous poursuivions les discussions sur les débats académiques du jour autour d'une bière ou d'un repas. J'appréciais beaucoup l'humour et l'esprit qu'il y régnait. Je remercie sincèrement Joseph Yvon Thériault d'avoir animé un tel espace de liberté, lui qui en menait large à l'Université d'Ottawa à cette époque. Je lui suis également reconnaissant de m'avoir tout naturellement intégré à ce groupe. J'y ai appris énormément et croisé un cortège de collègues brillants dont certains sont devenus des amis.

Mon sentiment de gratitude à l'endroit de Joseph Yvon Thériault va cependant bien au-delà du CIRCEM. Si j'ai accepté de contribuer à ces *Mélanges*, c'est surtout parce que ma dette à son endroit est avant tout

7 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 214-215.

intellectuelle. J'insisterai ici sur deux aspects de sa pensée qui m'ont beaucoup marqué : d'une part, ses réflexions sur l'historiographie québécoise formulées dans *Critique de l'américanité* et, d'autre part, la conception équilibrée qu'il se fait de la modernité et de la nation qui irrigue ses écrits plus récents.

1 / Mémoire et histoire, une dialectique nécessaire

Certains livres offrent des interprétations « clefs en main » qui permettent de saisir, d'un coup d'œil, une production scientifique éparse et complexe. Le danger qui nous guette alors, c'est de nous enfermer dans une grille de lecture un peu rigide, définitive. C'est un peu l'effet qu'eut sur moi, pendant quelques années, le livre de Ronald Rudin sur l'historiographie québécoise publié alors que je commençais mes études doctorales[8]. Il soutenait que les historiens de sa génération – *grosso modo* ceux qui avaient imposé le grand programme de l'histoire sociale à partir des années 1970, synthétisée du manuel *L'histoire du Québec contemporain*[9] – avaient pris l'exact contrepied de la tradition historiographique canadienne-française, centrée sur l'histoire d'une communauté nationale quelques fois confrontée à la possibilité de sa disparition. Les uns avaient insisté sur des facteurs externes pour expliquer ses épreuves et ses retards (par exemple, la Conquête, la Confédération, l'impérialisme culturel américain), d'autres avaient expliqué l'infériorité économique et politique des Canadiens français par les mauvais choix de leurs élites cléricales et nationalistes. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait d'éclairer le parcours particulier, unique, exceptionnel d'un peuple de langue et de culture françaises. Or, la génération d'un Paul-André Linteau, soutenait Rudin, avait cherché à démontrer la « normalité » du parcours québécois. Livre après livre, article après article, ces historiens avaient voulu démontrer que les Québécois avaient connu des processus d'industrialisation, d'urbanisation et de syndicalisation similaires à ceux d'autres grandes sociétés occidentales[10]. À rebours des sociologues des années 1950 qui avaient relayé les thèses de l'école de Chicago sur la *folk society*, les historiens issus du *baby-boom* montraient qu'une

8 Ronald Rudin, *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

9 Paul-André Linteau, Jean-Claude Robert et René Durocher, *L'histoire du Québec contemporain*, Montréal, Boréal compact, 2 tomes, 1989. François Ricard a aussi contribué au tome 2.

10 Pour un texte exemplaire de cette intention, voir Jacques Rouillard, « La Révolution tranquille, rupture ou tournant ? », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 32, nº 4, hiver 1998, p. 23-51.

bourgeoisie canadienne-française avait propagé des idées libérales tout à fait conformes à l'esprit du temps, qu'une structure sociale complexe avait pris forme bien avant les grandes réformes économiques de la Révolution tranquille. En quête d'arguments pour critiquer une histoire sociale hégémonique, le jeune doctorant que j'étais s'empressa d'épouser les thèses de Rudin sans trop s'attarder à certains aspects plus problématiques.

On s'en doute, ce livre fut très mal reçu par la communauté historienne de l'époque[11]. Certains arguments dirigés contre Rudin étaient plus défensifs mais d'autres soulevaient de vrais enjeux. Comme l'avait bien relevé Jean-Marie Fecteau, Ronald Rudin ne ciblait dans son ouvrage que les historiens québécois d'ascendance canadienne-française[12]. C'était un problème puisque le programme d'histoire sociale de la génération de Linteau avait aussi été celui d'historiens anglophones, comme John Dickinson et Brian Young, les coauteurs d'une synthèse d'histoire du Québec qui proposait une trame très similaire à celle du manuel de Linteau-Durocher-Robert[13]. Cette exclusion des historiens anglophones qui, à l'instar de Rudin, avaient communié au même programme de recherche n'avait rien d'une banale omission. C'est qu'à la suite de Fernand Ouellet[14], Rudin assimilait le paradigme de la normalité à une intention politico-normative plus ou moins avouée, laquelle considérait la souveraineté du Québec comme le dénouement « normal » du destin québécois. Pour toute une génération d'historiens, soutenait-il, le véritable objectif aurait été de démontrer que, les Québécois ayant pu affronter les bourrasques de la modernité occidentale sans trop mal s'en sortir, ils seraient forcément capables de relever le grand défi de la souveraineté politique. L'intention de Rudin n'était donc pas seulement d'analyser l'évolution de notre historiographie, mais de démasquer les ambitions politiques d'une génération de chercheurs. En qualifiant ce programme et cette génération de « révisionnistes », il importait des historiographies irlandaise et allemande un concept polémique chargé qui donnait à penser que ces historiens avaient maquillé la réalité, caché des dimensions essentielles de l'histoire canadienne-française pour enjoliver le passé et servir une cause. C'était là une accusation très grave qui passait

11 Sébastien Parent, « Ronald Rudin et l'historiographie dite "révisionniste" : un bilan », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 9, nº 1, automne 2000, p. 169-183.

12 Jean-Marie Fecteau, « Entre la quête de la nation et les découvertes de la science. L'historiographie québécoise vue par Ronald Rudin », *Canadian Historical Review*, vol. 80, nº 3, septembre 1999, p. 440-476.

13 John A. Dickinson et Brian Young, *Brève histoire socioéconomique du Québec*, Québec, Septentrion, 2009.

14 Fernand Ouellet, « La modernisation de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale », *Recherches sociographiques*, vol. 26, nº 1-2, 1985, p. 11-83 ; Serge Gagnon, *Le passé composé. De Ouellet à Rudin*, Montréal, VLB Éditeur, 1999.

complètement sous silence les nouvelles connaissances développées par cette génération de chercheurs – une accusation par ailleurs grave et non fondée, car on chercherait en vain un engagement politique affiché ou assumé chez la plupart des historiens ciblés par Rudin.

Je constate maintenant que Joseph Yvon Thériault m'a permis d'aller aux vraies sources de mon contentieux avec l'histoire sociale – et d'ainsi prendre mes distances des thèses de Rudin. Dans la seconde partie de sa *Critique de l'américanité*, Thériault offrait une analyse beaucoup plus riche et stimulante de cette historiographie, notamment parce qu'elle était extérieure au milieu des historiens et de l'écosystème universitaire québécois de l'époque – ce qu'on n'a pas manqué de lui reprocher d'ailleurs, le réduisant parfois, non sans malice ou condescendance, à son ethnicité acadienne[15]. Avec des yeux neufs et une saine distance, Thériault montrait que le paradigme unificateur de la génération Linteau renvoyait moins à un obscur « révisionnisme » qu'à un engouement un peu juvénile pour une modernité à la fois matérielle et philosophique. Cette fascination avait eu plusieurs effets. D'une part, un intérêt marqué pour la période contemporaine, négligée, il est vrai, par les historiens d'autrefois. Pour cette génération d'historiens, il s'agissait de comprendre les conséquences de la révolution industrielle, technologique, urbaine et libérale sur les disparités matérielles, les mouvements sociaux, les idéologies, les mentalités, la reconnaissance de groupes marginalisés, trop longtemps ignorés par les historiens. La Nouvelle-France, le régime britannique, ces temps pré-« historiques » de la modernité, intéressèrent assez peu cette génération de chercheurs sinon pour y déceler les « brèches » d'une modernité à venir. Mais plus fondamentalement, montrait Thériault, ces historiens modernistes, certes influencés par l'atmosphère de modernisation accélérée que vivait le Québec[16], avaient pris congé de la mémoire nationale. La chronologie « politico-identitaire » qui habitait – et qui habite toujours – la mémoire longue des Québécois (fondation de Québec, Conquête, Rébellions, Confédération, Révolution tranquille), laquelle renvoie à une trame politique plus classique mais aussi à des dimensions sociales, intellectuelles et culturelles, fut à peu près complètement

15 Un exemple parmi d'autres, le méprisant compte rendu de Jean-Jacques Simard dans lequel Thériault est comparé à un « Khazar de Caraquet », voir Jean-Jacques Simard, « Joseph-Yvon Thériault, *Critique de l'Américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 2002, 374 p. (Débats.) », *Recherches sociographiques*, vol. 45, nº 1, janvier–avril 2004, p. 147-151.

16 Paul-André Linteau, « La nouvelle histoire du Québec vue de l'intérieur », dans Éric Bédard et Julien Goyette (dir.), *Parole d'historiens. Anthologie des réflexions sur l'histoire au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006, p. 257-266.

délaissée par les historiens de profession[17]. Ce désintérêt, faisait valoir Thériault, tenait en bonne partie à une certaine conception de la science, laquelle privilégiait l'explication distanciée, en surplomb, sérielle, à une compréhension plus empathique et « dialogique » ancrée dans une société particulière. Le sens donné par les interprètes d'autrefois à l'aventure singulière d'un groupe de femmes et d'hommes qui avaient « fait société » dans l'histoire fut au mieux ignoré, au pire, discrédité, caricaturé, voire raillé. On pense évidemment ici à l'ambition scientiste et démiurgique d'un Gérard Bouchard, figure de proue de cette génération moderniste, convaincu d'avoir un accès privilégié au peuple réel, immergé dans l'Amérique, alors que ses élites lettrées, exilées de l'intérieur, étaient restées attachées à leurs racines françaises et européennes[18].

La critique de Thériault adressée aux historiens modernistes, informée par la pensée sociologique wébérienne, était toute en finesse. D'aucune façon le sociologue ne plaidait-il en faveur d'une histoire asservie à la mémoire. La vocation des historiens de profession n'était évidemment pas de reconduire servilement le grand récit mémoriel dont hérite leur société. Il jugeait cependant sain que l'histoire soit fécondée par la mémoire, et à l'inverse, il estimait essentiel que la mémoire commune puisse être éclairée par des travaux plus savants, avant tout soucieux de rigueur et d'exactitude. C'est qu'une histoire affranchie de la mémoire, arguait-il, devenait autoréférentielle et moins pertinente socialement, car elle éloignait les historiens des questions légitimes d'un plus vaste public, toujours attaché à comprendre les origines de sa société. Aussi, une mémoire qui n'était plus nourrie par les travaux des historiens devenait « objet de consommation ou artefact dans le bricolage individuel de son identité »[19]. Pourquoi chercher cet équilibre entre histoire et mémoire ? Parce qu'« une histoire trop pleine de "mémoire" ne saurait répondre au projet de vérité d'une science explicative ; elle serait fidèle à une tradition, à une intention d'histoire, mais non à la vérité ; une histoire trop pleine de "vérité" ne saurait rendre compte de l'expérience significative de personnalités historiques, car l'histoire des sociétés humaines, parce que histoire de sens, de volonté et de liberté, ne fonctionne pas qu'à la vérité »[20]. J'ai été frappé par la justesse de ces réflexions lors des

17 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, p. 178.

18 Éric Bédard, « *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* : le *magnum opus* de l'historiographie moderniste », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 9, nº 2, printemps 2001, p. 160-174.

19 J-Y Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 179.

20 *Ibid.*, p. 197.

multiples commémorations qui ont défrayé les manchettes au cours des dernières années[21]. Nos contemporains avaient soif de comprendre et de connaître les événements commémorés et les personnages qui les avaient façonnés, mais les travaux savants étaient rarissimes et la plupart des historiens de profession, complètement absents des discussions publiques. On a pu observer le même silence des historiens de profession lorsque des militants saccagèrent des monuments ou lorsque des pétitions circulèrent pour changer le nom d'une rue ou d'une station de métro. Le passé, dans tous ces cas, était instrumentalisé par les militants des causes du jour et les journalistes peinaient à trouver des historiens capables de fournir un éclairage, un avis, des commentaires un peu informés qui proposaient autre chose qu'un soutien souvent maladroit à des militants bien intentionnés mais fondamentalement ignorants.

Avec le recul, je constate que les réflexions de Thériault sur cette saine dialectique entre histoire et mémoire m'ont beaucoup inspiré au fil des années. Dans *Paroles d'historiens*, Julien Goyette et moi avons qualifié la génération Linteau-Bouchard de « moderniste », non de « révisionniste », en partie parce que nous nous rangions à son analyse[22]. L'introduction de mes *Réformistes*[23] exposait les questions à l'origine de cette recherche approfondie sur une génération qui, à mes yeux, avait beaucoup en commun avec la mienne. Ce livre, travaillé par une réflexion sur une fin de cycle historique, visait autant l'explication que la compréhension, ce que m'ont reproché des historiens indépendantistes, républicains ou libéraux qui auraient souhaité que je cloue au pilori ces « Canadiens-français-de-service », ces « parvenus » du régime colonial britannique ou ces complices d'une Église tentée par l'ultramontanisme. Thériault se range à mon interprétation plus empathique de cette génération : « Ceux qui ont laissé une empreinte marquante dans l'histoire, explique-t-il, ce sont généralement ceux qui ont su assumer leur époque sans pour autant renoncer à la transformer, à l'orienter[24] ». Dans *Recours aux sources*, je soutenais que certaines dérives politiques et culturelles récentes tenaient en partie d'une rupture trop brutale avec le passé, d'une histoire affranchie de

21 Fondation de Québec en 2008 ; bataille des plaines d'Abraham en 2009 ; Révolution tranquille en 2010 ; Confédération canadienne en 2017 ; crise d'Octobre en 2020.

22 Éric Bédard et Julien Goyette (dir.), *Parole d'historiens. Anthologie des réflexions sur l'histoire au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006, p. 227-304.

23 Éric Bédard, *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, 2009.

24 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 136.

la mémoire[25]. *L'Histoire du Québec pour les nuls*, un ouvrage grand public d'une toute autre facture, suivait la trame de la mémoire héritée, non pas seulement, contrairement à ce que me reprochera Jocelyn Létourneau[26], pour la célébrer ou la sanctifier, mais parce que j'y voyais le point de départ d'un récit qui ferait le point sur le « chronologie identitaire » d'un peuple. Cela dit, au meilleur de mes connaissances, j'ai intégré les avancées les plus récentes de l'historiographie, y compris les apports des collègues de la génération précédente. Ma critique formulée contre le nouveau programme d'histoire du Québec au secondaire lancé en 2006 a été grandement influencée par cette quête d'équilibre entre histoire et mémoire. Ce programme, tentai-je alors de démontrer, proposait davantage une histoire de la modernité au Québec qu'une histoire du Québec, marquée par les grands événements qui avaient façonné le parcours d'un peuple singulier[27]. Même mon rapport sur l'état de l'histoire nationale à l'université, violemment attaqué par plusieurs collègues, n'entendait d'aucune façon asservir l'histoire universitaire à la mémoire[28]. J'y plaidais en faveur d'un genre politique plus classique, davantage centré sur les événements et les acteurs qui avaient façonné le destin d'une histoire « nationale[29] ». En somme, inspiré par Joseph Yvon Thériault, mais en suivant ma route et en menant mes propres combats, je souhaitais comme lui qu'une partie de la « production historienne savante » puisse à nouveau fournir « à la mémoire nationale une réflexion dialogique sur [son] existence[30] ».

2 / La nation plébiscitée et héritée

Ce va-et-vient nécessaire entre la mémoire et l'histoire et cette salutaire « réflexion dialogique » entre historiens savants et citoyens engagés prennent place, chez Thériault, à l'intérieur d'une réflexion plus large

25 Éric Bédard, *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Boréal, 2011 ; « Le projet de *Recours aux sources*. Réplique à Jacques Rouillard », *Mens. Revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. 13, nº 1, automne 2012, p. 113-122.

26 Jocelyn Létourneau, « La fin de l'histoire québécoise ? », *Recherches sociographiques*, vol. 54, nº 1, janvier-avril 2013, p. 165-182.

27 Éric Bédard, « Passé dénationalisé, avenir incertain », dans É. Bédard, *Recours aux sources…*, p. 37-46.

28 Éric Bédard (avec la collaboration de Myriam D'Arcy), *L'histoire nationale négligée*, Montréal, Fondation Lionel-Groulx/Coalition pour l'histoire, septembre 2011, <https://www.fondationlionelgroulx.org/IMG/pdf/l-histoire-nationale-negligee.pdf>, consulté le 5 août 2021.

29 Cette histoire politique et nationale continue à intéresser un public assez large si j'en juge par l'accueil enthousiaste réservé au livre de Frédéric Bastien sur le rapatriement constitutionnel canadien. Voir Frédéric Bastien, *La bataille de Londres. Dessous, secrets et coulisses du rapatriement constitutionnel*, Montréal, Boréal, 2013.

30 J.-Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 180.

sur la modernité. C'est qu'en régime moderne, insiste-t-il, le sens n'est pas donné – notamment le sens de l'histoire. Le pouvoir ayant été transféré du Monarque au Peuple, il incombe aux citoyens de fixer les grandes orientations du devenir collectif. Ce sens fait l'objet d'une discussion continue, d'une délibération qui évolue au gré des circonstances et des conjonctures. Les grands choix collectifs ne sont pas dictés par une puissance supérieure, mais enfantés par des visions du monde concurrentes, lesquelles se fondent toujours sur une interprétation de l'histoire. Vivre en modernité, c'est accepter cette « interrogation permanente » sur la marche à suivre ; c'est participer à une conversation publique qui engage nos valeurs et nos convictions les plus fortes ; c'est reconnaître le bien-fondé d'autres perspectives aussi légitimes que les nôtres pour peu qu'elles ne se présentent pas comme une version définitive et autoritaire de la vie bonne dictée « de l'extérieur par une entité divine »[31]. Ce grand processus de délibération est au cœur du politique et mène à des réformes qui engagent et transforment les sociétés, d'où l'importance de bien comprendre le chemin parcouru, de fonder l'agir politique sur une lecture juste et bien informée de l'histoire. Thériault refuse de sombrer dans ce qu'il appelle le déclinisme, une posture pessimiste hantée par une « épistémologie du tragique » qui place l'intellectuel dans une position de surplomb moral[32]. Il n'est pas de ceux qui croient à la victoire définitive d'un individualisme anomique. Malgré les défis posés par la mondialisation économique, l'irruption d'un islamisme politique radical, ou la montée des populismes, il reste convaincu que les sociétés modernes sauront, par la délibération, trouver leurs voies, esquisser de nouveaux horizons de sens. Joseph Yvon Thériault est tout le contraire d'un esprit crépusculaire. Il y a chez lui un refus de la fatalité et du déterminisme, une foi bien sentie dans l'action politique éclairée. Il refuse également toutes les injonctions à mener une guerre culturelle et d'ainsi faire le jeu des extrêmes. C'est qu'il reste convaincu qu'en régime moderne, les acteurs politiques, même en contexte colonial, même soumis à une puissance étrangère, disposent d'une certaine marge de manœuvre[33] ; leurs visions du monde, toujours fondées sur une interprétation du passé, peuvent infléchir le cours des choses.

Au cœur de la pensée de Thériault sur la modernité, il y a le sujet national. Depuis le XVIII^e siècle, les peuples ont choisi le cadre national pour agir politiquement sur le monde. C'est dans ce cadre intermédiaire, à

31 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 102 et p. 104.
32 *Ibid.*, p. 104.
33 *Ibid.*, p. 239.

mi-chemin entre l'universel désincarné et le familial-tribal, que les institutions démocratiques ont pu se développer et qu'une véritable solidarité sociale s'est institutionnalisée. « La nation a été, pour la démocratie, le lieu médiateur par excellence de l'universel et du particulier, au sens où elle a offert un espace suffisamment large pour aménager une pluralité dans ses débats et ses oppositions et, en même temps, suffisamment restreint pour offrir un monde de sens et fonder une communauté d'appartenance[34] ». Ce qui m'inspire beaucoup dans les derniers écrits de Thériault sur la nation, c'est qu'il en propose, là encore, une vision équilibrée. La nation est bien sûr le produit d'une volonté au présent, un « plébiscite de tous les jours » d'individus libres qui consentent à vivre ensemble, à élire des représentants, à respecter la loi commune, à payer leurs impôts. Ce contrat politique est profondément moderne puisque des institutions éducatives, développées à partir du XIXe siècle, ont largement contribué à forger ce lien civique entre des citoyens qui ne se connaissent pas tous personnellement mais qui se sentent liés les uns aux autres. La nation est volonté et contrat, donc, mais si on souhaite comprendre l'adhésion qu'elle suscite et les sacrifices qu'elle a souvent inspirés, il faut aller plus loin, creuser davantage. L'ancrage national ne tiendrait pas seulement au rationalisme des Lumières, selon Thériault, mais aussi au romantisme, cette « autre moitié de la modernité ». Procédurière et abstraite, la modernité démocratique avait besoin de culture et d'histoire pour se déployer. « La nation sera en quelque sorte l'élément réenchanteur de la démocratie moderne[35] », écrit Thériault, lecteur attentif de Marcel Gauchet. Ce qui fait la force des nations, ce ne sont pas seulement leurs constitutions et leurs chartes qui dictent les valeurs et les normes communes de la communauté politique — valeurs et normes souvent partagées par d'autres sociétés —, c'est surtout ce sentiment de partager une origine commune, une langue, des traditions ancestrales, des coutumes et des croyances. La nation moderne, telle que la conçoit Thériault, serait une mise en tension du civique et de l'ethnique, du politique et de la culture, du droit formel et des traditions héritées. Si l'histoire doit être fécondée par la mémoire, le politique doit aussi être enchanté par ce patrimoine immatériel transmis par les ancêtres, car les êtres humains ne sont pas seulement des ayants droit, ce sont aussi « des êtres de culture », croit Thériault. « La civilisation moderne (technique, abstraite, formelle) a eu

34 *Ibid.*, p. 139.

35 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 80.

besoin d'un lieu culturel pour s'humaniser, d'un véhicule pour s'historiciser[36]». Voilà ce que ne comprendraient pas les libéraux qui travaillent à judiciariser les rapports sociaux ou les citoyens du monde qui plaident en faveur d'un cosmopolitisme désincarné. En somme, telle que la conçoit Joseph Yvon Thériault, la nation n'est pas seulement contrat politique, elle est aussi substrat culturel.

3 / La question des origines

Ces réflexions équilibrées me sont d'une grande utilité alors que je tente d'actualiser une vieille question qui traverse notre historiographie, celle des origines lointaines du peuple québécois. Je cherche à savoir si, au milieu du XVIII[e] siècle, les «Canadiens» partageaient une conscience commune, le sentiment de former une communauté de culture et de destin. À la manière d'un archéologue, il me faut analyser différentes traces laissées par ces Canadiens de la Nouvelle-France[37]; des traces éparses, hélas moins nombreuses qu'on le croit. En effet, aucun journal pour suivre l'évolution des représentations collectives, très peu de lettres ou d'écrits intimes pour déceler une pensée un peu réflexive sur l'identité. Pour y voir plus clair, j'ai dû faire le point sur toute une littérature théorique consacrée aux origines des nations et du nationalisme.

Les termes de la discussion sur l'origine des nations sont connus et toujours pertinents à mon avis[38]. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les historiens considéraient la nation comme un donné atemporel, une communauté humaine presqu'aussi naturelle que la famille. Cette conception «primordialiste» ou pérenne de la nation fut durement attaquée par quantité de chercheurs qui s'employèrent à démontrer son historicité et sa modernité relativement récente. Si on présenta souvent les vieux historiens comme les chantres de la nation, les plumes du «roman national», donc comme des idéologues un peu obtus – alors qu'ils étaient souvent d'authentiques savants pour leur époque –, force est de constater que les chercheurs qui historicisèrent les nations avaient aussi

36 *Ibid.*, p. 81.

37 Anthony D. Smith, «Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations», *Nations and Nationalism*, vol. 1, nº 1, 1995, p. 3-23.

38 Christophe Jaffrelot, «Les modèles explicatifs des nations et du nationalisme, revue critique», dans Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Kimé, 1991, p. 139-173; Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, Londres/New York, Routledge, 1998; Frédérick Guillaume Dufour, *La sociologie du nationalisme. Relations, cognition, compréhension et processus*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019.

un « agenda » normatif. C'est qu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, les nations avaient mauvaise presse, surtout en Europe. Leur fétichisation par les régimes nazi et fascistes fut perçue comme l'origine du Mal, la cause ultime de la guerre, du massacre de populations civiles et de la destruction des Juifs d'Europe. On oubliait cependant que pour combattre ce Mal, les Churchill et De Gaulle mobilisèrent, chacun à leur manière, le sentiment patriotique. Même Staline, auteur d'un opuscule sur la question nationale avant la prise du pouvoir des bolchéviques, y alla de son couplet sur « notre Sainte Mère la Russie » pour galvaniser tout un peuple. L'effondrement de l'Union soviétique et la résurgence des nations dans un contexte où les pays d'Europe de l'Ouest construisaient l'Union européenne, à la fois fédérale et transnationale, suscitèrent beaucoup d'inquiétude chez les intellectuels de gauche qui croyaient la nation dépassée, ce qui explique la vigueur des débats sur la nation et le nationalisme dans le monde académique à la fin du dernier millénaire[39]. Ernest Gellner, Éric Hobsbawm et Benedict Anderson offrirent les schèmes d'interprétation les plus populaires, à défaut d'être les plus convaincants. Qu'elles insistent sur des facteurs économiques ou culturels, leurs démonstrations allaient toutes dans le même sens : la nation était un phénomène fondamentalement moderne, donc une *construction* récente, qui devait énormément à l'émergence du capitalisme et au travail d'une élite[40]. Sauf exception[41], cette lecture moderniste et constructiviste, qui ne proposait aucune distinction heuristique entre petites et grandes nations, devint, pour la plupart des historiens, le cadre de référence. Des trois chercheurs, Hobsbawm était certainement le plus caricatural. Ce communiste orthodoxe impénitent, cité par plusieurs comme une autorité incontestable sur le nationalisme, jugeait que tout « nationaliste politique engagé[42] » ne pouvait étudier sérieusement le fait national — lui-même ne se privait pourtant pas d'étudier l'évolution du capitalisme. Ce type de biais, fondamentalement hostile au fait national, se retrouve dans d'autres ouvrages cités comme des références incontournables par plusieurs chercheurs québécois des dernières décennies. Je pense notamment aux livres de Suzanne Citron et d'Anne-Marie Thiesse.

39 Selon Pascal Ory, cette inquiétude de la gauche remonterait à la fin des années 1970, c'est-à-dire à l'échec du régime des Khmers rouges et à l'invasion de l'Afghanistan par les Soviétiques. Voir Pascal Ory, *Qu'est-ce qu'une nation ? Une histoire mondiale*, Paris, Gallimard, 2020, p. 21-28.

40 *Ibid.*, p. 31.

41 Les traditionnalistes, en marge de la vie académique, continuent de refuser cette perspective moderniste. Un exemple : Jean de Viguerie, *Les deux patries. Essai historique sur l'idée de patrie en France*, Paris, Dominique Martin Morin, 2003.

42 Éric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 24.

Dans la conclusion d'une étude par ailleurs stimulante sur les manuels d'histoire de France, mais qui se veut une charge à fond de train contre le « roman national », Citron invitait la « gauche » à réécrire l'histoire du pays « dans une Europe à revivifier et un monde à préserver du chaos »[43]. Plus pondérée, Thiesse conviait ses contemporains à envisager sereinement la fin des nations alors que l'Union européenne s'apprêtait à adopter l'euro comme monnaie commune. Si la nation avait connu un début, si elle avait été construite de toutes pièces par des élites intéressées, elle pouvait donc s'éclipser en douce et faire place à de nouvelles formes politiques[44].

Joseph Yvon Thériault ne s'est jamais clairement invité dans le débat sur l'origine des nations, mais on retrouve ici et là des marques d'intérêt pour ces questions. Dans un texte synthétique sur l'Acadie publié en 1995, on constate l'influence de la lecture moderniste du trio Gellner-Hobsbawm-Anderson cité précédemment[45]. Il y soutient que « l'idéologie nationale acadienne » est une « construction » relativement récente, développée durant la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Comme les modernistes, il insiste sur le rôle déterminant des élites (traditionnelles) qui auraient fait de la déportation de 1755 le ressort mythique d'une nation, laquelle, jusqu'à la grande convention fondatrice de 1881, n'était que « virtualité » plutôt que réalité tangible et sentie. Faire des déportés de 1755 d'authentiques Acadiens était selon Thériault un anachronisme qui participait d'une vision trop « romantique » du monde. L'Acadie moderne avait été enfantée par un récit historique construit, influencé par le long poème *Évangéline* et les écrits du Français Rameau de Saint-Père. S'il épousait la perspective moderniste des théoriciens de la nation, il prenait cependant ses distances d'une lecture marxiste un peu mécanique à la Hobsbawm qui faisait de la nation le fruit d'une manipulation des esprits, maintenue par le jeu d'une propagande multiforme. Cette idéologie, expliquait Thériault, était peut-être une « illusion » fabriquée par des élites, mais elle n'était pas moins « efficace » ; on ne pouvait seulement y voir le produit des intérêts d'une classe. Cette veine plus anthropologique, on le sait, sera considérablement approfondie dans *Évangéline. Contes d'Amérique*, à mon avis son livre le plus riche et le plus abouti. Je note d'ailleurs que de 1995 à 2013, ses écrits insistent de plus en plus sur le ciment culturel

43 Suzanne Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2008, p. 308.

44 Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIII^{e}-XX^{e} siècle*, Paris, Seuil, 1999, p. 284.

45 Joseph Yvon Thériault, « Naissance, développement et crise de l'idéologie nationale acadienne » dans Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 67-84.

des nations et l'importance des récits. Dans quelques pages lumineuses de la première partie consacrée au mythe américain d'Évangéline, Thériault insiste sur l'importance des grands récits nationaux qui permettent aux collectivités de trouver, dans leur passé, un sens des origines mais aussi un destin :

> Les récits nationaux [...] tendent à donner une profondeur identitaire, historique, à des sociétés démocratiques dont la tendance spontanée conduit à l'individualisme, au présentisme, bref, à un certain vide existentiel délétère d'une commune solidarité. Sans conteurs, il est difficile [...] de transformer une multitude d'individus prétendument autonomes en un groupe suffisamment solidaire pour agir collectivement. Sans faiseurs de sens, il est difficile de pallier les déficits de sens d'une société d'individus. Le récit national tend à raccrocher deux choses relativement contradictoires mais toutes deux essentielles à l'existence de démocraties modernes : la nature autoconstruite du peuple en démocratie — le peuple n'étant rien d'autre que sa volonté immédiate —; et la nature culturelle du peuple, tout aussi construite mais qui donne une profondeur à la vacuité de la volonté immédiate[46].

L'importance qu'accorde Thériault aux récits et aux mythes qui fondent les nations modernes le rapproche du grand théoricien Anthony D. Smith, à qui on doit certainement la critique la plus solide des perspectives modernistes sur la nation[47]. Ce dernier rejetait le concept de nation pérenne et convenait que, dans sa forme actuelle, la nation devait énormément à la modernité. À l'instar de Thériault, Smith restait convaincu que les communautés nationales tiraient leur force de ce sentiment profond, intangible mais réel, de partager une histoire commune, histoire longue qui précédait l'avènement des temps modernes. Certes, reconnaissait Smith, les élites avaient tenu la plume, écrit l'histoire, compilé des légendes et des contes, moussé certains mythes, fondé des institutions qui avaient permis la codification et la diffusion d'une culture «nationale», mais il fallait aussi chercher à comprendre l'écho bien réel et senti de toutes ces propositions chez les peuples. Smith croyait que cette résonnance s'expliquait par les racines ethniques des nations modernes, une perspective qu'à ma connaissance Thériault n'a jamais fait sienne.

46 Joseph Yvon Thériault, *Évangéline. Contes d'Amérique*, Montréal, Québec/Amérique, 2013, p. 88-89.

47 Deux ouvrages importants m'inspirent ici : Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism*, Londres/New York, Routledge, 2008 ; *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell Publishing, 1988.

Si on se tourne vers l'historiographie québécoise et la question des origines du peuple québécois, nous nous retrouvons devant des propositions diamétralement opposées. Chez Lionel Groulx, la nation naît dès le XVII^e siècle avec les premiers natifs « canadiens », d'où l'importance d'étudier et de comprendre l'époque de la Nouvelle-France. « Le petit peuple canadien de 1760 », écrivait-il dans *La naissance d'une race*, « possédait tous les éléments d'une nationalité : il avait une patrie bien à lui, il avait l'unité ethnique, l'unité linguistique, il avait une histoire et des traditions. Surtout, il avait l'unité religieuse, l'unité de la vraie foi, et, avec elle, l'équilibre social et la promesse de l'avenir[48] ». On le sait, la conception que se faisait Groulx de la nation était généalogique et culturelle. Produit de la France du grand siècle et d'un milieu américain difficile, cette race aurait eu conscience de former une communauté humaine originale dès les premiers temps de la présence française dans la vallée du Saint-Laurent. « Race » robuste et conquérante, les Canadiens avaient arpenté un continent ; leur « grande aventure » des débuts n'était pas sans défauts selon lui (l'éparpillement, le manque de soutien de la France) mais elle avait quelque chose de proprement héroïque et pouvait inspirer des ardeurs et un engagement à une époque de division et de querelles partisanes[49]. À l'exact opposé de cette vision organique de la nation, on retrouve Gérard Bouchard. S'il dédie son dernier livre à Anthony D. Smith, il s'inspire très peu de son approche ethno-symbolique, pourtant centrale, laquelle accorde une place importante aux racines prémodernes des nations. À l'instar des modernistes critiqués par Smith, Bouchard accorde un rôle déterminant aux élites qui, dans le cas canadien-français, auraient façonné le « paradigme de la survivance ». Il se distingue donc de Smith « par la place importante accordée à la dimension utilitaire (ou stratégique) et constructiviste des mythes sociaux et nationaux[50] ». Il dit ne pas s'intéresser à la question des origines des nations, question pourtant centrale chez Smith, mais on comprend à le lire que celle-ci est un produit du XIX^e siècle, qu'elle est donc une construction récente. Parce qu'il souhaite par-dessus tout prendre ses distances d'une conception ethnique (et pérenne) de la nation, qu'il assimile à Groulx mais aussi à Fernand Dumont[51], la Nouvelle-France n'est d'aucun intérêt pour Bouchard. Dans cette lointaine colonie française, explique-t-il, « les ressources étaient pillées au profit de la métropole, les Autochtones

48 Lionel Groulx, *Naissance d'une race*. Montréal, Librairie d'Action canadienne-française, 1930, p. 281-282.
49 Lionel Groulx, *Notre grande aventure. L'Empire français en Amérique du nord (1535-1760)*, Montréal, Fides, 1958.
50 Gérard Bouchard, *Les nations savent-elles encore rêver ? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019, p. 29.
51 Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB Éditeur, 1999, p. 47-51.

étaient exploités, les paysans dépendaient d'un seigneur et la population était privée des libertés élémentaires[52] ». À lire Bouchard, mais aussi Yvan Lamonde, on a le sentiment que la référence à la Nouvelle-France éveille des soupçons, car elle rappellerait trop les vieux historiens et leur quête d'un « paradis perdu[53] », d'un âge d'or chimérique.

Chez Groulx, la nation canadienne-française était un substrat ethnique ; ses livres d'histoire mais surtout ses essais et conférences sont souvent surchargés par une sorte de devoir de mémoire ou une série d'injonctions à rester fidèles aux traditions venues d'un lointain passé. Chez Bouchard, la nation a toutes les allures d'un contrat forgé par des mythes inadéquats, formulé par des élites déconnectées d'un peuple découvert sous son vrai jour par l'histoire sociale. Groulx se percevait comme un berger chargé d'accompagner son « petit peuple » vers une plus grande autonomie[54] alors que Bouchard se présente à nous comme un ingénieur de l'identité qui, fort de ses outils conceptuels, arrivera à réinventer les mythes et fondements symboliques de la nation. Ni l'un ni l'autre n'est pleinement satisfaisant à mes yeux, probablement parce que la vérité se situe entre ces deux pôles extrêmes, l'un primordialiste et traditionnaliste, l'autre constructiviste et moderniste. Pour trouver ma route et actualiser la vieille question des origines du peuple québécois, la voie proposée par Joseph Yvon Thériault fournit des réflexions et des repères très riches qui, j'ose l'espérer, me permettront de ne pas me perdre en chemin…

52 G. Bouchard, *Les nations savent-elles…*, p. 287.
53 Yvan Lamonde, *Un coin dans la mémoire. L'hiver de notre mécontentement*, Montréal, Leméac, 2017, p. 83.
54 Marie-Pier Luneau, *Lionel Groulx. Le mythe du berger*, Montréal, Leméac, 2003.

CHAPITRE 17 /

Raconter et faire société

Micheline Cambron

Un monde idéal pour moi serait un monde de diversité,
mais de diversité des communautés.
Un monde, pourrait-on dire, de *petites sociétés*[1].

« Toute société est une société récitée », nous apprend Paul Ricœur. Le lien qui a ainsi été posé entre récit et société a donné lieu à divers développements, en particulier à des applications de la notion de « récit national » qui ont contribué à réifier de façon un peu terrifiante le concept d'*identité narrative* que Ricœur a élaboré dans le cadre d'une philosophie de l'action[2]. Je propose ici de réexaminer le lien entre récit et société à partir d'un ensemble narratif composite dont chaque pièce raconte une communauté différente, celles d'une île ou d'un archipel de l'Atlantique Nord, tout en projetant dans le passé, le présent et le futur, un « faire société » original. Prolongeant ici une réflexion amorcée il y a plus de trente ans[3], je postulerai qu'on ne peut faire société sans faire récit, parce que le récit, son invention, sa profération, sa réception et sa rumination, est, en quelque sorte, fondateur du lien social autant que résolution des apories du temps que l'être humain affronte, entre le début et la fin de sa vie, du monde, et des récits récités

1 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 94.

2 L'identité narrative est, dans la perspective ricœurienne, une réponse apportée à l'une des apories du temps, celle de la tension entre temps phénoménologique et temps cosmologique, la nécessité du récit tenant au besoin du sujet de se penser dans le temps et de penser le temps. Voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985.

3 Pour un premier jalon, voir Micheline Cambron, *Une société, un récit. Discours culturel au Québec (1967-1976)*, Montréal, L'Hexagone, 1989. Une réédition du livre est parue aux Presses de l'Université de Montréal en 2021.

La série documentaire de Julien Cadieux *Les îles de l'Atlantique*[4] offre une intéressante surface pour explorer les liens entre le concept d'identité narrative de Paul Ricœur, et un concept cardinal dans les travaux de Joseph Yvon Thériault, celui du « faire société[5] ». Pour Ricoeur, « individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective », cette histoire ne cessant « d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même[6] ». Cette identité est mouvante : « elle ne cesse de se faire et de se défaire ». Elle est à la fois reçue et modelée (refigurée) par le sujet, qui peut être individuel ou collectif. Le « faire société » s'inscrit dans l'ordre sociologique plutôt que philosophique. Mais le concept comporte lui aussi une tension entre ce qui semble donné, le partage d'une histoire et d'une culture que l'on pourrait placer, selon Weber, du côté d'un phénomène de communalisation, et ce qui est construit, le mouvement des refigurations successives qui constituent autant d'actions opérées sur les représentations, lequel correspond plutôt au processus de sociation, soit la création « d'un sentiment de destin commun résultat d'un regroupement "fondé typiquement sur une entente rationnelle par engagement mutuel"[7] ». C'est à cette proximité structurelle entre les deux notions que nous nous attacherons.

Chacun des quinze moyens métrages (22 minutes) de la série de Julien Cadieux est filmé sur une île posée dans l'Atlantique — ou éventuellement sur plusieurs îles lorsqu'il s'agit d'un archipel. Les images sont très belles, souvent somptueuses, mais il serait réducteur d'y voir des cartes postales animées invitant au tourisme, bien que cet aspect soit parfois explicitement présent. Ce qui me retiendra ici plutôt est que chacune des émissions déploie de nombreux récits entrecroisés : récits anecdotiques ou épiques, récits propres à une communauté ou appartenant à l'histoire du monde, récits répétés ou inventés. Certains de ces récits sont liés à l'histoire et la mémoire des insulaires. D'autres sont inscrits dans le présent de ceux qui racontent. D'autres encore prennent le risque du

4 Voir en annexe I la liste des films composant la série. Pour des informations complémentaires, voir *Radio-Canada*, « Les îles de l'Atlantique », 21 mai 2019, <https://ici.radio-canada.ca/ilesdelatlantique/>, consulté le 4 août 2021.

5 Joseph-Yvon Thériault s'appuie sur une formulation de Jacques Donzelot, qui développe l'idée de « faire société » dans le contexte des études urbaines : F.-O. Dorais et J.-F. Laniel (dir.), « Repolitiser la francophonie canadienne », *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, p. 217. Ce même chapitre offre le récit des relations de Joseph Yvon Thériault avec cette notion (*ibid*., p. 211-245).

6 Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, p. 356.

7 Cette opposition complémentaire a été proposée par Weber. Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 41, cité dans Joseph-Yvon Thériault, « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, nº 1, printemps 1994, p. 19.

futur. En somme, malgré leur superficie réduite et la faible population qui les habite, malgré les variations d'échelle, les îles se présentent comme autant de concrétions narratives inscrites dans un temps commun, récits et temps se définissant réciproquement dans le discours.

De ces concrétions, nous tenterons de dégager la structure narrative d'un autre récit, qui traverse la masse narrative, pour repérer les traits communs aux identités narratives configurées et y déceler la structure d'un « faire société » (et, éventuellement, d'un « défaire société »). À partir de l'analyse de la construction de l'espace et du temps communs dans le discours d'un sujet complexe, qui est à la fois ou tour à tour, énonciateur, agent, témoin ou victime, qui raconte et est raconté par le récit, nous tenterons de dégager les modalités de l'action et de voir si celle-ci pointe, ou non, en direction d'un « faire société » dont la récitation varierait selon les îles.

1 / L'espace insulaire

1.1 / Dehors : la mer

Loin d'être posé comme une sorte de contexte inerte, un arrière-plan décoratif sur lequel se déploieraient à tour de rôle les îles, la dimension insulaire de chacun des lieux de tournage est donnée comme surdéterminant la série et chacun des films qui la composent. Cela débute dès le générique. Sur une musique comportant une nette dimension épique[8], une carte ancienne de la zone atlantique, saisie d'en haut, en à-plat, se dresse graduellement pour acquérir une troisième dimension, finalement saisie de profil. Puis on arrive, à partir de la mer, directement sur une île (ou une île dans un l'archipel), qui sera objet de l'émission. La narration nomme l'île, la situe précisément sur une carte, donne parfois ses liens avec le reste du monde (pont(s), type de traversier, route(s)). Puis la narration s'ouvre à la parole insulaire, portée par une ou plusieurs personnes, le plus souvent sur fond de mer. Comme dans une course à relais, des raconteurs et des raconteuses se passent ensuite la parole, le plus souvent sans la médiation d'une narration externe, au gré d'un montage qui va d'un lieu à l'autre sur l'île. Leurs divers récits, qui sont souvent elliptiques ou réduits à des fragments, s'entrecroisent hors de tout ordonnancement

8 Cet indicatif sonore, qui évoque les grandes entreprises maritimes, avec force timbale, a été composé par Claude Fournier (un compositeur acadien) assisté par Jean-Sébastien Fournier. Je remercie le réalisateur, Julien Cadieux, pour cette information.

chronologique, la mise en ordre temporelle étant laissée aux spectateurs. À la fin de l'émission des insulaires livrent un bilan prospectif de la vie sur l'île : ce bilan a une dimension collective plutôt qu'individuelle et expose soit l'espérance en une « vie bonne » pour la communauté, soit la crainte d'un glissement hors de la « vie bonne », soit, carrément, l'angoisse de la disparition. Chacune des îles constitue donc l'objet d'un jugement suspendu quant au pouvoir d'une communauté de faire société dans la durée.

Hors sa représentation visuelle, démultipliée par les nombreux plans qui saisissent la mer et les paysages côtiers à partir d'un point de vue panoramique (phare, édifice, colline ou quai,) l'insularité constitue un des thèmes principaux des discours. Certains des motifs qui le déploient sont resserrés autour d'une question cruciale : qu'est-ce qui rattache l'île au reste du monde ? Selon les îles, il est question d'un ou de deux ponts, de traversiers grands ou petits, pour piétons ou pour autos, de ponts de glace, et aussi bien sûr de bateaux, de frégates, de goélettes et voiliers divers, de cargos, de chalutiers et bateaux de pêche, de doris et de canots, et même d'un sous-marin. Une grande partie des récits racontés s'agrège autour de cette question du lien avec le vaste monde, conjugué au passé et au présent. La géographie nordique des îles y joue un rôle particulier parce que les glaces et le brouillard rendent régulièrement impossible la navigation, et même le pilotage aérien. Les îles dont les habitants peuvent ou doivent recourir à des ponts de glace pendant l'arrêt de la navigation, sont le lieu de récits tragiques, comme celui que raconte, avec quelques silences, un homme de Miscou à propos de sa mère partie magasiner : le pont de glace était mal balisé, et « elle est partie sus la glace[9] », vers une mort « atroce ». La mer environnante enclot l'espace insulaire, le sépare du monde. La mise en récit de cet isolement touche potentiellement tous les moments de la vie, depuis la naissance, s'il faut accoucher sur l'île parce qu'il fait trop gros temps, jusqu'à la mort, comme celle des pêcheurs ou des piétons perdus en mer.

L'importance des liens concrets avec la terre située au-delà de la mer (celle-ci fut-elle réduite à un bras étroit) est si grande que, parce que leur île est d'abord reliée à une autre île, les habitants des îles Lennox, Miquelon et Miscou se considèrent comme doublement insulaires : leur île est un « bout du monde ». Aussi la nature matérielle des liens que chacune des îles entretient avec le monde, infléchit-elle les récits. Ce n'est pas tout

9 Les paroles des raconteurs et raconteuses qui sont citées le sont sans intervention normative. Elles sont placées entre guillemets.

que d'avoir un traversier, encore faut-il savoir de quel type il est : est-il seul responsable du ravitaillement ? faut-il prévoir un véhicule au quai qui vienne chercher passagers et bagages ? est-il quotidien ? hebdomadaire ? saisonnier ? Le traversier impose un rythme (un raconteur de Miscou parle de « l'horloge du ferry »), suscite des rencontres, balise les possibles et ses défaillances bouleversent la vie des insulaires. La construction d'un pont apparaît donc comme désirable, parce qu'elle met fin à l'isolement de l'île et au confinement des habitants qui en résulte : sortir de l'île ou y entrer peut alors se faire librement, sans contrainte horaire ou climatique. Mais pas toujours. Ainsi, à Miscou, la construction du pont a entraîné la perte de l'école, qui servait aussi de centre culturel ; la disparition du traversier, désormais inutile, a conduit à l'abandon du quai, qui était lieu de rencontre et de discours : « On a perdu gros » disent les habitants. Plusieurs y voient un délitement du lien social et décrivent l'avant avec nostalgie, à partir d'anecdotes et de témoignages : « Il n'y a avait qu'une seule ligne téléphonique pour tous les habitants » ; à Miscou tout le monde se parlait « avant », mais « il y a des gens que je n'ai pas vus depuis quinze ans [depuis l'ouverture du pont] ». Une scène du film sur l'Île Bell confirme éloquemment le rôle sociétal du traversier, alors que deux jeunes étudiantes exposent leur analyse du comportement des passagers du traversier qui se révèle un important espace de sociabilité où les insulaires se retrouvent et refont le monde. Paradoxalement, la mer isole et relie.

1.2 / Dedans : les lieux de la parole

La présence de la mer d'où émerge l'île n'est toutefois pas le seul trait qui définisse l'espace insulaire. Dans la série celui-ci est souvent représenté par ses bords, plages, quais et havres qui offrent aux habitants, dans une sorte d'entre-deux, des espaces propres à l'action – marche, jeu, pêche, rêverie, expérience esthétique aussi – : beaucoup de scènes montrent des habitants en action à portée de mer. D'autres saisissent le panorama de l'île à partir d'un centre, réel ou imaginé, particulièrement dans les îles qui disposent d'un bâtiment offrant un point de vue surplombant, comme un phare – mais une colline ou une plateforme font aussi bien l'affaire. En effet, entre centre et bords, l'insularité est aussi un dedans, qui ne se définit pas seulement en opposition à la mer et au reste du monde. Ce dedans, qui apparaît d'abord, visuellement, comme une juxtaposition d'espaces discontinus arrêtés par la mer, est fait, selon les îles, de champs, de grèves, de savanes, de marais et de tourbières, de rochers offerts au regard, d'où admirer la végétation, dont la beauté est

très souvent soulignée : les rosiers et la saracénie de Miscou, la benoîte de Beck de Brier, l'angélique de l'Isle Madame sont ainsi autant d'emblèmes visuels ou olfactifs qui marquent les récits.

Des chemins relient ces espaces à des bâtiments divers, maisons, commerces, églises ou monuments, qui font des îles des paysages habités dont l'humanité se manifeste le plus souvent dans les lieux privilégiés où se tient la parole. La nature de ces lieux varie peu et ceux-ci sont toujours explicitement définis comme coextensifs au lien social : sans eux, pas de communauté. Il en va ainsi des magasins généraux dont la création, merveilleuse, et la disparition, catastrophique, sont dignes d'être racontées, et des bureaux de poste, tous lieux où se croisent les habitants et leurs récits révélateurs des particularités d'une communauté. Par exemple, dans le bureau de poste de Petit-de-Grat, qui est aussi la maison de la postière, celle-ci explique que puisque les habitants sont nombreux à porter le même patronyme, elle doit deviner à qui sont destinés les envois. Les cafés, quand il y en a, sont aussi sans surprise des lieux de paroles— celui de Lamèque fait aussi office d'atelier et de boutique, comme l'ancienne église de St-Brier, transformée en centre d'art. Curieusement, en effet, c'est hors du religieux que les églises jouent un rôle qui aille au-delà du statut de repère, comme les quatre églises de Miscou, qui témoignent des quatre origines des habitants : française, anglaise, écossaise et irlandaise. Sainte-Cécile de Lamèque, l'église qui sert de salle de concert au Festival international de Musique baroque de Lamèque, est le cadre et l'objet de divers récits, sur l'origine et l'énergie des peintures naïves qui l'ornent, sur ses qualités acoustiques, sur l'image originale qu'elle confère au Festival. Les arts consacrent ainsi des lieux et sont sources de récits. Les écoles sont aussi des lieux déterminants, souvent mis en scène, toujours mentionnés. S'y entrecroisent non seulement des récits du passé, du présent et du futur mais aussi les gestes de transmission qui les mettent en relation. Aussi, l'école de Tancook, que l'entêtement des insulaires a permis de conserver et qui a servi à attirer deux nouvelles familles, est-elle considérée, dans les paroles de ceux et celles qui racontent, comme un pont entre les générations et comme un lieu d'accueil et d'intégration pour les nouveaux insulaires. Les réactions émouvantes liées à la perte de l'école de Miscou, devant laquelle la conteuse en larmes doit poser faute de pouvoir y entrer, confirment aussi le rôle éminent de l'école dans la profération et la transmission des récits. Le caractère essentiel de ces divers lieux de parole, qui vont du plus informel, le café, jusqu'au plus institutionnel, l'école, en passant par le plus improbable, le quai du traversier, est énoncé avec conviction :

ils permettent la profération, dans le présent, de projets et d'actions communes, servent de médiation entre un passé raconté, qui leur donne sens et un futur esquissé, qui justifie l'attachement qu'on leur porte. Les scènes qui y sont filmées et les récits qui y sont livrés offrent solidairement de véritables modes d'emploi de la vie collective insulaire mis en représentation, et ceux-ci sont parfois expliqués par de nouveaux venus.

Les scènes croquées dans des espaces privés racontent aussi des actions collectives. Cela tient bien sûr au projet même de la série qui est de raconter des îles et leurs communautés. Mais cela tient aussi à la porosité entre espace privés et espaces publics. Celle-ci, déjà perceptible dans la variété des récits personnels qui prennent place dans des lieux conçus comme publics, est rendue plus manifeste encore dans les nombreuses scènes de repas où se retrouvent des insulaires de lointaine descendance ou de fraîche arrivée, des visiteurs et bien sûr les membres de l'équipe technique, invisibles mais créateurs du regard que pose le spectateur. Ainsi, dans une scène de petit-déjeuner qui met en présence les fondateurs du Festival international de musique baroque de Lamèque et les musiciens qu'ils accueillent et logent dans leurs maisons, se trouvent racontés non seulement les origines du festival, mais aussi les liens entre les organisateurs, les bénévoles de l'Île et leurs invités.

Ces moments de fraternisation, qui mêlent liens familiaux, amicaux et sociétaux, apparaissent comme autant de représentations des communautés insulaires, accueillantes à l'Autre, qui semblent pouvoir être saisies directement, de manière non métonymique. Sur l'île de Tancook, où il n'y a que 20 résidents permanents, la coïncidence est totale, les habitants se retrouvant tous autour d'une table, tentant de définir pour eux-mêmes et pour les spectateurs, l'histoire de leur île, la nature de leur attachement et des liens qui les unissent par-delà leurs différences d'origine ou d'orientation sexuelle. De manière évidente, en ce cas, le spectateur est placé face à une « communauté de destin[10] » qui s'assume dans le présent et se projette minimalement dans le temps. Dans les îles plus importantes et plus peuplées, comme les Îles-de-la-Madeleine, la porosité entre privé et public est également présente, elle est même expliquée par les insulaires : « Il est difficile de se bouder ; on ne sait jamais quand on aura besoin de l'autre » dit l'un. Et un autre : il faut « aimer voir le même monde ! » Là aussi la table commune est un enjeu, même si celui-ci est saisi plus abstraitement : le lien entre alimentation, environnement et communauté

10 Joseph Yvon Thériault, « La démocratie coopérative a-t-elle un avenir ? », *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, p. 252-257. Le concept est emprunté à Otto Bauer.

est fermement affirmé à propos de la viande de loup-marin ; la cuisine, les produits et les pratiques culinaires sont donnés comme définitoires d'une identité madelinote. Dans les deux cas, la représentation repose sur l'idée développée par Proudhon que « la réalité communautaire est harmonieuse, qu'elle produit spontanément de la solidarité et du consensus[11] ». La communauté de destin, métaphorisée dans la figure du repas, se trouve en quelque sorte scellée par l'insularité fondatrice. Toutefois, cela exige la médiation du récit : le repas seul ne suffit pas. Par ailleurs, le délitement du statut d'insulaire, par l'adjonction d'un pont par exemple à l'Île de Miscou, ou par l'érosion des berges comme à l'île Lennox et à Miquelon, mine la communauté, fragilise son destin. Les représentations de l'espace semblent surdéterminer les récits dont la collectivité se dote, lesquels rendent lisibles les enjeux du faire société. Cette observation, empirique, explique sans doute en bonne partie la dimension insulaire d'un grand nombre d'utopies, qui décrivent des sociétés « idéales » rappelons-le, depuis celle Thomas More[12].

2 / Variations sur le temps long

Il ne suffit pas toutefois de définir un espace propre par son dehors et son dedans pour que vivent les récits. Il faut aussi se situer dans un temps commun dans lequel les récits puissent s'inscrire. Ce temps commun se construit à partir du présent de l'énonciation des récits. Mais la mémoire, individuelle et collective, en accroît l'étendue en aval, dans le passé, et en amont, dans le futur. Dans la plupart des films de la série, le temps commun prend donc la figure d'un temps long, où s'entrelacent les événements de l'île et ceux du monde.

2.1 / Le passé : fondation, Déportation, temps de la pêche

Sans surprise ce temps long est d'abord un passé. On y distingue trois fils principaux : celui des récits de fondation qui jalonnent les conflits internationaux en Amérique du Nord, depuis l'arrivée des Européens ; celui de la Déportation, qui constitue un récit autonome et possède sa propre

11 *Ibid.*, p. 201.

12 André Prévost propose une riche édition en facsimile de l'édition de *L'Utopie* de Thomas More de 1518. Les nombreux récits utopiques qui se placent dans la foulée de celui de More n'ont pas toujours la complexité théorique et narrative de leur prédécesseur, qui enrichit son travail d'une dimension ironique qui lui retire son univocité. Voir André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978.

chronologie ; celui de la pêche, pratique ancestrale dont les transformations matérielles ne semblent pas avoir modifié la fonction structurante dans l'économie et l'identité insulaires.

Chacune des îles semble avoir secrété son propre récit de fondation, jouant sa variation dans le tuff mémoriel américain, posé sur fond de guerres, de traités, de conflits ethniques, constitutionnels et frontaliers. Ces récits ne sont ni linéaires, ni chronologiquement ordonnés dans les émissions : il faudrait plutôt parler d'éléments ou de traits narratifs dispersés qui, pris ensemble, composent un récit premier dans lequel sont entrés tous les autres. On y trouve le plus souvent, placé dans une antériorité originelle, un toponyme amérindien dont la fonction est descriptive et définitoire[13], le récit minimal d'une installation, avec parfois l'évocation de premiers occupants et, surtout, quelques dates d'événements historiques. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, il n'y a pas, dans ces récits, de légendaire de type étiologique, épique ou mythique[14], plutôt de rares traits légendaires, par exemple à propos du trésor des frères Kirk à l'île de Miscou. Les informations tirées de sources historiques non explicitées (le plus souvent de textes de la Nouvelle-France) sont en revanche nombreuses. Racontés, les gestes historiques posés par Cartier, Champlain ou Nicolas Denys s'inscrivent dans l'histoire de telle ou telle île et la rattachent au grand récit des mouvements coloniaux. Mais la présence de personnages historiques sur l'une ou l'autre île témoigne aussi de ce que celle-ci participe à l'histoire du monde, existe dans le regard du monde. Ainsi apprend-t-on que la Baie des Chaleurs a été nommée par Cartier à partir des plages de Miscou, l'île se trouvant en quelque sorte prise aux rêts du discours du Malouin.

Quelques motifs de ces récits de fondation sont donnés comme tirés de traditions orales, comme l'accueil fait aux déportés que sont les futurs Madelinots par la communauté autochtone qui les protège, même si la médiation de récits savants est probable. Il faut souligner que ces récits ne sont pas toujours rappelés en contexte de remémoration, dans un discours de type historique. Ainsi, le pilote qui forme à la pêche les jeunes Autochtones de l'île Lennox l'évoque pour expliquer la visée éthique de son engagement : « Les Indiens ont pris soin des premiers Acadiens.

13 Ces toponymes, qui sont rappelés dans la majorité des films, sont donnés d'abord dans une langue amérindienne puis traduits. Cette traduction prend valeur définitoire, voire prédictive. Ainsi, le nom abenaki de l'île Bell est *Wabana*, ce qui signifie *Terre de l'Aurore*, nom dans lequel les raconteurs de l'île lisent la promesse d'un avenir meilleur pour leur communauté.

14 C'est par exemple le cas de Québec dans le récit de Champlain, qui suit de près les modèles antiques de fondation d'une cité. Voir Micheline Cambron, « Colonisation », dans Anne Caumartin et Martine-Emmanuelle Lapointe (dir.), *Je me souviens, j'imagine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, à paraître, p. 49-69.

Je prends soin d'eux ». Les événements de fondation sont ainsi, dans l'ordre, lointains dans le temps, proches dans la mémoire. Ils sont réputés sus par les membres des communautés (les informations sont détachées de leurs sources) et font partie d'un socle de savoirs qui affleure dans l'ensemble du discours des raconteurs, comme masses de rochers dans la mer.

Le temps long de la Déportation est explicitement mis en relation avec l'identité des insulaires dans la majorité des films[15]. La Déportation elle-même est rarement racontée, car le récit en est réputé connu. Il est plutôt livré par bribes, centrées sur l'arrivée ou le retour des Acadiens dans leur(s) île(s). Dans leurs discours, les insulaires manifestent le sentiment que le récit de la Déportation est toujours le leur, qu'ils le continuent. Certes, des raconteurs évoquent les Acadiens fugitifs, réfugiés dans les anses avec les Autochtones sur l'Isle Madame, d'autres l'installation des sept familles acadiennes initiales sur l'Île Lamèque. Mais le plus souvent le passé acadien est associé à des fêtes, à des danses, à de la musique au présent. Certaines traces sont étonnantes. Par exemple, celle du retour de la mémoire acadienne sur l'île de Miquelon, qui se manifeste dans un grand tintamarre, des drapeaux et des manifestations publiques qui touchent tous les habitants de l'Île, laquelle est pourtant un Territoire outremer français. Autre mise en récit d'une remémoration ancrée dans des pratiques actuelles, celle de la courte leçon sur la langue des Madelinots, toute imprégnée du vocabulaire des marins qui abordèrent aux Îles après la Déportation, donnée en classe de primaire aux Îles-de-la-Madeleine. Cette représentation de la langue comme forme sensible du temps long manifeste la permanence du lien à une identité acadienne conçue comme première. L'importance de la dimension sensible du temps long est aussi présente dans la scène qui montre l'enseignement du mi'kmawi'simk, la langue mi'kmaq, sur l'Île Lennox. Le passé est ainsi porté au présent par les énonciations : le temps long ne s'achève pas au seuil du passé.

Par ailleurs, les événements des sagas récentes de la fin de la pêche à la morue, au hareng, et de la chasse au loup-marin sont présents dans presque tous les films et y constituent souvent des balises chronologiques. Les effets massifs de l'effondrement de ressources halieutiques s'imposent de l'extérieur aux insulaires et transforment les pratiques : forte émigration des habitants, perte des coutumes et abandon d'objets ou de lieux

15 Font exception les îles Campobello, Lennox, Bell et Saint-Pierre. Des Madelinots évoquent toutefois les Acadiens de l'Île Saint-Pierre…

significatifs, délitement des communautés. Toutefois, le récit de ce passé récent provoque une remémoration qui inscrit les raconteurs dans un temps long. Par exemple, la constatation des changements liés à la pêche sur l'Isle Madame, comme la création d'un tournoi annuel de pêche aux requins, engendre le récit du passé des pêches : outils et pratiques anciennes, arrivée des Robin[16], vie des « mangeux d'arrêtes » (surnom donné à ceux qui travaillent dans la structure quasi esclavagiste des grandes pêcheries jersiaises), émergence de coopératives… jusqu'à la disparition de l'espèce clé qu'est la morue. La remémoration est mise en relation avec un présent qui continue le passé, tant il est vrai que la pêche apparaît dans tous les films, y compris visuellement, comme une composante concrète de la vie des insulaires, de leur identité. La fondation de nouvelles coopératives et d'entreprises dirigées depuis les îles, le développement par des jeunes de nouvelles pratiques de pêche (algues, huîtres, etc.), la création de nouveaux rituels, comme les lancers et les courses de doris[17] respectivement organisés sur les îles Saint-Pierre et Fogo, les expériences de pêche durable sont, comme le tournoi annuel de pêche aux requins de l'Isle Madame, autant de pratiques qui continuent le récit en quelque sorte. Elles sont ouvertures vers le futur. Dans le désordre des récits, souvent illustrés par des photos, se trouvent donc juxtaposés l'effondrement du monde des pêches anciennes, les déplorations et les espérances racontées au présent. Aussi le temps long du passé est-il créé par ces récits et les diverses actions qui en mobilisent le sens pour le présent et le futur.

2.2 / La fabrication d'un temps long

Plusieurs événements récents inscrivent les îles dans l'histoire du monde par raccroc, de manière circonstancielle. Naufrages, accidents aériens, épisodes guerriers situés dans l'une ou l'autre île ou ses entours, laissent des traces dans les mémoires. Deux d'entre eux sont exemplaires. Les attaques par un sous-marin allemand des bateaux qui acheminaient du

16 Selon un narrateur, en 1765, Charles Robin arriverait sur l'Isle Madame et y organiserait un système de pêche qui met les Acadiens à sa merci. C'est de fait le frère de Charles Robin qui s'y installe et y développe l'entreprise de Charles Robin. Voir Mario Mimeault, « Charles Robin, 1766-1825. Les débuts du roi de la morue », 27 juillet 2002, <http://encyclobec.ca/region_projet.php?projetid=338>, consulté le 4 août 2021. Le reste est bien documenté. Pour un exposé du système des Robin, voir Mario Mimeault, « La continuité de l'emprise des compagnies de pêche françaises et jersiaises sur les pêcheries du XVIII[e] siècle — Le cas de la Compagnie Robin », *Histoire Sociale/Social History*, vol. 18, nº 35, mai 1980, p. 59-74.

17 Le mot *doris* est une adaptation de l'anglo-américain *dories (doreys)*, pluriel de *dory (dorey)*, d'origine obscure (les dictionnaires offrent des sources divergentes). Cette embarcation de pêche à fond plat qui accueillait deux hommes était utilisée par les terre-neuvas, mais aussi par les Bretons, voir CNRTL, « Doris, n. m. », 2012, <https://www.cnrtl.fr/definition/academie9/doris//1>, consulté le 4 août 2021 ; Aquaportail, « Définition Doris », <https://www.aquaportail.com/definition-5157-doris.html>, consulté le 4 août 2021.

minerai de fer aux Alliés à partir des mines de l'Île Bell en 1942. L'accident de l'avion de la Swissair qui s'est abîmé dans la mer en 1998, entre des îles de l'archipel de Tancook, avec un «bruit de tonnerre», et la participation des insulaires au repêchage des débris et des morceaux de corps. «Nous avons aidé», même si nous ne pouvions sauver personne disent les raconteurs (229 personnes sont mortes[18]). Considérés un à un dans leur contenu manifeste, ces deux récits donnent à croire que le temps du monde ramène les îles dans ses filets. Mais ce n'est pas si simple: les événements ne sont pas simplement subis, comme on pourrait le croire. Ils ne s'achèvent pas dans les récits qu'on en fait mais donnent plutôt lieu à des commémorations, rituels qui, au-delà du désir mémoriel, les inscrivent dans l'ordre de l'action. Les habitants de l'île Bell déposent une couronne sur l'épave du Sagana, coulé le 4 septembre 1942. Ceux de Tancook jettent une couronne à la mer. Dans les deux cas, les raconteurs sont émus. Un lien entre temps long et action se trouve créé par une sorte de *marquage narratif* dans le temps (une commémoration marque doublement le temps, celui qui est commémoré et celui de la commémoration) et dans l'espace (dans la mer en ce cas), avec des effets homologues à ceux des gestes scellant le réinvestissement mémoriel lié à la pêche.

Le récit de la communauté Mi'kmaq de l'Île Lennox est exemplaire de ce lien créé entre action collective au présent et temps long: on peut même en ce cas parler de restauration du temps long de la communauté. En effet, la communauté renoue, par-dessus la cassure qu'ont constitué les tentatives d'acculturation gouvernementales fédérales (création d'une réserve sur l'île qui appartenait pourtant à la communauté, pensionnats autochtones, délitement du lien social), avec ses traits identitaires fondamentaux – langue, pratiques artistiques, rituels. Leur transmission, par la récitation au présent de récits, (re)soude le lien social et confère à la communauté mi'kmaq une existence dans le temps long du monde – elle ouvre même, grâce au développement de nouvelles ressources, comme l'élevage d'huîtres, à un avenir conçu comme radieux, tendu vers un futur long lui aussi: il faut «penser en vue de sept générations», affirme un raconteur.

Ces exemples mettent en représentation la construction d'un temps propre à la communauté d'une île, à même le temps du monde. La construction de ce temps propre est également mise en scène dans la

18 Il est notable que cette mémoire collective n'ait pas laissé de trace hors de l'archipel. La consultation de nombreuses pages portant sur l'accident de l'avion de Swissair en 1998 révèle l'absence de mention du lieu précis où celui-ci s'est abîmé et passe sous silence la contribution des insulaires au travail de récupération des restes, pourtant bien visible sur les images d'archives insérées dans le film.

grande variété des gestes archivistiques ou historiographiques posés devant les spectateurs. Il est question de préserver des archives, y compris des archives matérielles, d'écrire l'histoire de son île, comme sur l'île Tancook où on rassemble des albums avec une visée historiographique explicite, ou encore la raconter dans des grands jeux (avec des habitants costumés). Les femmes de l'Île Pictou qui fabriquent une courtepointe racontant l'histoire de leur île cousent le présent au passé avec leurs petits morceaux de tissu. Mais cette responsabilité n'est pas exclusivement féminine : le vieil homme qui sur Grand Manan reprise de vieux filets en déclarant que « ramender des filets [de hareng] est un art qui se perd » se livre lui aussi à un raccommodage du présent au passé et au futur, pour lui-même et pour ceux qui le regardent (impossible ici de ne pas penser aux scènes de pêche au marsouin du film de Pierre Perrault[19]). Même si la plupart des enfants qui apparaissent dans les films ont statut de figurants, et ils sont nombreux, allant souvent en bande, ils sont régulièrement évoqués comme des acteurs à venir, voire comme des médiateurs entre le présent de ceux qui racontent et le futur de la communauté. Ils seront sujets et énonciateurs des récits à venir. La fabrication d'un temps long, par le marquage, par la mise en représentation d'un temps propre ou la mise en œuvre, même inachevée d'un procès historiographique, inscrit le présent dans le régime de l'action, celle du faire/refaire société. L'explicitation narrative de la conscience identitaire qui en résulte, elle est au sens strict fabrication d'un futur possible.

2.3 / Et le futur ?

La densité mémorielle représentée ne s'oppose donc pas au futur, mais le nourrit. La série propose néanmoins trois cas de figure d'un futur hors de portée. L'archipel des îles Tousquet se compose d'îles désormais inhabitées, quoique des sortes de chalets, les shantys, y accueillent encore de manière saisonnière des pêcheurs et leur(s) cuisinière(s) et bien sûr des touristes. Si l'archipel a un passé et donne lieu à plusieurs récits, il n'a pas d'avenir : les brebis sont devenues un troupeau sauvage et, surtout, la transmission n'est plus possible, comme l'illustre le récit du grand-père qui est revenu sur son île pour la faire découvrir à ses petits-enfants et qui « est mort sur la butte », face à la mer. Reste une nostalgie folklorique, de la musique et des chansons. L'île Campobello a beau incarner une sorte d'utopie internationaliste, avec son Parc international Roosevelt,

19 Pierre Perreault, Michel Brault et Marcel Carrère, *Pour la suite du monde*, Office national du film du Canada (ONF), 1963.

géré conjointement par le Canada et les États-Unis, son lien direct avec les États-Unis[20] et surtout le fait que les enfants des insulaires y naissent et possèdent donc la double nationalité, rend le futur incertain. Les jeunes peuvent quitter l'île en tout temps pour s'installer dans le pays voisin. Partiront-ils ? Reviendront-ils ? L'existence du pont entre l'île et le pays voisin a entamé la clôture de l'espace insulaire. De plus, il semble bien qu'il n'y ait pas de temps long commun : dans les récits de Campobello, le passé débute avec l'arrivée des Roosevelt. Les marquages sont déterminés de l'extérieur[21]. Enfin, le troisième cas de figure est celui de Miquelon et de Miscou : l'île Miquelon « est à gué » ; l'île de Miscou est une « île qui cale ». Cette fois c'est la matérialité même de l'île qui est l'enjeu : en situation insulaire, le destin de la communauté est lié à celui de l'île, une île que l'érosion des berges risque d'emporter. Le temps le plus puissant est le temps long de la mer…

Il faut aussi souligner la relation particulière au futur qui caractérise trois des récits insulaires, lesquels sont discrètement ou ouvertement utopiques. Pensons à celui de l'île Lennox dont il a été question précédemment, où les Mi'kmaq procèdent à une refondation en renouant avec les formes anciennes de la communauté et en élidant la période douloureuse de la perte d'autonomie collective durant l'épisode des pensionnats autochtones. Mais celui de l'île Fogo développe une relation au futur qui est homologue, même si sa dimension communautaire est moins assumée. L'île est désignée comme une « société nouvelle », la pêche ancestrale y ayant été remplacée par des infrastructures hôtelières – avec une bibliothèque, une galerie d'art et une salle de cinéma de 37 places. L'architecture originale, inspirée des pratiques d'habitation vernaculaires, se veut une invitation à entrer en relation avec la mer. Créés par Zita Cobb et gérés comme un organisme de bienfaisance, tournés en partie vers un tourisme artistique, ces lieux sont devenus le centre de l'île, les médiateurs des liens sociaux. La mémoire des insulaires semble remonter à deux événements artistiques récents ayant une visée utopique : le tournage de la série de films, *The films of Fogo Island*, tournés sur l'île par l'Office national du film du Canada (ONF) (Derek Norman et Jeff Webb) en 1967 qui se voulait « an experiment in how film can be a catalyst for social change by serving as a direct means of communication[22] » ; le film introductif tourné en 1968

20 Campobello est reliée à Lubec par le pont Franklin Delano Roosevelt. Pour atteindre l'île à partir du Nouveau-Brunswick, il faut prendre un traversier de Back Bay à l'île Deer et un autre de l'île Deer à Campobello. L'accès aux États-Unis est donc plus facile que celui au Nouveau-Brunswick.

21 Ainsi existe-t-il une pièce de théâtre (jouée sur Broadway) et un film (hollywoodien, avec Ralph Bellamy et Greer Garson) qui racontent la vie de Roosevelt sur l'île.

22 ONF, *The Films of Fogo Island*, 2019, <https://www.onf.ca/film/films-of-fogo-island>, consulté le 4 août 2021.

par Colin Low (*Introduction to Fogo Island*). Ainsi, à l'effondrement des stocks de poissons succède une représentation de l'art comme outil de refiguration de la vie sur l'île qui fait la part belle à la contemplation du paysage. Cette contemplation est placée au centre des divers récits racontés par des habitants ou par des artistes en résidence. L'avenir est présenté comme glorieux pour la « nouvelle société » sise sur l'île[23]. Dans l'opération, le temps long est refoulé en quelque sorte puisque la fin de la pêche est marquée par l'abandon de l'île par la population et par l'oubli, même si la « société nouvelle » se veut une alliance entre le contemporain et le traditionnel. De plus, on peut s'interroger sur une refiguration identitaire définie de l'extérieur, d'abord par l'ONF, puis par les visiteurs attirés par les infrastructures de Zita Cobb. Le temps dira si la refiguration de la communauté par l'art permet de faire société.

Dans les récits des îles Lennox et Fogo on peut parler d'horizon utopique dans la mesure où une communauté présentée comme possédant les leviers propres de ses actions et vivant dans une relative autarcie donc (par héritage ancestral ou par don) semble s'ouvrir à un futur heureux, celui de la « société bonne » issue de la refondation. Leur rapport différencié au temps long et l'univocité des médiations sur l'île Fogo invitent à imaginer des avenirs différents, indépendamment des récits du futur qui y sont énoncés. Par ailleurs, le cas de l'île Campobello, qui porte l'utopie du Parc international Roosevelt de Campobello est, on l'a vu, un peu différent. L'utopie existe sur papier mais pas dans les récits. Le temps long est réduit à l'héritage rooseveltien, car rien n'est dit de la toponymie amérindienne, ni des premiers établissements britanniques, ni de l'attaque de Féniens en 1866[24] ou de l'achat de l'île par une compagnie américaine en 1881[25] ; la difficulté à se projeter à travers les enfants dans un futur même proche rend difficile toute action qui traverse le temps.

3 / Des sujets qui racontent et se racontent

Dans les récits entremêlés qui sont la matière de chacun des films, l'espace et le temps complexes précédemment examinés trouvent leur sens dans la présence de sujets qui, circulant dans l'espace et dans le temps,

23 D'ailleurs, en 2020-2021, l'île Fogo est la vedette d'une nouvelle expérience interactive pour appareils mobiles de l'ONF.

24 John R. Grodzinski et Peter Vronski, « Raids des fenians », *L'encyclopédie canadienne*, 3 mars 2014, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/les-raids-des-fenians>, consulté le 4 août 2021.

25 Wikipédia, « Campobello Island », *Wikipédia*, 16 janvier 2021, <https://fr.wikipedia.org/wiki/Campobello_Island>, consulté le 4 août 2021.

leur donnent forme par leurs actions dans l'ordre du discours ; sans ceux qui les habitent, l'espace et le temps seraient inertes. Déjà l'on a vu que les analyses ne peuvent faire l'économie de la perception du sensible et des conceptions abstraites de l'espace et du temps qui rendent les récits possibles. Ajoutons que les sujets des récits et les actions qu'ils réalisent ou subissent sont essentiels au déploiement narratif : ils en assurent le déroulement, en déterminent le début, le milieu et la fin.

Il est frappant de constater que, grâce à l'effet du temps long, ceux qui racontent sont quasi toujours à la fois narrateurs et acteurs de leur récits, inscrivant souvent leur parole dans une chaîne de témoignages, racontant ce qu'un proche d'une génération antérieure disposant d'autorité leur a transmis. Ils sont ainsi témoins au second degré, témoins dans le temps. Leur parole est trace pour « la suite du monde[26] ». Aussi la parole ne dispose-t-elle que d'une faible extériorité à l'endroit de ce qui est raconté[27]. Au plan anthropologique, cela tient sans doute au fait que dans des communautés qui sont parfois très petites, les raconteurs sont le plus souvent des membres actifs de la communauté qui participent directement ou non aux événements marquants, desquels de toute façon ils se sentent solidaires. Cela tient aussi au fait que dans les petites communautés, chacun est tenu de jouer simultanément plusieurs rôles, comme le disent éloquemment la postière de l'Île Madame et le maire de Miquelon. Chacun porte plusieurs chapeaux afin de maintenir les services essentiels, expliquent les habitants de Pictou. Cela fait en sorte que les récits sont de responsabilité collective. D'ailleurs, ce qui frappe le plus dans les divers récits c'est le rôle capital qu'y joue le « nous ». Il y a bien quelques héros dans les récits, surtout dans ceux qui appartiennent au registre historique : Champlain, Cartier, mais aussi le premier à faire un tour du monde en voilier, en solitaire, Josuah Slocum, en 1875, ou dans un registre plus local, la pilote de l'ambulance aérienne de l'Île de Pictou. Et Roosevelt, bien sûr. Mais toujours ceux-ci sont extérieurs à la communauté, même s'ils peuvent apparaître comme des modèles. Le « nous » se manifeste quant à lui directement alors qu'il s'agit de marquer le commun, tout particulièrement dans les récits faits au passé de la pêche et de ce qui l'entourait, depuis la construction des doris jusqu'à la présence de la cuisinière dans les shantys des îles Tousquet. La pêche est présentée

26 Je reprends ici le titre du célèbre film de Pierre Perrault (ONF, 1963), qui se veut aussi trace mémorielle. Voir, Pierre Perrault, Michel Brault et Marcel Carrère, *Pour la suite du monde*...

27 Le récit de l'incendie fait par le maire de Miquelon, particulièrement émouvant, nous le montre à la fois comme acteur soucieux des effets administratifs, comme victime, et comme membre d'une communauté à l'endroit de laquelle se manifeste son empathie.

comme une affaire collective. Face à ce « nous » il y parfois des « ils » bien définis : les exploiteurs que furent les Robin, les pilleurs que furent les propriétaires de chalutiers, les exploiteurs de tourbière et les grandes entreprises pétrolières, encore actives, mais aussi les ennemis que furent les Allemands durant la Seconde Guerre, ou les Anglais chargés de traquer les Acadiens. Ces « ils » définissent le « nous » de l'extérieur, ils ne sont pas seulement des Autres, mais aussi des ennemis. Toutefois, il n'y a pas que les ennemis communs qui contribuent à définir le « nous ». Les catastrophes racontées, naufrages, avions abîmés en mer, catastrophes naturelles, qui mettent le plus souvent en scène des gens étrangers aux îles sont l'occasion de manifestations de solidarité qui confirment l'existence du « nous ».

Il y a toutefois un « ils » dont la présence, quoique discrète, est moins ponctuelle parce qu'elle s'inscrit dans le temps long de la fondation : celle des Amérindiens de diverses communautés, le plus souvent nommées et placées à l'origine des récits, à tout le moins métonymiquement grâce aux noms mi'kmaqs ou abénakis des îles. Ceux-ci, sans que cela soit explicitement dit, les « signifient » au sens strict : ils portent le sens de chacune des îles, surdéterminent son histoire. Les communautés amérindiennes acquièrent de ce fait une fonction tutélaire qui rejoint le rôle protecteur qui leur est attribué dans plusieurs récits.

Le récit de résilience et de refondation de la communauté mi'kmaq de l'île Lennox adopte une semblable structure, le « nous » de la communauté se dressant contre un « ils » longtemps triomphant et terriblement destructeur, incarnés par la *Loi sur les Indiens* et ses agents. Ce « ils » fit de l'île, qui avait d'abord été achetée par un mécène et donnée à la communauté, avec titres de propriété, une réserve que l'on ne pouvait quitter que muni d'une permission écrite des autorités. « Ils » mirent ensuite en place d'indignes politiques de déculturation. Ce « ils » est encore perçu comme présent : une jeune Autochtone adoptée raconte que les Québécois la méprisaient et qu'elle a donc trouvé refuge chez les siens, dans un « nous » protecteur. Cette figure de l'île comme refuge fait surface dans d'autres récits, à propos de la Déportation, par exemple, ou de l'environnement, à propos de l'Île Grand Manan, refuge de la faune et paradis des ornithologues, depuis Audubon.

C'est ainsi à travers la présence de ces « ils » divers que s'insinue le politique puisque, malgré son extériorité à l'endroit de la communauté des insulaires, ce « ils » interagit avec elle. Cela vaut pour toutes les îles, même si l'emboîtement des communautés, qui se réalise à la manière d'une poupée russe, varie. Les Madelinots qui interviennent indiquent

un ordre d'appartenance : « d'abord Madelinots, ensuite Acadiens, puis Québécois, puis Canadiens ». Les habitants de Campobello vivent plutôt des emboîtements simultanés, la population l'île étant dépendante à la fois du gouvernement néo-brunswickois et du gouvernement américain. L'insularité rend lisibles les frontières.

Étrangement, ceux qui racontent tendent à gommer les conflits actuels propres à diviser le « nous », que ceux-ci soient linguistiques, religieux, ou ethniques : « On se comprend ». Ils maintiennent ainsi la cohérence du « nous » dans l'ordre du discours, favorisant la communalisation, au détriment de la sociation[28]. La proclamation d'un « nous » fort, qui vise à se perpétuer dans le futur, domine, y compris lorsqu'un « je » le prend en charge, comme sur l'île Grand Manan dans la scène où un jeune garçon affirme : « J'ai 14 ans » tout en faisant une démonstration de son occupation préférée, la pêche d'algue à la fascine[29]. S'il se sent différent des autres adolescents parce qu'il ne joue pas aux jeux vidéos, il exprime plutôt sa satisfaction d'appartenir à l'île : « La mer c'est tout ! ». La liste des énoncés prononcés par les insulaires qui solidarisent les communautés, les personnes et leur île remplirait plusieurs pages. Par exemple : « Il faut un village ou une île pour former un enfant » (Tancook) ; « La Mer c'est tout [...] Les gens sont de la mer » (Grand Manan) ; « On part, mais nos îles nous accompagnent » (Saint-Pierre). Peut-être peut-on voir dans l'attachement manifeste du cinéaste à ces belles formules aphoristiques, une trace de la présence dans l'équipe du poète Serge Patrice Thibodeau.

En somme, tous contribuent à la création et à la circulation des récits dont ils sont ultimement à la fois sujets et récitants. Il y a là, me semble-t-il, la résurgence du lien fondateur entre récit et récitants, tel que le manifeste la tragédie grecque. Il ne s'agit pas seulement de montrer la chaîne des événements, des actions et des paroles, mais aussi de rattacher explicitement cette monstration à une énonciation qui lui confère à la fois sens et vérité[30]. C'est toute la cité qui se trouve convoquée dans la mise en scène de la tragédie telle que les anciens Grecs la concevaient. Le « nous » traverse le discours de part en part et le récit est action. Sa

28 Cette opposition complémentaire a été proposée Weber. Voir Joseph-Yvon Thériault, *Entre la nation et l'ethnie...*, p. 253.

29 La pêche à la fascine se pratique encore dans toute la zone des îles décrites dans la série de même que sur les berges du Saint-Laurent. Cette pêche ancestrale se pratique grâce à un dispositif de perches qui guident les poissons ou les autres ressources vers une sorte d'enclave dont il est impossible de sortir à marée basse.

30 C'est aussi la structure du récit de More dont le narrateur Hythlodée (celui qui dit des mensonges) est d'abord présenté comme un acteur du récit, alors qu'il fait naufrage et aboutit sur l'Île d'Utopie. Sa parole, dont il prend seul en charge l'énonciation, porte du même mouvement le sens et la vérité du sens.

sédimentation, sa percolation dans le temps, permet d'atteindre, par son mouvement même à une identité narrative en laquelle le «nous» se retrouve, toujours provisoirement.

4 / Faire société, ou pas

La série de films que Julien Cadieux a consacrés aux îles de l'Atlantique Nord avait pour objectif de raconter chacune des îles. Certains choix cinématographiques révèlent la prééminence donnée aux représentations insulaires elles-mêmes : l'absence de narration et l'enchaînement souple entre les paroles des raconteurs et raconteuses, l'utilisation d'une caméra subjective qui épouse le regard insulaire et aussi (surtout ?) l'accent mis sur la mer elle-même qui fait de l'insularité un thème qui organise non seulement les discours, comme nous l'avons vu, mais aussi les images et les sons.

Chacun des films possède sa cohérence propre d'où sans doute l'impression première que la série constitue une sorte de kaléidoscope de cartes postales animées. Pourtant, les récits des îles diffèrent, ils ne redéploient pas un récit unique en y brodant des variations. Ils offrent au spectateur des morceaux de récits en attente d'un ordonnancement et présentent chacune des îles comme engagée dans un processus expérimental original : comment faire des habitants une communauté qui pourra se perpétuer dans le temps ? Comment faire société ? Je l'ai dit, les événements historiques sont racontés dans le désordre, on n'assiste jamais à une démonstration anthropologique classique qui offrirait un tableau dont le sens se dégagerait d'emblée. Les questions demeurent la plupart du temps ouvertes : Quel rôle assigner à l'école, au bureau de poste, au café, au traversier ? Comment composer avec une population déclinante ? Comment accueillir ceux qui ont choisi de devenir insulaire ? Les communautés qui se construisent un passé long (par marquage, par la mise en représentation d'un temps propre, par l'engagement dans un procès historiographique) semblent parvenir à mieux tirer profit de leur communalisation, cette cooptation qui repose sur un sentiment d'appartenance, pour envisager le futur. Mais comment faire d'une communauté dont le dénominateur commun implicite est d'aimer une île plus qu'un lieu de parole transitoire ? La déclaration d'amour semble un ancrage fragile quand il s'agit de «faire société».

Pourtant, l'amour de l'île donne aux récits deux assises fortes, sans cesse réitérées. La première est que les récits des insulaires sont posés sur l'horizon d'une « vie bonne » et que cette « vie bonne » est réputée « bonne » pour la communauté. Les questions auxquelles les récits sont affrontés sont examinées à l'aulne de cette « vie bonne » qui déploie implicitement une axiologie : il faut aimer l'île, transmettre la culture de la communauté, rendre l'avenir possible. Parallèlement, les récits manifestent une ambition esthétique. Non pas parce que les récits seraient proférés afin d'être beaux, car le montage, qui repose sur des entrecroisements de paroles, déjoue cette aspiration, mais parce que les représentations insulaires font une large place à la beauté. Celle des paysages, celle des plantes indigènes, celle de la mer surtout. Aussi, les récits insulaires mettent-ils en valeur le rapport esthétique au monde, par cette insistance mise sur la beauté et par l'évocation de pratiques artisanales ou artistiques qui en sont inspirées. Il s'agit d'une assise importante, qui fait du sensible, dans sa proximité[31], un élément déterminant du lien social, lequel se trouve ainsi rattaché implicitement à une forme de transcendance ou pour le dire plus précisément, à la postulation que le caractère immanent de la proximité peut s'ancrer dans un temps long, celui-là même que le « nous » construit par le récit dans l'ordre de la mémoire et son futur imaginé. Dans cette perspective, la culture commune est action. Nous rejoignons ici l'horizon éthique du concept d'identité narrative de Ricœur :

> Le maintien de soi, c'est pour la personne, la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un *compte* sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. [...] En narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la vie de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnes aimées ou respectées[32].

Cette vision fait une place à la foi en la force de la communauté, ancrée dans le lien à autrui, et à l'espérance en son avenir. Ce sont des vertus dont je conviens qu'elles sont considérées comme peu politiques. Il est, dans les paroles des uns et des autres raconteurs et raconteuses, souvent question d'actions liées à l'espace même de l'île : arriver, s'installer, partir, revenir, rester. Ces mots scandent les récits, même ceux qui paraissent

31 Sur la proximité, voir le beau texte de Pierre Nepveu, « De la proximité », *Les écrits*, nº 161, hiver 2021, p. 178-183.

32 Rappelons que le concept d'identité narrative s'applique aussi bien à un individu qu'à une collectivité. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 195-196. C'est Ricœur qui souligne.

les plus détachés du « faire société ». La liberté que ces mots laissent à imaginer peut sembler peu compatible avec la *sociation* « fondée sur une entente rationnelle par engagement mutuel » (Weber). Mais elle en constitue peut-être la condition nécessaire et l'élan éthique grâce au mouvement narratif qui la fonde. Elle invite à réévaluer le rôle du sensible dans la construction du lien social et à faire une place à la proximité dans la détermination du « faire société ». En somme, l'étude de la série de films de Julien Cadieux m'aura permis de montrer les convergences entre le concept d'identité narrative de Paul Ricœur et celui du « faire société » de Joseph Yvon Thériault, convergences qui relèvent d'une philosophie de l'action, et de mettre en relief, de manière seconde et comme accidentelle, le caractère irréductiblement expérimental de toute société.

« Chaque pointe de terre peut tenir lieu de continent »

(Un raconteur des Îles de la Madeleine).

ANNEXE 17.1 /

Liste des émissions de la série documentaire *Les îles de l'Atlantique*, de Julien Cadieux

Première saison

- Première émission : L'Île de Miscou — Traverser le temps.
- Deuxième émission : L'Île Fogo — Les sept saisons de Fogo.
- Troisième émission : Grand Manan — Jardin de la mer.
- Quatrième émission : L'Île Lennox — Vers un nouveau printemps.
- Cinquième émission : L'Isle Madame — Les Acadiens des anses.

Deuxième saison

- Première émission : Saint-Pierre : en quête d'avenir.
- Deuxième émission : Miquelon : la double insularité.
- Troisième émission : Campobello : île frontalière.
- Quatrième émission : Bell : île minière.
- Cinquième émission : Îles de la Madeleine : terre fragile.

Troisième saison

- Première émission : Lamèque — De vent et de musique.
- Deuxième émission : Tancook — Face à la mer.
- Troisième émission : Tousquet — Pays des pêcheurs.
- Quatrième émission : Pictou — Population 9.
- Cinquième émission : Brier — Le goût du large.

CHAPITRE 18 /

« Il faut rentrer à la maison »

Anne Legaré

Cet article a pour assise le dernier ouvrage de Joseph Yvon Thériault paru en 2019 et intitulé *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, sans oublier la mise en contexte dans l'ensemble de son œuvre. Pourquoi ? Parce qu'outre ses qualités intellectuelles et pédagogiques, cet article se penche sur un sujet à double face évoqué dans ce livre dont un aspect intéresse particulièrement le Québec. L'autre face étant le Canada et le rapport entre la gouvernance et la société mondiale, appelé le cosmopolitisme. De plus, il sera fait référence à quelques reprises à la pensée de Thériault mise en relief par rapport à nos prémisses, telle qu'exposée dans l'ouvrage *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*[1].

Je commencerai par citer Joseph Yvon Thériault dans les *Sept leçons sur le cosmopolitisme* alors qu'il pose une division qui sera le levier de départ de mon interrogation. Thériault, dans la septième leçon de son livre, écrit ce qui suit : « Il est évident qu'une (telle) idée cosmopolisante du Canada ne pourra jamais réintégrer le récit d'une nation française cofondatrice et copartenaire du Canada, ce dernier récit, qui reste malgré tout une permanence de l'identité politique québécoise, n'étant pas soluble dans la plasticité de l'identité cosmopolite[2] ». Je retiens deux aspects de cet énoncé : 1) la notion de *récit sur le Québec comme nation française cofondatrice et copartenaire du Canada* qui sera constitutif de l'identité du Québec ; 2) le caractère *insoluble* de ce récit dans « la plasticité de l'identité

1 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.

2 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*. Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 225.

cosmopolite» qui est posée comme nouvelle hypothèse fondatrice du Canada postmoderne selon les penseurs du cosmopolitisme. La prise en acte de ce lieu pour le Québec sera l'objet de cette réflexion. Concernant le premier point qui attribue au Québec la notion de *nation copartenaire du Canada*, il faut d'entrée de jeu rappeler que depuis la *Loi constitutionnelle de 1982* et la *Charte canadienne des droits et libertés*, le Québec a perdu son statut de *peuple fondateur* (et donc de copartenaire) au profit de la reconnaissance d'une multitude de minorités qui peu à peu se fondent dans un Canada post national. C'est pourquoi, à nos yeux, la notion de récit suppose, à propos du Québec, un lieu dans lequel s'inscrit ce récit qui a ses caractéristiques propres et pose des conditions particulières à la définition de ses frontières.

1/ La nation, le lieu

Afin de cerner le premier point, le récit constitutif de l'identité du Québec et son lieu d'exercice, je mettrai en scène certaines affirmations de Thériault qui peuvent être considérées comme des postulats fondateurs.

a) Ils portent sur la référence au *lieu*. En effet, on pourrait dire que la question du lieu n'intéresse que peu le cosmopolitisme qui est en quelque sorte lui-même un non-lieu. Thériault se penche sur ce lien et, dans la leçon II qui a pour titre la question suivante «Pourquoi le *cosmos* a-t-il besoin d'une politie?» il écrit: «Les historiens présentèrent *la nation* au XIXe siècle comme le véhicule par lequel se réalisait l'universalité citoyenne, la liberté des modernes». Et il ajoute… «C'est comme si *le cosmopolitisme avait eu besoin d'un lieu* pour se réaliser[3]». Thériault est hésitant: «c'est comme si»… dit-il. Je serai, en débutant cet article, plus affirmative: *toute politique a besoin d'un lieu*. Le récit s'inscrit donc dans un lieu. Et ce lieu sera en effet la nation. Dans le livre *Conversations*, il précise même «je suis de ceux qui souhaitent […] faire de la sociologie à partir d'un lieu[4]».

Répondant à une préoccupation de la démocratie, il précise que «le grand défi de la démocratie actuellement est celui de retrouver un lieu où la politique devient expressive et sensible[5]». Thériault définit la nation de la façon suivante: «La nation, [serait] la question du *lieu* de la

3 *Ibid.*, p. 76. Je souligne.
4 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 274.
5 *Ibid.*, p. 287.

réalisation effective de la démocratie dans la modernité [...][6] ». Je partirai de cette définition. Démocratie et lieu seront liés par l'intermédiaire de la nation. Il faut un lieu à la nation et, ainsi, à la démocratie. *Lieu et nation*. C'est là une idée forte qui accompagnera mon propos et celui de Joseph Yvon Thériault.

Pourtant, l'ouvrage de Thériault pose de façon savante la question de ce *lien entre lieu et nation* en le laissant comme un trouble, une hésitation, voire une aporie de la pensée sur la nation moderne. Il m'apparaît donc nécessaire de fonder de manière insistante la question du lieu. Thériault, évoquant le monde cosmopolite, le dit bien : « *les frontières* de la politie sont un *impensé* dans la réflexion portant sur la démocratie[7] » alors que la *politie* serait le lieu « *où* l'existence du sujet politique donne vie à la communauté politique, le *demos* [...][8] ». En dehors du cosmopolitisme, *politie*, sujet politique, *demos*, nation, lieu et frontières sont liés. Thériault, cité précédemment, avançait que le Québec est *insoluble* dans le cosmopolitisme.

Je terminerai ce premier point en citant Thériault encore une fois dans ce qui agit comme conclusion de son ouvrage et qui résume tout : « pour agir politiquement dans le monde *il fallait un lieu sur terre* » et comme le dit Michael Ignatieff, qui donne son titre au présent article, Ignatieff, cet intellectuel et homme politique qui aspirait à diriger le Canada et qui interpelle Thériault par ces paroles, « je suis rentré à la maison[9] ».

b) J'irai maintenant plus loin dans la référence au lieu, enjeu qui, à mes yeux, demande à être approfondi pour comprendre la pensée de Thériault. Dans une partie intitulée « mon Canada des deux nations », Thériault pose les bornes d'un aveu. « La perception du pays n'est pas – n'a pas à être – la même lorsque l'on est issu du Québec, d'une communauté ethnique du Canada anglais, des Premières Nations » [...] « Il s'agit plutôt de conceptions différentes de l'appartenance au monde [...][10] ». On parle bien de l'appartenance progressive à l'imaginaire du reste du Canada (ROC) dans lequel il n'y a pas un monde mais des mondes, francophone, anglophone, hispanophone, sinophone, etc. En toute cohérence, Thériault précise, il s'agit de « mieux saisir le lieu d'où je parle[11] », [...] « j'ai vécu mon enfance, fait mes études [...], exercé mon métier

6 J. Y. Thériault, *Sept leçons...*, p. 69. Je souligne.
7 *Ibid.*, p. 70. Je souligne.
8 *Ibid.*, Je souligne.
9 Michael Ignatieff, *Terre de nos aïeux. Quatre générations à la recherche du Canada*, Montréal, Boréal, 2009, p. 39 cité dans *Ibid.*, p. 229. Je souligne.
10 *Ibid.*, p. 214.
11 *Ibid.*, p. 211.

de professeur [...], au Canada. Je veux dire par là dans le Canada hors Québec, le ROC (Rest of Canada). C'est donc une société que je connais de l'intérieur. C'était une continuité de ma perception du Canada[12]». Il poursuit : « Mes travaux universitaires [...] se sont principalement intéressés à l'identité et au politique en Acadie, dans la francophonie minoritaire, au Québec. C'était une continuité de ma perception du Canada, une société politique formée de deux communautés nationales distinctes [...][13]». Je rappellerai à nouveau que ce fut le cas jusqu'à la réforme constitutionnelle de 1982 et que, depuis, la reconnaissance de la spécificité du Québec comme un des deux *peuples fondateurs*, est devenue, pour Ottawa, désuète. Pour Thériault, faisant un bilan de sa carrière, son lieu d'inscription est le Canada français hors Québec.

2 / Le lieu et la perception

Thériault établit son analyse à partir de la francophonie canadienne. Ce qui compte ici, et je le salue, c'est le *lien entre lieu et perception*. La pensée de Thériault s'est inscrite dans une expérience donnée. Ce qui retient mon attention c'est d'abord le double regard de Thériault sur la place du Québec dans le discours identitaire de celui qui s'inscrit dans l'identité canadienne-française. C'est d'abord une identité dans laquelle, comme il le précisait précédemment, le récit québécois est, comme il le dit, d'une part, «*non soluble*» et, d'autre part, c'est celui qui est porté sur «une société politique formée de deux communautés nationales distinctes [auxquelles] aujourd'hui on ajouterait les Premières Nations[14]». À ce sujet, je rappellerai que cet énoncé est vrai avant 1982, mais faux depuis la réforme constitutionnelle en question. Le Canada cosmopolitiste est ainsi défini dans son rapport au Québec comme étant trop «*plastique*» pour l'y inscrire d'un côté et comme ce lieu qui se définit, d'autre part, en «aménageant la coexistence de deux *conceptions différentes de l'appartenance au monde dans la reconnaissance de ces différences*[15]». La difficulté dans ce même pays est en effet la coexistence voulue et célébrée de deux *conceptions différentes de l'appartenance au monde*. Cette difficulté pourrait trouver sa résolution dans la pensée du lieu, le Québec, impossible à confondre d'un côté avec un autre lieu, mais malgré tout confondu, de l'autre côté, avec la francophonie canadienne ou même nord-américaine.

12 *Ibid.*, p. 213.
13 *Ibid.*, p. 214. Je souligne.
14 *Ibid.*, p. 214. Je souligne.
15 *Ibid.*

Le Québec semble être, selon la pensée de Thériault, à la fois du côté de son propre récit et de l'autre, une composante d'un pays recouvrant une double appartenance au monde. L'approfondissement de la question du lieu à partir duquel on formule ces représentations me semble être une clé de cette obligation imposée à l'analyse.

3 / Un lieu distinct dans la relation Québec/Canada

Je distinguerai dans cette partie quatre traits principaux sur lesquels se fonde la représentation québécoise de son unité symbolique à l'intérieur d'un territoire commun. J'aborderai les thèmes suivants : les compétences inscrites à l'intérieur d'un territoire spécifique ; l'auto reconnaissance du Québec comme société distincte ; la reconnaissance du Québec comme nation dans un Canada uni ; et enfin, l'interdépendance entre le territoire intérieur et l'intention étatiste.

3.1 / Les compétences et le territoire

La formation de la relation entre le Québec et le Canada, malgré ses multiples soubresauts, a été marquée au moins par les deux moments suivants. Dans un premier temps, c'est la *Loi constitutionnelle de 1867* qui fonde la relation.

> À l'époque de la Confédération, en 1867, on estimait que les diverses compétences fédérales et provinciales seraient généralement exclusives. Toutefois, dans de nombreux domaines, le gouvernement fédéral et les provinces doivent travailler ensemble ou adopter des approches complémentaires pour que l'élaboration et la mise en œuvre de leurs politiques soient efficaces… les pouvoirs résiduels de faire des lois pour la paix, l'ordre et le bon gouvernement du Canada, relativement à toutes les matières ne tombant pas dans les catégories de sujets par la présente loi exclusivement assignés aux législatures des provinces (sont) dévolus au Parlement fédéral et non aux provinces. (C'est ce) qui distingue le fédéralisme canadien des modèles américain et australien, où ce sont les États qui se voient accorder les pouvoirs résiduels[16].

16 Dara Lithwick, *Un pas de deux : La répartition des pouvoirs législatifs entre le fédéral et les provinces aux articles 91 et 92 de la* Loi constitutionnelle de 1867, 8 décembre, <https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/fr_CA/ResearchPublications/2015128E>, consulté le 24 juillet 2020.

Cette longue étape de la gérance des relations entre les juridictions des provinces et celles du fédéral, qui va de la *Loi constitutionnelle de 1867* au *projet* d'Accord du Lac Meech en 1987, est marquée par la recherche d'un équilibre. C'est ce qui avait amené les auteurs du *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels* de 1956 à écrire, dans un deuxième temps, « les provinces veulent bien s'unir, mais tiennent aussi à survivre comme *unités politiques autonomes* »[17].

Dans ce sens, la constitutionaliste Eugénie Brouillet écrira que « le facteur de séparation le plus déterminant dans le choix du principe fédératif pour la nouvelle constitution a été la présence très majoritaire sur le *territoire du Canada-Est* d'un *groupe national différent*, solidement installé depuis plus de deux siècles et aspirant à conserver, et même à étendre, son autonomie politique en possédant *son propre gouvernement* »[18]. Cette citation résume très bien ce que sera en permanence la position revendicatrice du Québec.

3.2 / Une société distincte

Le Québec, durant toute la première phase de sa relation avec Ottawa et jusqu'en 1985 puis jusqu'en 2006, ne détient pas encore les rennes de sa véritable institutionnalisation. Ces deux dates sont des indicateurs importants de son affirmation. C'est au cours de l'avant-dernière décennie du XXe siècle qu'il acquerra un pouvoir de négociation suffisant pour renverser le rapport de subordination qui l'instituait comme simple province. Dans un premier temps, il sera reconnu par Ottawa dans le projet d'accord comme « *société distincte* ». En 1987, ce statut du Québec sera inscrit dans la proposition de texte de l'*Accord constitutionnel du lac Meech*. « L'accord, qui avait été ratifié par l'Assemblée nationale du Québec, n'a toutefois pas reçu l'aval de tous les partenaires de la fédération et a donc échoué[19] ».

Quelques extraits du projet d'Accord du lac Meech illustrent le lent progrès des transformations constitutionnelles du statut du Québec par rapport à la Constitution canadienne. Les articles 1 et 3 de l'Accord reconnaissaient que « le Québec forme au sein du Canada une société

17 Eugénie Brouillet, « 1er juillet 1867. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique », dans *Dix journées qui ont fait le Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2013, p. 123. Je souligne.

18 *Ibid*. Je souligne.

19 Secrétariat du Québec aux relations canadiennes, « Reconnaissance de la nation québécoise », *Secrétariat du Québec aux relations canadiennes*, 7 mai 2015, <https://www.sqrc.gouv.qc.ca/relations-canadiennes/institutions-constitution/statut-qc/reconnaisance-nation.asp>, consulté le 24 juillet 2020.

distincte » et que « l'Assemblée nationale et le gouvernement du Québec ont le rôle de *protéger* et de *promouvoir* le *caractère distinct* de la société québécoise [...][20] ».

Le 22 juin 1990, dans le cadre des débats faisant suite à l'Accord, le premier ministre Robert Bourassa déclarera à l'Assemblée nationale du Québec : « Le Canada anglais doit comprendre de façon très claire que, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, le Québec est, aujourd'hui et pour toujours, une société distincte, libre et capable d'assumer son destin et son développement[21] ».

3.3 / Une nation dans un Canada uni

Le Québec passera ensuite de la reconnaissance du statut de *société distincte* à la reconnaissance du statut de *nation*. Le 23 novembre 2006, le Parlement fédéral adoptait une motion selon laquelle « les Québécois forment une nation au sein d'un Canada uni[22] ». Le 30 novembre suivant, l'Assemblée nationale du Québec reconnaissait « le caractère positif de la motion adoptée par la Chambre des communes », motion proposant « que l'Assemblée prenne acte de la motion adoptée par la Chambre des communes le 27 novembre 2006 concernant la reconnaissance de la nation québécoise » et, dans un deuxième temps, elle proclamait « que celle-ci ne diminue en rien les droits inaliénables, les pouvoirs constitutionnels et les privilèges de l'Assemblée nationale et de la nation québécoise[23] ». Cependant, le juriste Henri Brun précisait : « Aucun effet juridique n'est associé à ce type de motion, qui demeure essentiellement un acte politique et symbolique[24] ».

20 Claude Routhier, « Texte de l'entente de principe portant sur le caractère distinct de la société québécoise et sur le pouvoir de dépenser », *Chronologie de l'histoire du Québec*, 29 décembre 1999, <http://pages.infinit.net/histoire/lacmeech_txt.html#entntpr>, consulté le 24 juillet 2020.

21 Wikipédia, « Accord du Lac Meech », *Wikipédia*, 22 mai 2021, <https://fr.wikipedia.org/wiki/Accord_du_lac_Meech>, consulté le 24 juillet 2020.

22 *Radio-Canada*, « La Chambre reconnaît la nation québécoise », 28 novembre 2006, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/331313/quebecois-nation>, consulté le 22 juin 2020.

23 Assemblée nationale du Québec, le 30 novembre 2006, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/37-2/journal-debats/20061130/2991.html.

24 Henri Brun, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet, *Droit constitutionnel*, 6e éd., Cowansville, Yvon Blais, 2014, paragr. IV. 90.

3.4 / Un territoire et une intention étatiste

Ces deux moments, désignation du Québec comme société distincte au moment du projet d'Accord du Lac Meech de 1987, puis reconnaissance comme nation par Ottawa en 2006, même s'ils ne satisfont pas pleinement les attentes du Québec, ces deux instances viennent marquer une césure dans la reconnaissance de sa spécificité et dans l'identification du territoire, ici renforcée. Leur caractère symbolique étoffe la représentation du Québec au sein de l'État canadien d'une dimension exclusive : *la notion de territoire se donne ici comme un support conditionnel de cette reconnaissance*. Elle deviendra le support aussi de l'*intention étatiste*.

Face au Canada et face au Parlement fédéral, le Québec suit une trame institutionnelle qui lui est propre. Tout au long des différents moments de son parcours, entre autres sa désignation comme *société distincte* puis comme *nation*, le Québec induit une démarcation, la définition d'*un lieu propre* qui passe de la référence au territoire tel que défini par la constitution à celle d'un lieu symboliquement assumé, personnifié, subjectivé. Au moment de la constitution de 1867, le territoire était conçu comme un *contenant* : il était le lieu qui contenait géopolitiquement une population. Au cours des soixante dernières années, la notion de territoire est devenue une référence à un *contenu*. De l'objectivité du découpage géopolitique on est passé à la représentation et à l'énonciation subjective de ce contenu, à ce que j'ai appelé l'intention étatiste, à la représentation du sujet politique qui, en quelque sorte, *agit du dedans* et se donne un État. De là l'expression *État du Québec* si couramment employée. Le territoire n'est plus seulement un découpage, une représentation objective, mais une référence à un sujet qui est représenté et se représente lui-même à l'intérieur de cet espace.

4 / L'intériorité et l'extériorité du territoire

On devra s'intéresser désormais à ce qui institutionnalise ce *demos* dans son rapport au lieu. J'ai dit qu'il était devenu un sujet politique. Il lui faut un espace de représentation et de reconnaissance. C'est l'Assemblée nationale du Québec qui sera cet espace de reconnaissance.

Voyons ce qu'en dit le Secrétariat du Québec aux relations canadiennes : « Pour le gouvernement du Québec, la nation québécoise, ou le peuple québécois, ne se limite pas aux francophones ; elle inclut

l'ensemble des personnes habitant le territoire du Québec[25] », précisons : anglophones, francophones et autres résidents de ce territoire. Nation, population (*demos*) et territoire, comme on le disait précédemment, sont un pan constitutif de la démocratie, soit d'une politie.

Précisons encore les termes de cette représentation politique. D'une population délimitée par un territoire, les résidents de ce territoire sont devenus un sujet politique représenté dans une relation d'extériorité relative avec les autres territoires et leurs habitants, soit avec le territoire canadien. Les citoyens du territoire québécois sont passés du statut de nation culturelle pancanadienne indéfinie au stade de nation politique représentée *à l'intérieur* de son propre territoire. *La notion d'intériorité s'ajoute à la définition du lieu*, celui-ci devient *activé du dedans*. Le lieu de la nation politique définit celle-ci en lien avec le *demos*, le peuple que ce lieu contenait. Le lieu n'est plus seulement un contenant objectif mais aussi un contenu subjectif. Le Québec existe bel et bien comme territoire subjectif d'une nation politique. Il s'agit bien d'une transgression, d'un passage du passif à l'actif, du culturel au politique. Les relations avec son extérieur changent et doivent être prises pour tel.

5 / Le territoire et la politie

En 2018, à l'occasion du refus de l'Ontario de financer l'Université ontarienne de langue française et de la fermeture du Commissariat aux services en français, un débat a eu lieu entre Joseph Yvon Thériault et l'historien Yvan Lamonde sur le thème du « retour du Canada français ». Lamonde écrit dans *Le Devoir*. « En empruntant cette voie, on risque de se satisfaire d'une identité culturelle en faisant l'économie du projet proprement politique26 ». Thériault lui répondit peu après : « Il faudrait [...] réintégrer le Canada français dans le Québec, réaffirmer la dualité nationale, reconnaître la présence d'une réalité sociale et politique française dans le Canada même [...] Si un cycle indépendantiste vient à s'affirmer, il s'enrichira, comme précédemment, de ce nationalisme *transfrontalier*[27] ».

25 Secrétariat du Québec aux relations canadiennes, « Reconnaissance de la nation québécoise », *Secrétariat du Québec aux relations canadiennes*, 7 mai 2015, <https://www.sqrc.gouv.qc.ca/relations-canadiennes/institutions-constitution/statut-qc/reconnaisance-nation.asp>, consulté le 20 juin 2020.

26 Yvan Lamonde, « Canadien français, un terme qui peut cacher une méprise », *Le Devoir*, 3 décembre 2018, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/542718/canadien-francais-un-terme-qui-peut-cacher-une-meprise>, consulté le 4 août 2021.

27 Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français : un fait politique plus qu'une méprise », *Revue Argument*, 23 janvier 2019, <http://www.revueargument.ca/article/2019-01-23/718-le-canada-francais-un-fait-politique-plus-qu-une-meprise.html>, consulté le 4 août 2021.

Ici, une précision s'impose. La notion de *nationalisme transfrontalier* jouit d'une ferveur toute particulière dans l'espace postcanadien-français de la part de plusieurs chercheurs chevronnés. Outre J.-Y. Thériault, nommons J.-F. Laniel, S. Chouinard, S. Miville, M. Bock, M. Meunier pour qui l'enjeu est de conceptualiser les relations entre les communautés francophones hors Québec et le Québec lui-même. Je préciserai que si ce concept est fécond dans le contexte du fédéralisme actuel, il peut servir aussi à occulter la différence de statut entre le Québec et les minorités francophones hors Québec en ce qu'il pose comme égale une relation inégale. J'y reviendrai.

Jacques Beauchemin, dans son dernier ouvrage *Une démission tranquille*, évoque d'ailleurs à ce sujet ce qu'il appelle *une idéalisation du Canada français*. Il résout ainsi le débat sur cette idéalisation :

> […] dont on refuse de voir la réalité essentiellement apolitique dans le Canada d'aujourd'hui, apolitique en ce sens précis où elles [les communautés hors Québec] ne sont pas instituées en sujet politique au sens fort. Ce n'est pas en effet parce qu'elles défendent leurs droits sur la scène politique fédérale que cela les établit comme sujet […] Mais ici réside toute la différence entre l'activisme politique et l'agir d'un sujet politique inscrit dans l'action historique. L'unité à refaire ne peut donc pas l'être sur une base politique dans la mesure où il n'est pas possible d'inventer une communauté politique se donnant un territoire national (quelles en seraient les frontières ?) et se reconnaissant sous la figure d'un sujet unique[28].

Pas de sujet politique sans unité du dedans, sans frontières. Cette unité du dedans, ainsi invoquée, désigne une capacité pour la nation à se représenter comme telle, c'est-à-dire unifiée autour d'institutions propres et communes. Comment un sujet politique peut-il se former sans ces institutions, sans un discours unificateur, sans une capacité à se revendiquer comme ensemble ? En conséquence, n'est-il pas cohérent d'invoquer un espace d'autoreprésentation, une frontière unificatrice ? La notion de frontière telle qu'employée ici s'appuie sur deux paramètres indissociables : 1) la dimension juridique de la frontière qui fait référence à sa reconnaissance en tant qu'ensemble de droits partagés découpant son intériorité et son extériorité ; 2) la dimension perceptive et symbolique

28 Jacques Beauchemin, *Une démission tranquille. La dépolitisation de l'identité québécoise.* Montréal, Boréal, 2020, p. 129. Je souligne.

de la frontière incarnée dans des représentations tendant à faire unité. La nation ou la communauté existent parce que ses agents se représentent leur appartenance à cet ensemble défini par des institutions qui lui assignent ses limites.

6 / Le demos et le territoire

Poursuivons la question du sujet politique. Pas de sujet politique sans unité du dedans, sans frontière à l'intérieur de laquelle peut s'exercer une action politique efficace. Le reste est plutôt une présence culturelle en état de dépendance vis-à-vis du politique. Beauchemin a été très clair à ce sujet. Je le cite à nouveau : « On refuse de voir la réalité essentiellement apolitique dans le Canada d'aujourd'hui, apolitique en ce sens précis où elles [les communautés hors Québec] ne sont pas instituées en sujet politique au sens fort [...] ici réside toute la différence entre l'activisme politique et l'agir d'un sujet politique inscrit dans l'action historique ». *L'agir d'un sujet politique inscrit dans l'action historique*, c'est-à-dire un ensemble réuni en force politique capable de changer son statut de subordonné et ainsi de transformer les règles de sa propre institutionnalisation comme ensemble.

Dans un autre article paru dans *Le Devoir* le 16 novembre 2019, Thériault formulait la question suivante : « Les parlements seraient-ils la représentation de la nation en délibération ? ». Afin de répondre clairement à cette question, il se référait au philosophe anglais Edmund Burke disant « le Parlement n'est pas un rassemblement d'intérêts d'électeurs, mais une assemblée délibérative qui construit la nation[29] ». On ne saurait être plus clair. D'abord, la nation en référence est une construction et non pas une donnée historique ou un simple fait (une définition qui n'est d'ailleurs pas celle de Thériault mais qui est couramment utilisée). Ensuite, c'est le Parlement qui est l'espace de construction de la nation, mieux, l'assemblée délibérative. Ce Parlement a vocation, entre autres, d'interpeller aussi les citoyens hors Québec comme étant nos « frères », et c'est fort heureux, mais cela n'empêche pas de reconnaître qu'une frontière symbolique intériorisée (symbolique parce que représentant des faits réels) sépare ces deux ensembles.

29 Joseph Yvon Thériault, « S'habiller pour représenter ou être en représentation ? », *Le Devoir*, 16 novembre 2019, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/567165/s-habiller-pour-representer-ou-etre-en-representation>, consulté le 4 août 2021.

La construction de la nation se fait entre autres à travers une assemblée délibérante qui elle-même renvoie forcément à des frontières, à des limites territoriales définissant son extension. Il est intéressant de se tourner vers le juriste Henri Brun, auteur entre autres de *La formation des institutions parlementaires québécoises 1791-1838*[30] afin de trouver quelques indices d'une analyse de l'institution parlementaire aux origines de la nation politique québécoise d'aujourd'hui. Après avoir posé que « la solidarité des membres des organes représentatifs et l'antagonisme des partis avaient quand même respectivement fait évoluer le statut général de la Chambre d'assemblée », Henri Brun conclut qu'« après 1840, l'Assemblée du Canada uni opposera un parti réformiste à un parti conservateur, au sein desquels anglophones et francophones coopéreront[31] », élément constitutif de la nation évoquée par Burke. Ce que Brun appellera « une instinctive *solidarité de corps* » de l'Assemblée[32] ne sera certes pas l'apanage exclusif de l'Assemblée du Bas-Canada ou, plus tard, de celle du Québec. Ce qui importe ici c'est le rôle accru de l'Assemblée nationale du Québec dans la formation de la nation québécoise à travers un processus dans lequel, comme le disait Burke, *le Parlement n'est pas un rassemblement d'intérêts d'électeurs, mais une assemblée délibérative qui construit la nation*.

Pourquoi parle-t-on du rôle accru de l'Assemblée représentative ? Comme on l'a dit précédemment, les modalités de représentation de la société québécoise dans les instances parlementaires ont évolué et constituent des indicateurs probants de ce processus d'institutionnalisation. Certes, l'assemblée délibérative n'est pas le seul élément constitutif de la nation, d'autres éléments doivent accompagner celui-ci, la langue, l'histoire, etc. Mais ce qui canalise ces critères et opère sur eux une transmutation, c'est leur union dans une vocation commune, ce que Brun formule ainsi : « Plusieurs questions qui touchent toute l'Assemblée [...] se situent à un niveau supérieur qui intéresse tous les individus qui constituent l'organe [...]. Il suffit que leur portée matérielle concerne la promotion du corps tout entier[33] ».

L'assemblée fait corps avec la nation. Celle-ci n'est pas dédiée à l'exclusivité de la communauté francophone mais à l'interaction entre les composantes de la société, majorité et minorités. La nation québécoise

30 Henri Brun, *La formation des institutions parlementaires québécoises 1791-1838*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970.
31 *Ibid.*, p. 145.
32 *Ibid.*, p, 101.
33 *Ibid.*

est une *cohabitation* définie par les limites internes d'un territoire, c'est-à-dire par les limites constitutionnelles données à l'exercice de ses compétences. Le Québec ne dispose pas de cette instance qui institue l'extériorité de l'État. Il ne serait pas utile d'ignorer son contenu, comme l'écrit Thériault, une « communauté politique constituée par des citoyens réunis en demos[34] ». Ou, de surcroît ignorer l'intention de cette nation réunie en assemblée délibérative, son intention étatique. Si le Québec n'a pas de frontière étatique au sens du droit international, les modalités de ses représentations internes sont symboliquement celles d'un État provincial renforcé par son intention étatique qui se concrétise à chaque jour par le recours dans le discours sur elle-même à l'expression *État du Québec*.

Il sera utile de citer à ce propos la loi 99, *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*, contestée par le Procureur général du Canada et qui vient d'être reconnue à l'unanimité par trois juges de la Cour d'appel. Le jugement du juge Robert Mainville, qui rappelle que cette loi porte sur les prérogatives de l'État du Québec, stipule que le Québec « n'est pas une province comme les autres… Il s'agit d'un fait sociologique et politique incontestable ». Le quotidien Le Devoir rapporte que, selon le juge Mainville, le jugement du Procureur général du Canada est fondé « sur une conception largement dépassée de l'ordre constitutionnel canadien moderne »[35]. L'usage de la désignation « État du Québec » est légalement accepté.

7 / Le sentiment de perte d'un lieu

Posons enfin, avec Thériault, l'importance de la sociologie compréhensive à laquelle il se rattache. « L'intérêt de la connaissance chez Weber s'entend comme une motivation quasi inconsciente, irrationnelle. Elle est de l'ordre de *l'intention*, présente dans toute action humaine, incluant celle du savant, dont les interrogations s'ancrent toujours dans les valeurs de la société d'appartenance[36] ». Le processus de connaissance est donc le fruit, selon Weber puis Thériault, d'une action exprimant, entre autres, une *intention*, de même que, écrit-il plus loin, « un intérêt de connaissance, de passions, de préjugés qui sont de l'ordre de l'affectif[37] ». Cet affect,

34 J. Y. Thériault, *Sept leçons*…, p. 30.
35 Robert Dutrisac, « Loi 99 : les droits du peuple québécois confirmés », *Le Devoir*, 13 avril 2021, p. A6.
36 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité*…, p. 272. Je souligne.
37 *Ibid.*, p. 286.

il le reconnaît bien, va vers *la nation française d'Amérique*. « Ce qui m'intéresse dans la francophonie canadienne et au Québec, c'est le sort de cette vieille intention, ce vieux désir de *faire société* autrement en Amérique du nord[38] » et j'ajouterai, au Québec ce désir de faire État, ce qui est en harmonie avec la pensée générale de Thériault qui consiste à soutenir le fait de faire société. De là vient l'angle méthodologique de l'œuvre récente de Thériault, une *francophonie canadienne incluant le Québec*[39]. Rappelons ce qu'il répondait à Yvan Lamonde, cité précédemment : « Il faudrait [...] réintégrer le Canada français dans le Québec ». C'est un programme qui s'explique bien par son propre lieu. « Et mon terrain, dit-il, c'est le terrain dans lequel je vis, c'est la francophonie[40] ». Nous sommes avec Fernand Dumont. En effet, Thériault pense à partir d'où il vit, « réintégrer le Canada français dans le Québec ». On peut donc constater que son passage de la francophonie canadienne (Ottawa) à Montréal (le Québec) l'a maintenu dans la francophonie canadienne. Pour lui, il n'y a pas de frontière constitutive. Il l'a écrit à maintes reprises, le lieu d'où il parle, c'est celui où il vit, « le terrain dans lequel je vis, c'est la francophonie ».

Je ferai donc encore retour à la question du lieu. Thériault l'évoque cette fois en creux. « Il me semble encore, dit-il, que l'idée d'une francophonie sociétale, qui ne s'identifie pas spontanément à la référence canadienne, structure encore l'identité et l'imaginaire politique des francophones du Canada[41] ». Bien. Quel est alors le lieu de cet imaginaire, s'il n'est pas celui de la référence à la francophonie canadienne ou nord-américaine ? Il n'est pas évident pour les Québécois, ancrés dans un lieu territorial bien précis, de saisir quelle est la *référence au lieu* à laquelle se greffe *la francophonie sociétale qui ne s'identifie pas à la référence canadienne ?* Certes, l'auteur évoque à plusieurs reprises la référence à l'Amérique du Nord. Le problème nous semble le même : la sociologie sans le politique. Et pourquoi pas ? La sociologie culturelle est digne de respect et j'ajouterai, dans l'intention de Thériault, on peut admettre qu'elle est plus que culturelle. En effet, son attachement au désir de *faire société* ou de recherche d'un *bien commun* sont des préoccupations bien politiques. Cependant, elles doivent admettre leur limite, une intention politique qui n'est pas une intention étatiste. Thériault, à cet égard, est très précis quand il s'agit de l'Acadie, son lieu privilégié de référence :

38 *Ibid.*, p. 224.
39 À ce propos, voir *Ibid*, p. 148 : « Il y a une ère culturelle post-Canada français qui perdure et c'est à l'intérieur de cela que j'ai fonctionné. Je serais un intellectuel canadien-français si le vocable ne faisait pas un peu vieillot ».
40 *Ibid.*, p. 149.
41 *Ibid.*, p. 224.

« Il manque un lieu d'articulation politique de la parole acadienne[42] » avoue-t-il. Stéphanie Chouinard, auteur de la postface de ce livre, *L'autre moitié de la modernité…*, insiste et signe à juste titre, « Thériault nous montre […] que de comprendre le monde à partir d'un lieu, […] cela peut encore être aujourd'hui, comme ce le fut pour Thériault, à la fois un ancrage et un moteur, des racines et des ailes. Voilà en quoi, malgré ses exils, Joseph Yvon Thériault est encore, et demeurera toujours, un sociologue acadien[43] ». Dans un article intitulé *Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault*, Stéphanie Chouinard avait déjà écrit qu'il s'agit de « repenser l'Acadie comme un lieu à la fois réel (bien que fragmenté par sa condition minoritaire) et imaginé (par sa société civile) du politique[44] ». L'Acadie d'aujourd'hui n'est certes pas un lieu mieux accompli pour la francophonie acadienne. Toute la relation entre la société civile et le politique demande à être creusée. Tout comme l'intention de *faire société*, si centrale chez Thériault.

8 / L'intention étatiste

La nécessité du lieu est incontournable. Mais ceux-ci, nombreux dans l'analyse franco-canadienne, contrastent et affectent indéniablement l'analyse des intentions. Par exemple, ce qui caractérise l'analyse partant du lieu qu'est le Québec, c'est la référence à une *intention étatiste*. Intention étatiste signifie non seulement désir de souveraineté, mais aussi attachement à la représentation de son espace en tant qu' « État du Québec ». Pour de multiples raisons que tous comprendront, ni la référence à l'Acadie, ni à la francophonie canadienne, ni nord-américaine ne bénéficient d'un lieu disposant d'une ambition étatique. Comme le disait Thériault dans ses *conversations*, « [la francophonie canadienne] ne peut obtenir cette dimension sociétale exclusivement dans le seul milieu de la francophonie hors Québec, car l'espace est trop restreint[45] ». Rappelons à ce sujet ce que le géographe Jean Morisset soulignait à propos de la disposition d'un lieu pour les francophones de l'Ouest canadien et par conséquent de la confiscation de leur pouvoir potentiel : « À la suite de

42 *Ibid.*, p. 232.
43 *Ibid.*, p. 317.
44 Stéphanie Chouinard, « Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, nos 45-46, 2012, p. 139.
45 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 148.

l'Acte d'Union de 1840, l'Ontario craint de voir se développer sur son flanc ouest un pays *french speaking* et de se trouver potentiellement coincé entre le "vieille" Nouvelle-France canadienne des rives du Saint-Laurent et la nouvelle Nouvelle-France métisse des rives de la rivière Rouge[46]». Dans une étape ultérieure, les droits scolaires des francophones des provinces de l'Ouest seront révoqués pour réduire, éteindre ce lieu francophone. Le lieu, strictement culturel, devient un espace de dépendance et de sujétion à la tolérance du pouvoir politique réel. Ceci est un exemple parmi tant d'autres. Pour le Québec, des frontières réelles, symboliques et même imaginaires existent. Elles construisent les représentations de soi de chaque côté mais sans doute davantage du côté intérieur. Il est indéniable qu'il y a un travail à faire pour renforcer les représentations de ses relations en extériorité, c'est-à-dire avec les francophones du reste du Canada.

En ce sens, en regardant de près la pensée de Thériault si amplement citée, on peut déceler une projection : le regard prospectif inavoué et peut-être inconscient d'une anticipation transfrontalière entre le Québec et la francophonie canadienne hors Québec au lendemain de l'affirmation du Québec comme État. En effet, la solidarité exposée à la page 148[47] («il y a une ère culturelle post Canada français») entre la francophonie canadienne et le Québec doit prendre forme quelque part. Compte tenu de moults motifs analysés autant du côté du Canada multinational que du côté du Québec/État, le lieu de cette solidarité doit tenir compte de la frontière qui constitue, en son intérieur, autant symboliquement que réellement le Québec. Nous croyons l'avoir longuement exposé, le Québec tel qu'institué par son assemblée délibérante et la reconnaissance de sa spécificité au sein du Canada ne fait pas de doute sur sa construction en État/nation. L'intention étatiste meut le Québec, même si la revendication de souveraineté s'est estompée. Ce qui marque cette intention étatiste, c'est le recours constant au vocable *État du Québec* par les Québécois eux-mêmes (et de toute tendance politique) pour caractériser la représentation de cette province. La relation qui traverse cette frontière doit donc être repensée. À nos yeux la question du lieu dans ses dimensions d'extériorité et de transversalité (comme dans la notion de *nationalisme transfrontalier*) reste encore à être conceptualisée. Il s'agit de reconnaître une spécificité du Québec par rapport aux autres provinces, du fait français au Québec saisi à l'intérieur d'un État provincial par rapport à la

46 Louis Morisset, *Sur la piste du Canada errant*, Montréal, Boréal, 2018, p. 240.

47 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité*…, p. 148. «[et c'est à l'intérieur de cela que j'ai fonctionné]».

francophonie canadienne. Même si cet objet a été abondamment nommé par les études sur la francophonie canadienne et même nord-américaine, il ne semble pas avoir été pensé en tant que relation entre une province qui se représente comme un État et d'autres régions qui font plus difficilement société, pour faire référence à un objet propre à Thériault.

L'intention transfrontalière ne suffit pas pour désigner la relation entre ces deux espaces. Il lui faut un objet qui porte précisément sur deux entités politiquement et sociologiquement distinctes. C'est pourquoi je suis portée à dire que l'absence de lieu/objet propre et le sentiment de perte du lieu tiennent la francophonie canadienne dans un espace sociologique culturel. Rien n'interdit à la sociologie, pourtant, de prendre acte du politique.

L'absence de représentation de soi à travers un lieu réel, unificateur et symbolique crée un sentiment de perte. La perte demande réparation. Les diverses communautés francophones dispersées à travers le Canada peuvent décliner un sentiment de perte, quête d'une identité propre, quête d'un lieu. Je citerai ici Gabrielle Roy qui, dans *La Détresse et l'Enchantement*[48] ne faisait pas moins que d'avouer « être dans [s]on pays, d'une espèce destinée à être traitée en inférieure ». La perte se lie au culturel, inspiré de nostalgie. Le politique est, plutôt, un processus de transformation, il suppose la quête d'une emprise sur ses conditions ne se contentant pas d'une simple résolution de court terme, d'un compromis ou seulement d'une addition de réformes. La lutte politique suppose un sujet dédié à sa reconnaissance institutionnelle.

Thériault évoque en creux dans ces mots ce sentiment de perte du lieu : « [...] cette idée – *le Canada multinational* – [...] peut-être a-t-elle un avenir politique [...] alors que la population reste fortement imprégnée d'une *intention nationale qui veut faire société en français*, de manière distincte en Amérique du Nord[49] ». *Faire société en français*, mais où, au sein de quel territoire ? Quel est son lieu ? La réponse : « en Amérique du Nord »... Dans la conférence citée dans *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, Thériault rappelait ceci : « Ce texte [...] permettrait de mieux saisir le lieu d'où je parle[50] », « j'ai appris à devenir canadien-français », « j'ai compris à travers le prisme de la dualité nationale », « j'ai toujours travaillé sur le Canada [...] j'ai vécu mon enfance [...] dans le Canada hors Québec », « c'est une société que je connais de l'intérieur ». Et il ajoute « j'en parlerai

48 Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal Compact, 1984, p. 11.
49 J. Y. Thériault, *Sept leçons...*, p. 215. Je souligne.
50 *Ibid.*, p. 211.

du dedans, mais d'un dedans qui ne s'assimile jamais à la totalité[51]». Comment mieux conclure? En parlant du dedans, dans ce cas, à condition de faire abstraction de la totalité. Chacun a besoin d'un dedans, à condition que ce dedans ait une frontière, et autant que possible qu'elle ait tous les atouts du symbolique. Thériault ici prend des précautions. Il conclut en rappelant qu'il vise à mieux *saisir le lieu d'où il parle* «sans pour autant quitter le champ du cosmopolitisme[52]». Ce lieu est donc sans frontière symbolique, c'est-à-dire juridico institutionnelle. Ce lieu est à la fois le Canada français et plus encore, un espace imaginaire à l'échelle de l'Amérique du Nord. Le Québec, lui, a une frontière. Comme le disait Thériault dans une citation présente au début du présent texte: «Le récit [sur le Québec n'est pas] soluble dans la plasticité de l'identité cosmopolite[53]». Il n'est pas soluble non plus parce qu'il représente un lieu défini par une intention étatiste. S'il devenait un État souverain, ses relations nécessaires avec la francophonie canadienne seraient généreuses tout en étant transfrontalières. Dans l'attente de cette perspective qui semble assez lointaine, parler du Canada sans frontière intérieure, c'est comme feindre d'ignorer que le Québec s'inscrit dans une double contrainte: un ensemble de représentations de lui-même comme État/nation et un territoire unificateur qui incarne ses propres limites, une intériorité qui exige que ses relations extérieures avec le reste du Canada soient pensées et reconnues à travers cette différence. La communauté des francophones d'Amérique ne sera jamais forte et unie sans la reconnaissance de cette différence. La contribution intellectuelle de Joseph Yvon Thériault a été et sera d'une véritable importance dans le récit narratif de cette différence.

51 *Ibid.*, p. 213-215.
52 *Ibid.*
53 *Ibid.*, p. 225.

CHAPITRE 19 /

Étudier la littérature québécoise avec Joseph Yvon Thériault

Céline Philippe[1]

> «[…] j'ai toujours la conviction que ce ne sont pas les idées qui mènent le monde, mais plutôt les représentations. Et les représentations sont des catégories qui font partie des relations sociales, qui sont intégrées dans les relations sociales, dans la matérialité et ne peuvent en être complètement dissociées, raison pour laquelle il faut les analyser dans un même ensemble plutôt que de dire qu'il y a des mythes collectifs ou des psychoses collectives qui expliquent les comportements matériels. Il n'y a pas de relations qui procèdent d'intentions pures[2]. »

Évangéline : contes d'Amérique[3] est le seul ouvrage que Joseph Yvon Thériault a entièrement consacré à la littérature, mais la littérature et les représentations artistiques occupent une grande place dans l'ensemble de son œuvre. Dans des entretiens accordés à François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, Thériault explique que «[t]out l'ouvrage [*Évangéline*] part de cette prémisse selon laquelle les récits (fictifs) que l'on se donne par l'entremise de la littérature, de la poésie et de l'art en général participent à la fabrication des sociétés et sont, de ce fait, nécessaires

1 J'aimerais remercier Jean-François Laniel, François-Olivier Dorais et Stéphanie Chouinard, les codirecteurs de cet ouvrage, de m'avoir invitée à y contribuer.

2 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité. Conversations avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 83.

3 Joseph Yvon Thériault, *Évangéline : contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique, 2013.

à leur pleine compréhension[4] ». Cette « prémisse » traverse une grande part des travaux de Thériault, ne serait-ce qu'en filigrane, et si dans certains ouvrages c'est à partir de la littérature que le sociologue interroge la société, l'inverse est aussi vrai : des textes de Thériault, et ce, même ceux qui n'ont pas la littérature pour objet principal, peuvent nourrir les analyses d'œuvres. C'est ce que je propose de montrer en offrant d'abord un aperçu de la place accordée à la littérature et aux œuvres artistiques dans l'ouvrage *Critique de l'américanité*[5], pour ensuite expliquer, à l'aide de quelques exemples, comment on trouve dans l'ensemble de l'œuvre de Thériault des notions permettant d'étudier la littérature québécoise et d'éclairer le rapport de certaines œuvres à la question nationale, à partir de la mémoire du Canada français.

1 / La « critique de l'américanité » québécoise par le recours à la littérature

Dans *Critique de l'américanité*, Thériault étudie la pensée de l'américanité en y posant un regard critique (comme l'annonce le titre de l'ouvrage). Le sociologue montre comment cette notion, dont on peut trouver quelques traces dans des travaux sur la littérature et le théâtre des années cinquante, soixante et soixante-dix, en est venue à occuper une place dominante dans les débats intellectuels au Québec, au point de devenir une « pensée forte » pour étudier la société québécoise contemporaine depuis les années quatre-vingt[6]. Bien que cette pensée, que Thériault désigne comme un « concept fourre-tout », ait d'abord émergé dans le domaine littéraire, le sociologue affirme que

4 Dans le cadre des entretiens qu'ils ont réalisés avec lui au sujet de l'ensemble de son œuvre, Dorais et Laniel ont demandé à Thériault s'il se « per[çoit] comme un créateur », ce à quoi il a répondu : « Dans une certaine mesure, oui, en cela que comme sociologue je vois la société moderne comme l'agencement de forces rationalisantes et subjectives. Cela en revient à dire qu'il existe une dimension culturelle subjective dans nos sociétés qui n'est pas toujours appréhendable à partir des structures sociales ou d'une analyse comptable du monde. C'est pourquoi j'ai toujours accordé une importance à l'art ou à la littérature comme formes de représentation en tant qu'ils permettent de saisir le type de société que le « travail des œuvres » participe à construire. C'est une conception que je n'avais pas vraiment lorsque j'ai amorcé mon métier, mais que l'on commence à retrouver déjà dans *La société civile ou la chimère insaisissable* (B-1985). On le retrouve plus particulièrement dans *Critique de l'américanité* (B-2002), étant entendu que cette notion d'"américanité" a des racines littéraires au départ. Je pense toutefois que mon ouvrage sur Évangéline (B-2013), à partir duquel j'étudie comment un poème a pris part à la mise en forme de trois récits de société distincts (les États-Unis, l'Acadie et la Cadie louisianaise), est une forme d'aboutissement épistémologique à cet égard ». Voir F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 285-286.

5 Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002.

6 Thériault situe dans le livre *Convergences* de Jean Lemoyne, plus particulièrement dans son texte « Henry James et les ambassadeurs », ce qu'il désigne comme « […] la première formulation contemporaine de l'américanité québécoise. ». Voir *Ibid.*, p. 27. Il évoque aussi, à titre d'exemple de texte phare, « Le Québec et l'américanité », la préface signée par Jacques Languirand, accompagnant sa pièce *Klondyke*, parue en 1971, voir *Ibid.*, p. 27.

> […] l'américanité n'est ni le propre des littéraires ni celui des historiens ou sociologues, elle n'est ni politiquement souverainiste ni fédéraliste, et elle n'est l'apanage ni des intellectuels ni des artistes, ou des politiciens. L'américanité fait largement consensus, elle est le signe de ralliement du Québec français des années 1980 et 1990. Née dans la poursuite du projet technocratique des années 1960, l'américanité est une affirmation identitaire qui refuse de se penser ainsi, dévoilant par le fait même les impasses identitaires du Québec contemporain[7].

Thériault a consacré beaucoup d'attention à la pensée de l'américanité dans ses travaux. Dans un article intitulé « Le désir d'être grand », tout en indiquant que « l'Amérique de l'américanité n'est pas tout à fait l'Amérique états-unienne, cet empire qui américanise le Québec et la planète entière », Thériault la définit comme suit :

> L'Amérique de l'américanité, c'est le culte de la société neuve, sans filiation, surgie de nulle part, c'est l'exaltation de l'errance, du métissage, du renouveau continuel, c'est le mythe de la frontière qui, au contraire de ce que pourrait laisser penser le mot « frontière », n'est pas dans les sociétés neuves une clôture mais un appel au dépassement, au déplacement continuel de la frontière. L'américanité, c'est enfin l'idée d'une société sans limite, où tout est possible, car l'être humain se serait émancipé du poids de la tradition et de la mémoire[8].

L'américanité est toutefois une notion complexe à définir, ce même pour les défenseurs de cette pensée qui peineraient, selon Thériault, à montrer clairement en quoi celle-ci se distinguerait d'une forme d'américanisation de la société québécoise. Comme l'explique le sociologue,

> [i]l apparaît difficile, en effet, de maintenir une telle distinction, qui repose ultimement sur la complète autonomie d'une représentation identitaire – l'américanité – du principal sujet historique qui la porte – l'Amérique étatsunienne –, d'autant plus que l'américanité se veut une lecture « objective » du réel historique éloignée des faussetés de la représentation. C'est pourquoi ultimement l'américanité apparaîtra comme le pendant culturel de l'américanisation[9].

7 *Ibid.*, p. 23-24.

8 Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand », dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 72.

9 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité…*, p. 30.

Dans *Critique de l'américanité*, pour tenter de définir l'américanité et pour suivre son évolution au Québec, Thériault devait inévitablement convoquer au moins quelques travaux de recherche sur la littérature québécoise, domaine d'où est issue cette pensée. Or, le sociologue ne se contente pas de citer des ouvrages sur la littérature : c'est *d'abord par l'étude de plusieurs formes de représentations artistiques de la société québécoise qu'il construit sa critique du concept de l'américanité*. Cette critique par le recours aux représentations se donne à voir par rapport au présent et au passé.

C'est d'abord en renvoyant à des représentations artistiques des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix que le sociologue dresse le portrait de l'américanité, ainsi que de ses conséquences, en montrant en quoi l'engouement démesuré pour cette pensée dans la société québécoise contemporaine est en soi un symptôme d'une américanisation culturelle qui ne dit pas son nom. Pour ce faire, Thériault évoque Elvis Gratton, un personnage culte du cinéma québécois, en suggérant qu'il y aurait du côté de cette caricature d'un Québécois en voie d'acculturation, une porte d'entrée pertinente pour définir la notion d'américanité, de même que le propre de l'« idéaltype de l'être américain » qui en découle :

> On peut commencer à décrire l'idéaltype de l'être américain construit par l'américanité québécoise par la caricature qu'en véhiculent la culture populaire et particulièrement l'antiaméricanisme. L'être américain serait un personnage vulgaire, sans raffinement, une espèce d'être primaire débarrassé des vernis de la civilisation. Grossier, l'être américain serait médiocre, imbu de lui-même, égoïste, ne retirant de satisfactions que des plaisirs matériels. Son habillement serait sans convenance, sa nourriture une forme de mélange inodore visant essentiellement à répondre à la nécessité animale de se nourrir le plus rapidement possible et au moindre coût. La culture américaine apparaît dès lors comme une non-culture, un délestage de « l'âme » au nom du factuel [...] la nation américaine un simple arrangement hétéroclite, utilitaire traversé par des pulsions violentes issues de son individualisme radical, de sa fragmentation infinie, de son culte de l'authenticité. Voulant décrire l'américanisation des Québécois et, en même temps, la critiquer, le cinéaste Pierre Falardeau a inventé un Québécois loufoque, Elvis Gratton, au langage peu articulé, aux préjugés faciles, ne vibrant qu'au clinquant de l'argent vite gagné au rythme d'une *pop music* réduite à un mélange informe de quelques

> sons primaires. Preuve de l'américanisation des Québécois, les jeunes Québécois n'auraient pas perçu la charge critique contenue dans la caricature que leur présentait Falardeau et ont fait d'Elvis Gratton l'un de leurs personnages fétiches[10].

C'est aussi en présentant un survol d'œuvres romanesques et cinématographiques québécoises des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, au ton plus dramatique, que Thériault fait la démonstration des liens intrinsèques entre l'américanité et l'américanisation. Après avoir évoqué plusieurs œuvres marquantes de ces décennies, en dressant le portrait de l'américanité telle qu'elle se donnerait à voir dans les thèmes de « la marge, de l'errance, du vide, de la violence, du mauvais goût[11] », Thériault affirme :

> Peu importe, rétorquera-t-on, la charge critique contre l'américanisation, l'américanité n'est pas l'américanisation. Pourtant, à regarder de plus près, on est frappé par la similitude entre les traits caricaturaux, les préjugés associés à l'antiaméricanisme et certaines descriptions empathiques de l'être américain produites par le camp de l'américanité. L'être américain présenté dans la littérature, le théâtre ou le cinéma québécois est la plupart du temps ce personnage de l'errance, sans convictions fortes, l'homme de mauvais goût qui cherche désespérément par un voyage à travers l'Amérique une identité toujours refusée[12].

Le sociologue montre en somme, par des exemples tirés d'œuvres de différents genres, comment la pensée de l'américanité s'appuie sur l'idée d'une société « surgie de nulle part », à l'image de l'individu qui pourrait l'habiter, c'est-à-dire : « [...] l'homme nouveau, surgi de nulle part, sans qualité, ou mû essentiellement par ses pulsions primaires d'être de besoin, sans filiation et créateur d'une société neuve où tous les possibles sont permis [...][13] ».

10 *Ibid.*, p. 35. Dans la thèse de maîtrise que j'ai consacrée au « mythe » d'Elvis Gratton, en appuyant entre autres mes analyses sur des travaux de Joseph Yvon Thériault, j'apporte toutefois une nuance importante à un constat émis par le sociologue : ce n'est pas seulement chez « les jeunes Québécois » que la « charge critique » derrière les films d'Elvis Gratton a pu passer inaperçue et ce personnage a connu un grand succès chez un public de tous âges depuis sa création. Voir Céline Philippe, « Elvis Gratton : mythe et microcosme », thèse de maîtrise (lettres françaises), Ottawa, Université d'Ottawa, 2011.

11 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité*..., p. 37.

12 *Ibid.*, p. 36.

13 *Ibid.*, p. 166.

Thériault émet l'hypothèse que cette idéologie reposerait d'abord et avant tout sur un « refus d'assumer » le statut de « petite société » du peuple québécois et les difficultés découlant de cette condition[14], de même que sur un rejet du passé canadien-français. C'est d'ailleurs ce qui expliquerait l'important attrait que cette pensée exerce sur les intellectuels québécois. En effet, selon Thériault, l'américanité serait indissociable d'un désir de rupture avec la filiation canadienne-française. L'« homme nouveau » créé par l'américanité, tout comme la société québécoise, chercheraient à rompre complètement avec ce pan du passé, « [...] comme si le moment de la survivance était un moment maudit, l'expression d'une régression historique qui doit être abolie de la mémoire parce que moment honteux, bref une anomalie en regard du fabuleux destin américain qui attendait le Québec[15] ». En étudiant à la fois certaines représentations artistiques et le discours critique à leur sujet, Thériault dresse ainsi le portrait d'une société québécoise contemporaine qui, à force d'avoir souhaité se défaire de la mémoire de son passé canadien-français pour tenter de « devenir autre » (un « autre » profondément façonné par la culture américaine), en serait arrivée à projeter dans une grande part de ses représentations une image d'elle-même qui porterait la trace de son américanisation culturelle. Mais c'est aussi en évoquant des œuvres littéraires que Thériault s'oppose à un autre versant de la pensée de l'américanité ; au postulat que ce serait dans l'américanité et l'« appartenance continentale » que reposerait la véritable identité du peuple québécois, et ce, même depuis l'époque du Canada français.

Dans son ouvrage, Thériault montre que le désir d'effacement de la mémoire du passé canadien-français (perçue comme étant incompatible avec la modernité), se donne aussi à voir dans une entreprise révisionniste, par laquelle certains chercheurs situent dans l'américanité l'« *ethos* » du peuple québécois depuis l'époque du Canada français. Selon cette conception, la pensée de l'américanité se substituerait *a posteriori* au « projet national[16] » canadien-français comme fil conducteur permettant d'interpréter l'histoire du peuple québécois dans son ensemble. Le sociologue affirme ainsi que, paradoxalement, « [l]'américanité s'évertue à vouloir comprendre le cheminement historique d'une intention dans l'histoire — la nation française d'Amérique — en évacuant le sujet qui lui a donné lieu — le Canada français[17]. » Encore une fois, c'est par le recours à la littérature que Thériault fait la démonstration de cette tendance, pour ensuite y opposer une critique vigoureuse.

14 *Ibid.*, p. 355.
15 *Ibid.*, p. 343-344.
16 *Ibid.*, p. 153.
17 *Ibid.*, p. 159-160.

C'est d'abord dans un ouvrage issu des études littéraires que Thériault situe l'un des deux exemples les plus représentatifs de cette entreprise révisionniste :

> À cette tâche gigantesque, celle de traduire en expérience québécoise le macrorécit de la nation américaine, deux œuvres peuvent être associées. Celle de Jean Morency, principalement dans *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique*, et celle de Gérard Bouchard [...]. Il s'agit bien de ce qui est le plus près d'une théorie générale de l'américanité québécoise, les tentatives les plus audacieuses d'en faire un principe générateur du parcours d'ensemble du Québec. [...]. [...] il s'agit de deux œuvres analytiquement fortes, puissamment suggestives, à ranger dans le petit rayon des grandes thèses sur le Québec[18].

De *Maria Chapdelaine* à *Menaud, maître-draveur*, en passant par des œuvres de Gabrielle Roy, jusqu'à *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin (qui représenterait l'aboutissement du « mythe québécois "du grand roman de l'Amérique"[19] »), selon l'ouvrage de Morency, tel que le décrit Thériault, « [t]ous ces romans sont construits autour de la même opposition que celle déjà trouvée dans les romans originaux – étatsuniens – du "mythe américain" : la culture contre la nature ; le sédentaire contre le nomade, l'attrait de la civilisation contre l'appel du continent[20]. » Or, selon Thériault, « [p]our que le "mythe" littéraire soit informatif de la société dont il parle, il doit recevoir une certaine confirmation des sciences sociales[21] » et, comme il le souligne avec ironie, « [s]i l'être américain fut réellement l'*ethos* historique de l'être québécois, il fut un trésor bien caché qui a dû attendre le regard microscopique des sciences sociales modernes pour se révéler. Car tous furent bernés pendant plus d'un siècle[22] ». Si le Canada français de l'époque avait été tel que l'affirment les thèses révisionnistes de l'américanité, on en trouverait des traces dans les observations des Tocqueville, Rameau de Saint-Père, Horace Miner, Everett Hughes, Léon Gérin, Fernand Dumont, Marcel Rioux et autres sociologues ou historiens étrangers ou canadiens-français qui ont étudié des villages et paroisses du Québec au XIX^e^ ou XX^e^ siècle. Or, c'est bien d'une société

18 *Ibid.*, p. 122-123.
19 *Ibid.*, p. 128 ; Jean Morency, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique. De Washington Irving à Jacques Poulin*, Québec, Nuit blanche, 1994, p. 116.
20 J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité*..., p. 128.
21 *Ibid.*, p. 137.
22 *Ibid.*, p. 51.

canadienne-française traditionnelle profondément enracinée dans les valeurs héritées de ses ancêtres, dans un souci de conserver la langue française et la religion catholique, dont ces travaux témoignent[23].

C'est aussi l'idée d'un mythe américain profondément inscrit dans la littérature canadienne-française que Thériault conteste. Pour ce faire, il convoque des œuvres à titre d'exemples, dont certains romans évoqués dans l'ouvrage de Morency, et ce, à commencer par *Maria Chapdelaine*, auquel Thériault renvoie à de nombreuses reprises. Le sociologue affirme notamment à ce sujet que, par le choix de rester au Québec que fait l'héroïne à la fin du roman, «[…] Maria brise l'inauguration québécoise du "mythe américain" en affirmant que l'expérience canadienne-française vaut la peine de continuer car elle est… un témoignage[24] […]». Il pose aussi ce constat au sujet de l'ensemble de la littérature de l'époque : «L'éloge d'un monde paisible, d'une société ordonnée cultivant le culte des ancêtres et le respect du passé reste, quoi qu'on en dise la trame directrice des romans de la terre, qui fondèrent, de Philippe Aubert de Gaspé à Félix-Antoine Savard, le lot de la littérature d'ici[25].»

Que ce soit dans les allusions à *Elvis Gratton* ou à *Maria Chapdelaine*, la logique est donc la même dans *Critique de l'américanité* : c'est par le recours aux représentations, à des œuvres culturelles québécoises marquantes, que Thériault s'inscrit en faux avec la pensée consensuelle de l'américanité et qu'il relève les failles dans le discours situant dans cette pensée l'*ethos* de la société québécoise d'hier à aujourd'hui. Mais, en plus de montrer en quoi cette pensée est un symptôme de l'américanisation actuelle et d'une difficile assomption du passé, Thériault rappelle aussi que c'est dans la mémoire du Canada français, celle que l'américanité vise à évacuer, que réside la véritable «tradition» au fondement de l'identité de la société québécoise :

> Pour que l'américanité soit ce récit crédible, il eût fallu, dans l'optique qui est la nôtre, qu'elle propose, pour expliquer la permanence d'une question du Québec, une autre tradition que celle du Canada français. Le nouveau récit nous a plutôt conduits vers la découverte de procès sans sujets, d'histoire sans intentionnalité, d'explications limitées au déploiement de la rationalité moderne : industrialisation, urbanisation, laïcisation, démocratisation. Lorsque le nouveau sujet québécois apparaît, il est l'enfant de la

23 Voir *Ibid.*, p. 51-54.
24 *Ibid.*, p. 136.
25 *Ibid.*, p. 52.

> rupture, de la nouveauté, du recommencement. L'américanité [...] est par excellence l'exaltation de la nouveauté, de l'errance, du déracinement. Pourtant, ce qui, pour nous, différenciait le Québec du Wisconsin, pour ne pas dire de sa province sœur l'Ontario – des entités géographiques qui ont en commun d'être des collectivités du Nouveau Monde de l'Amérique – c'était justement l'acuité ici d'une mémoire active politiquement, d'une mémoire qui donne sens à une expérience qui autrement se différenciait peu de celle de la plupart des sociétés intégrées dans un processus de modernisation. Sur quelle tradition reposait une telle mémoire? L'américanité comme nouveau récit du Québec modernisateur a été incapable de proposer une lecture satisfaisante de cette question[26].

La question nationale contemporaine s'inscrirait d'ailleurs dans le prolongement de cette époque et de la « question du Canada français », selon une hypothèse que Thériault a développée par la suite dans des travaux portant sur ce qu'il désigne comme la « trace du Canada français ». Je montrerai brièvement comment on peut trouver dans cette notion des pistes d'analyses pertinentes pour étudier les manifestations de la question nationale dans des œuvres littéraires québécoises.

2 / Étudier la question nationale dans la littérature québécoise à partir de la « question du Canada français »

Les liens entre la littérature québécoise et la question nationale ont fait l'objet de très peu d'attention au fil du temps. Un consensus en est même arrivé à se constituer dans de nombreux travaux afin de stipuler que cette question aurait été évacuée, outre quelques exceptions, des œuvres littéraires et théâtrales québécoises à partir du début des années quatre-vingt[27]. Or, on peut trouver dans des travaux de Joseph Yvon Thériault des notions qui, bien qu'elles ne portent pas sur la littérature, offrent des pistes d'analyse fertiles pour étudier les manifestations d'un rapport à la question nationale dans des œuvres, et ce, à la fois dans des textes contemporains et dans le corpus littéraire de l'époque du Canada français.

26 *Ibid.*, p. 271-272.

27 Pour obtenir de plus amples renseignements à ce sujet, voir la thèse doctorale que j'ai consacrée à cette question (et de laquelle sont tirées plusieurs idées énoncées dans cet article) : Céline Philippe, « "La voix du pays de Québec". Sur les traces de la question nationale dans la littérature québécoise », thèse de doctorat (études littéraires), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2021.

D'abord, comme je l'ai montré ailleurs, de nombreuses œuvres romanesques et théâtrales québécoises créées à partir des années soixante-dix situent leur action (en entier ou en partie) dans l'époque du Canada français[28]. Le retour de la mémoire de ce passé dans des œuvres constitue en soi une manifestation d'une « trace du Canada français » et de son héritage et il y aurait lieu d'étudier cette tendance de manière approfondie. Mais c'est aussi par un motif bien précis, celui de l'appel du pays, qu'on peut étudier le rapport d'œuvres littéraires à la question nationale du Québec et son évolution au fil des époques. Il y a dans ce motif, qui s'est donné à voir de différentes manières depuis la « voix du pays de Québec » se faisant entendre à la fin de *Maria Chapdelaine* pour rappeler à l'héroïne son devoir de rester « au pays de Québec » afin d'obéir au « commandement inexprimé[29] » transmis d'une génération à l'autre depuis les origines de la Nouvelle-France, une manifestation sur le plan littéraire d'une notion développée par Joseph Yvon Thériault.

Dans son article « Le Canada français comme réalité vivante », Thériault poursuit le développement de son hypothèse, d'abord énoncée dans *Critique de l'américanité*, stipulant qu'on pourrait retrouver ce qu'il nomme « la trace du Canada français » dans « la question du Québec ». Thériault énonce trois « éléments empiriques » dans lesquels il serait possible de repérer cette « trace » et deux de ces trois « éléments » sont représentés dans le motif de l'appel du pays. D'abord, « la question de la survivance » qui, selon lui (et ce, depuis le lendemain de la révolution des Patriotes), « [...] restera celle du Québec dans un avenir prévisible, même dans un Québec souverain, car elle est aussi la question des petites sociétés dans l'univers mondialisé dans lequel nous vivons. Cette question, c'est l'héritage du Canada français[30] ». Ensuite, « [...] la question de l'articulation toujours malaisée entre les exigences collectives et celles de la liberté individuelle[31] », dont il explique qu'

> [...] elle s'est posée ici d'une manière toute particulière dans l'opposition entre le nationalisme et le libéralisme. C'est une question posée tant par Papineau, Parent, Bourassa, Groulx, Laurendeau que par Trudeau. C'est cette question que l'on retrouve dans les débats sur la loi 101 et dans les modalités aujourd'hui d'intégration des immigrants. C'est une question qui reste et qui restera parce

28 Voir *Ibid.*

29 Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Lux, 2004 (1914), p. 170.

30 Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme réalité vivante », dans Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français, son temps, sa nature, son héritage*, Montréal, Nota bene, 2006, p. 264.

31 *Ibid.*

> qu'il nous est interdit ici, en raison de notre volonté de continuer de vivre et de faire société en français, il nous est interdit, dis-je, de penser l'implantation d'une nation purement utilitaire comme celle de nos voisins du Sud. Cette question, c'est encore l'héritage du Canada français[32].

Dans « Le Canada français comme trace », le sociologue apporte ces précisions :

> S'il y a une actualité du Canada français, il ne s'agit évidemment pas d'une actualité dans le sens d'une réalité vivante, toujours actuelle, comme si le Canada français n'avait pas subi l'épreuve de la Révolution tranquille et la naissance de l'identité québécoise qui s'en est suivie. L'actualité du Canada français doit se comprendre, non pas dans le sens d'une réalité vivante, mais dans celle d'une mémoire vivante, d'une trace [...]. C'est la question posée par le Canada français qu'il s'agit de comprendre, question toujours actuelle et qui n'est rien d'autre que la « question du Québec ». L'actualité du Canada français ne réside donc pas dans une réalité toujours vivante, mais dans une question toujours vivante[33].

Il poursuit en affirmant que « [c]'est dans le sens d'une tradition vivante, d'une mémoire continuellement renouvelée, d'une conversation nationale, bref d'une trace que le Canada français est actuel[34] ». Les travaux de Thériault permettent ainsi de constater que la question nationale, ou « la question du Québec », *est* « la question posée par le Canada français ». Bien qu'elle se soit manifestée différemment au fil des époques, cette question concerne toujours le devenir ou la survie d'un peuple minoritaire en Amérique et la conciliation, parfois difficile, entre « les exigences collectives » liées à ce destin et les désirs ou « la liberté individuelle » des sujets qui composent cette « petite société ».

Le motif de l'appel du pays offre une représentation de cette tension au cœur de la question nationale, entre les désirs individuels et les devoirs liés au collectif. Que ce soit dans *Maria Chapdelaine*, *Menaud, maître-draveur*, *L'appel de la race*, ou dans des œuvres plus contemporaines telles que

32 *Ibid.*, p. 264-265. Comme troisième « élément empirique », Thériault désigne le « modèle québécois, mélange tripartite de l'interventionnisme politique, d'un corporatisme civique et d'un libéralisme économique [...] [qui] conserve la trace d'une institutionnalisation de la société civile qui s'est réalisée par le clergé », voir *Ibid.*, p. 265.

33 Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme trace », dans É.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 214.

34 *Ibid.*, p. 215.

Jonas de mémoire d'Anne Élaine Cliche, *The Dragonfly of Chicoutimi* de Larry Tremblay ou *L'amélanchier* de Jacques Ferron, dans lesquelles on trouve des traces de ce motif, des personnages d'héritiers (orphelins) tentés par l'exil ou par le renoncement à leur culture au profit de l'assimilation à l'univers culturel anglo-saxon, entendent des voix dans lesquelles des ancêtres, des représentants de la famille et de l'Église catholique, leur rappellent leur devoir de demeurer dans la filiation canadienne-française au nom des combats qui ont été menés autrefois pour la survie de ce peuple. Évidemment, les formes prises par ce motif, ainsi que le choix fait par les personnages qui entendent un appel varient selon les œuvres et selon les époques. Par exemple, là où Maria Chapdelaine a su résister à la tentation représentée par l'exil aux États-Unis dans le roman de Louis Hémon, dans *Le Premier Jardin* d'Anne Hébert, paru en 1988, l'héroïne Flora Fontanges fait le choix de retourner en France (où elle s'était exilée près de 40 ans plus tôt) après avoir été appelée à rentrer au Québec, afin de reconnaître et d'assumer un passé qu'elle a tenté de fuir. Comme dans les autres œuvres évoquées, les histoires individuelle, familiale et nationale se recoupent dans ce roman dans lequel s'inscrit le motif de l'appel du pays[35]. Si, comme le postule Joseph Yvon Thériault, « [l]e projet québécois est la continuité renouvelée, problématisée, c'est la trace du Canada français, il ne peut se penser en termes de rupture sans se nier comme projet national[36] », l'appel du pays contient une métaphore de cette « trace » par laquelle le « projet national », qui s'est élaboré à l'époque du Canada français, continue de se manifester dans des œuvres littéraires jusqu'à aujourd'hui.

Conclusion

Que ce soit dans *Critique de l'américanité* ou dans d'autres textes portant sur la « trace du Canada français », Joseph Yvon Thériault rappelle que c'est à partir du fil conducteur du Canada français, de son héritage, du « projet national » qui s'est constitué à cette époque, que l'on peut étudier la société québécoise contemporaine, ainsi que celle du passé. Si dans *Critique de l'américanité*, l'étude des représentations artistiques joue un rôle central dans le développement de ces hypothèses, on peut

35 Pour de plus amples renseignements, voir C. Philippe, « "La voix du pays de Québec"… ».
36 J. Y. Thériault, « Le Canada français comme réalité vivante… », p. 263-264.

trouver dans certains des textes plus récents de Thériault, n'ayant pas la littérature pour objet, des pistes d'analyses fécondes pour repérer ce fil conducteur dans des œuvres littéraires.

J'ai longtemps cru que Joseph Yvon Thériault avait déjà étudié dans le même domaine que moi, en raison de la place importante occupée par la littérature et la question des représentations dans certains de ses travaux, ainsi que des nombreuses pistes d'analyse que ses travaux m'ont inspirées depuis mes études à la maîtrise pour étudier des œuvres littéraires, théâtrales et cinématographiques québécoises. Si j'ai déjà pensé (à tort) que M. Thériault avait étudié en littérature, c'est peut-être aussi puisque la volonté de concilier l'étude de la société québécoise avec celle de ses représentations, tout en inscrivant la société contemporaine dans la filiation du passé canadien-français, semble de plus en plus rare dans les travaux en sciences sociales (tout comme il en est ainsi dans le domaine des études littéraires). Dans les entretiens qu'il a accordés à François-Olivier Dorais et à Jean-François Laniel, M. Thériault a confié :

> Je ne me suis jamais défini comme un *scholar*, c'est-à-dire l'universitaire qui reçoit une formation classique pendant sept ans dans un laboratoire sous la supervision de quelqu'un et qui se spécialise sur une thématique particulière. […] Je me suis toujours senti comme un universitaire-intellectuel. Il faut dire que je suis d'une génération où cette posture était encore légitime dans le monde universitaire ; ce fut celle de sociologues comme Marcel Rioux ou Fernand Dumont, qui n'avaient rien de la figure du chercheur *scholar*[37].

Aussi disait-il se méfier de la forte tendance des chercheurs contemporains à se spécialiser au sujet d'une thématique particulière plutôt que de construire une œuvre autour d'un « questionnement » plus vaste et s'inquiétait-il du « fractionnement de la pensée » qui en découlait[38]. Le rapprochement que propose Joseph Yvon Thériault entre lui-même et Fernand Dumont sur le plan de leur posture d'« universitaire-intellectuel » est tout aussi pertinent pour décrire la place accordée aux représentations culturelles et artistiques dans leurs travaux. Thériault, comme Dumont l'a déjà fait avant lui, notamment dans *Genèse de la société québécoise*, a jugé que pour bien comprendre la société québécoise d'aujourd'hui, il fallait étudier celle du passé et que cela passait par le recours à des œuvres

37 F.-O. Dorais et J.-F. Laniel, *L'autre moitié de la modernité…*, p. 122.

38 *Ibid.*, p. 150. Thériault confiait observer la tendance à la surspécialisation des chercheurs notamment dans l'émergence des « "studies" ».

littéraires de l'époque du Canada français[39]. L'œuvre de Thériault, comme celle de Dumont, est habitée par une pensée enracinée dans sa société, une pensée selon laquelle les sciences sociales et les arts s'éclairent mutuellement, puisqu'on ne saurait comprendre les tensions profondes animant une société sans faire dialoguer ces deux dimensions de son existence. C'est d'ailleurs dans ce souci de faire dialoguer des savoirs issus de diverses disciplines, au service d'un questionnement entourant une culture ou une société dans son ensemble, que se situe une importante contribution de Joseph Yvon Thériault ; une contribution à laquelle les chercheurs en littérature (québécoise, notamment) auraient d'ailleurs intérêt à commencer à porter une attention toute particulière[40]. Je crois très sincèrement que, par l'ensemble de son œuvre, Joseph Yvon Thériault a offert au peuple québécois, mais aussi à toutes les communautés minoritaires de langue française en Amérique, une riche réflexion permettant de jeter un regard décomplexé sur l'ensemble de leur existence en tant que « petites sociétés ». Qu'il en soit ici remercié.

39 La littérature a d'ailleurs occupé une grande place dans l'ensemble de l'œuvre de Fernand Dumont. Dans *Genèse de la société québécoise*, Dumont postule que pour bien comprendre les impasses du Québec contemporain (celui des années quatre-vingt-dix), il fallait remonter à la « genèse » de cette société, puisque des tensions et enjeux issus du passé auraient persisté au fil des époques. Aussi montre-t-il comment la société québécoise en est arrivée « [...] à se représenter elle-même, à se fonder comme *référence* » (voir Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1995 [1993], p. 321). Selon le sociologue, cette « référence », dont la formation s'est achevée au mitan du XIX^e siècle, se donne à voir dans les idéologies, l'historiographie et les œuvres littéraires. Les liens entre l'œuvre de Thériault et celle de Dumont ont d'ailleurs été étudiés auparavant. Voir : Stéphanie Chouinard, « Mémoire et communauté politique acadienne : l'influence de Fernand Dumont sur l'œuvre de Joseph Yvon Thériault », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, n^os 45-46, 2012, p. 127-140.

40 Comme je le montre dans ma thèse doctorale, de nombreux chercheurs ont postulé que la question nationale aurait cessé de s'inscrire (sauf quelques exceptions) dans les œuvres de la littérature et du théâtre québécois depuis le tournant que représenterait le début des années quatre-vingt. Depuis les quatre dernières décennies, les liens entre la littérature québécoise et la question nationale ont ainsi fait l'objet de très peu d'attention dans le domaine des études littéraires. La question nationale faisant en soi l'objet de soupçons, si ce n'est de condamnations par plusieurs chercheurs (qui y voient notamment des synonymes de xénophobie, d'exclusion, de domination des individus), l'étude des liens entre la littérature québécoise et le politique ou différentes formes du lien social s'est surtout déclinée à partir de courants révisionnistes : la pensée de l'américanité, la communauté (à partir de la notion de « *communitas* » développée par Victor W. Turner), la redéfinition des frontières du corpus littéraire québécois (afin d'y inclure des œuvres écrites dans d'autres langues que le français), etc. Pour de plus amples renseignements, voir : C. Philippe, « "La voix du pays de Québec"... », p. 33-109. C'est sans compter les nombreux travaux s'inscrivant dans le courant des théories postcoloniales, des études féministes, etc. Bref, on comprendra que les travaux de Joseph Yvon Thériault sont rarement convoqués par des chercheurs dans ce domaine d'étude, surtout dans le contexte actuel où de grands efforts sont consacrés pour réfléchir à tous les autres types de regroupements que celui de la nation québécoise...

POSTFACE

Sur les traces de la démocratie avec Joseph Yvon Thériault

Annie-Claude Thériault

Il est toujours difficile d'écrire une conclusion, ou de rédiger un mot de clôture. Comme l'écrivait bellement Pierre Manent, « une conclusion se doit d'être concluante. » De clore. De résoudre un problème. Manent lui-même avoue, à la fin de *Cours familier de philosophie politique*, « qu'une telle conclusion est ici hors de notre portée. Si les problèmes que nous avons considérés étaient solubles – comme est soluble un problème mathématique, ou en général un problème technique – l'histoire humaine serait achevée[1]. » J'ai envie de reprendre l'idée de Manent en soutenant qu'une telle conclusion est, ici aussi, hors de notre portée. Le parcours intellectuel de Joseph Yvon Thériault, que nous présente *L'autre moitié de la modernité*, ne peut pas être figé. Résolu. Soluble. Et c'est là, sans doute, le signe que la pensée de son auteur s'inscrit réellement dans une œuvre. Et que cette œuvre participe, dans le sens le plus actif du terme, à la conversation incessante que nous avons – et que nous aurons – avec l'histoire humaine inachevée.

Mais ce n'est pas seulement parce qu'une telle conclusion est impossible qu'il m'est difficile d'écrire ce mot de clôture. C'est aussi parce que je ne sais pas tout à fait d'où je dois prendre la parole : la fille de Joseph Yvon Thériault ? La professeure de philosophie politique ? La littéraire ? Celle qui s'intéresse à la transmission ? La lectrice assidue des ouvrages de Thériault ? Quand on m'a approchée pour participer au colloque en

1 Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 327.

hommage à son œuvre, j'ai eu le réflexe, comme toujours lorsque je cherche bon conseil, de téléphoner à mon père. Mon père est l'une de ces personnes aux conseils judicieux.

Ce n'est pas anodin.

1 / Une posture intellectuelle et physique

Quiconque connaît Joseph Yvon Thériault l'admettra sans ambages. Sa carrière professionnelle en témoigne d'ailleurs. En plus du professeur, on a toujours cru bon faire appel à son jugement, et ce, au-delà de toute partisannerie. Il a été appelé à intervenir tant à l'Université Populaire d'été que sur les ondes de la radio pour critiquer les manifestations étudiantes du printemps 2012. La grande diversité des auteurs qu'il aborde fascine également : de Karl Marx à Edmund Burke. Même dans le milieu universitaire, on a rapidement décelé le naturel de son impartialité et la facilité avec laquelle il parvenait à créer les dialogues : il aura été directeur de département, titulaire d'une Chaire de recherche du Canada, directeur et fondateur d'un centre de recherche, vice-doyen à la recherche, et ce, sans compter ses innombrables participations à des jurys, etc.

Ses conseils, justes et sages, sont sans doute le fruit du fait qu'il arrive à penser par le biais de quelque chose qui part de lui, oui, mais qui s'inscrit toujours bien au-delà de sa propre personne. Une position socratique, pourrait-on dire. Ou, de façon tout à fait banale, ce que nous appelons communément : avoir du recul. Banal, peut-être, mais c'est une qualité qui demande une grande érudition. La perspective n'est pas accessible à celui qui n'a qu'une seule fenêtre.

L'acuité de son jugement n'est pas anodine. Elle est une posture tant intellectuelle que physique. Celle qui naît de la curiosité, d'abord. Non pas du militantisme ou de l'opinion, mais bien d'un ardent désir de simplement connaître. De savoir. De comprendre. Curiosité que Thériault admet déceler chez son père dès son plus jeune âge. Ce ne fut d'ailleurs pas là pour moi une révélation. Les enfants de Damase et d'Émérentienne ont tous été happés, d'une façon ou d'une autre, par la posture de leur père qui faisait preuve, lui aussi, de cette rare qualité qu'est la curiosité. Mais ce que dégagent les deux hommes, c'est un peu plus que cela. Le détachement de celui qui aime réellement comprendre, peut-être, ou l'aura plutôt, le charisme de celui qui sait naturellement transmettre cet amour sincère de la connaissance.

Posture intellectuelle, mais en même temps physique. Des personnages, pourrait-on dire. Ou « des personnalités » pour reprendre l'expression de François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel. Si mon grand-père était ce colosse qui portait seul les poteaux de téléphone, raconte-t-on, son fils Joseph Yvon Thériault aussi a une façon bien singulière de se présenter au monde. Martin Meunier n'est pas sans le rappeler dans la préface de l'ouvrage dont il est ici question : « droit, fier, l'œil souriant, blaguant avec ses acolytes sans pour autant manquer à son devoir[2]. » Dorais et Laniel sont eux aussi marqués (de façon si émouvante) par cet étrange charisme de l'homme lui-même : « Cet homme grand, sérieux et taquin, cet homme songé, pensif, voire réservé, un brin échevelé et maladroit, aux petites lunettes rondes caractéristiques, et aux foulards bobo-chic qui le sont tout autant, est-il bien celui dont on nous parle avec tant de révérence ?[3] »

Cette ombre, dont ils s'approchent tous, est bien celle de Joseph Yvon Thériault, oui. Qui, dans sa posture tant intellectuelle que physique, incarne magistralement bien tout ce que cela prend à la fois d'humilité et de confiance, de légèreté et de rigueur, de nuance et de précision, de subjectivité et d'objectivité, pour parvenir à s'inscrire si habilement entre le savant et le politique. Ou, pour reprendre les termes de Thériault lui-même, pour parvenir à *donner sa leçon*. Car « *donner sa leçon*, ce n'est pas se soustraire à toute dimension politique [subjectivité], c'est adopter une démarche à la fois reproductible et compréhensible [objectivité] pour celui qui la reçoit.[4] »

Cette démarche, Thériault l'adopte et l'incarne comme enseignant, certes, mais comme intellectuel, comme citoyen et comme homme à la fois.

2 / Le travail du sens

Mon père ne m'a jamais *donné de leçon*. Je n'ai jamais été son étudiante et j'ai longtemps hésité à lui faire lire mon mémoire de maîtrise pourtant intitulé « Démocratie et conflit chez Alexis de Tocqueville ». Cependant,

2 É.-Martin Meunier, « Préface », dans François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité : conversation avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. IX.

3 François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, *L'autre moitié de la modernité : conversation avec Joseph Yvon Thériault*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 25.

4 Joseph Yvon Thériault, *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique, 2019, p. 29.

lorsque Dorais et Laniel dressent le portrait de l'universitaire, du professeur ou du directeur du CIRCEM, c'est tout à fait mon père que je reconnais : le dialogue, les livres, une intarissable curiosité, une pensée toujours critique – parfois même à la frontière de l'irrévérence ! –, mais en même temps tout aussi généreuse.

Si j'ai compris très tôt que mon père était professeur, je me souviens cependant avoir longtemps peiné à expliquer ce que ça enseignait, un professeur de sociologie. Son travail a pourtant grandement influencé le mien. Jeune, c'est son sens des formules qui m'a d'abord fascinée. Encore aujourd'hui je m'émeus devant ses titres : *L'identité à l'épreuve de la modernité* ; *Je ne suis pas Métis, ma mère me l'aurait dit* ; *La société civile ou la chimère insaisissable*. Mais aussi devant ses formules qui figent, saisissent si bien un concept : *la mémoire est oublieuse, elle a besoin d'une narration pour durer*. Il y a beaucoup de poésie, et surtout le souci du conteur dans l'écriture de Thériault. Et puisqu'il « n'existe pas de sociétés sans conteurs, et pas d'humanité sans sociétés[5] » on peut affirmer que sa pensée tout entière est orientée vers la mise en forme de cette humanité, vers le commun au travers l'infinie pluralité humaine (pour reprendre une de fois plus l'une de ses jolies formules).

Si je ne comprenais donc pas tout à fait ce qu'il enseignait ni ce qu'il écrivait, j'ai cependant vite compris que c'était original. Et littéraire. Devant mes devoirs ou mes dissertations (et devant des articles ou des présentations encore aujourd'hui), j'ai toujours aimé sonder par quel angle il approcherait les thèmes. Chaque fois, j'étais surprise : il n'était jamais là où je l'attendais. Non pas que ses idées étaient imprévisibles, bien au contraire, mais il me montrait déjà à quel point les idées et les mots méritent qu'on les sonde, qu'on s'y attarde, qu'on les scrute. Que c'est à nous d'en percer le sens. Mais aussi, et surtout, que c'est à nous de leur en ajouter un second.

Les mots et les idées, comme les sociétés, ne sont pas des choses figées, mais ne sont pas non plus aléatoires pour autant. Je ne pourrais ni enseigner la philosophie ni écrire des romans si je n'avais pas, très jeune, été habitée par ce mystérieux et puissant travail du sens. Par la démonstration que c'est à l'aide de la pensée que nous pouvons en même temps asseoir et construire le monde dans lequel nous vivons.

5 Joseph Yvon Thériault, *Évangéline : Contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique, 2013, p. 18.

3 / L'indétermination

Ce travail du sens est au cœur de l'œuvre de Joseph Yvon Thériault. Mais aussi, de façon plus générale, au cœur même de la condition politique de l'être humain moderne. C'est par le biais d'un texte qu'il avait écrit, laissé sur son bureau, que je me souviens y avoir été pour la première fois réellement confrontée : *Sur les traces de la démocratie avec Claude Lefort*. C'est, ici aussi, d'abord le titre qui m'avait tant plu. L'idée de traces, sans aucun doute. Pas un chemin déjà fauché ni *La démocratie selon Claude Lefort*. Ce n'était ni une affirmation ni une réponse. Mais quelque chose comme une invitation à penser la démocratie « à l'aide » de Claude Lefort. À faire l'effort de retracer, de marcher avec Lefort. Je ne crois pas avoir lu l'article lui-même à ce moment-là précisément, mais j'ai eu l'impression que si c'était cela, la sociologie, converser avec les idées, suivre des traces, chercher ensemble, alors c'était peut-être ce que je souhaitais faire moi aussi : marcher sur les traces de la démocratie avec Joseph Yvon Thériault.

Car Thériault, à l'instar de Lefort, « tente de comprendre en accompagnant, plus qu'en expliquant, l'aventure des démocraties modernes ainsi que les lectures de ses principaux interprètes[6] ». Il nous amène lui aussi à tenter de percer l'énigme de la démocratie, à fouiller l'imaginaire d'un système politique dont nous n'avons jamais tout à fait les codes et qui refuse de figer le pouvoir sur des certitudes. La démocratie est histoire, elle est contexte, elle est culture, elle est époque. Toujours singulière. Elle laisse des traces sans montrer de réels chemins. C'est à nous de choisir, et de toujours choisir à nouveau, comment l'habiter.

C'est, en ce sens, pourquoi Thériault a toujours craint davantage le pouvoir juridique, ou même un certain type de pouvoir moral, qui eux, fixent, figent. La certitude est un refuge de stabilité dans lequel nos sociétés actuelles se plaisent : les chartes, les lois universelles, les modèles scientifiques purs. La grande force politique de la démocratie, c'est justement qu'elle vise à sans cesse recommencer cette discussion autour de la mise en scène la plus pertinente possible de la coexistence humaine. Elle s'inscrit bien davantage dans la quête d'un Sisyphe, que dans le réconfort paisible des certitudes.

6 Joseph Yvon Thériault, « Sur les traces de la démocratie avec Claude Lefort », *Conjoncture*, nº 20-21, 1994, p. 128.

Cette indétermination, loin des confortables vérités immuables, rend les démocraties fragiles, certes, insaisissables, aussi. Mais tout cela n'est pas vain, dit Thériault, cette indétermination constante est peut-être inconfortable, mais elle est aussi la condition de l'homme moderne : une condition politique.

Il faut l'assumer.

4 / L'autre moitié

C'est donc à cet homme que j'ai voulu téléphoner pour savoir si je devais ou non participer à ces allocutions. Mais, comme je le disais précédemment, il m'a semblé étrange de demander à mon propre père si je devais ou non accepter un mot de clôture sur lui-même. Et surtout, je ne savais pas d'*où* prendre la parole : fille, professeure, philosophe, romancière, lectrice ?

Non seulement il m'a alors conseillé d'accepter cette invitation, mais dans une succincte formule, dont lui seul a le secret, il parvenait une fois de plus à transformer, pour ne pas dire à élever, mon interrogation bien personnelle en *leçon* d'ordre social : « tu peux parler à partir de tous ces lieux en même temps. »

C'est, après tout, à peu près cela, *faire société* : refuser qu'un seul de nos rôles ne s'empare totalement de l'espace public. Sans me faire *la* ni *de* leçon, mon père me rappelait cette fascinante idée que l'individu, comme la société, ne doit ni se morceler ni se fondre en un seul, mais plutôt s'efforcer à faire monde commun. C'est une tâche difficile et sans fin, nous l'avons déjà rappelé. C'est d'ailleurs pourquoi Joseph Yvon Thériault nous y ramène sans cesse en nous parlant de tension, de chimère insaisissable, de récit, de traces, d'indétermination…

En nous invitant à toujours aussi habiter *l'autre moitié* de la modernité. Quelle qu'elle soit.

Notices biographiques

Éric Bédard

Professeur (titulaire) à l'Université TÉLUQ, Éric Bédard est historien et auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire du Québec, dont *Recours aux sources* (Boréal, 2011) et *Survivance* (Boréal, 2017).

Joel Belliveau

Après des études en science politique à Moncton et à Strasbourg, Joel Belliveau a travaillé dans la société civile acadienne, dans la fonction publique néo-brunswickoise et à Radio-Canada, puis a fait un doctorat en histoire à l'Université de Montréal. Il a enseigné l'histoire et la science politique sur deux campus de l'Université de Moncton et à l'Université Laurentienne, où il est maintenant professeur titulaire. Il est spécialiste de l'histoire intellectuelle, culturelle et politique de l'Acadie des XIX^{e} et XX^{e} siècles, mais il a aussi publié sur la Révolution tranquille québécoise, la naissance du militantisme franco-ontarien et les origines du nationalisme catalan. Sa première monographie, *Le « Moment 1968 » et la réinvention de l'Acadie*, est parue aux Presses de l'Université d'Ottawa en 2014, puis en traduction anglaise en 2019 chez University of British Columbia Press. Il vient de codiriger les ouvrages collectifs *La vague nationale des années 1968 : une comparaison internationale* aux Presses de l'Université d'Ottawa (2020) et *Entre solitudes et réjouissances : les francophones et les fêtes nationales, 1834-1982* chez Boréal (2021).

Micheline Cambron

Professeure émérite du Département des littératures de langue française de l'Université de Montréal, Micheline Cambron cherche à comprendre les relations entre littérature et société, ce qui leur confère une dimension interdisciplinaire et parfois essayistique. Elle s'est, entre autres, intéressée au théâtre, aux récits utopiques, aux relations entre littérature et médias, à la lecture, à l'épistémologie des sciences humaines et de la littérature et aux questions d'éducation et de transmission de la culture. Elle a également dirigé des publications sur Fernand Dumont et Paul Ricœur. Elle a principalement travaillé sur les XIX^{e} et XX^{e} siècles québécois. Elle a cofondé, avec Denis Saint-Jacques, le Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture québécoises (CRILCQ).

Stéphanie Chouinard

Stéphanie Chouinard est professeure agrégée de science politique au Collège militaire royal du Canada. Elle est co-affiliée au Département d'études politiques à l'Université Queen's. Elle est aussi une *Fellow* de la Fondation Pierre Elliott Trudeau. Elle détient un doctorat de l'Université d'Ottawa et a été stagiaire postdoctorale à l'Université de Montréal et à l'Université d'Edimbourg. Ses travaux de recherche portent sur le fédéralisme, les droits des minorités linguistiques, la politique judiciaire, la francophonie canadienne et les peuples autochtones.

François-Olivier Dorais

François-Olivier Dorais est historien et professeur adjoint à l'Université du Québec à Chicoutimi où il enseigne l'histoire du Québec et du Canada aux XIX^{e} et XX^{e} siècles, l'histoire régionale et l'épistémologie historienne. Ses recherches se partagent entre l'histoire culturelle et intellectuelle au Québec, l'historiographie et l'histoire des francophonies minoritaires au Canada.

Jeremy Elmerich

Jeremy Elmerich est doctorant à l'Université du Québec à Montréal et à l'Université Polytechnique des Hauts-de-France. Après avoir produit un mémoire de recherche s'intéressant à l'idéologie du Scottish National Party, il rédige actuellement une thèse consacrée à un examen sociohistorique des rapports de force Canada/Québec et Royaume-Uni/Écosse, de leurs répercussions sur les imaginaires nationaux qui y sont attachés dans un contexte économique, idéologique et normatif en constante mutation.

Éric Forgues

Éric Forgues a obtenu son doctorat en sociologie à l'Université de Montréal. À son arrivée à l'Université de Moncton en 1998, il a mené des recherches sur le développement communautaire et l'économie sociale, ainsi que sur le développement régional et durable. De 2003 à 2012, il a été chercheur et directeur adjoint de l'Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques. Depuis 2012, il en est le directeur général. Ses travaux portent notamment sur la gouvernance, l'engagement linguistique, les services en français et, depuis peu, sur la mémoire, l'identité et les évènements culturels.

Graham Fraser

Actuellement professionnel en résidence à l'Université d'Ottawa, Graham Fraser a écrit *Sorry, I Don't Speak French* (McClelland & Stewart, 2006) et *Le Parti québécois* (Libre Expression, 1985). De 2006 à 2016, il a été commissaire aux langues officielles du Canada.

Anne Gilbert

Professeure émérite au Département de géographie de l'Université d'Ottawa où elle mène divers travaux sur la dynamique de l'espace francophone dans la région d'Ottawa-Gatineau, Anne Gilbert a également été directrice de recherche au Centre

interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) de 2000 à»2009 et a dirigé le Centre de recherche en civilisation canadienne-française (CRCCF) de 2010 à 2015, ainsi qu'en 2016-2017. On lui a décerné l'Ordre des francophones d'Amérique en septembre 2013. Elle est membre de la Société royale du Canada.

Svetla Koleva

Svelta Koleva est professeure et directrice du Département «Société du savoir : science, éducation, innovations» à l'Institut de philosophie et sociologie auprès de l'Académie bulgare des sciences. Ses recherches portent sur l'histoire de la sociologie (processus de construction de la sociologie et modalités de la pratique sociologique dans les pays d'Europe centrale et de l'Est sous le régime communiste et pendant la transition démocratique), l'épistémologie des sciences sociales (histoire et mobilité des concepts, production, transmission et réception des savoirs scientifiques, échanges scientifiques entre pratiques nationales non hégémoniques) et la sociologie politique (nouvelles formes d'action citoyenne). Ses dernières publications incluent : «Sociology in Bulgaria : 60 years of facing the scientific and Social Challenges of Disciplinary Construction (1945—2005)», dans Zoltán Rostás (dir.), *Condamnare, Marginalizare si Supravietuire în Regimul Comunist*, Bucharest, Editura Cartier, 2021, p. 409-436 ; «Les sciences sociales aux prises avec le (fait) national», dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les Petites Nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 329-347 ; «Doing Post-Western Sociology in Central and Eastern Europe before and after the Great Change : Some Epistemological Questions», *The Journal of Chinese Sociology*, vol. 7, 2020 ; *Totalitarian Experience and Knowledge Production. Sociology in Central and Eastern Europe 1945-1989*, Leiden, Brill, série «Post-Western Social Sciences and Global Knowledge», volume 2, 2018.

Gilles Labelle

Gilles Labelle a été professeur à l'Université d'Ottawa de 1993 à 2019. Il a enseigné la pensée politique à l'École d'études politiques.

Jean-François Laniel

Jean-François Laniel est sociologue, professeur adjoint à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Ses recherches portent sur les liens entre la tradition et la modernité ; entre la religion, la culture et le politique ; entre le christianisme et le nationalisme ; entre l'Église et l'État — au Québec, au Canada français et au sein des petites nations. Il cherche à comprendre comment s'instituent les sociétés sur la moyenne et la longue durée, à partir de matrices religieuses et politiques propres, à l'aide d'une approche socio-historique comparée. Ces dernières années, il s'est penché sur les enjeux du catholicisme culturel, de la gestion de la diversité, des modèles de laïcité, du nationalisme transfrontalier et du nationalisme éthique.

Anne Legaré

Anne Legaré a été professeure de sciences politiques à l'Université du Québec à Montréal de 1975 à 2006. Ses travaux ont porté sur l'analyse du Québec au cœur des relations entre la société, la nation, le fédéralisme et l'État. Au cours des années 1994

à 1999, elle a représenté le Québec dans la diplomatie québécoise aux États-Unis et en France. Ses derniers ouvrages, publiés aux Presses de l'Université de Montréal, sont *Le Québec, une nation imaginaire* (2017) et *La crise d'Octobre, le monde et nous* (2021).

André Magord

André Magord est professeur de civilisation nord-américaine à l'université de Poitiers, codirecteur de l'Institut d'études acadiennes et québécoises (institution qu'il a dirigée de 1997 à 2018) et vice-président de l'Association française d'études canadiennes (AFEC). Il est coresponsable du projet international « Francoralité » sur la valorisation du patrimoine oral francophone nord-américain via les humanités numériques. Ses domaines de recherche portent sur les minorités historiques au Canada, francophones et autochtones en particulier, ainsi que sur les questions d'épistémologie en sciences humaines et sociales.

Félix Mathieu

Félix Mathieu est professeur adjoint au Département de science politique de l'Université de Winnipeg et chercheur associé à la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes. Ses travaux portent principalement sur l'aménagement de la diversité nationale et ethnoculturelle dans les démocraties libérales.

Alain Noël

Alain Noël est professeur de science politique à l'Université de Montréal. Ses recherches portent sur les politiques sociales et sur le fédéralisme en perspective comparée et, plus largement, sur la politique au Canada et au Québec. Son dernier livre, dirigé avec François Boucher, s'intitule *Fiscal Federalism in Plurinational Societies : Equality and Autonomy* (McGill-Queen's University Press, 2021). Il est également l'auteur de *Utopies provisoires : essais de politique sociale* (Québec Amérique, 2019), et co-auteur, avec Jean-Philippe Thérien, de *La gauche et la droite : un débat sans frontières* (Presses de l'Université de Montréal, 2010).

Geneviève Nootens

Geneviève Nootens est professeure de science politique à l'Université du Québec à Chicoutimi. Elle est membre du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) et du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec (CRIDAQ). Elle est spécialisée dans les champs du libéralisme contemporain, du nationalisme, de la souveraineté populaire et de la démocratie. Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages dont *Popular Sovereignty in the West. Polities, Contention, and Ideas* (Routledge, 2013). Elle a codirigé les ouvrages *Contemporary Majority Nationalism* (avec Alain-G. Gagnon et André Lecours) (McGill-Queen's Univesity Press, 2011), *Dominant Nationalism, Dominant Ethnicity : Identity, Federalism and Democracy* (avec André Lecours) (Peter Lang, 2009), et *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains* (avec Ryoa Chung) (Presses de l'Université de Montréal, 2010). Elle a aussi contribué à plusieurs ouvrages collectifs, dont *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics* (Routledge, 2005), *After the Nation ?* (Palgrave Macmillan, 2010), *Political Autonomy and Divided Societies. Imagining Democratic Alternatives*

in Complex Settings (Palgrave Macmillan, 2012), *Minorities and Territory : Rethinking Autonomy as Strategy* (Oxford University Press, 2015), et *Repenser l'autodétermination interne* (Thémis, 2016).

Maxime Ouellet

Maxime Ouellet est professeur à l'École des médias de l'Université du Québec à Montréal, chercheur au Groupe de recherche sur l'information et la surveillance au quotidien (GRISQ), chercheur au Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS) et membre du collectif Société. Il est l'auteur de *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information* (Écosociété, 2016).

Jacques Palard

Jacques Palard est directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique, à Sciences Po Bordeaux (Centre Émile-Durkheim). Ses travaux, conduits en France et au Canada, portent sur les rapports entre religion et politique, considérés tout particulièrement du point de vue de l'évolution du catholicisme, et sur les transformations de la gouvernance territoriale. Il a publié notamment : *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique* (Presses de l'Université Laval, 2010), *La Beauce inc. Capital social et capitalisme régional* (Presses de l'Université de Montréal, 2009).

François Paré

François Paré est *distinguished professor emeritus* au Département d'études françaises de l'Université de Waterloo et membre de la Société royale du Canada. En 1993, son livre *Les littératures de l'exiguïté* (Le Nordir, 1992) lui a valu le Prix du Gouverneur général du Canada. Il est l'auteur de nombreuses études sur les littératures minoritaires, autochtones et diasporiques au Canada et ailleurs dans le monde.

Céline Philippe

Céline Philippe est professeure au Département de littérature et de français du Cégep Édouard-Montpetit. Elle est titulaire d'un doctorat en études littéraires de l'Université du Québec à Montréal. Sa thèse doctorale, intitulée *La « voix du pays de Québec ». Sur les traces de la question nationale dans la littérature québécoise*, étudie l'évolution du rapport à la question nationale du Québec dans un corpus d'œuvres romanesques et dramatiques québécoises parues entre 1914 et 2014. Ses travaux de recherche portent principalement sur les manifestations de la question nationale et de l'héritage catholique dans des œuvres de la littérature et du théâtre québécois des XX^{e} et XXI^{e} siècles.

Yves Vaillancourt

Détenteur d'un doctorat en sciences politiques, Yves Vaillancourt a été professeur régulier à l'École de travail social de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) de 1976 à 2007. Il est professeur émérite de l'UQAM. Il a publié plusieurs textes sur les politiques sociales depuis 1971, sur l'économie sociale et solidaire depuis 1995 et sur

la coconstruction des politiques publiques depuis 2005. Il a dirigé le Laboratoire de recherche sur les pratiques et les politiques sociales (LAREPPS) de 1992 à 2006. Il est membre régulier du Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES) depuis 1995.

Stéphane Vibert

Stéphane Vibert est professeur titulaire à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa, et directeur de recherches au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM). Il est docteur en anthropologie sociale de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) de Paris, diplômé en sciences politiques et diplômé en sociologie comparative. Ses recherches portent sur la notion de «communauté» et les diverses identités collectives modernes, ainsi que sur la compréhension théorique et épistémologique du holisme dans les sciences sociales. Parmi ses derniers ouvrages, on compte : *Les carrefours du temps : temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis* (avec T. Tranchant) (Presses de l'Université Laval, 2021) ; *Autorité et pouvoir en perspective comparative* (avec D. Gibeault) (Presses de l'Inalco, 2017) ; *La communauté des individus – Essais d'anthropologie politique* (Le Bord de L'Eau, 2016).

Joseph Yvon Thériault est l'un des grands penseurs de sa génération. Acadien de naissance et de cœur, professeur de sociologie à l'Université d'Ottawa puis à l'Université du Québec à Montréal, auteur prolifique primé par la critique, animateur infatigable de la vie universitaire, personnalité publique et médiatique, il a laissé une marque profonde sur la vie des idées de son temps. Ce livre collectif, réunissant des savants qu'il a côtoyés au cours de sa carrière, témoigne de la pertinence, de la profondeur et du rayonnement de ses réflexions. Les disciplines (sociologie, science politique, philosophie, histoire, anthropologie, littérature) et nationalités ici représentées (acadienne, franco-ontarienne, québécoise, canadienne, française, bulgare) sont à l'image de la diversité des objets qu'il a étudiés. De la francophonie canadienne au développement régional, de la modernité politique aux petites nations, il a su suivre les traces que laissent les peuples qui font société. Par la richesse de ses contributions et l'étendue de son optique, le présent ouvrage contentera tous les passionnés de sciences humaines et sociales.

Stéphanie Chouinard est politologue et professeure agrégée de science politique au Collège militaire royal du Canada. Elle est coaffiliée au Département d'études politiques à l'Université Queen's. Elle est aussi une *Fellow* de la Fondation Pierre Elliott Trudeau.

François-Olivier Dorais est historien et professeur adjoint à l'Université du Québec à Chicoutimi. Ses recherches se partagent entre l'histoire culturelle et intellectuelle du Québec, l'historiographie et l'histoire des francophonies minoritaires au Canada.

Jean-François Laniel est sociologue et professeur adjoint à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Ses recherches portent sur les liens entre la tradition et la modernité ; entre la religion, la culture et le politique ; entre le christianisme et le nationalisme ; entre l'Église et l'État – au Québec, au Canada français et au sein des petites nations.

Avec la collaboration de Éric Bédard, Joel Belliveau, Micheline Cambron, Stéphanie Chouinard, François-Olivier Dorais, Jeremy Elmerich, Éric Forgues, Graham Fraser, Anne Gilbert, Svetla Koleva, Gilles Labelle, Jean-François Laniel, Anne Legaré, André Magord, Félix Mathieu, Alain Noël, Geneviève Nootens, Maxime Ouellet, Jacques Palard, François Paré, Céline Philippe, Yves Vaillancourt et Stéphane Vibert.

Presses de l'Université du Québec

PUQ.CA