possibles

VOLUME 23 ● NUMÉRO 2 ● PRINTEMPS 1999

PER
P-285
BNQ

Ethnies, nations, sociétés



ETHNIES, NATIONS, SOCIÉTÉS

possibles
VOLUME 23 • Numéro 2 • PRINTEMPS 1999

possibles

B.P. 114, Succ. Côte-des-Neiges, Montréal, Québec, H3S 2S4, 529-1316

Comité de rédaction

Jean-Marc Fontan, Gabriel Gagnon, Patrice LeBlanc, Jacqueline Mathieu, †Gaston Miron, Jean Paquin, Jacques Pelletier, †Marcel Rioux, Raymonde Savard, Amine Tehami, André Thibault

Collaborateurs(trices)

Rose-Marie Arbour, Yvan Comeau, Francine Couture, Marcel Fournier, Lise Gauvin, Roland Giguère, Jacques T. Godbout, Suzanne Jacob, Suzanne Martin, Marcel Sévigny

Révision des textes et secrétariat

Micheline Dussault

Responsable du numéro

André Thibault

La revue *Possibles* est membre de la SODEP (courriel : sodep@sympatico.ca Internet : http: //www3.sympatico.ca/sodep) et ses articles sont répertoriés dans Repère. Les textes présentés à la revue ne sont pas retournés. *Possibles* est subventionnée par le Conseil des arts et des lettres du Québec.

Ce numéro : 8 $. La revue ne perçoit pas la TPS.

Conception graphique et maquette de la couverture : Nicole Morisset

Typographie et mise en page : Mégatexte pré-impression

Impression : AGMV Marquis inc.

Distribution : Diffusion Dimedia inc.

Dépôt légal Bibliothèque nationale du Québec : D775 027

Dépôt légal Bibliothèque nationale du Canada : ISSN : 0703-7139

© 1999 Revue *Possibles*, Montréal.

TABLE DES MATIÈRES

Éditorial 5

ESSAIS ET ANALYSES

La Québécoite : l'écriture agonistique de l'identité collective
NATHALIE PRUD'HOMME 19

Le soi divers, les autres proches et la conscience planétaire
LÉON BERNIER 35

L'autre révolution tranquille : le Canada anglais
JOSÉ E. IGARTUA 41

L'islamisme et le nationalisme : des frères siamois
AMINE TEHAMI 53

Entrevue avec Jacques Rancière
FRANCIS DUPUIS-DÉRI 72

Le Québec en 2001 : pays d'audace ou province en hibernation
CLAUDE BARITEAU 80

Les nations dans le contexte inter-national
ABRAHAM WEIZFELD 113

ÉLECTIONS

30 novembre : une élection pour rien ?
GABRIEL GAGNON **123**

Montréal, 1er novembre 1998. Lacunes et déficiences d'une fragile démocratie
GUY BOURASSA **132**

IMAGE

Mémoire
DIANE TREMBLAY **143**

POÉSIE ET FICTION

Noirs éclats
STÉPHANE JEAN **147**

Traces féminines
JACQUES GAUTHIER **154**

« La poésie, moi, tu sais... »
CAROLE HUYNH GUAY **169**

DOCUMENT

Hommage à Cornelius Castoriadis
DIANE PACOM **175**

ÉDITORIAL

Puzzles identitaires et projets nationaux

Que n'a-t-on pas dit sur les impasses constitutionnelles où semble s'enliser la question québécoise ? On a abondamment accusé les divers acteurs politiques d'être trop intransigeants ou trop mous, le peuple lui-même de se complaire dans son indécision chronique. On affirme ne plus vouloir en parler et on y revient sans cesse, les lettres des lecteurs prenant le relais des éditorialistes quand ceux-ci déclarent forfait, fatigués de tourner en rond. Le nez collé sur l'arbre dans le fond de notre cour, nous risquons de perdre de vue que dans l'ensemble du monde contemporain, le même type d'imbroglios asticote populations, politiciens et observateurs. Des frontières de plus en plus poreuses combinées à de farouches flambées nationalitaires défient toute interprétation unilatérale. On compte de plus en plus de gens polyglottes, au moment même où l'anglais prétend être devenu la langue commune universelle mais où le siège de la Communauté européenne fournit du travail à plus de traducteurs-interprètes que celui des Nations unies.

Débroussailler nos propres enjeux en gardant l'œil ouvert sur la situation mondiale, ne serait-ce que pour éclairer la nôtre, est une tâche à laquelle il est impossible de nous soustraire. Cela n'en réduit

pas la difficulté. Il a fallu plus de démarches que d'habitude pour trouver les collaborateurs de ce numéro. L'embarras de très nombreux électeurs québécois en face de leur bulletin de vote, la platitude de la campagne, des résultats qui ont réservé à chaque parti sa « juste part » d'amertume, tout cela livre un même message : d'énormes malaises embrouillent présentement les décisions politiques et gênent les acteurs ou les enferment dans des rhétoriques radoteuses. Tout le monde n'a pas pu souffrir en même temps d'une chute de quotient intellectuel ou d'énergie vitale (à moins que Plume Latraverse ait raison d'imputer à *el niño* des retombées apocalyptiques). Ce sont les problèmes eux-mêmes qui n'entrent plus docilement dans les grilles d'analyse auxquelles on est habitué : nos débats constitutionnels et politiques s'en tiennent à un *Tea for two* qui ne correspond plus au nombre et à la diversité des convives de même qu'à l'évolution de leurs besoins et appétits.

Pour nous engager dans le renouvellement des problématiques, il faut consentir à ce qu'elles nous entraînent dans une valse bizarre où les essais et erreurs comportent leurs risques de faux pas mais aussi leurs possibilités de trouvailles stimulantes.

Il y a moyen de voir l'apparente pagaille des options politiques comme la floraison luxuriante d'une prairie encore à l'état sauvage plutôt que la décrépitude du vieux jardin chéri dont on n'a pas su prévoir les ravages du temps. Sept collaborateurs ont pris le risque excitant de partager avec nous tous l'état présent de leurs perceptions et analyses des questions nationales, au Québec et ailleurs, en les appliquant à un éventail de groupes culturels et aussi à des sujets individuels aux identités complexes et mouvantes.

Énigmes identitaires

Sans doute un des principaux mensonges que nous raconte la classe politique consiste à se référer mécaniquement à des affrontements clairement définis entre des communautés ethniques ou culturelles aussi homogènes qu'imperméables les unes aux autres. Le clan des héritiers de lord Durham contre celui des héritiers de Papineau! Demandez à vos fils et vos filles ainsi qu'à leurs copains et copines à quel point ils se reconnaissent dans ces personnages[1].

C'est une chose de dire que le projet souverainiste est ouvert aux citoyens québécois de toutes origines et c'en est une autre de les associer intimement à la définition d'un Québec qui répondrait aux aspirations de cette société dans sa diversité présente. Sondages et élections nous remettent sur le nez que la très vaste majorité de ceux chez nous qui s'identifient à des communautés culturelles « autres » ne se reconnaissent pas dans le projet souverainiste comme il est présenté. Imputer cela uniquement à l'opportunisme de plusieurs de leurs notables et aux graissages de pattes et propagandes en provenance du bureau de Sheila Copps revient à considérer ces compatriotes d'implantation récente comme une bande de zombies programmables à volonté ou de calculateurs cyniques. Depuis des millénaires, migrations, pèlerinages, commerce et échanges culturels ont démontré la capacité des humains à s'adapter avec sympathie aux cultures et systèmes politiques les uns des autres, à côté d'un nombre de ratés tout aussi évidents ; et tout à coup, dans le cas du Québec, il ne subsisterait que des ratés, conséquence d'un sinistre complot! On répondra, avec raison, que le Canada anglais ne se prive pas d'entretenir des visions aussi paranoïdes de la société

1/ Accuser les autres d'ignorer l'histoire ne disculpe pas les accusateurs de leur propre cécité face aux réalités contemporaines.

québécoise... mais cela, sur quoi nous reviendrons un peu plus loin, ajoute au problème plutôt que de l'éclairer.

Alors que l'édition canadienne du magazine *Time* inclut Lucien Bouchard au nombre des personnalités « canadiennes » de l'année 1998, les réussites « québécoises » consacrées par la reconnaissance publique en art, en sciences ou en affaires (relativement moins en politique) alignent de nombreux noms et lieux de naissance qui n'ont rien à voir avec les ceintures fléchées. La plupart de ces compatriotes ont un sentiment très complexe de leur propre identité : liée à leur origine mais autrement que ceux qui sont restés au pays — québécoise mais d'une façon qui ne peut plus se définir par l'histoire et la transmission intergénérationnelle d'un bagage culturel commun[2]. De plus en plus de produits littéraires et artistiques inscrivent au cœur de notre patrimoine vivant leurs diverses façons d'être Québécois, de même que de nombreuses œuvres ont ancré solidement et définitivement la réalité afro-américaine comme une des composantes essentielles de l'identité originale des États-Unis. En même temps, à Montréal comme dans les principales villes canadiennes, des stations de radio se spécialisent dans la diffusion d'émissions dans les langues des cultures d'origine, avec suffisamment de « mélodies créées au pays » pour « respecter les quotas imposés pour le contenu canadien »[3].

Nathalie Prud'Homme ouvre le numéro avec une analyse des incertitudes et recherches qui forment la trame du roman *La Québécoite* de Régine Robin. Tiraillée entre un attachement au passé juif

2/ De même, « on est français, mais pas comme Aurore et Stéphanie », disent avec faconde de jeunes beurs dans le très beau documentaire *Mémoires d'immigrés*. On verra aussi avec intérêt *Carnets d'un Black en Ayiti* consacré à un séjour perturbant de Stanley Péan au pays de sa naissance et de ses parents.

3/ « Le CRTC s'apprête à revoir sa politique multiculturelle », *La Presse*, 23 décembre 1998.

européen transmis et entretenu par ses proches et une distanciation critique face à la part de mythe et de passéisme qu'il transporte ; entre un goût de se rallier aux projets de la majorité québécoise et un recul face à l'exclusivisme ethnique de plusieurs de ses formulations et à l'héritage d'un traditionalisme de repli ; entre une solidarité objective avec d'autres communautés immigrées et les difficultés d'adaptation mutuelle qui en freinent les élans, l'héroïne du roman semble bien, aux yeux de notre analyste, finir par assumer une lourde charge de doutes, de conflits à l'intérieur de soi et avec ses partenaires, dans un travail jamais terminé de définition de soi-même et de ses multiples liens sociaux, culturels et politiques.

Les Québécois dits de souche font face à leurs propres perplexités et contradictions. Combien se régalent des téléromans d'époque et redeviennent catholiques le temps de la Messe de minuit mais ont oublié les chansons de Pauline Julien et choisissent leurs principaux logiciels dans la version originale anglaise! Entre des racines francophones aux résonances encore très fortes, des liens et habitudes issus directement d'une longue adaptation aux contextes canadien et nord-américain, des processus d'individualisation qui valorisent de plus en plus les singularités, des contacts et lectures d'un cosmopolitisme croissant et une conscience accrue de la dimension mondiale des problèmes humains... ce qu'on peut être loin de Maria Chapdelaine ! D'ailleurs n'est-il pas troublant que cette dernière ait été imaginée par un Français, Évangéline par un Américain anglophone et l'oncle Tom par une romancière blanche ? Avec quelle facilité les cultures minoritaires se laissent mettre en symbole par la quête d'exotisme des groupes plus puissants! Tôt ou tard, ces identités et patrimoines simplificateurs sont confrontés à de nécessaires remises en question. C'est ce à quoi s'emploie le texte de Léon Bernier. Loin de vouloir nier à la mémoire et aux appartenances de longue date leur place décisive

dans l'identité individuelle et collective, le chercheur examine comment on peut y intégrer la complexité, la versatilité, les contradictions internes, l'ouverture à l'autre ; la vivre comme une dynamique existentielle permanente et non plus comme un musée historique dont nous serions collectivement les conservateurs.

L'Autre, juste en face

Le texte de Bernier souligne particulièrement le caractère inévitable du dialogue et de l'interaction avec la communauté anglo-québécoise. Et au fait, qu'en est-il et que savons-nous de la quête identitaire du Canada anglais ? Volontiers, nous la percevons uniquement comme l'expression d'un universalisme abstrait obsédé de droits individuels et rébarbatif à notre nationalisme à nous ou au contraire comme une fidélité anachronique aux symboles les plus archaïques du vieil Empire victorien. Entre protagonistes qui se caricaturent à qui mieux mieux, peut-il se produire autre chose que des dialogues de sourds et le maintien d'un *statu quo* imbibé d'animosités stériles ? José E. Igartua nous fournit une occasion de développer une perception mieux fondée de cet incontournable partenaire. Il nous montre une collectivité engagée dans des mutations démographiques continuelles de grande envergure, ayant dû dans un passé récent reformuler quelques fois ses définitions d'elle-même sans évacuer à chaque tentative les séquelles des précédentes. Les façons qu'elle a de situer la francophonie canadienne ou québécoise par rapport à cet autoportrait se sont reformulées en conséquence, avec les contrastes et malentendus qui s'ensuivent. Le Québec et le Canada vont encore longtemps chercher chacun de son côté à se définir et à s'actualiser, à travers maintes tensions entre leurs racines principales et leur diversité interne ; les deux vont continuer de représenter l'un pour l'autre un ensemble de contraintes avec lesquelles il est impératif de

composer. Le faire est crispant, ne pas le faire est tragiquement coûteux. Le terrain des identités est parsemé d'altérités, déroutantes, imprévisibles, incontrôlables.

À l'échelle mondiale, nos ennuis nationaux ont un air de chicane de famille. Un Autre, aux différences plus radicales, perturbe la géopolitique actuelle en opposant un barrage opiniâtre à la maîtrise faustienne du monde imaginée et poursuivie par un Occident rationaliste persuadé que sa technologie, son culte de la croissance et ses modèles politiques représentent le devenir inexorable de toute l'espèce humaine. Alors que nous sommes fiers d'avoir remplacé nos anciens congés de l'Épiphanie ou de la Toussaint par des plages de repos qui reflètent le caractère laïque de nos sociétés, Amine Tehami nous rappelle que l'islamisme assoit son emprise politique sur la conception de l'islam comme « code de vie intégrateur » englobant évidemment la politique. Il fut pourtant un temps où brillaient dans le monde musulman, surtout à Cordoue, des étoiles de la science et de la philosophie rayonnant paisiblement sur la société civile et le monde intellectuel juifs et chrétiens environnants. Mais, déjà quelques décennies avant la naissance du plus grand représentant de cette floraison, le philosophe Averroès, la Jérusalem *délivrée* inaugurait une série de conquêtes militaires de l'Europe chrétienne aux dépens des empires musulmans. Autant le souvenir activement entretenu de la période glorieuse que les stigmates des reculs et défaites ont cultivé au sein de cette civilisation un fort ressentiment anti-européen. La bataille n'a jamais vraiment cessé depuis. Elle est réellement assez dure pour que les peurs qu'elle suscite en Occident soient fondées ; mais les contradictions et ambivalences au sein des populations et même des groupes militants en fixent les limites. Le moins que l'on puisse dire, c'est que cet immense joueur est insuffisamment pris en ligne de compte dans les projections que nous élaborons sur l'avenir de la paix

mondiale, des rapports économiques internationaux et des identités tant politiques que culturelles.

Ces identités et les formules politiques où elles se vivent et s'affrontent, plusieurs penseurs d'aujourd'hui tentent d'en renouveler la vision pour mieux rendre compte de leur relativité, de leurs interactions avec un ensemble de facteurs, des exigences montantes touchant tant la spécificité de l'individu que la qualité des décisions politiques et des relations entre pays. Francis Dupuis-Déri a interviewé l'un d'entre eux, le philosophe français Jacques Rancière. Se positionnant individuellement en même temps qu'il entreprend de clarifier et de mettre à jour les concepts, ce dernier nous place devant une Europe plus vaste que celle de Jules César, mais dont la portée se limite à un « marché » et à une « bureaucratie » ; ce n'est pas l'irruption d'une illusoire identité européenne qui jette une lumière nouvelle sur les identités nationales, mais la poursuite de nouveaux équilibres entre la sauvegarde de la diversité mondiale des cultures, la reconnaissance de la variance et du caractère évolutif des identités individuelles à l'intérieur de chacune et la mise en œuvre d'une vision exigeante et inclusive de la démocratie.

Dans l'attente du post-moratoire

« J'attendrai, le jour et la nuit », susurraient de douçâtres barytons à la radio de mon enfance. En politique, lorsqu'il faut faire attendre, on décrète un moratoire. Envieux de l'expéditif divorce à l'amiable conclu entre la République tchèque et la Slovaquie, le parti et le gouvernement porteurs officiels du ballon de la souveraineté du Québec consacreront les deux prochaines années à mettre en place les préludes aux « conditions gagnantes », dernier ajout au répertoire des expressions consacrées de la politique québécoise. Pour Claude Bariteau, il ne suffira pas d'ajuster les stratégies aux

variations conjoncturelles plus ou moins favorables, mais le projet souverainiste lui-même demande certains réexamens essentiels. Dans le cadre mondial de la recomposition des ensembles politiques et des assauts implacables d'un néolibéralisme internationalisé, les fonctions de l'État et la manière de les exercer sont l'objet d'expérimentations variées, forcées de tenir compte des orientations de principaux partenaires externes autant que de l'affirmation chez soi des diverses spécificités culturelles ou régionales. Dans ce contexte, les traditionnelles tensions ethniques entre le Québec et le Canada ne suffisent plus à déterminer les choix constitutionnels. Quel type de lien social, quelle conception de la justice et de la solidarité gérera l'État québécois ? Le besoin de consolider et de développer davantage les choix qui ont différencié ses institutions font toujours appel au plein contrôle de soi qu'implique la souveraineté... mais une souveraineté à base de convergence politique plutôt que de différences culturelles.

Finalement, qui sont les Québécois qui auront à construire cette société et cet État ? Qui englobent-ils ? La notion de « vrais Québécois » fait penser à l'affirmation, fréquente en Hongrie et même reprise par des musicologues, que la musique des Tziganes de ce pays n'est pas de la « vraie musique hongroise ». Comme s'il devait n'y en avoir qu'une seule. Et comme si ses divers rameaux étaient sans influence les uns sur les autres. Abraham Weizfeld rejoint Bariteau lorsqu'il nous rappelle que nos projets sociopolitiques ne sauraient exclure les Québécois non francophones, qui sont indiscutablement des citoyens québécois ; il ajoute que notre identité culturelle nous est commune avec les autres francophonies nord-américaines, de Hawkesbury à la Louisiane : deux données qu'a eu tendance à balayer sous le tapis une certaine orthodoxie nationaliste des vingt dernières années. Considérant comme communautés culturelles celles qui veulent se définir ainsi et ont des raisons objectives de le

faire, Abraham Weizfeld y voit autant de groupes nationaux qui tous ensemble contribuent à constituer la société civile. Cette dernière, et non l'appareil politique, serait le moteur permettant à un pays de se bâtir et de se transformer. Renouant avec une des grandes traditions du socialisme démocratique[4], l'auteur explore des modalités pratiques associant ces communautés comme telles à la définition et à la gouverne de l'éventuel pays du Québec.

Blues postélectoraux et puissance de l'imaginaire

Les documents que nous avons l'habitude de présenter en dehors du bloc thématique n'ont pas nécessairement de liens avec celui-ci. Cette fois, il en va autrement, à commencer par deux textes consacrés à la conjoncture électorale récente. La dernière élection québécoise devait éclaircir le ciel de la décision politique. Après la nuit... le brouillard! Devant des résultats qui ont l'allure d'un match nul en ajoutant même quelques confusions supplémentaires, Gabriel Gagnon rejoint les préoccupations soulevées par les articles précédents, surtout celui de Bariteau et la référence à John Saul chez Léon Bernier, et invite à repenser le projet émancipateur québécois sous le signe du dialogue, soit pour bâtir une culture de convergence à l'intérieur du Québec, soit pour rechercher un nouveau pacte avec les courants progressistes au Canada anglais. Il appelle aussi l'État québécois, après le pénible intermède d'un exorcisme où le rôle du diable a été tenu par le déficit, à attaquer vigoureusement de nombreux autres problèmes impérieux laissés sur le carreau. Les nominations ministérielles ne laissant guère prévoir que la bonne fée péquiste ait une

4/ Une autre, présentant quelques analogies avec celle-ci, est incarnée dans l'anarcho-syndicalisme qui a fleuri en Catalogne et en Andalousie autour de la période du Front populaire en Espagne.

approche suffisamment agressive face au Barbe-Bleue néolibéral, la princesse va devoir s'occuper de sa propre survie. Le mouvement alternatif a donc une responsabilité historique qu'il lui demeure possible d'honorer, s'il sait éviter tant les discours romantiques de la gauche traditionnelle que la pusillanimité des réformettes frileuses.

Frilosité aussi d'un hiver politique hâtif en plein cœur d'un automne météorologique exceptionnellement doux, à l'occasion de l'élection du premier novembre dernier à Montréal. Pour Guy Bourassa, l'arène municipale devrait être un lieu privilégié « pour que le terme de démocratie, gouvernement par le peuple, reprenne son sens véritable ». Encore faut-il que les enjeux, la marge de manœuvre, les moyens disponibles et les règles décisionnelles rendent possible et intéressante l'implication des citoyens, qui ont démontré leur disponibilité par un taux de participation électorale fort respectable. De nombreuses réformes s'imposent pour qu'on en arrive là. En pensant au reste de ce numéro, on peut se demander si la démocratie plurielle que requiert le Québec d'aujourd'hui peut vraiment se développer dans l'ensemble du territoire si la vie politique de sa métropole continue d'avoir autant de vivacité qu'un dortoir.

Les réponses à toutes ces questions ne sont pas déterminées à l'avance. Les sociétés humaines ont une influence certaine sur leur propre devenir, par la façon dont elles l'imaginent et dont elles se représentent leur réalité et celle de leur environnement. Cette vision doit beaucoup à un penseur contemporain, ami de cette revue, qui a libéré la pensée sociale progressiste du joug de pseudo-lois sociohistoriques imposées par des courants théoriques et idéologiques au fatalisme lourd et doctrinaire. Cornelius Castoriadis est décédé il y a un peu plus d'un an. Diane Pacom, qui l'a très bien connu, nous livre un panorama vivant et très éclairant de sa pensée, témoignage qu'elle a d'abord

rendu sur la chaîne culturelle de Radio-Canada. Nous remercions la réalisatrice de l'émission, qui a bien voulu nous autoriser à publier cette adaptation écrite de l'entrevue. Et nous sommes reconnaissants à Castoriadis pour avoir conforté tous ceux qui estiment que les identités et les régimes politiques sont des créations sociales susceptibles d'être constamment réinterprétées et remodelées.

André Thibault
pour le comité de rédaction

ESSAIS ET ANALYSES

NATHALIE PRUD'HOMME

La Québécoite : l'écriture agonistique de l'identité collective*

L'identité collective est-elle un enjeu majeur, tant sur le plan formel que thématique, de l'écriture (im)migrante au Québec ? Peut-on concevoir un lien social hors de toute forme d'identité collective ? L'écriture permettrait-elle ce dépassement sans se retrouver hors de toute socialisation ?

À ces questions, je greffe trois hypothèses de travail, dont voici la première : le sentiment d'appartenance sociale, l'identité collective, est une composante essentielle qui complète et assure la sauvegarde de l'identité individuelle, comme le souligne Charles Taylor[1]. L'être humain, tout en aspirant à l'universalisme, a besoin d'un ancrage concret, comme le rappelle Alain Finkielkraut à la suite d'Hannah Arendt[2].

---

* Ce texte a fait l'objet d'une communication au Colloque des Jeunes Chercheurs en littérature québécoise, le 13 novembre 1998 à l'Université de Montréal.

1/ Entrevue parue dans M. Ancelovici et F. Dupuis-Déri, *L'Archipel identitaire*. Montréal, Boréal, p. 25-35.

2/ A. Finkielkraut, *L'Humanité perdue - essai sur le XX^e siècle*, Paris, Seuil; H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, G.Allen & Unwin, 1967.

Seconde hypothèse : des écritures (im)migrantes au Québec mettent en scène ce besoin d'identité collective qui ne peut se satisfaire de la seule identité individuelle, ni d'une identité planétaire décharnée, sans tremplin pour aller vers l'autre, selon l'expression de Pascal Bruckner[3]. Ces écritures mettent en scène cette recherche ardue, toujours parcellaire d'identité collective, mais dont la nécessité se fait entendre, et ce, à l'intérieur même de certains textes se proposant de réduire ce concept à l'état d'inexistence, mais où les bribes de diverses mémoires resurgissent pour souligner l'importance de la présence d'un lien social.

Enfin, troisième hypothèse : le récit hégémonique ne ressemble plus à celui des années soixante-dix, que Micheline Cambron avait décrit comme un récit « où la collectivité est conçue comme un "nous englobant", vidé de toute tension sociale ou politique [... désignant] les Québécois rattachés à un territoire, et non les Canadiens français rattachés à une histoire messianique »[4]. Au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, il subit un déplacement. Le récit hégémonique actuel serait la négation du premier. Pour plusieurs, le « "nous" englobant » est devenu suspect, ethnique, raciste, assimilateur. La « permanente reconduction » a fait place à l'instabilité d'une vision sociale où les tensions exacerbées empêchent tout projet commun. Dans ce cadre, l'écriture n'aurait pas pris « des distances avec la problématique identitaire »[5], mais elle retranscrirait et questionnerait un nouveau noyau hégémonique. Un noyau où le « nous », associé au nationalisme, est ethnique et véhicule une pensée

3/ P. Bruckner, *Le Vertige de Babel : cosmopolitisme ou mondialisme*, Paris, Arléa, 1994.

4/ M. Cambron, « Discours culturel et récit au Québec (1967-1976) », thèse, Montréal, Université de Montréal, 1987, p. 218.

5/ L. Gauvin, « Poétiques de la langue et stratégies textuelles » dans C. Duchet et S. Vachon (dir.). *La Recherche littéraire. Objets et méthodes*, Coll. « Théorie et littérature », Montréal, XYZ ; Saint-Denis (France), Presses universitaires de Vincennes, Université de Paris VIII, p. 339.

totalitaire ; discours où l'écho de Julien Benda (*Discours à la nation européenne*, 1932) se perpétue de *Vice Versa* au *Territoire imaginaire de la culture* (1979) de Claude Bertrand et Michel Morin, en passant par le « totalitarisme soft » de René- Daniel Dubois, aux « intellectuels en majorité au service inconditionnel d'un parti, d'une faction, sans recul, sans principe autre que la connivence ethnique »[6] de Marc Angenot jusqu'aux « nationalistes s'abstenir » de Régine Robin, qui souligne que le « nationalisme [...] rend le discours public et particulièrement la scène intellectuelle monochrome, monosémique, répétitive [...] »[7]. En fonction de ce nouveau récit hégémonique, les mises à distance, qui le questionnent, ne représenteraient pas une volonté de retour au système cohérent stable, clos, n'aménageant aucune extériorité (noyau du récit de 1967-1976), mais souligneraient le besoin de reformuler d'autres bases d'une identité collective, de créer de nouveaux liens sociaux.

C'est ce que semblent suggérer du moins des écritures (im)migrantes, comme en témoigne *La Québécoite* de Régine Robin, sujet de cette ébauche d'analyse. Le nouveau noyau hégémonique est très présent dans ce roman, mais des mises à distance se font également entendre. Un rapport ambigu à l'Histoire, toujours imparfaite mais nécessaire, une volonté de mémoire sans œillères, un désir de politiques sociales, et des récits fragmentés mais non inachevés signalent que l'individu cherche à créer des liens sociaux, qu'il ne se conçoit pas hors de toute socialisation. Dans *La Québécoite*, l'exil perpétuel de l'immigrante souligne la difficulté à vivre ensemble, à établir des liens concrets, mais aussi

6/ M. Angenot, « Les intellectuels nationalistes et la Pensée unique », *Le Devoir*, 19 juillet, p. A9. Voir également à ce sujet M. Angenot, *Les Idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 1996.

7/ R. Robin, « Vieux schnock humaniste cultivé et de gauche cherche coin de terre pour continuer à penser. Nationalistes s'abstenir. Répondre au journal *Spirale*. Discrétion non assurée », *Spirale*, sept.-oct. 1996, p. 4.

« le courage de nous dire désintégrés » pour accueillir, comme l'écrit Julia Kristeva, l'étranger « dans cette inquiétante étrangeté qui est autant la leur que la nôtre »[8].

La Québécoite est constituée par trois récits : *I- Snowdon, II- Outremont* et *III- Autour du marché Jean-Talon*. Trois récits dont les titres marquent l'espace habité par une immigrante, femme de lettres, dont les fragments de vie nous sont communiqués par une narratrice qui, entre le *je*, le *tu*, le *elle*, cherche à assouvir un désir d'écriture sans ordre « ni chronologique, ni logique, ni logis. »[9] La narratrice imagine donc cette femme, dans un premier récit, au cœur de Snowdon, habitant chez sa tante, Mime Yente, avec son conjoint professeur d'économie politique à Concordia. Immigrant lui aussi, comme il le dit « à la manière de Woody Allen » : « New-Yorkais de Paris ou / Montréalais du Shtetl » (p. 35). Cette narratrice et son personnage féminin tentent d'habiter Montréal, mais le sentiment de l'errance est plus fort.

> Elle aussi mon personnage devrait bien savoir que le Shtetl n'existe plus. Le ghetto — la guerre — les sirènes, c'est la reine du sabbat mais il n'y a plus de sabbat. La parole immigrante traverse les mots — les voix d'ailleurs — la voix des morts. Elle mord. Ses déambulations ressemblent à des fuites lentes entre deux rafles. Elle ne saurait jamais où la porteraient ses pas. Désormais le temps de l'entre-deux. Entre deux villes, entre deux langues, entre deux villes, deux villes dans une ville. (p. 63)

Ici la déambulation à travers Montréal devient un écran pour la projection des souvenirs fragmentaires

8/ J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Coll. « Folio/Essai », Paris, Gallimard, 1991, p. 284.

9/ R. Robin, *La Québécoite*, Montréal, Éditions Typo (édition originale 1983, Québec/Amérique), 1993, p. 15. Désormais, toute référence à ce roman sera indiquée simplement par le folio entre parenthèses.

de Paris et de Budapest. Mémoire qui, comme l'a souligné Simon Harel, est plus que nostalgique, est mélancolique, puisqu'elle renvoie à « une origine perdue et jamais reconquise »[10], puisque cette mélancolie est fondée sur ce personnage de « la mère perdue, dont l'absence, signale Harel, est actualisée dramatiquement à la faveur de ce présent traumatique et incessamment revécu de juillet 1942 »[11]. Ce récit s'interrompt au moment du retour en France de cette femme. Ce retour au pays d'origine, ici plutôt pays de l'enfance, pays mythique, pour reprendre les termes de Julia Kristeva, cette impossibilité que souligne avec une force poétique Régine Robin : « Y aurait-il à nouveau des pays de lavande, des étés, des ciels violets, des nuits chaudes ? Rien ne serait plus jamais comme avant. La France aurait changé./ Pas d'ordre — ni chronologique, ni logique, ni logis/ ...Tout juste une voix plurielle/ une voix carrefour/ la parole immigrante. » (p. 90)

Au sein du deuxième récit, la narratrice tente de camper cette femme dans un décor « outremontois », au cœur de la bourgeoisie québécoise, avec pour conjoint un Québécois haut fonctionnaire et psychiatre/psychanalyste. Elle tente encore une fois de faire sienne cette ville et même de faire sienne cette quête identitaire de son conjoint souverainiste, mais le rejet et l'errance prennent le dessus. En cas de divergences d'opinions concernant la vision sociale du Parti québécois, l'immigrante se fait rappeler rapidement son « statut d'étrangère » qui n'a pas droit au chapitre. Discours où l'on entend déjà celui de Jacques Parizeau lors du référendum de 1995, et qui souligne l'importance de ce roman encore très actuel, quinze ans après sa première parution. Ce récit, comme le premier, se clôt sur le retour en France qui ne peut qu'être exil, « Elle

10/ S. Harel, « La parole orpheline de l'écrivain migrant » dans P. Nepveu, et G. Marcotte (dir.), *Montréal imaginaire ville et littérature*, Montréal, Fides, 1992, p. 407.

11/ *Ibid.*, p. 406.

aurait repris le métro. Jusqu'à Grenelle./ La France aurait changé. » (p. 167), et qui appelle le même leitmotiv « Pas d'ordre. Ni chronologique, ni logique, ni logis/...Tout juste une voix plurielle,/ une voix carrefour,/ une voix de l'autre au brisant du texte/ la parole immigrante. » (p. 167)

Le troisième récit, quant à lui, présente cette femme habitant avec un militant ouvrier latino-américain boulevard Saint-Laurent, près du marché Jean-Talon, puis sur l'avenue du Parc. Elle cherche toujours à s'approprier la ville. Un certain désir d'intégration se fait sentir, mais le manque, le drame non représentable demeure premier. Ce récit se termine également avec le retour illusoire de cette femme au pays de son enfance, avec la différence cette fois-ci que le leitmotiv de la parole immigrante « Pas d'ordre. Ni chronologique, ni logique, ni logis » n'apparaît plus. Il est remplacé par une mémoire naissante du Québec, une possibilité de va-et-vient entrevue entre les deux pays.

> À nouveau, le Paris mouillé et gris de son adolescence, à nouveau le vacarme des machines à sous, les rumeurs anonymes au fond des bistros, les freins qui grincent au feu rouge, le reflet de la croix verte des pharmacies dans les flaques d'eau. À nouveau, les manifestations de la Nation à la République, à nouveau les défilés du premier mai. À nouveau... à propos, il paraît que la place du Québec est à Saint-Germain-des-Prés. (p. 206)

Nous verrons un peu plus loin dans quelles conditions spécifiques ce changement s'effectue. Changement capital qui souligne, à l'encontre de ce qu'affirme Simon Harel[12], qu'il y a bel et bien association de l'individualité et de la collectivité dans ce roman. Association recherchée tout au long de ce roman, mais naissante seulement à la fin, il faut

12/ « Nulle association de l'individualité et de la collectivité dans ce roman. »

bien en convenir. La représentation de l'identité collective dans *La Québécoite* de Régine Robin est à la fois polémique dans sa transcription du discours hégémonique du nous suspect et à la fois agonique dans son appel à l'appartenance perdue, le Shtetl (qui désigne à la fois le village et la culture juive en Europe de l'Est). Le Shtetl jamais connu, mais combien évoqué. Il faut bien comprendre que cette écriture, que ce soit du point de vue de sa dimension polémique (une écriture qui a pour enjeu le pouvoir) ou de sa dimension agonique (une écriture qui a pour enjeu la souveraineté, au sens où il n'y aurait que la littérature pour prendre en charge « la situation agonique [qui] échappe à la représentation »[13]) est une écriture agonistique; comme le propose Dominique Garand, il s'agit d'un « écrit marqué par le combat, la lutte, le conflit, à partir d'une angoisse reconnue ou déniée, causée par le contact d'une altérité, d'une menace, d'une étrangeté, d'une inimitié »[14]. Il signale également que « [l]a situation agonique est souvent perçue comme l'indice d'une mort. En termes symboliques, cela équivaut à une perte des références, à une sorte d'indifférenciation. »[15] *La Québécoite* met effectivement en scène une perte des références, particulièrement en ce qui a trait à la question du sentiment d'appartenance qui ne peut avoir de fondements concrets.

Mais avant d'aller plus loin, j'aimerais souligner ici qu'au travers de ces trois récits deux constantes prennent forme, qui soulignent l'importance de la judaïté vue comme devoir de mémoire, un peu à la façon dont Marco Micone conçoit la culture immigrée. Il s'agit de Mime Yente, tante du personnage de cette femme de lettres, qui au cours des trois récits assure la mémoire du Shtetl, et du

13/ D. Garand, « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique », dans A. Hayward, et D. Garand (dir.), *États du polémique*, Québec, Nota bene, 1998, p. 220.
14/ *Ibid.*, p. 220.
15/ *Ibid.*, p. 221.

personnage du vieil écrivain, création littéraire de cette femme pour parler des faux prophètes de la religion juive. Ces deux personnages symbolisent un désir de mémoire pour résister à la force d'attraction de l'errance, comme le souligne judicieusement Madeleine Frédéric :

> Deux figures proches de la narratrice par leur judaïté déjà parviennent à résister à l'errance, à lutter contre la modernité amnésiante : le vieil écrivain asthmatique, protagoniste du roman impossible entrepris par elle, a choisi de soumettre ses étudiants à un conditionnement intensif : *D'abord de l'histoire, toujours de l'Histoire — leur enfoncer le cul dans l'Histoire.* (p. 37) Quant à Mime Yente, elle a transplanté avec elle ses racines qui tiennent à peu de choses en fait : au vieux samovar de Jitomir, dont la mention scande le roman telle une basse continue, et à la célébration du sabbat, non pas religiosité, comme elle l'explique à la narratrice agacée, parce que *c'est une façon de se souvenir qu'on est juif* (p. 132).[16]

Mais plus qu'une résistance à l'errance, il faudrait ajouter que ces deux personnages représentent une volonté de ne pas occulter la mémoire mais de relativiser son rôle, condition essentielle pour établir un dialogue entre les mémoires, comme le signalait Pierre Nepveu, lors de la polémique entourant le livre de Monique LaRue, *L'Arpenteur et le Navigateur* :

> Malaise au pluriel ? Oui, malaise de l'appartenance, de l'arrachement, de la distance, de l'exil et, surtout, malaise de la mémoire et de l'impossible oubli. Imagine-t-on, de la même manière, Régine Robin sans sa mémoire juive, Marco Micone sans son passé italien, Sergio Kokis sans son Brésil de passion et de fureur ? Par quelle étrange perversion en vient-on à

16/ M. Frédéric, « L'écriture mutante dans *La Québécoite* de Régine Robin », *Voix et Images*, n° 48, printemps, p. 493-494.

> s'inquiéter que Monique LaRue, elle, ne veuille pas oublier ? Le vrai défi du pluralisme, ici, est celui non pas d'une négation mais d'une relativisation de la mémoire, d'un rapport non pas ontologique mais souple et ludique avec l'identité ; c'est, surtout, le défi difficile d'un dialogue entre les mémoires, d'une polyphonie qui se construise entre les textes...[17]

La relativisation de la mémoire dans *La Québécoite* s'effectue notamment à travers le personnage de Mime Yente, par sa façon toute personnelle de concevoir la religion, mais surtout à travers le rapport que l'individu entretient avec l'Histoire, et dont témoigne le vieil écrivain Mortre Himmelfarb. Personnage qui désire certes inculquer des notions d'Histoire à ses étudiants, comme le signale Madeleine Frédéric, mais qui va plus loin également en questionnant notre conception de l'Histoire. Ce vieil écrivain, qui déplore chez ses étudiants un manque de mémoire historique (p. 195), une culture juive de surface, « Ces petits cons ne savent même pas ce que c'est que la thora même s'ils mangent casher et cotisent pour Israël » (p. 38), veut enseigner les moments de doute du judaïsme à travers le récit des faux prophètes des XVI^e^ et XVIII^e^ siècles, à travers une conception ludique de l'Histoire :

> Le saut[18]. Tout saute. Les lettres d'Abulafia, Sabbatai qui saute de Smyrne à Constantinople, de Salonique à Jérusalem, les Juifs qui sautent sur des tapis volants pour arriver plus vite près de leur Messie, le sultan qui fait sauter Sabbatai du judaïsme à l'Islam, les Juifs fidèles à Sabbatai contre

17/ P. Nepveu, « L'impossible oubli : Le vrai défi du pluralisme est celui non pas d'une négation mais d'une relativisation de la mémoire », *Le Devoir*, 10 juin, p. A9.

18/ Le saut, comme l'explique Régine Robin dans *La Québécoite* (p. 43-44), est un procédé (la *kefitsa*) d'association libre et contrôlée pratiqué par Abraham Abulafia, faux messie judéo-espagnol du XIII^e^ siècle (mentionné également par Jozef Kwaterko dans *Le Roman québécois et ses (inter)discours*, p. 178).

> lesquels les rabbins lancent des brefs d'excommunication. L'Histoire saute, caracole, se tord de rire et de désespérance. Tout rentre dans l'ordre rabbinique et la persécution de toutes les Russies. Je m'égare. Ils ne comprendront pas le deuxième ni le troisième degré. Il faut suivre la chronologie. Ils en ont besoin. (p. 44)

Jozef Kwaterko souligne avec justesse que par le biais de ces faux prophètes, « [...] le personnage « fugueur », la Québécoite, se cite elle-même dans sa recherche d'un espace de non-coïncidence sous des scénarios biographiques qu'elle s'invente, partagée entre ses fantasmes d'union et ses craintes de morcellement face à la ghettoïsation et la folklorisation de Montréal. »[19] Cette représentation du judaïsme permet en partie également de construire ce que Régine Robin appelle le roman mémoriel, qui est indispensable à la mémoire collective. Le roman mémoriel vu comme « [...] cette hybridité de formes, de syncrétisme d'un réel déjà pris dans l'ordre de la représentation ; pas de séparation étanche entre le scientifique et le mythe, l'explicatif et le récit, le légendaire et l'historique. Structure d'hybridité et de mise en forme narrative du passé. »[20]

Le rapport ironique qu'entretient le vieil écrivain avec l'Histoire est repris par la narratrice pour souligner une conception restrictive de l'Histoire et en même temps une difficulté à la repenser autrement symbolisée par la mort du vieil écrivain.

> Bref à nouveau, les masses se mettent en mouvement. De toute façon, vous ne pouvez pas vous tromper. Dans les livres d'Histoire les masses ou elles n'existent pas, ou elles sont apathiques,

---

19/ J. Kwaterko, *Le Roman québécois et ses (inter)discours*. Coll. « Littérature(s) ». Québec, Nota Bene, p. 178.

20/ R. Robin, *Le Roman mémoriel*, Coll. « L'univers des discours », Longueuil, Le Préambule, p. 48.

> ou elles avalent tout, ou elles se mettent en mouvement. Alors ici elles se mettent en mouvement... Le pauvre Jacob est excommunié en 1756, ainsi que tous les membres de la secte, la lecture du Zohar quasiment interdite (pas drôles ces rabbins, pas drôles) et puis au moment où Jacob allait se lancer dans de complexes « disputations » avec les rabbins, au moment où le cours allait enfin devenir théorique, difficile voire érudit, Mortre Himmelfarb meurt à son bureau d'une crise cardiaque... On ne saura jamais ce qu'il advint de Jacob Frank. Les masses qui s'étaient mises en mouvement attendent. Raconter l'Histoire ou raconter des histoires. Mortre couleur de ciel est mort./ Ne pas perdre le nord. Ici c'est difficile/ ne pas devenir conforme/ ne pas rentrer dans le rang. (p. 197)

La relativisation de la mémoire juive laisse entendre ici une peur du conformisme, une peur du pouvoir politique institué qui ne semble pouvoir mener qu'au conflit armé. L'image du Juif déficitaire, dont parlait Alain Finkielkraut, face à l'État d'Israël, se profile dans *La Québécoite* marquant la lucidité politique d'une position humaniste, de gauche, dans ce commentaire de la narratrice :

> Une logique impeccable, une glissade fatale à partir du moment où l'on choisit son camp. Se fermer à tout combat de gauche. Ne rien comprendre aux Palestiniens, à la lutte des peuples, devenir des dominants, des exploiteurs, des tortionnaires. Faire comme les autres. Un État comme un autre avec sa police [...] .Le retour à une humanité ordinaire. Un hymne, un drapeau, des ambassades, des représentants — l'engrenage de l'Histoire. En sanglots — par morceaux — à la dérive — une partie de moi sans doute rêve là-bas dans quelque kibboutz frontalier déserté par les jeunes — une autre partie de moi sans doute au côté des Palestiniens n'hésite pas à attaquer la nuit ce même kibboutz où je veille armée. Puzzle de l'Histoire auquel il manque des pièces

> et qu'on ne peut jamais totalement reconstituer. Désormais le temps de l'ailleurs, de l'entre-trois langues, de l'entre-deux alphabets [...] l'entre-deux nostalgies. Car il y aurait de curieuses nostalgies. Son vrai pays, Kasrilevke la ville imaginaire de Sholom Aleikhem — son monde à elle, qu'elle n'aurait pas connu, dont elle ne pourrait se défaire — ou des histoires à n'en plus finir — toujours les mêmes racontées par un vieux grand-père barbu. (p. 69)

Ici résurgence du « vrai pays », pays imaginaire, impossible comme le Shtetl, comme la mère perdue, ce qui souligne à nouveau la situation agonique, dans la foulée de laquelle la relativisation de la mémoire québécoise semble, elle, encore plus difficile que celle de la mémoire juive. Aucun personnage comme Mime Yente pour donner une image moins surannée de la religion catholique. Religion qui deviendrait un élément du passé constitutif d'une partie de la culture québécoise, qui serait reconnu sans volonté de conserver un héritage nationaliste messianique, sans volonté de retour « aux valeurs communautaires traditionnelles : la langue, la race, la religion »[21]. La religion catholique perçue différemment : un passage du pouvoir oppresseur à la référence culturelle, une relativisation que peu de Québécois ont probablement faite, à part peut-être un écrivain comme Hubert Aquin, dont le suicide est justement souligné dans *La Québécoite*, comme « [l]a première douleur vraie ressentie ici » (p. 127). Mais revenons à la représentation même de la religion catholique, dans ce roman, qui se construit à travers une structure polémique. Dans la première partie de *La Québécoite*, la narratrice explique le choix de l'école protestante qu'a fait le père du professeur de Concordia, conjoint de notre protagoniste, comme la réaction d'un « vieux militant de l'école laïque [qui] se serait aperçu de la catastrophe [...] des crucifix partout » (p. 33) et « aurait refusé la grande noirceur — et l'ignorance et les

21/ *Ibid.*, p. 163.

soutanes. » (p. 35). Preuve à l'appui de ce désastre, deux citations, une « [d']un livre de lecture » (p. 33) et l'autre « [d']un livre de calcul » (p. 34) où la religion est omniprésente : « Conjugaison [...]/ Mettez au singulier, à la voix négative :/ Les souffrances purifient l'âme/ Ces moribonds communient [...] » (p. 33) et pour le calcul « Pèlerinage à l'oratoire/ Posez l'opération qui vous donne la réponse./ J'ai payé 15 centimes pour 3 médailles de saint Joseph. Quel est le prix d'une médaille ? » (p. 34) Ce qui est intéressant dans ces citations, mise à part l'ironie qui se dégage du caractère ridicule de ces exercices, ce sont les sources imprécises qui y sont associées « un livre de lecture », « un livre de calcul », dans un roman où les autres citations présentées sont soit précédées du nom de leur auteur (Mordecai Richler (p. 24) ou Chagall (p. 40) ou même encore font l'objet d'une référence complète comme c'est le cas pour l'ouvrage de David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive*, cité à deux reprises (p. 41 et p. 44). Ce jeu de la source imprécise se présenterait donc comme un simulacre[22] du discours de l'opposant, ici le « nous » nationaliste, assimilateur associé à cette religion, et que la narratrice dénonce :

22/ Il faut également noter que dans l'exercice de calcul le mot « centimes » possède un écho plus français que québécois, autre élément renforçant l'hypothèse d'un simulacre du discours. L'ironie est également utilisée lorsqu'il est question du catéchisme et de *L'Histoire sainte* : « Les juifs reconnurent-ils J.-C. pour Messie ? / Réponse : Non. Ils attendaient un Messie qui régnerait sur la terre, qui serait plus grand guerrier que David et plus *riche* que Salomon. Ils refusèrent de le reconnaître dans l'humble fils d'un charpentier. » (*La Québécoite*, p. 34). Il ne s'agit pas ici de contester cette représentation de soif de puissance et de richesse du peuple juif, un lieu commun du discours catholique, mais il faut signaler qu'il n'apparaît pas comme tel dans le catéchisme, où la mention de ce peuple est faite en ces termes : « Qui poussa Ponce Pilate à condamner Notre-Seigneur Jésus-Christ à mort ? — Les chefs du peuple juif. » (*Le Catéchisme catholique*. Édition canadienne, 1960, p. 43). Il faudrait effectuer de plus amples recherches en ce qui concerne *L'Histoire sainte*, mais la présence de l'ironie semble bien témoigner de la construction d'un simulacre du discours de l'anti-sujet (Église catholique) auquel est associé le tort (un Québec de l'après-guerre autarcique, borné).

> Quelle angoisse certains après-midi — Québécité — québécitude — je suis autre. Je n'appartiens pas à ce Nous si fréquemment utilisé ici — Nous autres — Vous autres. Faut se parler. On est bien chez nous — une autre Histoire — L'incontournable étrangeté [...] Par-dessus tout, je n'aime pas Lionel Groulx, je n'aime pas Duplessis, je n'aime pas Henri Bourassa, je ne vibre pas devant la mise à mort du père Brébeuf, je n'ai jamais dit le chapelet en famille à 7 heures du soir [...] Autre, en quarantaine [...] à la recherche d'un langage de simples mots pour représenter l'ailleurs, l'épaisseur de l'étrangeté, de simples mots, défaits, rompus, brisés, désémantisés. (p. 53-54)

Malgré cette angoisse et cette vision du Québec où l'école confessionnelle représente des « restes de bondieuseries[23] que la Révolution tranquille avait oublié de balayer » (p. 103), des restes solides, plus coriaces qu'il n'y paraît, souligne la narratrice, un désir de bâtir des appartenances se profile tout au long du roman. Aux pays impossibles, le Shtetl, la mère perdue, s'ajoutent des appartenances du présent : les lieux habités, cependant vus comme pays du non-représentable, « une maison pour mourir de mort naturelle de vieillesse ou de maladie. Elle doit bien partager quelque chose de ce passé. Elle doit bien vivre aussi de ce même effroi. » (p. 98). Il y a également la solidarité, les combats communs qui sont perçus comme ancrage, malgré cette panique de la perte de référence — « N'y a-t-il rien d'universel ici » (p. 158). Dans sa volonté de noter toutes les différences pour comprendre le Québec, pour que tout cela finisse par « prendre la configuration d'une nouvelle existence » (p. 191), se remplit « sa besace identificatoire » (p. 127) : le manifeste du FLQ, le mouvement syndical, « toutes les luttes pour constituer ici une gauche » (p. 126), « les femmes, leurs

23/ Restes de bondieuserie ou *statu quo*, à l'époque, pour éviter un débat linguistique concernant d'éventuelles écoles laïques ?

recherches, leur combat, leur écriture [...] la littérature récente et l'Art de ce pays, de Borduas à Hubert Aquin. » (p. 127) L'évocation des luttes politiques au Québec, au sein de l'écriture de *La Québécoite*, prend la forme d'une « énumération à caractérisation nettement plus fournie » que « l'énumération à caractérisation nulle, simple catalogue, » dont font l'objet notamment les banques et les partis politiques. Ces deux types d'énumération ont été repérés par Madeleine Frédéric, qui signale que le roman s'achève sur une « énumération nettement plus fournie » : « À nouveau, le Paris mouillé et gris de son adolescence, à nouveau le vacarme des machines à sous [...] À nouveau... à propos, il paraît que la place du Québec est à Saint-Germain-des-Prés. » (p. 206). Sorte de « vision réconciliatrice » où, souligne Madeleine Frédéric,

> pour échapper à l'état de *dé-solation* — pour reprendre l'expression de Hannah Arendt —, au déracinement, à la dérivation de *sol* qui guettent l'homme moderne, la seule issue possible est dans la solidarité : que celle-ci vienne du sentiment d'appartenance à une communauté (Mime Yente et ses racines juives qu'elle transplante avec elle), de la volonté d'œuvrer à l'avènement d'une société plurielle qui remplacera la *ville d'exils juxtaposés* dont parle la narratrice, ou encore de la participation politique (du côté des luttes plutôt que des partis).[24]

Ici, il semble nécessaire d'ajouter que cette dernière énumération où la déambulation dans Paris devient la possibilité de se remémorer le Québec survient au moment où un dialogue semble s'être amorcé entre Québécois et immigrants :

> Plus aucune nostalgie par moments. Ils auraient à la longue de plus en plus d'amis québécois, tous d'accord sur un point :/ — alors cette

24/ M. Frédéric, *op.cit.*, p. 502.

> gauche, c'est pour quand ?/ — alors la gauche du P.Q., qu'est-ce qu'elle fait ?/ Alors ? et la C.S.N. alors ?/ — alors on se grouille le cul, alors ?/ Tout doucement, sans rien dire, sans se le formuler clairement, ils sentiraient les choses changer autour d'eux. Le Québec tout doucement s'en irait vers une société plurielle sans qu'il y paraisse. Témoins de cette métamorphose inconsciente, ils en seraient aussi les obscurs et anonymes artisans. (p. 202)

Un dialogue rappelant que, dans ce monde où, pour reprendre les paroles de Pierre-André Taguieff, « ...le doux rêve du post-national paraît n'être qu'une fragile compensation-écran, voilant la réalité hypernationaliste du monde qui semble advenir »[25], les droits de l'errant ne seront respectés qu'à condition qu'au sein des États-nations des citoyens maintiennent, entretiennent cette ouverture d'esprit du renouvellement constant de l'identité collective. Ici, la littérature, en tant que lieu de questionnement, semble souligner le besoin de construire (dans un autre lieu, politique celui-là) un nous civique, un espace où les nous fragmentés pourront dialoguer ensemble et concevoir un projet politique commun, dans un espace géopolitique donné, sans faire l'économie ni de l'universalisme, ni des particularismes.

25/ P.-A. Taguieff, « Nationalisme et antinationalisme. Le débat sur l'identité française » dans *Nations et Nationalismes — Les dossiers de l'état du monde*, Paris, Éditions La Découverte, 1995, p. 132.

LÉON BERNIER

Le soi divers, les autres proches et la conscience planétaire

Qui est-on, au juste ? À moins de se satisfaire de réponses toutes faites, héritées d'une autre époque, on ne saurait aujourd'hui répondre honnêtement à cette question de manière simple et univoque. Descendant de colons arrivés en Nouvelle-France vers 1660 et habitant le Québec depuis ma naissance (sauf durant quelques années de séjour d'études en France), je peux rapidement répondre « Québécois ». Ayant la citoyenneté et un passeport canadiens et habitant le Canada du fait d'habiter le Québec, je peux répondre, non sans une certaine hésitation — moins forte malgré tout depuis que je me suis mis à lire les *Réflexions d'un frère siamois* de John Saul[1] — « Canadien ». Conscient de vivre en terre d'Amérique, d'y avoir appris plus que je ne peux m'en rendre compte des peuples autochtones et plus que je ne veux le reconnaître de ceux qui monopolisent sans raison l'identité américaine, je peux aussi répondre Nord-Américain. Et que dire d'identités plus personnelles et plus secrètes qui sont

1/ John Saul, *Réflexions d'un frère siamois, le Canada à l'aube du XXIe siècle*, Montréal, Boréal, 1998.

néanmoins au cœur de ce que je crois être ou voudrais être.

L'une de ces identités, la québécoise, continue à prédominer chez moi comme, je pense, chez nombre de mes concitoyens. Mais de façon moins exclusive et indiscutable qu'il y a quinze ans. Ce sentiment d'appartenance au Québec et à l'identité québécoise est quelque chose qui, très nettement, dépasse l'état de conscience. Je n'ai pas besoin d'y penser pour me sentir québécois. C'est quand j'y pense, en fait, que je relativise et que j'interroge cette appartenance. C'est quand je la pose à distance et m'y confronte à une représentation objectivante de ce que je suis et surtout de ce que je donne à voir au regard de l'*autre*. Or, dans le contexte actuel de circulation internationale des personnes et de l'information, les occasions d'une telle confrontation sont omniprésentes. On se trouve, en particulier, quotidiennement mis en présence d'autres figures de Québécois que celle à laquelle renvoie l'appellation Québécois de souche. L'identité québécoise s'en trouve fortement désingularisée. Elle cesse d'être univoque et, du coup, fait moins corps avec ceux et celles qui continuent d'en porter le nom.

Québécois j'ai été et Québécois je continue d'être, mais autrement. S'est opéré en quelque sorte un dédoublement de mon identité de Québécois. À l'héritage ancestral canadien-français qui continue de jouer comme assise de certains de mes acquis les plus actuels est venu s'ajouter un autre ancrage identitaire qui emprunte tout aussi légitimement le vocable Québécois, mais dont la référence puise à des sources qui ne sont pas généalogiques. Le Québec auquel je m'identifie aujourd'hui est, pour une bonne part, un Québec marqué par des influences venues d'ailleurs mais aussi par des changement internes à la société québécoise qui n'ont pu se faire sans de multiples ruptures d'héritages. Fernand Dumont ne disait-il pas des

Québécois de souche qu'ils étaient, tout autant que les autres, des émigrés, des émigrés de l'intérieur[2] ? À bien des égards, les Québécois de multiples provenances que je côtoie aujourd'hui dans mon quartier montréalais me ressemblent plus, dans ce que je suis devenu, que ceux du village du Bas-du-Fleuve où j'ai vécu mon enfance. Ce qui me relie à ces derniers est un lien nostalgique. Ce qui me relie à mes voisins d'autres provenances est un lien de contemporanéité. L'un et l'autre liens, dans leur conjugaison et non leur exclusion, composent mon identité québécoise. Ne doit-on pas reconnaître qu'il puisse en être de même pour les Québécois d'autres racines ?

Reconnaître les autres, c'est aussi les reconnaître dans leurs nostalgies propres. En ce qui me concerne, c'est assez tardivement que j'ai pris conscience que nous aussi, francophones du Québec, pouvions collectivement faire violence à nos concitoyens anglophones en ne respectant pas leurs souvenirs. Je puis dire dans quelles circonstances il m'est personnellement arrivé de le saisir. Je travaillais alors rue Durocher, entre Sherbrooke et Milton. À peu près tous les jours, je passais à l'intersection Sherbrooke-du Parc, là où la rue du Parc devient la rue Bleury. C'est là un vieux quartier anglophone de Montréal dont j'ignorais et ignore d'ailleurs encore l'histoire. Un jour (c'était quelque part entre 1972 et 1975), passant par cette intersection, j'ai vu que le vetuste édifice commercial, côté sud-est, était en démolition. J'ai ressenti le choc habituel que l'on éprouve devant toute « démolition », même devant celles qu'on accepte et auxquelles on a été préalablement préparé, mais sans plus. L'édifice était vieux, mais sans valeur architecturale particulière, du moins à mes yeux de profane. Par surcroît, il était délabré, mal entretenu et sans doute

2/ Il est tout à fait évocateur que Fernand Dumont ait donné à son dernier ouvrage autobiographique, paru en 1997 chez Boréal, le titre *Récit d'une émigration*.

dangereux. Le Québec ne vivait-il pas encore, à ce moment-là, dans la fièvre de renouveau issue de la Révolution tranquille ? Quelque temps plus tard, à la même intersection, j'arrive un jour face à la reproduction, grandeur nature, du mur de façade de l'ancien édifice démoli (j'ai appris plus tard que cette intervention était l'œuvre d'un artiste montréalais anglophone connu). Du coup, je prenais conscience de deux choses : qu'en démolissant un vieil édifice, on avait détruit un souvenir d'enfance et porté atteinte à l'identité d'autres que moi ; que ces autres, nés à Montréal alors que je venais, moi, tout juste d'y arriver, avaient des racines beaucoup plus profondes que les miennes en ce territoire précis du Québec.

Faute de savoir reconnaître et respecter, dans le paysage partagé, ce qui, pour l'autre, est symbole distinctif d'identité, on risque, tôt ou tard, de lui voir revendiquer sa part de territoire exclusif. Le partitionnisme se nourrit de nostalgie bafouée. Il s'est produit, au Québec, depuis la montée du mouvement souverainiste, la naissance du Parti québécois, la prise du pouvoir par celui-ci, la tenue de deux référendums sur la souveraineté, l'établissement et la mise en application des lois linguistiques, une complexification des positions de majorité et de minorité au sein de la société québécoise. Pour leur part, les Québécois francophones se sont dotés d'outils objectifs et symboliques qui leur ont permis d'accéder à une position de groupe majoritaire, tout en entretenant un vif sentiment de fragilité de leurs acquis collectifs. De leur côté, les Québécois anglophones, malgré la prédominance de l'anglais non seulement comme langue de la majorité en Amérique du Nord mais comme langue des communications à travers le monde, ont développé un réflexe défensif, sinon un sentiment de persécution, face à toute volonté de la majorité francophone de rendre le français prépondérant sur le territoire du Québec. Se retrouvent dès lors, face à face, deux groupes qui, comme le souligne John Saul,

brandissent, l'un à l'encontre des arguments et prétentions de l'autre, leur profil de victime. Or faut-il voir dans cette situation nouvelle, où chacun est fragilisé dans ses appartenances, un chemin qui conduit à coup sûr à une politique du ressentiment ?

Tout dépend des forces qui sauront émerger sur la scène politique. Tout dépend de la capacité du politique à se montrer perméable aux dynamiques identitaires réelles, telles qu'elles se vivent, sur le plan personnel, par des individus de provenances diverses appelés de plus en plus souvent à coexister sur un même territoire. Au terme d'un « voyage aux sources » dans son Alberta natal, dont elle conclut à l'« ambiguïté » de ses assises patriotiques, Nancy Huston pose une question dont la portée déborde son inspiration autobiographique : « La fragilité de notre lien à notre terre ne pourrait-elle être un atout plutôt qu'un handicap ? »[3] Pour être en mesure de répondre affirmativement à cette question, il faut un changement radical de perspective qui consiste à partir des individus et de leurs parcours identitaires concrets au lieu de poser d'emblée l'existence d'identités collectives abstraites.

Il ne s'agit pas de nier nos nostalgies qui, de toute façon, vont toujours finir pas nous rattraper. Il faut au contraire les rendre conscientes et les assumer comme telles pour éviter qu'elles ne se transforment en nouvelles mythologies. C'est dans la mesure, autrement dit, où ils continuent de nous habiter individuellement et en regard des défis qui sont les nôtres aujourd'hui que nos héritages méritent de survivre. « Seules les cultures mortes ont besoin d'être protégées », nous dit John Saul[4]. Fernand Dumont ne disait pas autre chose : « Comme les organismes, les cultures ne se conservent pas en restant à l'abri des

3/ Nancy Huston, *Pour un patriotisme de l'ambiguïté. Notes autour d'un voyage aux sources*, Montréal, Fides, Les grandes conférences, p. 32.

4/ John Saul, *op. cit.* p. 81.

courants d'air, mais par ce dynamisme créateur qui est le signe de la vie »[5]. Quand on parle aujourd'hui de « culture québécoise », on ne pense plus guère au folklore mais bien plutôt aux créations les plus actuelles en littérature, en théâtre, en danse, en musique, en cinéma, en multimédia, toutes créations qui trouvent leur auditoire tout autant à l'extérieur qu'à l'intérieur du Québec. Il en est de même aussi pour les cultures autochtones et canadiennes, dont la vitalité nous rejoint de plus en plus par les œuvres d'individus qui s'en réclament. S'il y a des chances que puisse un jour s'opérer un renouvellement des termes du débat politique au Canada et au Québec, c'est que se seront produites des rencontres culturelles susceptibles de fournir les bases, non plus fictives mais concrètes, d'un réel partenariat.

5/ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 81.

JOSÉ E. IGARTUA

L'autre révolution tranquille : le Canada anglais

Le concept de « révolution tranquille » québécoise a captivé l'imaginaire collectif du Canada dès que l'expression a été lancée au début des années soixante. Les analystes de la scène politique, tant québécois que canadiens, qui se sont penchés sur la transformation des institutions et des mentalités québécoises entreprise en 1960 n'ont cependant pas aperçu que se produisait à peu près en même temps une profonde transformation des représentations que se donnait le Canada anglais de lui-même. Cette transformation, que j'appelle « l'autre révolution tranquille », mérite d'être explorée si l'on veut comprendre le sens des réactions qui se sont manifestées au Canada anglais à l'endroit de la montée du nationalisme québécois depuis quarante ans.

Je voudrais esquisser ici une nouvelle manière d'examiner comment les Canadiens d'expression anglaise, qui forment une « communauté communicationnelle » et qui partagent des éléments de culture communs, se sont représentés à eux-mêmes depuis le début du siècle, et particulièrement depuis la Deuxième Guerre mondiale. Je ne suis pas à la recherche d'une fugace « identité canadienne » dont

on ne parviendrait pas à distiller l'essence. Je m'intéresse plutôt aux représentations identitaires qui se manifestent dans le discours politique, étant par ailleurs conscient que l'histoire, l'art, la littérature, la culture populaire et même le sport véhiculent également des représentations identitaires qui mériteraient étude.

Je m'inspire pour mon propos de la problématique proposée par Charles Tilly pour analyser les identités publiques. En gros, il s'agit de concevoir les identités publiques — dont les identités nationales — comme des formes de représentation collectives d'un « nous » qui s'édifient en rapport avec d'autres expressions d'identités collectives, qui se construisent dans la durée sur des mémoires partagées, et qui s'énoncent dans le cadre d'un discours public, à des fins contingentes et variables[1]. Dans cette perspective, les représentations d'une identité nationale ne sont pas nécessairement univoques ou cohérentes ; elles peuvent être multiples à un moment donné pour un groupe donné ; elles peuvent se présenter comme allant de soi ou comme des projets en construction. Bref, elles peuvent être multiformes, mais elles sont essentiellement énoncées de manière relationnelle, c'est-à-dire en fonction des rapports à établir, à conserver ou à altérer avec d'autres groupes.

L'un des obstacles aux conversations entre Canadiens anglophones et Québécois francophones quant aux rapports qu'ils entretiennent entre eux repose sur la représentation que le « Canada anglais »[2] aime se donner de lui-même comme ayant

1/ Charles Tilly, "Citizenship, Identity and Social History," *International Review of Social History* 40, Supplement 3, 1995, p. 5-6.

2/ On a souvent l'habitude, au « Canada anglais », de dire qu'il n'y a pas telle chose que le Canada anglais, façon de faire allusion aux multiples identités et appartenances qu'on y retrouve. Sans nier l'existence de ces multiples identités et appartenances, j'emploie simplement l'expression « Canada anglais » comme raccourci pour désigner la communauté communicationelle canadienne de langue anglaise.

progressé depuis une définition ethnique et culturelle de l'identité nationale — le Canadien comme sujet britannique — vers une définition « civique » de cette identité, fondée sur l'égalité des citoyens, sans égard à leurs cultures. On décrit souvent cette évolution comme s'étant produite de manière naturelle et graduelle, sans heurts ni points tournants marquants. L'identité canadienne aurait grandi comme un enfant qui mûrit et se détache graduellement de ses parents, avec lesquels il demeure en bons termes. Cette image fort répandue du Canada qui parvient à l'âge adulte au XX^{e} siècle, et de façon accélérée après la Deuxième Guerre mondiale, donne implicitement à entendre que les représentations de l'identité nationale fondées sur les origines ethniques sont dépassées, et qu'elles trahissent une forme d'arriération chez ceux qui les défendent.

Cette représentation de l'évolution de l'identité canadienne s'est élaborée sur la mémoire de quelques grands moments symboliques de l'histoire du Canada. L'acte fondateur en est la Grande Coalition qui propose la Confédération en 1864. L'acte de 1867 qui en résulte rend possible la constitution d'un espace national sur le plan intérieur. Sur le plan extérieur, le Canada acquiert progressivement les attributs de la souveraineté, à partir du traité de Washington de 1871, à la négociation duquel participe le premier ministre du Canada, puis par la revendication soutenue d'un statut autonome à l'intérieur de l'Empire britannique, qui s'obtient finalement avec la participation du Canada à la Première Guerre mondiale et aux négociations menant au traité de Versailles. Sur les plans culturel et artistique, on observe dans les années 1920 les premiers mouvements nationalistes canadiens. L'arrivée à l'âge adulte, à la souveraineté internationale, se marque par le Statut de Westminster en 1931.

En 1939, le fait que le Canada déclare par lui-même la guerre à l'Allemagne signale l'acceptation

des responsabilités qu'implique la souveraineté. Après la Deuxième Guerre, le Canada se détache graduellement de l'orbite britannique et assume sur l'échiquier international son rôle de nation nord-américaine démocratique en participant à l'OTAN et en servant de conciliateur à l'ONU. Sur le plan culturel et identitaire, le Canada marque sa maturité par l'adoption du drapeau canadien en 1964 et par l'Exposition universelle de 1967. De plus en plus divers sur le plan culturel, à cause notamment de la vague d'immigration des années cinquante, le Canada adoptera, à partir des années soixante, des institutions qui reconnaissent cette diversité. Ses lois fondamentales, constitutionnelles ou autres, définissent alors le caractère civique de la nation canadienne. Dans cette perspective, l'histoire commencée en 1864 se termine en 1982. Les tentatives de remettre en question l'ordre actuel des choses apparaissent comme une velléité de retour en arrière.

Cette représentation de l'élaboration de l'identité nationale canadienne, présentée comme une progression graduelle et naturelle — le célèbre *Colony to Nation* d'Arthur Lower —, repose sur une conception linéaire, téléologique, et unidimensionnelle de l'histoire. L'évolution des représentations de l'identité nationale au Canada anglais est plus complexe. Plusieurs représentations, complémentaires ou opposées, se sont manifestées selon des rythmes et des circonstances variables. L'état actuel de la recherche fait ressortir, vers le milieu du XX^{e} siècle, trois définitions de l'identité canadienne qu'on peut rattacher grossièrement aux trois principaux partis politiques fédéraux, même si le lien entre les représentations et les partis politiques est loin d'être parfait : la définition du Canadien comme sujet britannique ; la définition du Canada comme étant composé de deux « races », et une définition du Canadien comme citoyen, égal en droit à tous les autres citoyens. Ces définitions vont servir à la fois de prémisse et de conclusion à diversesprises de

position politiques ou sociales. Les deux premières, de loin les plus courantes au moins jusqu'aux années 1960, sont clairement fondées sur une conception « ethnique » de l'identité nationale.

La définition « britannique » de l'identité canadienne est aujourd'hui essentiellement occultée de la mémoire collective canadienne-anglaise. Pourtant, elle a eu une très longue vie. Dès 1764, des Britanniques nouvellement arrivés au Canada réclament des institutions politiques britanniques, car ils considèrent ces institutions supérieures à tout autres. Mais les nouveaux venus entendent aussi réserver la pratique de ces institutions aux seuls Britanniques de naissance et en exclure ceux que le Colonial Office britannique appelle, selon les critères d'allégeance de l'époque, les « nouveaux sujets de Sa Majesté ». On propose ainsi un principe, celui de la supériorité de l'origine sur l'allégeance au souverain[3], qui ne sera pas formellement appliqué dans les institutions, mais qui amène beaucoup de Britanniques établis au Canada à percevoir les Canadiens de naissance comme des sujets de seconde classe. Paradoxalement, c'est au nom même de la démocratie parlementaire, joyau des institutions britanniques, que se fera la lutte des Canadiens contre les préjugés des Britanniques. La supériorité des institutions britanniques constitue également le principe fondamental sur lequel repose le débat constitutionnel dans les colonies de l'Atlantique et dans le Haut-Canada durant la première moitié du XIX^{e} siècle. La guerre civile américaine fournira ensuite aux Canadiens l'occasion de vanter la « supériorité » des institutions britanniques sur les institutions démocratiques à l'américaine, qui ont mené ce pays à la catastrophe.

3/ Voir Richard LaRue, « Allégeance et origine : contribution à l'analyse de la crise politique du Bas-Canada », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 44, 4 (printemps 1991), p. 529-548; Martin Pâquet a récemment repris l'analyse de cette distinction dans une communication au congrès annuel de la Société historique du Canada à Ottawa en juin 1998.

La supériorité que les Britanniques accordent à leurs institutions, et, partant, à toute leur culture, continuera d'être clamée durant la première moitié du XX[e] siècle. La Première Guerre mondiale donne aux Canadiens l'occasion de défendre la supériorité britannique au prix du sang, prix que les Canadiens fiers de l'Empire et de ses traditions démocratiques — du moins ceux qui pérorent sur le sujet — se disent prêts à payer. L'élan commémoratif de l'après-guerre[4] renforce le sentiment de fierté dans la défense de la démocratie, démocratie qui, croit-on, s'incarne le plus parfaitement dans le système politique britannique et dans la religion chrétienne (surtout protestante) dont le Canada a hérité. Cependant, la crise des années trente et la montée des discours politiques de gauche entraînent une remise en question des fondements sociaux de la démocratie à la britannique. On répond au discours de gauche en décrivant ses partisans comme des fauteurs de trouble extérieurs au corps politique ; on les traite d'étrangers ou d'*aliens*, et quelques-uns seront déportés même s'ils sont d'origine britannique.

La participation du Canada à la Seconde Guerre mondiale se fait au nom du même idéal de démocratie hérité de Westminster, *the mother of Parliaments*. Mais pour convaincre le peuple de participer à l'effort de guerre, il faut étendre le concept britannique de démocratie aux droits sociaux, selon une progression qui a déjà marqué l'histoire de la Grande-Bretagne[5]. Déjà des groupes populaires anglophones, notamment dans le milieu de l'éducation des adultes, avaient mis de l'avant une vision « civique » de la citoyenneté, où primait l'égalité des citoyens sans égard à leurs origines ethniques. Durant la guerre, le gouvernement fédéral prend le contrôle de l'économie canadienne pour gérer

4/ Voir le beau livre de Jonathan F. Vance, *Death So Noble : Memory, Meaning, and the First World War*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1997.

5/ Voir T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class, and Other Essays*, Cambridge, University Press, 1950.

l'effort de guerre. Il prépare en même temps l'après-guerre et reçoit en 1943 le rapport Marsh, qui propose l'instauration de l'État-providence. Un Canada juste et équitable, où les citoyens jouissent de droits sociaux et économiques comme de droits politiques, voilà l'argument fondamental en faveur de l'État-providence, projet fondé sur une conception « sociale » de la citoyenneté. C'est ce projet qui doit donner aux Canadiens la motivation nécessaire pour soutenir l'effort de guerre.

En 1942, le gouvernement fédéral met en place une machine de propagande qui diffuse une vision civique, social-démocrate de la citoyenneté et de la nation canadienne, mais l'orientation politique de cette machine ne plaît pas à tous les membres du Cabinet, et on met fin à cette initiative en 1944. Les mêmes oppositions se feront sentir contre l'État-providence, et le gouvernement de Mackenzie King décide plutôt de miser sur le secteur privé pour relancer l'économie canadienne de l'après-guerre. Par ailleurs, la participation militaire à la guerre permet au Canada de renouer avec ses liens britanniques et ses préjugés ethniques. Le sentiment anti-allemand et anti-japonais que suscite la guerre se répercute sur les populations canadiennes d'origine allemande et japonaise, dont on met facilement en doute la loyauté. On éprouvera les mêmes sentiments à l'endroit des Québécois, qui résistent à la manière dont on veut leur imposer la contribution à l'effort de guerre. Les vieux antagonismes mis en évidence durant la crise de la conscription de la Première Guerre refont surface durant la Deuxième : le peu d'enthousiasme des Canadiens français pour le service militaire obligatoire sera compris comme découlant d'une allégeance qui n'a pas la robustesse du « lien du sang ».

Après la guerre, le gouvernement fédéral se remet au travail de définition de la nation. Lors des élections de 1945, Mackenzie King promet aux Canadiens une citoyenneté et un drapeau canadiens. Le projet de drapeau soulève toutefois tant de

passions — on accuse le gouvernement de vouloir liquider l'héritage britannique — qu'il doit être abandonné. En 1946, le débat parlementaire entourant le projet de loi sur la citoyenneté fait apparaître de nouveau les tensions entre les visions ethnique et civique de la citoyenneté canadienne. La loi sur la citoyenneté de 1946 ne fait essentiellement que consacrer un état de fait : elle définit le citoyen canadien comme étant un sujet britannique, ce qui ne peut véritablement provoquer d'opposition, sauf chez les hommes politiques les plus « impériaux », comme le chef du Parti conservateur, George Drew, qui ne voit pas la nécessité de définir une citoyenneté canadienne. Les pressions de l'opposition conservatrice forcent le gouvernement de Mackenzie King à maintenir, pour les sujets britanniques, quel que soit leur lieu de naissance à l'intérieur de l'Empire, des privilèges non consentis aux immigrants, dont celui d'obtenir la citoyenneté canadienne sans obligation de résidence préalable.

Ce débat de 1946, révélateur des diverses représentations de l'identité canadienne qui circulent au Canada anglais, survient à un moment où la Colombie-Britannique se demande quoi faire avec les Canadiens d'origine japonaise qui ont été « relocalisés » durant la guerre. Certains députés de cette province proposent même de les déporter au Japon parce qu'ils sont considérés inassimilables de par leur race. L'allégeance, ici encore, repose en premier lieu sur l'origine britannique. La vision « civique » de la citoyenneté, quant à elle, n'est mise de l'avant que par une minorité d'intervenants, surtout les députés du CCF[6].

6/ Sur cet épisode, voir « L'autre révolution tranquille : l'évolution du nationalisme canadien-anglais, 1945-1971 », dans Gérard Bouchard et Yvan Lamonde, dir., *La Nation dans tous ses états. Le Québec en comparaison*, Montréal, L'Harmattan, 1997, p. 271-296.

Durant les quinze ans qui suivent la guerre, les représentations « britanniques » de l'identité canadienne s'affadissent, sans pour autant disparaître. Il y a pour cela sans doute un nombre important de facteurs divers. Le Royaume-Uni de l'après-guerre, en proie à la décolonisation, n'est plus un idéal très attirant : sa puissance économique et militaire le placent derrière les deux grandes puissances, les États-Unis et l'Union soviétique. Inversement, la montée de la puissance américaine, sur le plan militaire, sur le plan économique et sur le plan de la culture de masse, fournit aux Canadiens un modèle de rechange. Le cinéma, la radio et la télévision y contribuent de toute évidence. En même temps, le gouvernement fédéral prend un certain nombre de décisions qui ont pour but de détacher l'identité canadienne de sa coloration britannique. Certaines de ces initiatives s'attirent des critiques de conservateurs qui y voient l'influence néfaste de l'élément « ultra-nationaliste » du Parti libéral. Cet élément « ultra-nationaliste » est évidemment la députation canadienne-française. Les débats sur les symboles de l'appartenance britannique, comme le drapeau, l'hymne national, ou même la transformation du *Victoria Day*, en 1953, en fête mobile[7], sont autant d'occasions pour les tenants de la définition britannique de l'identité nationale de résister à ce qui est perçu comme l'éradication systématique des symboles d'une allégeance chérie[8]. D'autres événements, comme la crise de Suez en 1957, qui amène le Canada à prendre ses distances vis-à-vis de la Grande-Bretagne, incitent sans doute des leaders

7/ *Victoria Day* était célébré le 24 mai. À compter de 1953, cette fête civique est célébrée le lundi précédant le 25 mai. Les adversaires de ce changement craignent que la fête cesse d'être une célébration impériale et ne devienne qu'un long week-end qui sert au jardinage, à l'ouverture des chalets, etc.

8/ On trouvera une présentation de ces débats dans José E. Igartua, « The Quieter Revolution : Evolving Representations of National Identity in English Canada 1941-1960 », communication présentée à une séance conjointe de la Société historique du Canada et de l'Association des études canadiennes, St. John, Terre-Neuve, juin 1997. Le texte est disponible en version électronique à http://www.er.uqam.ca/nobel/r12270/textes/cha97index.htm.

politiques comme Lester Pearson à accentuer l'élaboration d'une identité canadienne *sui generis*, décapée de ses éléments britanniques ou français.

L'affection envers la tradition et les symboles britanniques et le sentiment de supériorité ethnique qui découle de cet attachement continuent quand même à être nourris chez les Canadiens anglais dès leur plus jeune âge. Jusqu'aux années soixante, l'étude de l'histoire du Canada dans les écoles secondaires est rattachée à celle de l'Empire britannique. Les valeurs britanniques exercent encore un attrait sur l'électorat, comme l'indique l'élection des conservateurs de Diefenbaker, après le débat parlementaire sur le pipeline au cours duquel les libéraux sont accusés de saboter les institutions démocratiques britanniques.

Entre 1945 et 1960, on peut lire, dans les pages du magazine *Maclean's*, une autre forme de définition ethnique de la nation. Le *Maclean's* a un tirage important et des chroniqueurs politiques influents. Dans ses éditoriaux comme dans ses articles, le magazine soutient une définition du Canada comme constitué des « deux races fondatrices ». *Maclean's* appelle ses lecteurs anglophones à une plus grande connaissance et une plus grande reconnaissance de « l'autre race » afin de réduire l'écart entre les « deux solitudes ». La nation canadienne ne sera véritablement constituée, selon *Maclean's*, que lorsque ce rapprochement aura été effectué. En même temps, *Maclean's* demeure attaché aux institutions britanniques, dont il défend les symboles comme le *God Save the Queen* ou les visites royales.

Cela commence à détonner dans un pays qui reçoit de plus en plus d'immigrants non britanniques, dont les enfants envahissent les écoles canadiennes au début des années soixante. Déjà la visite royale de 1959 suscite la controverse. L'adoption en 1964 d'un drapeau canadien qui ne porte aucune trace des deux peuples fondateurs n'est pas fortuite :

au-delà de l'incapacité de s'entendre sur les symboles héraldiques qui les représenteraient, on peut sentir une volonté de poursuivre l'œuvre, entreprise sous le gouvernement de Louis Saint-Laurent, de construction d'une identité canadienne ethniquement neutre. Dans les années soixante, la représentation du Canada comme composé de deux peuples fondateurs est remise en cause lors des travaux de la commission Laurendeau-Dunton, sans que s'énonce une représentation clairement « civique » de l'identité canadienne.

Dans la même décennie, alors que l'identité québécoise se transforme et provoque une remise en question de l'ordre constitutionnel, le Canada anglais se cherche une nouvelle représentation de la nation canadienne. L'apparition du discours sur l'insaisissable identité canadienne, sur la multiplicité des identités et des appartenances, constitue une forme de répudiation de la définition ethnique de l'identité nationale et donc une manière de réponse par le vide à la vision québécoise qui mise toujours sur l'égalité des deux peuples fondateurs. Ce discours, qui ne se veut plus fondé sur l'origine, n'est pas encore à proprement parler « civique » ; il ne supplante pas complètement les discours anciens mais il les rend plus difficiles à soutenir. En effet, après la Deuxième Guerre mondiale, il devient de plus en plus gênant de soutenir une représentation identitaire fondée sur la supériorité d'une origine ethnique sur une autre. Dans la décennie soixante-dix, la mise au rancart progressive des représentations ethniques au profit de représentations civiques, défendues notamment par P. E. Trudeau[9], n'élimine cependant pas totalement l'expression de la supériorité de ses représentations sur celles des autres. La représentation civique de l'identité canadienne s'accompagne d'une prétention à la

9/ Kenneth McRoberts a analysé la transformation de l'identité canadienne entreprise par Trudeau dans *Misconceiving Canada: The Struggle for National Unity*, Toronto, Oxford University Press, 1997.

supériorité par rapport aux représentations qualifiées d'ethnique, ou de « tribales », que les Québécois francophones se donnent d'eux-mêmes. Ce postulat fonde encore une grande partie du discours « canadien-anglais » sur les relations entre le Québec et le reste du Canada.

Le Québec francophone est à l'heure actuelle en train de remettre en question ses définitions identitaires. L'évolution des positions du Parti québécois sur cette question depuis vingt ans en fournit un indice parmi plusieurs autres[10]. Les parallèles avec « l'autre révolution tranquille » sont faciles à faire. Les Québécois feront intervenir plusieurs représentations, complémentaires ou opposées, selon les circonstances et les enjeux qui appellent de telles représentations. Dans ces débats, il sera utile de savoir comment les représentations de l'identité nationale ont évolué au Canada anglais, et de mettre cette évolution en rapport avec les circonstances qui l'ont entraînée. Comprendre le caractère historique, et donc changeant, de ces transformations permet de comprendre pourquoi il est aussi difficile pour le Québec de miser sur *une* conception que les Canadiens anglais se font du pays que pour les Canadiens anglais de saisir quelle est *la* véritable identité des Québécois.

10/ Voir entre autres le livre de Claude Bariteau, *Québec, 18 septembre 2001 : le monde pour horizon*, Montréal, Québec Amérique, 1998.

AMINE TEHAMI

L'islamisme et le nationalisme : des frères siamois

On voudrait le saisir par l'esprit, mais c'est par les tripes que l'islamisme nous saisit. Disons-le : il fait peur. D'Alger à Hollywood (voir le film *The Siege*), en passant par les récents escadrons de la mort à Téhéran (qui ciblent eux aussi les intellectuels occidentalophiles), l'islamisme est vite devenu synonyme de barbarie. Je dis bien islamisme, et non islam... comme n'ont de cesse de répéter les musulmans dits modérés. Pendant que le sang coule, alors que les larmes n'ont pas le temps de sécher, de nombreux musulmans s'époumonent à rappeler que leurs coreligionnaires n'ont pas le monopole de la barbarie, que la Seconde Guerre mondiale s'est soldée par un bilan incomparablement plus sanglant, qu'ils n'étaient pour rien dans l'extermination des juifs. Il n'empêche qu'ils ont sur les bras une tâche titanesque de relations publiques.

Ironiquement, cet effort de relations publiques doit d'abord s'adresser à leurs coreligionnaires, et non à l'audience occidentale du film *The Siege*. Ces coreligionnaires qui soutiennent que l'islam n'est pas qu'une religion mais bien un code de vie intégrateur. Ou, pour employer une terminologie

arabe, l'islam est selon eux *din* (code proprement religieux) *wa dunya* (et directives relatives à la vie quotidienne) *wa dawla* (et un programme politique). En soutenant que l'islam se suffit à lui-même, ils rejettent toute concession aux règles de la démocratie libérale comme étant au mieux inutile, au pire carrément hérétique. Pourquoi faire appel à une idéologie étrangère, demandent-ils, si Dieu a déjà fourni à ses fidèles des réponses pour chaque problématique soulevée en ce bas monde ?

Cet effort de relations publiques émane autant de l'Occident que de l'Orient. En Europe de l'Ouest, Roger Garaudy conteste la proposition que le Coran soit particulièrement préoccupé de politique. Il fait remarquer que l'unique fois où le fameux terme *chari'a* apparaît dans tout le Coran, le contexte suggère « voie » plutôt que « Loi ». En outre, et plus significativement, des 6 000 versets du Coran, seulement quatre-vingts contiennent quelque prescription que ce soit, la plupart ayant trait à des aspects de moralité ou de relations sociales (mariage, droits de succession, etc.)[1]. Quand il s'agit de questions à proprement parler politiques, la seule référence explicite du Coran concerne le concept de *choura* (consultation).[2]

Depuis l'Égypte, Saïd Al-'Ashmawwy, pour sa part, soulève une objection fréquemment évoquée

1/ Roger Garaudy, *Intégrismes* (Paris, Pierre Belfond, 1990, p. 120). Khomeini ne fait manifestement pas la même lecture du Coran : « The ratio of Qur'anic verses concerned with the affairs of society to those concerned with ritual worship is greater than a hundred to one. » *Islamic Government* ou plus littéralement « La Souveraineté du docte jurisconsulte », in *Islam and Revolution : Writings and Declarations*, traduction et notes de Hamid Algar (London, KPI, 1985), p. 29.

2/ *Le Coran*, soura #42, ayas #32-38 : « whatever ye are given (here) is (but) the enjoyment of this Life ; but that which is with Allah is better and more lasting ; it is for those who believe and put their trust in their Lord, Those who avoid the greater sins and indecencies and when they are angry even then forgive ; Those who respond to their Lord, and establish regular prayer ; who (conduct) their affairs by mutual Consultation ; who spend out of what we bestow on them for sustenance. »

par les musulmans opposés aux prescriptions islamistes :

> Par gouvernement (*hukuma*), la science politique moderne entend l'exercice de l'autorité politique, dans le cadre de l'État, sur les membres d'une collectivité donnée. Dans ce sens, *hukuma* renvoie à la gestion des affaires publiques, et à l'exécutif en particulier. Dans le Coran en revanche, ce terme désigne exclusivement l'administration de la justice. L'exercice de l'autorité politique et la gestion des affaires publiques sont exprimés par *amr*, qui signifie commandement et autorité. Mais lorsque aujourd'hui les musulmans parlent de *hukuma*, ils emploient le terme dans son acception contemporaine [...]. Cette distinction [...] est cruciale, car elle permet d'évaluer la portée réelle des versets coraniques relatifs à la question. Par exemple, les tenants du gouvernement islamique se réfèrent souvent au verset « Les incrédules sont ceux qui ne *jugent (yahkum)* pas les hommes d'après ce que Dieu a révélé » (V-44). En traduisant *yahkum* par gouverner, on charge le verset coranique de tous les développements historiques ultérieurs, et ce glissement de sens est lourd de conséquences.[3]

De Casablanca à Djakarta, les mêmes arguments reviennent :

- Le Coran est modéré; à preuve ce verset qui se traduirait par « point de compulsion dans la religion »[4] ; elle est presque toujours invoquée par ceux qui contestent le projet d'une moralité dictée par l'État, par ceux qui refusent de se voir imposer socialement des règlements portant sur des comportements associés en Occident à la sphère privée (p. ex., le code vestimentaire, le régime alimentaire, les modes de divertissement, etc.).

3/ Al-'Ashmawwy, *L'islam politique... op. cit.*, p. 53-54.
4/ De *sourat al-baqara* (II-256) : « *la ikraha fil-din* ».

- Le Coran n'a pas de visées politiques; à preuve ce verset qui se traduirait par « Dieu ne change rien à la condition d'un peuple avant qu'il n'ait modifié ce qui se trouve à l'intérieur des âmes de chacun ».[5]

J'ai entendu chacun de ces arguments des centaines de fois, en urdu, en arabe, en anglais, en français, en termes savants, en propos vulgarisés. Mais je reviens toujours à la même objection : pour fonder le discours qu'ils tiennent, les islamistes puisent au *même* Livre sacré. Le Coran qui proscrit « la compulsion en religion » est aussi celui qui proscrit la majorité des activités dénoncées par les islamistes — les autres activités contentieuses, c'est la tradition de Mahomet qui se charge de les proscrire (l'argument de Garaudy ne valant que pour le Coran ; la tradition de Mahomet, de quatre à dix fois volumineuse, selon le degré d'authenticité, est presque exclusivement composée d'exemples à suivre, donc de prescriptions/proscriptions). Dans ce Coran, Allah s'attribue quatre-vingt-dix-neuf qualificatifs (*al asma' al-husna*) : au Dieu des islamistes qui est *chadid al-'ikab* (litt. sévère dans la punition), les libéraux n'ont de cesse d'opposer le leur, qui est *ghafouroun rahim* (litt. clément et miséricordieux).

Ce long préambule pour prévenir le lecteur que je ne tiens pas à inscrire ce texte dans l'entreprise de relations publiques que je viens d'évoquer ; s'il y contribue, c'est bien involontaire. En effet, et je l'avoue avec toute la candeur du désespoir : au cours de la nuit du 16 janvier 1992, rivé à CNN, je me suis senti les tripes d'un terroriste. Si le hasard m'avait livré un symbole américain, je n'aurais pas répondu de mes actes. Pourtant — mes amis Québécois qui voudront bien le faire en

5/ De *sourat al-ra'ad* (XIII-11) : « *Allah la yoghayirou ma bi qaoumin hata yoghayirou ma bi-anfousihim* ».

attesteront —, je suis inoffensif; je n'ai même jamais nourri l'ombre d'une pulsion criminelle.

Je m'emporte un peu, sans plus. Surtout lorsque mes amis québécois me soumettent des questions franches, formulées sans complaisance : « Faut-il que les Arabes soient fanatiques pour se rallier ainsi derrière le premier dictateur qui défie l'Amérique! Faut-il qu'ils soient tous potentiellement terroristes pour scander de la sorte le nom de Saddam Hussein après celui de Khomeiny! »

J'y vais alors de litanies bien connues, mêlant pétrole, solidarité panarabe, droit sélectif, et autres soupçons de complot impérialiste. Mais au fond, je m'emporte pour ne pas dévoiler ma honte devant une communauté arabe acculée à prendre le parti d'un dictateur ignoble. À cette honte, qui hante mes silences, je préfère encore la brutalité d'un examen de conscience; oui, pourquoi ma haine pour l'Amérique est-elle si intense qu'elle me fait fermer sinon l'œil, du moins la bouche sur le régime irakien ?

J'habite à la porte de cette Amérique, et de mon plein gré. J'ajouterai : avec plaisir; on ne choisirait pas délibérément l'exil s'il n'offrait d'agréables compensations. Autrement dit, je devrais pouvoir expliquer ma haine de l'Amérique en faisant pour ainsi dire abstraction de l'Amérique... que j'adore. Je devrais pouvoir soutenir que les racines de l'anti-américanisme arabe (le mien à tout le moins) sont antérieures à la découverte de l'Amérique même.

Par racines j'entends la mémoire, dont on sait qu'elle nourrit notre perception du présent. Mais on oublie que le présent, parce qu'il élargit notre horizon intellectuel, modifie à son tour notre mémoire... laquelle mémoire, amendée, alimente de nouveau notre conscience présente. Et ainsi de suite.

C'est pour cela, entre autres choses, que l'orientaliste américain Bernard Lewis parle d'un « passé inventé » chez les Arabes. Nul ne peut nier qu'il fut glorieux, ce passé. Mais les Arabes, à la différence des Grecs ou des Chinois, entretiennent une obsession extraordinaire pour cette gloire perdue. Incurables nostalgiques, ils ne cessent de gloser sur la splendeur de ces quatre siècles, du VIII^{e} au XII^{e}, cependant qu'une Europe moyenâgeuse, décadente, alimentait la première manifestation arabe de l'anti-européanisme : le mépris.

Après un coma de cinq siècles, les Arabes se réveillent dans un monde dominé par l'Europe. L'élite a tout juste le temps de goûter cette culture que la gifle militaro-politique s'abat sur elle. Le colon cumule alors l'arrogance de sa culture rationnelle et la force de ses armes modernes. En guise de résistance, le monde arabe opère un repli culturel sur son « passé glorieux » de crainte que le conquérant ne l'efface au moyen d'un curieux mélange de force et de séduction. Ce repli culturel fait naître la seconde manifestation de l'anti-européanisme : le nationalisme arabe.

Au cours de la Première Guerre mondiale, les Ottomans, qui sont les alliés des Allemands, continuent de tenir garnison depuis le Croissant fertile jusqu'au Yémen. Aujourd'hui, les Arabes à qui l'on a promis le règlement de la crise palestinienne moyennant leur contribution à l'effort de guerre contre l'Irak n'ont pas oublié les promesses qui leur ont été faites par l'Angleterre pour les entraîner dans la guerre contre ces Ottomans, promesses non tenues, faut-il le rappeler. On oublie les coups donnés, jamais les coups reçus. Ils n'ont pas oublié le colonialisme qui les a trahis avec l'accord Sykes-Picot de 1916, puis l'injure, un an et demi plus tard, de la déclaration Balfour.

L'incursion de la religion, avec celle d'un État juif au cœur du monde arabe, contribuent à

l'affermissement du nationalisme arabe et aux premiers balbutiements politiques de la troisième manifestation (après le mépris et le nationalisme arabe) de l'anti-européanisme : l'intégrisme musulman. La Seconde Guerre mondiale affaiblit le colonialisme franco-britannique. Certes la Grande-Bretagne a encore quelques possessions; la France aussi, qui s'embourbe en Algérie. Mais c'est l'arrivée d'un nouveau venu dans la région qui annonce une ère nouvelle. L'ère américaine naît à Suez en 1956.

Cette entrée en scène des États-Unis ne pouvait survenir à un pire moment, et pour deux raisons.

1. Le monde arabe vient d'essuyer sept ans plus tôt de cuisantes défaites aux mains d'Israël, un État conçu à Londres et mis au monde à Washington; Arabes comme Israéliens s'entendent sur le rôle déterminant du président Truman. Subrepticement, l'anticolonialisme arabe incorpore à lui l'Amérique pour devenir un anti-impérialisme fustigeant tout ce qui vient de l'Occident.

2. Cette entrée en scène survient au moment où la Deuxième Guerre mondiale lègue la guerre froide et l'anticommunisme. John Foster Dulles, le secrétaire d'État sous Eisenhower, est alors atteint de pactomanie aiguë. À ses yeux, quiconque ne s'associe pas au système d'alliance pro-occidental est *de facto* membre du camp adverse procommuniste. Mieux : le non-alignement est « immoral » dans la mesure où il ne distingue pas le Bien (incarné par le monde libre) du Mal (émanation de la dictature communiste).

La Grande-Bretagne, encore puissance d'occupation dans la région, se joint aux USA pour étendre son influence sur une Égypte en phase prérévolutionnaire. Butant sur la résistance du Caire, phare arabe à l'époque, Londres se rabat sur la politique coloniale classique : diviser pour mieux régner. Elle courtise le rival égyptien de toujours : la monarchie

irakienne, qu'elle entraîne dans la signature du pacte de Bagdad, en février 1955. L'aile révolutionnaire panarabe voit là un retour au « temps béni des colonies ». L'attaque israélienne de 1955 contre le territoire de Gaza précipite l'entrée en scène de l'Union soviétique, vers qui Nasser se tourne pour s'armer... après que l'Occident lui eut tourné le dos.

L'Oncle Sam est furieux, et les attaques américaines subséquentes contre le nationalisme arabe sont reçues avec plus d'acrimonie encore que les attaques européennes, un siècle plus tôt, contre l'héritage arabo-islamique... dans la mesure où elles sont accompagnées en 1948 de la création au cœur du monde arabe « d'une marionnette fabriquée à l'image même de cet Occident. » Exactement comme au XIX^e siècle devant l'Europe, cette agression politico-militaire est augmentée d'un impérialisme culturel suscitant une réaction ambiguë, mêlant la méfiance à l'envie, voire à l'admiration ouverte pour la culture occidentale (qui englobe aussi bien Descartes que Hollywood).

Ici encore, la mémoire intervient, mais avec la distinction chère à Thierry Hentsch, entre modernité et Occident : que les Arabes désirent goûter aux fruits alléchants de la modernité n'exclut pas qu'ils refusent obstinément l'occidentalisation brutale. Outre le caractère incompatible avec l'héritage arabo-musulman de certaines pratiques occidentales, ce transfert aveugle n'est pas sans rappeler l'arrogance culturelle européenne du siècle dernier. Du reste, le cinéma, le télévision, la radio permettent la propagation d'une culture vers les masses vulnérables — qui en redemandent ! —, et en ignorant l'élite avertie.

Cette admiration pour la modernité (modérée par la crainte de la colonisation culturelle, et modulée par les souvenirs d'une époque où la modernité était arabe) se traduit par le nationalisme arabe, qui renaît de ses cendres centenaires, et qui s'incarne

en un leader charismatique : Gamal Abdel-Nasser. Le nassérisme, pour le dire rapidement, permet à la culture égyptienne de tenir tête à l'hégémonie occidentale; Oum Kalthoum est, et restera, plus populaire qu'Elvis Presley ou Madonna. Syntonisée depuis Rabat jusqu'à Bagdad, « La Voix des Arabes », qui émet du Caire, alimente un anti-occidentalisme furieux. Elle enjoint à tous les Arabes de puiser en leur glorieux passé. Nasser qui nationalise Suez en 1956 est le Saladin d'un monde arabe en pleine euphorie.

Au-delà de la rhétorique, le monde arabe se comporte d'une manière qui incommode non plus l'Ouest mais bien le Nord; il sera vite remis à sa place. En juin 1967, le nationalisme arabe rencontre son Waterloo. À tort ou à raison, les mots États-Unis et Israël seront désormais interchangeables dans le vocabulaire arabe. Par la même occasion, la ferveur nationaliste révolutionnaire s'estompe, le panarabisme aussi et l'islam politique commence à poindre à l'horizon des alternatives envisageables. Le monde arabe, polycentrique, s'ouvre alors vers l'Ouest à la suite d'Anouar El Saddate. Cette ouverture s'accélère après la guerre d'octobre 1973 et l'enrichissement subséquent des pétro-monarques.

Malgré cette politique de l'« ouverture » l'Amérique est encore condamnée pour son appui à Israël, pour sa poursuite du *containment*, pour sa propension au monopole de l'influence dans la région, pour son hypocrisie condescendante. Mais en même temps, l'élite, y compris religieuse, ne peut plus ignorer l'intérêt qu'il y a à traiter avec Washington. Saddate répète à tous vents que « l'Amérique tient en main 99 % des cartes »; les pétro-monarques investissent leurs dollars en Occident; même la Syrie flirte avec les Américains.

L'ère Kissinger commence; les Arabes fondent sur lui tous leurs espoirs... qu'il s'empresse de trahir avec la signature des accords de Camp David.

Résultat : Saddate paye le Sinaï au prix de sa vie — aux mains des islamistes radicaux. Kissinger aura contribué à faire le lit d'un fondamentalisme islamique farouchement anti-américain. Le renversement du « suppôt de l'Amérique », le chah d'Iran, n'est pas sans rappeler les glorieuses victoires arabes de jadis. Le khomeinisme reprend fiévreusement le flambeau du nassérisme. Du coup, il aura inauguré l'ère de l'anti-américanisme pur, c'est-à-dire délesté de toute référence à l'Europe, à l'Occident, à l'impérialisme ou au Nord.

Suit alors une décennie au cours de laquelle l'Occident est trop occupé à financer l'affaiblissement de Khomeiny pour s'émouvoir devant l'Intifada. L'Amérique, elle, est trop enfouie dans les burnous des pétro-monarques pour remarquer l'émergence d'un Nabuchodonosor hitlérisé. Et paf ! le 2 août 1990. Et bonjour la morale, le droit, la justice, la démocratie.

Une mémoire qui ne dépasse le 2 août 1990 que pour rappeler le gazage des Kurdes par Saddam Hussein ne peut que le condamner dans « les termes les plus sévères »... et se rallier derrière George Bush. En revanche, cette mémoire est un peu plus nuancée lorsqu'elle se rappelle aussi — outre la tare coloniale, la trahison de 1917, le traumatisme de 1948, l'humiliation de 1967, les conséquences de 1979 et le massacre de 1982 — qu'au cours des années vingt, Winston Churchill, à l'époque Secrétaire colonial, a enjoint au général Sir Aylmer Haldane, de la Royal Air Force, de lâcher du gaz moutarde sur des villages kurdes et irakiens rebelles, qui refusaient de payer l'impôt.

Une analyse nourrie de cette seule mémoire resterait superficielle. Elle ressemblerait à celle qui prévaut dans les médias de masse, qui colore les perceptions populaires aussi bien en Occident qu'au sein des classes musulmanes occidentalophiles. Selon cette lecture, les divers islamistes de

par le monde seraient aujourd'hui mus par une philosophie commune (fondamentalement agressive à l'endroit de l'Occident et, présumément, incompatible avec son idéologie). Ils partageraient la même langue (l'arabe du Coran), la même macrohistoire, la même religion au-delà des détails théologiques, les mêmes coutumes principales, les mêmes ennemis (au moins aujourd'hui), le même *ethos*, bref : la même ère civilisationnelle, référent supposé des conflits à venir, à en croire l'influent Samuel Huntington[6]. Ces islamismes seraient de surcroît en relation constante entre eux grâce à un réseau de *da'wa* (prosélytisme), d'imprimés, de cassettes audio et/ou vidéo, de stages de formation (présumément au Soudan et en Afghanistan)... Mieux : leurs dirigeants se réuniraient périodiquement de manière à concerter leurs efforts en vue d'atteindre des buts communs et partagés[7]. En somme, et par une logique ne pouvant mener qu'à la guerre, l'islamisme propose un projet de civilisation pannationale qui oblitère les différences nationales.

Avant de montrer les lacunes de cette thèse, il est hélas nécessaire d'ouvrir une parenthèse sémantique pour faire place à cette querelle qui se répète presque à chaque fois qu'il y a discours sur le thème de l'islam politique. Le script classique : Vous dites islam politique ? Mais c'est un pléonasme, monsieur : l'islam est politique. Vous dites fondamentalisme ? Mais ce concept dérive du

---

6/ *Foreign Affairs*, été 1993. Bien que l'auteur prenne la peine de définir de façon assez large le concept de civilisation (« ... the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of what distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as language, history, religion, customs, institutions, and by the subjective self-identifiction of people », p. 24), ses exemples révèlent que l'identification culturelle se résume souvent à la seule religion.

7/ Ces contacts sont aussi bien officiels (par le biais d'organisations internationales telles que le Congrès islamique mondial — *Rabitat al 'Alam al Islami*, la Banque islamique de developpement, l'Organisation de la Conférence islamique, etc.) qu'officieux, d'autant plus secrets que les protagonistes — généralement des militants notoires — opèrent dans l'ombre, voire l'illégalité.

protestantisme; il n'a rien à voir avec l'islam. Vous parlez d'intégrisme ? Vous savez très bien que ce terme charrie une connotation catholique; en plus il est devenu synomyme de terrorisme dans la presse française. Vous dites *revivalism* ? C'est vrai que l'appellation est populaire dans les écrits nord-américains mais elle date quelque peu; aujourd'hui, ce qui est à la mode dans les campus, c'est *political islam*. Et ainsi de suite.

François Burgat, un expert français qui a analysé dans le détail chacune de ces appellations, tire de la querelle une conclusion un peu décevante : selon lui, si on n'arrive pas à nommer le phénomène, c'est qu'on le comprend mal. Je suis persuadé que jamais on ne va arriver à un consensus. Chaque appellation est chargée d'un biais, que ce soit un biais politique, idéologique, peu importe. À partir du moment où on donne un nom, c'est déjà qu'on s'est approprié le phénomène. On a déjà fait un geste politique.

Alors biais pour biais, voici ma compréhension du phénomène. La première chose à laquelle les musulmans tiennent mordicus, c'est qu'on fasse une distinction aussi nette que possible entre islam et islamisme. Le point de départ, donc, c'est qu'islam et islamisme sont deux réalités différentes. Sauf qu'il existe un certain nombre de caractéristiques propres à l'islam qui ont un rapport direct avec l'islamisme. Ce sont ces caractéristiques qui peuvent nous aider à comprendre l'islamisme, ou si on préfère, la politisation de l'islam.

La principale de ces caractéristiques, celle que beaucoup de judéo-chrétiens ignorent, c'est que l'islam se veut la continuation de la tradition judéo-chrétienne. Voici une image pour bien comprendre cette idée de continuation, c'est la manière dont les logiciels informatiques sont numérotés. Du point de vue de l'islam, l'Ancien Testament serait en quelque sorte la version 5.0; le Nouveau Testament

c'est la version 6.0 tandis que le Coran, lui, c'est la version 7.0. Et le point crucial selon moi, c'est qu'il n'y aura pas de version 8.0. Jamais. En effet, l'islam se veut la continuation *et la clôture* de la tradition qui a commencé avec Abraham. Du point de vue de l'islam, c'est le même Dieu qui s'est successivement révélé à Abraham, à Moïse, à Jésus et enfin à Mahomet, pour ne nommer que les mieux connus de ces prophètes. Je rappelle au passage qu'il existe des chrétiens qui prient en arabe (les maronites au Liban ou les coptes en Égypte par exemple, lorsqu'ils prient Dieu le Père en arabe, prononcent Allah).

C'est parce que les musulmans croient qu'il n'y aura plus d'autre prophète que l'islam contient des lois sur toutes les questions de ce bas monde, qu'il cherche à régir la totalité des activités humaines : spirituelles certes, mais aussi culturelles, sociales, économiques et politiques. Pour les croyants plus libéraux disons, les croyants qui sont influencés par la modernité occidentale, cette ingérence dans la vie de tous les jours est très problématique. Ce qu'on mange, ce qu'on boit, comment on s'habille, comment on se divertit, voilà autant de questions que l'on considère privées en Occident, mais pas dans l'islam orthodoxe. L'islam orthodoxe contient des prescriptions, et des interdits, pour des détails incroyablement précis et étonamment privés... du point de vue occidental, toujours.

Si j'insiste sur ce point-là, c'est qu'il met en relief un dilemme fondamental. Un dilemme avec lequel tous les croyants ont dû se battre. Ce dilemme a commencé à se poser dès le lendemain de la mort du prophète Mahomet au mois de juin 632, il y a donc de cela déjà 14 siècles.

Ce dilemme le voici. Dans la main droite, les croyants ont un livre sacré qui contient toutes les réponses d'ici jusqu'au jugement dernier, un livre sacré qui est une espèce de congélateur pour

stocker des réponses sur tout. Dans la main gauche, il y a une peste qui s'appelle l'histoire, qui s'appelle les circonstances changeantes, qui s'appelle les bouleversements sociaux, une peste qui jette au croyant des questions nouvelles, des questions « chaudes » auxquelles il n'a pas toujours une réponse toute prête.

Ces changements, il a fallu y répondre par des innovations. De deux choses l'une alors : ou bien ces innovations sont jugées conformes à la lettre et à l'esprit de l'islam originel; ou alors elles sont condamnées. Le problème devient alors : qui va décider si l'innovation X est acceptable ou non. Le dogme islamique lui-même exclut toute possibilité d'un vingt-neuvième prophète qui viendrait nettoyer la société des innovations dites blâmables. Le terme arabe pour désigner une innovation blâmable est *bida'*; ce terme est cental dans l'analyse islamiste. Il revient dans tous les textes, dans tous les siècles.

L'islam exclut donc la venue d'un guide autoritaire qui viendrait trancher une fois pour toutes, qui viendrait ramener la société dans le droit chemin. En l'absence de ce 29e prophète, il s'est toujours trouvé des groupes sociaux pour débattre du caractère licite ou non de telle ou telle innovation, de telle ou telle pratique, de telle ou telle institution nouvelle. À certaines époques plus qu'à d'autres, dans certaines communautés plus qu'ailleurs, il s'est trouvé des groupes qui ne se sont pas contentés de débattre seulement : il s'est trouvé des groupes qui ont décidé de joindre le geste à leur désir de ré-islamiser leur communauté.

Quand on étudie l'histoire de ces mouvements de contestation, on voit que ces groupes ont retenu, typiquement, deux stratégies dominantes : 1) le réformisme par le bas, qui est un travail de missionnariat lent et laborieux, et qui n'a rien de politique, en tous cas pas ouvertement; 2) l'islamisme à proprement parler, qui est une tentative de ré-islamiser

la société par le haut, c'est-à-dire en cherchant à prendre le pouvoir politique; et l'on comprend facilement comment une telle stratégie peut déboucher sur la violence.

En ce qui me concerne, l'islam politique n'a rien à voir avec le travail de missionnariat... comme le pratiquent les chrétiens en envoyant des milliers de missionnaires dans le Tiers Monde; il n'a rien à voir avec la piété orthodoxe, ou le port du voile par des filles immigrantes... comme on le voit au sein de la communuté Sikh...; il n'a rien à voir avec les apparences extérieures des croyances religieuses... comme on le voit au sein de la communauté hassidique de Montréal ; il n'a rien à voir avec des régimes fondamentalistes comme on trouve en Arabie Saoudite, et qui sont les meilleurs amis des régimes occidentaux.

L'islam politique est un mouvement social qui trouve la société pas assez islamique à son goût, et qui se montre particulièrement pressé, c'est-à-dire qui a décidé qu'il n'avait pas le temps ou la possibilité de changer chacun des musulmans pris un à un. En somme, l'islam politique est un mouvement social de contestation qui a décidé de changer les choses par le haut, en cherchant à prendre le pouvoir politique.

La question qui reste entière est alors : pourquoi aujourd'hui plus qu'hier ? Pourquoi l'Iran de Khomeiny, la Palestine de Hamas, l'Égypte des frères musulmans, la Tunisie de la Nahdha, l'Algérie du Front islamique du Salut? Eh bien, justement, tout dépend du contexte national... et de l'habileté des groupes islamistes à exploiter les opportunités structurelles qui s'ouvrent à eux. Au Maghreb, il est plausible que l'islamisation du politique représente la décolonisation numéro 3 ; la décolonisation numéro 1, au cours des années 50 et 60, c'était la conquête du territoire, c'était la lutte politique pour se réapproprier la souveraineté politique, pour

chasser le colon physiquement; la décolonisation numéro 2, au cours des années 60 et 70, c'était la nationalisation des entreprises nationales, donc la réappropriation des instruments économiques pour assurer un développement souverain. Aujourd'hui on assiste à la décolonisation numéro 3, c'est-à-dire la lutte pour se réapproprier son identité, pour chasser le colon de l'espace identitaire et culturel, c'est la lutte pour retourner à des valeurs traditionnelles et authentiques.

C'est d'ailleurs ce que soutient le discours islamiste, un discours qui repose sur une prémisse, deux constatations et une conclusion-slogan :

- une prémisse : l'Ouest utilise une élite locale occidentalisée pour promouvoir agressivement ses valeurs ;

- deux constatations : ces valeurs sont morbides — il n'y a qu'à constater leur échec aussi bien au Nord qu'au Sud; et les valeurs authentiquement musulmanes ont déjà fait leurs preuves — il n'y a qu'à se souvenir de l'époque où l'islam était garant de grandeur et de dignité ;

- et une conclusion-slogan : l'islam est la solution (*al-islam huwwa al-hal*) pour renverser les acteurs.

Plus à l'est, donc plus près d'Israël, l'explication doit incorporer d'autres dimensions : l'économique, le politique, le démographique. Elle doit invoquer la détérioration des conditions politiques et socioéconomiques dans les sociétés musulmanes. Elle met en relief des facteurs comme la paupérisation des zones mal urbanisées, l'injustice sociale, la répression politique, l'absence de légitimité politique des régimes — par suite de retentissantes défaites militaires par exemple.

Quand elle parle d'économie, cette explication utilise une idée intéressante : l'idée d'État-rentier.

Un bon exemple d'État-rentier, c'est justement l'Iran ou l'Algérie, deux États dont la majorité des revenus proviennent non pas de la taxation de leurs citoyens, mais des sommes générées par la rente pétrolière. Dans ce contexte, il y a un phénomène intéressant qui se produit : aussi bien le politique que l'économique sont exclus comme sphères de contestation. En effet, un État-rentier exclut de la discussion publique, donc de la contestation, les questions politiques à cause de l'absence de taxation, donc de redevabilité, et aussi à cause de la présence de sécurité militaire qui dissuadent de toute possibilité de participation politique. Un État-rentier exclut aussi de la discussion publique les questions économiques puisqu'il ne peut s'attirer ni le blâme d'une crise économique — ce n'est pas de sa faute si les prix du pétrole chutent —, ni même les mérites qui accompagnent une remontée des cours de la denrée responsable de la rente, p. ex. le pétrole). Du coup, ces États-rentiers laisseraient grande ouverte la contestation sur la seule sphère qui reste disponible : la sphère morale.

Une telle explication doit aussi intégrer le contexte international ; mais lorsqu'elle le fait, elle tombe dans des contradictions logiques. Un exemple : elle fait remarquer que la vague contemporaine de contestations islamistes commence au début des années 1970. Cela n'est pas faux ; mais à ce moment-là, deux lectures contradictoires sont possibles :

- On prend comme point de départ la défaite de juin 1967 aux mains d'Israël, et dans ce cas, on peut attribuer la recrudescence du sentiment religieux à un besoin de refuge/consolation/repères authentique ;
- ou alors l'on attend, six ans plus tard, l'émergence d'un sentiment de victoire à la suite de la guerre israélo-arabe de 1973 ; ou encore en 1974 avec la flambée des prix du baril de

pétrole, on peut argumenter que ces deux événements auraient rehaussé l'estime de soi et la confiance des masses arabes en général, et des masses arabo-musulmanes en particulier.

En outre, il y aurait long à dire sur les raisons particulières à chaque contexte national pour expliquer pourquoi ces données internationales régionales devraient favoriser les islamistes plutôt que leurs concurrents, c'est-à-dire les libéraux, les socialistes, ou encore les partisans du panarabisme, mais un fait demeure : la cible des islamistes est principalement le régime national. Ils ne s'en prennent à Washington que dans la mesure où le régime américain est perçu comme complice du régime ciblé.

On peut se contenter de recevoir l'islamisme avec ses tripes. En cela, on sera aidé par une panoplie de sources : Hollywood, les organes de presse, les sens commun... qui cherchent un remplaçant (*i.e.*, le Péril Vert) à la défunte Menace Rouge. On peut aller plus loin dans la mise en veilleuse de la raison et montrer de l'empathie pour les kamikazes musulmans qui s'en prennent aux symboles américains. C'est ce que j'ai tenté de faire en montrant comment l'islamisme peut être lu comme le quatrième volet d'une longue histoire de relations problématiques avec l'Occident (mépris jusqu'au Moyen Âge, le nationalisme arabe jusqu'à la Première Guerre mondiale, antisionisme au cours de l'entre-deux guerres). Mais s'arrêter là nous conforterait dans notre peur d'un bloc monolithique qui viendrait, à terme, menacer les acquis des démocraties laïques. C'est dans cette optique que j'ai proposé une lecture sociologique (l'islamisme est une tentative de ré-islamiser la société par le haut, c'est-à-dire en cherchant à prendre le pouvoir politique).

Une telle lecture explique un paradoxe persistant : oui, notre peur est bien fondée (dès l'instant

que l'on vit dans des sociétés dont les dirigeants sont perçus comme des complices des régimes ciblés par les islamistes); et non, il n'y a rien à craindre à long terme (dans la mesure où toutes les études désintéressées concourent à montrer l'absence de liens systématiques entre les islamistes des divers pays.) Les islamistes, faut-il le rappeler, sont aussi des êtres humains... en quête de satisfaction des mêmes besoins que nous tous : un peu de pain, un peu de dignité. Leur sphère d'action n'est civilisationnelle qu'en apparence; dans les faits, leur rêve est national.

FRANCIS DUPUIS-DÉRI

Entrevue avec Jacques Rancière

Jacques Rancière enseigne la philosophie à Paris. Ancien disciple critique de Louis Althusser, il s'intéresse tout particulièrement à la philosophie politique et à la philosophie de la littérature. Rancière a publié, entre autres, *La Leçon d'Althusser*, *Les Noms de l'histoire*, *Arrêt sur l'histoire*, *La Mésentente*, *La Parole muette* et *La Chair des mots : politique de l'écriture*. Nous l'avons rencontré alors qu'il était de passage à Montréal.

Francis Dupuis-Déri : *La question de l'identité hante aujourd'hui le politique. Comment vous identifiez-vous ?*

Jacques Rancière : On peut lire « mort pour la France » sur la tombe de mon père. Si je me définis comme français, c'est parce que j'appartiens à une histoire. J'ai également un rapport fort à la langue française. J'aime travailler sur cette langue. Mais je ne pense pas la politique sous l'angle de l'identité. J'ai dû être marqué lors de ma jeunesse par l'existentialisme sartrien, voulant que toute identité nous enferme dans un rôle. Je ne crois pas pour autant qu'il soit possible d'avoir un point de vue effectif de citoyen du monde.

F. D.-D. : *Vous venez de parler de la langue française. Quelle importance accordez-vous à la Francophonie ?*

J. R. : Je crois en général à l'importance de la défense des langues, y compris de l'anglais contre sa transformation en une sorte d'espéranto. C'est dans les langues qu'on s'essaie à dire, à articuler un rapport au monde et je tiens à la diversité des langues. Je m'oppose donc à l'idée de réduire la langue au fait de la communication. En ce sens, la francophonie est importante si on n'en fait pas une annexe de simples politiques de présence d'un État sur l'échiquier mondial.

F. D.-D. : *Qu'adviendra-t-il des identités nationales dans l'Europe de demain ?*

J. R. : Pour l'instant, l'Europe est essentiellement une entité économique — un marché — et une bureaucratie. Il y a certainement un sentiment de fraternité mais il n'y a pas encore d'entité ou d'espace politique européen. L'Europe n'est qu'un espace de voyage agrandi. Je ne suis d'ailleurs pas certain qu'il soit nécessaire que se développe un sentiment d'identité européenne. Je crois un peu vaine cette tentative de créer une identité fictive à coups de références culturelles convenues.

F. D.-D. : *Les accords économiques qui institutionnalisent la mondialisation, tels le GATT et l'AMI, se heurtent à la sensibilité de certains pays comme le Canada et la France qui exigent des exceptions culturelles.*

J. R. : Il est clair qu'il y a dans l'idée d'exception culturelle un aspect déplaisant. Ainsi, je suis contre la solution des quotas pour contrôler la diffusion de la musique à la radio. En revanche, je suis pour l'exception culturelle s'il ne s'agit pas simplement de protéger des industries culturelles nationales. Il faut empêcher l'uniformisation planétaire de la

culture. Il y a des pays qui ont laissé détruire entièrement leur cinéma et c'est regrettable. C'est une question de défense de la diversité culturelle avant d'être une question de défense nationale et identitaire.

F. D.-D. : *Percevez-vous par ailleurs la mondialisation comme une force pacificatrice ?*

J. R. : Je ne crois pas qu'on puisse identifier le règne du marché mondial au cosmopolitisme kantien de la raison. Ce qui est dangereux dans le phénomène de la mondialisation, c'est une perte d'emprise des citoyens sur les décisions collectives. Voilà la réalité qui se cache derrière le concept de « mondialisation ». Tant qu'il y a un État national, il y a toute une série d'enjeux dont on peut débattre sur une scène politique. Le risque aujourd'hui, c'est la disparition de cette scène.

F. D.-D. : *Dans* La Mésentente, *vous dites que le philosophe, le poète, le politicien et le marchand partagent généralement le même langage, les mêmes mots. Avec la mondialisation, n'assistons-nous pas à une sorte d'arraisonnement des mots par le marchand qui en monopolise le sens ?*

J. R. : En effet, la rationalité — ou l'irrationalité — marchande donne aujourd'hui en quelque sorte la langue commune. La politique et même la philosophie sont sommées de parler la langue du marché. Or, ce que j'appelle « mésentente », c'est justement la possibilité de plusieurs formulations pour un problème, ou même de plusieurs découpages du monde.

Ce qui me gêne avec les notions d'identité et de culture, c'est qu'on donne la parole aux gens uniquement dans le cadre d'une identité qu'ils auraient à réaliser ou même à exprimer. Or, la citoyenneté n'est pas la défense de sa culture ou de son groupe d'appartenance. En fait, la culture est toujours une

forme de désidentification : la possibilité de parler autre chose que la langue de ses aïeux et de son groupe d'appartenance ou d'intérêt. Si espace public il y a, cet espace est celui d'une parole qui peut se libérer de ses attaches. Il y a politique à partir du moment où on n'est plus le représentant de telle communauté locale, religieuse, sociale ou de tel groupe d'intérêt. Il y a politique au moment où on est n'importe qui.

F. D.-D. : *Soyons ironique et soulignons qu'il s'agit là d'une attitude qui sied bien à l'identité universaliste française! En Amérique du Nord, le politique s'articule très souvent autour des questions d'identité.*

J. R. : C'est vrai qu'en France, un groupe ne se bat pas pour demander les droits qui lui reviennent en tant que groupe mais pour revendiquer une sorte de droit universel. Pensons ainsi à la différence entre le mouvement féministe en France et en Amérique du Nord. En France, il ne s'agissait pas tant de défendre une sorte de spécificité féminine mais plutôt une égale participation des femmes à la vie commune. La France est un pays où toute lutte particulière peut prendre la forme d'une lutte égalitaire, d'une lutte pour savoir qui appartient ou n'appartient pas à l'espace citoyen. Qui a ou n'a pas droit de parole. D'un côté, il y a la définition de la grande égalité de tous les citoyens, d'un autre une gestion de la société qui sans cesse réserve à une toute petite fraction le privilège de tenir un discours sur les affaires communes et une sorte de monopole de l'universel.

F. D.-D. : *Il semble que leur histoire condamne les Européens à ne voir dans le multiculturalisme qu'un symptôme pathologique lié à la montée d'une droite xénophobe alors qu'en Amérique du Nord, le multiculturalisme — ou la « politique de la différence » — est plutôt défendu par la gauche au nom de l'inclusion des exclus dans le jeu politique.*

J. R. : Lorsque l'on traverse l'Atlantique, il faut bien sûr tenter de traduire le langage des luttes. J'ai le sentiment que la lutte égalitaire en Amérique du Nord s'articule par rapport à un modèle dominant hégémonique connu sous l'étiquette de WASP. La revendication identitaire est donc l'exigence de pouvoir exister à l'encontre de ce modèle. Les identités marginales constituent des pôles de résistance. En Europe, la lutte égalitaire se manifeste sous forme directe non pas de référence à une sorte de modèle dominant, mais de rapport à l'État qui est le lieu où se négocie le rapport entre égalité et inégalité. La demande de parité des féministes, par exemple, est comme une demande d'égalité et non comme une demande de répartition.

Par ailleurs, il est impossible de simplement transposer au nationalisme québécois les idées du nationalisme telles que véhiculées par Le Pen. Même en Europe, l'idée de nation ou de patriote ont sans cesse été mouvantes. L'idée de nation n'est pas, en soi, de droite ou de gauche.

F. D.-D. : *Vous venez de faire allusion au Front national...*

J. R. : En France, la droite comme la gauche ont accepté de considérer le problème de l'immigration comme *le* problème capital qu'elles ont toutes deux promis de résoudre. Cela ne fait qu'entretenir la force du FN qui est le seul à tenir sur l'immigration un discours clair quoique radical. Pour atténuer la popularité du FN, il faudrait dire et redire que l'immigration n'est pas un problème en lui-même. La fixation sur le scandale de l'étranger, c'est la contrepartie de cette volonté consensuelle qui est d'éliminer le conflit et le différend au sein de la société. Il faut accepter le jeu politique comme jeu dissensuel. Le problème actuel, c'est que le FN est le seul à rompre le consensus et c'est aussi ce qui fait sa force.

Je crois que la citoyenneté n'est pas avant tout un statut ou une question d'appartenance, mais que c'est d'abord un acte, une pratique, qui est toujours dissensuelle parce que le statut de citoyen ne définit vraiment jamais par lui-même l'activité citoyenne. Tout ramener au groupe d'appartenance ne règle pas tout, car un sujet politique est d'abord un sujet qui confronte l'égalité à l'inégalité, donc un sujet qui a un point de vue du dissensus.

F. D.-D. : *Vous avez beaucoup travaillé sur les liens entre politique et littérature. L'artiste engagé fait-il acte de citoyen en exprimant le dissensus ?*

J. R. : Il n'y a pas de devoir des écrivains à s'engager, d'être plutôt à droite qu'à gauche, d'être pour la liberté contre l'oppression. Il y a toujours eu des écrivains dans chaque camp. Les écrivains peuvent devenir des personnalités politiques ou intervenir comme collectif sans nécessairement écrire de la littérature engagée et sans répondre à une exigence d'engagement de la littérature. Ils le font à la fois comme n'importe qui, mais aussi parce qu'ils ont une plus grande possibilité de parler et d'être entendus.

Ce qui m'intéresse, c'est que la littérature fasse un certain usage du langage et se trouve confrontée à des modèles différents du langage et du rapport du langage à la communauté. Il y a dans la conception moderne de la littérature une opposition entre l'utilisation de l'écriture, qui serait la parole qui appartient à tout le monde, et l'idée — le mythe — de la poésie comme une langue originelle, une langue du peuple propre à l'époque romantique. La question n'est donc pas celle de l'engagement de l'écrivain. Je me suis intéressé par exemple à Flaubert qu'on présente comme une écrivain de la tour d'ivoire, défenseur de l'idée du style comme absolu mais qui, en même temps, n'a pas d'autre langue que la langue commune. L'art et la littérature sont ce qu'on en fait, et la manière dont

on se les approprie est souvent liée à la question de l'appropriation du temps. L'écrivain se sent peut-être un devoir de vigilance par rapport à l'utilisation politique des mots, mais il réfléchit avant tout sur les mots tout en introduisant une certaine distance, un certain ralenti par rapport à l'usage des mots. Il ne s'agit pas ici simplement du temps d'un point de vue matériel — avoir du temps — mais du temps comme espace symbolique. Dans *La République*, Platon dit que les ouvriers n'ont pas le temps de faire autre chose que leur propre affaire. La question de l'égalité, c'est justement de pouvoir se consacrer à autre chose qu'à sa propre affaire, de ne pas être assigné à sa propre identité, à son propre mode d'être. Il faut pouvoir sortir de cette assignation à un espace et un temps propres. Symbolique, la question du temps dépasse donc largement la seule question du temps libre. Aristote distingue avec justesse la pause, qui consiste à se reposer entre deux exercices nécessaires, et le loisir, qui implique de ne pas être contraint par la nécessité. On peut dire, en ce sens, que l'université accorde à ceux qui y sont un temps de suspens, où on peut justement s'arrêter sur les mots.

F. D.-D. : *On assiste présentement en France, dans les universités justement, à l'apparition d'un discours libéral qui tente de se réapproprier le libéralisme français et ses grands noms, tels Tocqueville et Constant.*

J. R. : Il y a effectivement en France depuis une vingtaine d'années une volonté acharnée de supprimer les traditions révolutionnaires, égalitaires, marxistes et socialistes, bref d'annuler l'explosion des philosophies des années 60 à 80. La critique de la pensée 68 se double d'une importation massive de philosophie positiviste ou de philosophie néolibérale que l'on présente comme de la *vraie* philosophie, en opposition aux perversions philosophiques des années 60. Mais il faut distinguer le libéralisme à l'américaine de ce que l'on appelle

libéralisme en France et qui est fondamentalement conservateur. En France, cette pensée tend à devenir hégémonique, la classe politique et journalistique l'ayant par exemple adoptée comme philosophie. On a donc un professeur de philosophie qui peut être à la fois conseiller de Chirac, directeur des programmes de philosophie, directeur de collections et auteur d'essais philosophiques à succès.

F. D.-D. : *Cela vous inquiète-t-il ?*

J. R. : Personnellement, je peux me sentir dans une sorte d'extraterritorialité face à ces réseaux extrêmement puissants, mais il y a aussi un phénomène de générations. J'appartiens à une génération pour laquelle le contre-coup a été massif mais je ne risque rien puisque j'ai acquis un statut. Je refuse par contre de me retirer dans ma solitude. C'est ainsi que je suis intervenu l'année dernière au sein de commissions universitaires, car la pensée se joue là aussi. Il s'agissait, pour moi, d'aider les jeunes très vulnérables en leur ouvrant des espaces pour qu'ils puissent avoir le choix. Comment, sinon, les membres des jeunes générations qui se veulent indépendants de la pensée officielle pourront-ils être professeurs et entrer à l'université ? J'essaie, autant que possible, de lutter contre l'ambiance consensuelle.

CLAUDE BARITEAU

Le Québec en 2001 : pays d'audace ou province en hibernation[1]

En 1976, Pierre-André Julien, Pierre Lamonde et Daniel Latouche imaginaient que le Québec de l'an 2001 serait une société refroidie[2]. Fatigués, les Québécois auraient choisi de reprendre leur souffle avant de se doter, enfin, d'un projet collectif. Au tournant du siècle, leur seul projet serait toujours « d'attendre le jour où ils décideront d'un projet collectif »[3]. Aussi pataugeraient-ils dans le « ni-plus-ni-moins » des sociétés anonymes pour qui les petits pas sont à l'ordre du jour, les grands étant exclus de leur horizon.

À l'occasion de la dernière campagne électorale, divers sondages ont laissé entendre que les Québécois n'envisageaient aucunement de faire un grand pas vers la souveraineté. Tous les éditorialistes des médias du Québec, sauf *Le Devoir*, en ont conclu qu'il fallait alors voter pour le Parti libéral du

1/ Ce texte contient des extraits tirés de Claude Bariteau, *Québec, 18 septembre 2001*, Montréal, Québec Amérique, 1998.

2/ Pierre-André Julien, Pierre Lamonde et Daniel Latouche, *Québec 2001 ; une société refroidie*, Montréal, Les Éditions du Boréal Express, 1976.

3/ *Ibid.*, p. 160.

Québec car le Parti québécois refusait de lever l'hypothèque référendaire. Pour eux et la majorité des médias canadiens, le Québec est une province et doit le rester. Les petits pas seraient son sort. C'est néanmoins le Parti québécois qui a obtenu la faveur populaire, les Québécois et les Québécoises ayant refusé de fermer les portes du rêve, celui du grand pas.

Je ne sais pas si les élections de 1998 seront un jour considérées comme un tournant dans l'histoire du Québec. C'est possible. Chose certaine, avec Jean Charest comme porte-drapeau, l'élite fédéraliste canadienne voulait la mise au rancart du projet souverainiste. Ce fut un échec. Les souverainistes ont maintenant entre les mains deux conditions importantes permettant la tenue d'un référendum gagnant : 1) le pouvoir ; et 2) le mandat implicite, puisque les péquistes l'ont demandé, de travailler à la réalisation de la souveraineté du Québec en réunissant d'autres conditions gagnantes. Alors, s'ils tiennent un référendum, c'est que ces conditions seront présentes. Ils auront alors l'obligation de le gagner parce qu'il leur sera difficile, s'ils perdent, d'en justifier un quatrième, ce qu'a très bien relevé Giuseppe Sciortino[4].

Au cours de cette campagne, Lucien Bouchard a fait allusion à d'autres conditions gagnantes. L'une d'elles est l'obligation de négocier de la part du Canada selon l'avis des juges de la Cour suprême du Canada sur la sécession du Québec[5]. Une autre, une recrudescence du niveau de confiance qui découlerait de l'atteinte du déficit zéro, d'une relance de l'économie et d'une baisse du taux de chômage. Par ailleurs, le premier ministre du Québec a annoncé une mise à jour du projet de souveraineté

4/ Giuseppe Sciortino, « Bouchard, ou la politique de haute voltige », *Le Devoir*, 29 déc. 1998, A-6.

5/ Ce qu'a mis en relief Henri Brun, « Le jugement de la Cour suprême sur la sécession du Québec », *L'Action nationale*, 1998, LXXXVIII-10, p. 57-63.

pour mieux le camper dans le contexte international actuel[6].

Je ne saurais dire si tout cela sera suffisant pour faire le grand pas. Plusieurs choses peuvent se produire d'ici la tenue d'un troisième référendum. Les fédéralistes canadiens activent déjà un nouveau plan avec, en poche, l'union sociale comme levier et, comme atout entre les mains du Parti libéral du Canada, une convention pour élire un nouveau chef avant les prochaines élections fédérales et la tenue d'un référendum au Québec. Au cours des deux prochaines années, on doit s'attendre à ce qu'il y ait énormément de pression sur le Québec. Plus que jamais, les Québécois et les Québécoises seront invités à se conforter dans l'univers économique, politique, social et culturel canadien. En clair, on fera tout au Canada pour créer des conditions perdantes et convaincre les Québécois qu'ils seront heureux s'ils s'astreignent aux petits pas qu'ils connaissent bien.

Pour contrer ces pressions, les souverainistes devront plus que jamais faire valoir que l'essentiel est en touche[7] et, parce qu'il l'est, qu'il importe de créer le pays du Québec en consolidant le modèle québécois par un pacte socioculturel entre les Québécois et les Québécoises toutes origines confondues. Ces points sont fondamentaux[8]. Les aborder n'est pas facile. Montrer pourquoi l'essentiel est en touche nécessite, à mon avis, de bien comprendre ce qui a cours au Québec comme au Canada à l'heure de la mondialisation et de la création de grands ensembles, dont l'ALENA. C'est à quoi est consacrée la première partie de ce texte.

6/ Voir Carole Bouchard et Jean Paré, « Élections 98, Bouchard énonce ses priorités », *L'actualité*, 15 nov. 1998, p. 18-22.

7/ Du moins est-ce là l'idée développée en 1974 par André Malraux dans une entrevue qu'il accordait à Robert Guy Scully dont le contenu fut publié le 27 avril 1976 dans *Le Devoir* sous le titre « Malraux sur le destin du Québec », p.1 et 5.

8/ Cette idée est avancée dans les chapitres quatre et cinq de Claude Bariteau, *op. cit.*

La seconde se veut une présentation de ce que pourrait être le contenu d'un pacte socioculturel venant consolider le lien social et la civilité au pays du Québec, ce qui nécessitera une révision de certains aspects du projet souverainiste.

I

La question du Québec renvoie depuis toujours au contexte international. Et parce qu'il en est ainsi, dès après la conquête, l'Angleterre et, par la suite, le Canada ont constamment manœuvré pour l'en extraire[9]. C'est encore le cas. Tout comme auparavant, le moyen utilisé est la pratique de l'*Indirect rule*[10]. Aussi, le gouvernement du Canada annonce-t-il qu'il sera intolérant si les Québécois optent pour la souveraineté mais demeurera des plus ouvert si ces derniers continuent de croire au Canada et acceptent le modèle canadien de développement.

L'*Indirect rule* est simplement l'art du maniement du bâton et de la carotte pour atteindre des fins précises. Pour que le message soit bien compris, certains arguments doivent être déployés. L'un d'eux est de véhiculer que les Québécois n'ont pas les qualités nécessaires pour réaliser leurs aspirations, incapables qu'ils sont de gérer les dossiers qui les concernent directement, soit la santé et l'éducation. Un autre, plus pernicieux, consiste à présenter le projet souverainiste comme ethniquement fondé, protectionniste et porté vers le repli. En quelque sorte un projet qui va à l'encontre des grandes tendances de l'histoire que seraient la reconnaissance de la diversité culturelle, la valorisation du néolibéralisme et la constitution de gouvernements supranationaux.

9/ Voir Claude Bariteau, « Québec 2001, pays indépendant ou terre de replis ethniques », *L'Action nationale*, 1998, LXXXVIII-9, p. 67-73.

10/ Ses premières manifestations remontent à l'Acte de Québec en 1774.

Les Québécois peuvent faire la part des choses dans les dossiers de la santé et de l'éducation. Ils ne sont cependant pas aussi bien armés pour jauger la valeur et la portée du projet souverainiste dans le contexte de la mondialisation en cours. Au Québec, il y a peu de lieux d'analyse de la scène internationale. Pourtant, s'il est un sujet qu'il importe de maîtriser lorsqu'un peuple aspire à devenir membre des Nations unies, c'est bien celui-là. Je dirais même que c'est le seul qui permet de bien identifier les options qui s'offrent actuellement au Québec et leurs conséquences futures. Voilà pourquoi j'aborde la question du Québec en lien avec le contexte international.

Quiconque observe ce qui se passe sur la scène internationale constatera rapidement qu'un nouvel ordre international est en gestation depuis l'effondrement, avec la chute du mur de Berlin, du monde issu des accords de Yalta. Que ce nouveau monde force l'État-nation, celui conçu à la fin du XIX^{e} siècle, à se définir sur des bases différentes et qu'il n'est pas indépendant de la recrudescence de mouvements « nationalitaires », surtout au sein d'États nationaux issus de fédérations. Voilà trois points qui méritent une attention particulière pour bien saisir le sens et la portée de la question du Québec dans le contexte actuel.

Le premier concerne l'effondrement du monde de Yalta, monde qui comprenait trois sous-ensembles : 1) le bloc communiste dont le COMECON constituait une sorte de marché commun sans inclure tous les pays communistes ; 2) le bloc capitaliste sous l'égide des États-Unis et des organismes créés pour le soutenir ; et 3) le tiers monde divisé en pays tantôt associés à l'un des deux blocs, tantôt non-alignés. En fait, le démantèlement du bloc communiste a sapé l'équilibre de Yalta. Est alors apparu un monde globalisé au sein duquel s'exprime la communauté des nations dans un espace foncièrement

capitaliste sous l'influence prépondérante des États-Unis.

Ce nouveau monde a redonné souffle au libéralisme économique. La menace communiste neutralisée, l'individualisme et le libéralisme sont redevenus des valeurs prisées. Il en a découlé, selon Éric Hobsbawm[11], un renforcement de la manifestation, ici et là, d'une droite politique. Pour Immanuel Wallerstein[12], on assiste depuis à une pénétration sans précédent du capitalisme à l'échelle planétaire. Privilégiant la main invisible du marché, cette droite accentue la remise en question des remparts sociaux péniblement conquis dans les années 1960 et 1970. Avec elle, l'heure serait aux coupes dans les acquis d'hier au nom d'une dette collective en hausse constante. Il en résulte une montée des inégalités et de la pauvreté au Nord comme au Sud, une précarité de l'emploi en Europe, un désordre monétaire dont profitent certains pays du Nord[13] et un recul des secteurs de l'éducation et de la santé au profit de ceux jugés plus productifs[14].

Avec la mondialisation, il y a plus. Des ensembles fédérés du bloc communiste ont éclaté[15]. La Russie et la Yougoslavie se sont effritées en plusieurs nouveaux États alors que Tchèques et

---

11/ Éric Hobsbawm, *The Age of Extremes, The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Penguin Group, 1994.

12/ Immanuel Wallerstein, « La restructuration capitaliste et le système-monde », *Agone*, 16, 1996, p. 207-233.

13/ Voir Michel Musolino, *L'Imposture économique*, Paris, Textuel, 1997.

14/ Voir Bonnie Campbell, « Les enjeux de la mondialisation », *Le Devoir*, 29 et 30 déc. 1998, A-7.

15/ Voir Mark R. Beissinger, « The Relentless Pursuit of the National State : Reflections in Soviet and Post-Soviet Experience », *in* W. A. Van Horne (dir.), *Global Convulsions*, New York, State University of New York Press, 1997, p. 227-245 ; Robin Alison Remington, « Ethnonationalism and the Disintegration of Yugoslavia », *in* W. A. Van Horne (dir.), *op. cit., p.* 261-280 ; Jean-Paul Roux, *L'Asie centrale, Histoire et Civilisations*, Paris, Fayard, 1997 ; et Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed, Nationalism and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Slovaques ont divorcé à l'amiable. Au même moment de nouveaux ensembles apparaissent. Régionalement définis, ils coiffent des États souverains très différents. C'est le cas notamment de Maastricht et de l'ALENA. Tout cela suscite des remodelages importants. C'est ce qui explique que ce nouveau monde, encore tributaire des échafaudages du monde précédent, est source d'angoisse et d'incertitude. Angoisse quant au pouvoir de l'économie et de ses effets sur les politiques sociales. Incertitude quant à la pérennité de l'ordre politique international. Et cette source ne se tarit pas si on imagine le monde en devenir sous l'angle d'une société des nations ou celui d'ensembles régionaux supranationaux en compétition.

Selon cette dernière thèse, tout n'aurait désormais de sens qu'au niveau supranational, là où se consolideront des entités hier encore indépendantes et souveraines, ou au niveau infranational, lieu des régions et de l'expression de la diversité culturelle, voire ethnique. Telle est l'idée mise de l'avant, entre autres, par Éric Hobsbawm, Edgar Morin et Jacques Attali[16]. Pour ces auteurs, l'ère de l'État souverain est révolue. L'avenir appartient aux grands ensembles qui, moins homogénéisateurs, pourraient mieux faire face aux problèmes du monde contemporain. Les nations seraient désormais confinées à des rôles secondaires, parfois mineurs, mais importants surtout en regard de la vie culturelle[17].

Dans cette perspective, le modèle européen, celui de Maastricht, serait la porte d'entrée du nouveau monde et les organismes internationaux, la pierre

16/ Éric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992 ; Edgar Morin, « L'État-nation », in G. Delannoi et P.-A. Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, p. 319-324 ; et Jacques Attali, « The Crash of Western Civilization : The Limits of the Market and Democracy », *Foreign Policy*, 107, 1997, p. 54-64.

17/ On reviendrait en quelque sorte à l'univers des empires et des royaumes.

angulaire. Dans le sillage de Maastricht, d'autres ensembles régionaux apparaissent. Selon Jacques Attali[18], avec eux, les frontières nationales disparaîtront comme disparaîtront aussi toutes les autres caractéristiques des États souverains, en particulier ce que Dominique Schnapper[19] dénomme la dimension politique, c'est-à-dire tout ce qui rattache un citoyen à l'État, favorise l'élaboration d'un projet commun et crée, en définitive, le lien social.

Dans ce monde nouveau, comme les dérives s'annoncent nombreuses, les problèmes de sécurité doivent être revus[20] de même que les moyens dont dispose l'ONU pour empêcher la multiplication des conflits[21]. Et si l'ONU est ainsi pointée du doigt, c'est qu'il s'agit d'une organisation définie dans le contexte du monde de Yalta. Aussi, depuis l'entrée en fonction du nouveau secrétaire de l'ONU, Kofi Annan, un projet de réforme de cette organisation a été déposé le 16 juin 1997 et l'élargissement du Conseil de sécurité fait l'objet de discussions importantes. La Banque mondiale (BM), le Fonds monétaire international (FMI) et l'Organisation mondiale du commerce (OMC) sont objet de nombreuses réflexions depuis la réunion de septembre 1995 de l'Assemblée générale de l'ONU.

Pour d'autres auteurs, si certaines constantes se manifestent dans le nouveau monde, notamment un net accroissement du nombre des riches, une multiplication des pauvres et un rétrécissement de la classe moyenne[22], le lien social n'est pas pour autant disparu. L'État-nation ne s'est aucunement

18/ Jacques Attali, *Lignes d'horizon*, Paris, Fayard, 1990.
19/ Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.
20/ Voir Charles-Philippe David et Afef Benessaieh, « La paix par l'intégration ? Théories sur l'indépendance et les nouveaux problèmes de sécurité », *Études internationales*, 1997, XXVIII-2, p. 229-254.
21/ Voir, entre autres, Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997.
22/ Alain Lipietz, *La Société en sablier*, Paris, La Découverte, 1996.

transformé partout en un simple lieu de protection de la vie culturelle comme plusieurs l'auraient souhaité. Il y a beaucoup de résistance. C'est le deuxième point.

Au sein du monde capitaliste, force est de constater que les transformations en cours ne se présentent pas de façon univoque. Là où l'essor du capitalisme est objet de négociation, il est toujours possible d'assurer la redistribution de la richesse tout en cherchant des moyens pour la créer. En d'autres termes, l'effondrement du bloc communiste n'a pas généré un monde capitaliste monolithique. Selon Gérard Boismenu et Alain Noël[23], il subsiste toujours une variété d'aménagements nationaux. En fait, les pays seraient demeurés libres de fixer les degrés de solidarité qu'ils recherchent[24].

Ce serait surtout le cas des pays membres de Maastricht selon Suzanne Berger[25] . Comme l'a souligné Robert Boyer, chaque pays membre de Maastricht demeure toujours une expression particulière d'un des quatre types de capitalisme propres à l'Europe[26]. Pour décoder ces expressions, il importe principalement de cerner l'agencement institutionnel propre à chacun d'eux selon Odile Benoît-Guilbot[27], en particulier l'état des rapports entre les trois forces qui ont conjugué leurs

23/ Gérard Boismenu et Alain Noël, « La restructuration de la protection sociale en Amérique du Nord et en Europe », *Cahiers de recherche sociologique*, 24, 1995, p. 49-85.

24/ Voir Gabriel Robin, *Un monde sans maître*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; et Alain Minc, *La Mondialisation heureuse*, Paris, Plon, 1997.

25/ Suzanne Berger, « Introduction », in S. Berger et R. Dore (dir.), *National Diversity and Global Capitalism*, New York, Cornell University, 1996, p. 1-27.

26/ Voir Robert Boyer, « Les capitalismes à la croisée des chemins », *Sciences humaines*, 14, 1996, p. 44-49 ; et « The Convergence Hypothesis Revisited : Globalization but Still the Century of Nations ? », in S. Berger et R. Dore (dir.), *National Diversity and the Global Capitalism, op. cit.*, 1996, p. 29-59.

27/ Odile Benoît-Guilbot, « Les formes nationales d'institutionnalisation des marchés du travail », *Revue de l'OFCE*, 52, 1995, p. 168-185.

efforts dans le cadre du keynésianisme : le monde du travail, le milieu des affaires et le pouvoir politique.

C'est d'ailleurs en utilisant une approche analogue que Boismenu et Noël[28] ont constaté que dans les pays d'Europe du Nord, là où ces rapports sont institutionnalisés, il y a eu des ajustements sans remettre en cause la social-démocratie. Ailleurs en Europe, ce fut différent. Il y eut un renforcement de la compétitivité des entreprises, les programmes sociaux étant alignés en ce sens. Aux États-Unis et au Canada, le keynésianisme étant remis en cause, les programmes sociaux ont connu un net recul. Il en fut de même en Angleterre avant l'élection de Tony Blair. Dans ces trois pays, des citoyens parmi les mieux nantis ont profité d'abris fiscaux alors que la déréglementation, la réduction du coût du travail et l'abaissement des normes sociales furent de la partie, du moins jusqu'à tout récemment.

Henri Mendras va plus loin. Pour cet auteur, l'État-providence fut le produit d'un système original de gestion propre à chaque État, notamment en Europe. Il a engendré des « différences nationales de structures sociales et de mentalité[29] » qui perdurent. Il en serait ainsi parce que le monde nouveau valorise un individualisme qui, toutefois, « suppose des liens sociaux renforcés, des institutions et des groupes, et surtout un fondement de valeurs communes et de sentiments partagés[30] ». Alors, même si des forces économiques, politiques et idéologiques s'expriment en faveur d'une homogénéisation, des aménagements nouveaux prennent forme, ceux-ci se révélant en continuité avec les pratiques propres à chaque pays.

28/ Gérard Boismenu et Alain Noël, *op. cit.*

29/ Henri Mendras, *L'Europe des Européens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 326.

30/ Henri Mendras, *op. cit.*, p. 381.

Dans la mise en place de ces aménagements, les luttes politiques comptent pour beaucoup. Et, avec elles, c'est la démocratie, du moins dans les sociétés occidentales, qui est devenue le principal rempart pour contrer les pressions du libre marché. En somme, s'il est vrai que l'État a perdu des franges de l'autonomie qui le caractérisait antérieurement, « il est plus présent que jamais dans la vie quotidienne, familiale, civique et professionnelle des citoyens[31] ». Aussi cet État utilise-t-il ses pouvoirs pour s'investir sur les plans économique, social et culturel, ce qui expliquerait les débats en cours comme les tensions qui les accompagnent.

Dans cette mouvance, il y a de fortes chances que les tendances à la convergence n'annihilent pas la diversité. Se combineront plutôt des alignements et des résistances, des imitations et des singularités[32]. Dès lors, dans le cadre de la mondialisation, la convergence serait, pour Suzanne Berger[33], macroéconomique et la diversité, plutôt politique et sociale. Selon cette auteur, la mondialisation ouvre décidément un espace à la diversité des choix. Et, avec cette ouverture, ce qui devient important n'est pas l'utilisation de cet espace. Ce sont surtout les choix politiques qui y sont déployés et l'affirmation des bénéficiaires de ces politiques. L'enjeu est là, ce que reconnaît aussi Bonnie Campbell[34].

Avec la création de sous-ensembles régionaux, cet enjeu ressort forcément car ceux-ci exercent des pressions sur les aménagements politiques du monde conçus dans le cadre des accords de Yalta. Deux phénomènes différents en découlent : 1) des

31/ Henri Mendras, *op.cit.*, p. 327.
32/ Voir Jean-Pierre Faugère *et al.*, « Uniformisation et différenciation des politiques publiques en Europe », *in* J.-P. Faugère *et al.*, *Convergence et Diversité*, Paris, Économica, 1997, p. 149-159 ; et sous-commandant Marcos, « Pourquoi nous combattons, La 4e guerre mondiale a commencé », *Le Monde diplomatique*, août 1997, p. 1 et 4-5.
33/ Suzanne Berger, *op. cit.*
34/ Bonnie Campbell, *op. cit.*

résistances nationales visant à neutraliser ces sous-ensembles ; 2) l'affirmation de mouvements « nationalitaires », certains ayant une visée sécessionniste. Ce deuxième phénomène est surtout en effervescence au sein d'États multiethniques et multinationaux[35]. C'est le troisième point. Il me permettra de mettre en relief ce qui a cours au Québec et au Canada.

L'effervescence des mouvements « nationalitaires » n'est pas un phénomène européen. Elle est généralisée. On la retrouve en Inde, en Angleterre avec l'Irlande, l'Écosse et le pays de Galles, en Belgique[36], au Canada avec le Québec[37], au Mexique dans le Chiapas[38], en Italie, en Espagne, etc. Même la France connaît de tels mouvements, notamment en Corse et en Bretagne. Mieux, cette effervescence a cours aussi chez les populations autochtones.

Il ne s'agit pas de mouvements rétrogrades comme aime le dire Éric Hobsbawm[39]. Pour les minorités nationales, la conjoncture présente est un moment privilégié parce qu'il y a une ouverture pour reconnaître la diversité culturelle avec, comme particularité, de favoriser, en même temps que la souveraineté, des participations à des sous-ensembles supranationaux. Dans un tel univers, les nations minoritaires sont placées devant le dilemme suivant : ou bien elles prennent le chemin qui les conduira à la souveraineté et à leur participation à l'Organisation des Nations unies ; ou bien

---

35/ Voir Philip Resnick, « La crise des fédérations multinationales », *Possibles*, vol. 19, n° 1-2, 1995, p. 106-120.

36/ Voir Luc de Heusch, *Postures et imposture. Nations, nationalisme, etc.*, Bruxelles, Labor, 1997.

37/ Voir Marc V. Levine, « Canada and the Challenge of the Quebec Independence Movement », *in* W. A. Van Horne (dir.), *op. cit.*, p. 315-338.

38/ Voir sous-commandant Marcos, « Pourquoi nous combattons, La 4e guerre mondiale a commencé », *Le Monde diplomatique*, *id.*

39/ Éric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

elles acceptent de demeurer parmi les exclus de l'histoire.

Si ces populations s'expriment de la sorte au sein du nouveau monde, c'est qu'il y a une centralisation des pouvoirs névralgiques dans les États souverains. Aussi, dès qu'un État multinational prend une telle direction en vue d'affirmer sa spécificité par rapport au sous-ensemble régional dont il fait partie, il y a de fortes chances que ses relations avec ses nations minoritaires s'en trouvent perturbées. Ce sera incontestablement le cas si cet État cherche à consolider sa présence auprès de l'ensemble des citoyens dans des champs de compétence qui relèvent d'entités subalternes. Du coup, les nations minoritaires se sentent interpellées et cherchent à renforcer leur autonomie. Si cela leur est impossible, certaines, qui aspirent à la souveraineté, percevront rapidement que ce qui les définit est sous attaque. Elles voudront encore plus accéder au statut d'État souverain.

Voilà des éléments trop souvent négligés dans l'analyse de l'état des relations entre le Québec et le Canada. Récemment, Bernard Landry et Jacques Parizeau les ont fort bien mis en relief[40]. Lorsqu'on les approfondit, on se rend vite compte que cet état n'est pas tributaire des chefs politiques, encore moins de complots savamment orchestrés. Il renvoie, somme toute, à la dynamique suscitée par la présence du Canada au sein de l'ALENA, ce qui est le cœur du problème.

Cette dynamique, rappelons-le, a été activée lorsque le gouvernement du Parti québécois, estimant que le Québec deviendrait un jour membre des Nations unies, s'est prononcé en faveur du

40/ Voir Bernard Landry, « *La mondialisation rend la souveraineté plus nécessaire et urgente que jamais* », *La Presse*, 7-10-98, et Jacques Parizeau, *Une bouteille à la mer*, Montréal, VLB éditeur, 1998.

libre-échange[41]. Or, en régime fédéral, une entente comme celle de l'ALENA favorise très souvent les tendances à la centralisation. C'est ce qui s'est produit au Canada. Comme l'a signalé Daniel Latouche, dès 1988, le gouvernement canadien a adopté une loi qui lui donne le pouvoir de forcer « une province à modifier ses lois et ses politiques afin de les rendre conformes au traité signé par Ottawa[42] ». Il est difficile d'être plus clair. En signant des ententes internationales, ce sont les États souverains qui s'engagent. Les États fédérés obligent après coup leurs entités subalternes à se mettre au pas.

Depuis cette entente, un processus de redéfinition des principaux axes référentiels canadiens est en cours. L'objectif recherché est de mettre en place de nouvelles assises à la fédération canadienne. La toile de fond demeure néanmoins la Constitution de 1982. Sous Brian Mulroney, l'entreprise privée fut privilégiée pour le développement économique et on tenta, sans succès, deux grandes réconciliations nationales : Meech et Charlottetown. Avec l'élection du Parti libéral du Canada en 1993, l'approche fut différente mais les visées, similaires. *Team Canada* a fait son apparition. Les entreprises canadiennes furent invitées à tirer leur épingle du jeu sur la scène internationale et à prendre en charge l'économie canadienne. Parallèlement, on procéda à des coupes dans les programmes sociaux, la santé, l'éducation et la culture. Depuis, un nouveau Canada s'esquisse. Les champs secondaires de pouvoir sont délestés aux provinces mais celles-ci doivent les assumer selon les directives canadiennes. Au même moment, le gouvernement canadien

41/ Ce qui lui a attiré de sévères critiques de la part des libéraux et des sociaux-démocrates canadiens.

42/ Daniel Latouche, *Plaidoyer pour le Québec*, Montréal, Boréal, 1995, p. 125.« Le Canada et le Québec à l'heure de la globalisation et de l'incertitude », *in* A.-G. Gagnon et A. Noël (dir.), *L'Espace québécois*, Montréal, Québec/Amérique, 1995, p. 41-40.

investit les secteurs stratégiques pour faire face aux défis du prochain millénaire et ce, même si le Québec les considère vitaux pour son propre développement[43]. Réélu en 1997, le Parti libéral du Canada poursuit dans cette foulée. Les finances assainies, l'entraide à la canadienne cimentée par une union sociale viendrait peaufiner le Canada du XXI[e] siècle.

Dans ce nouveau Canada, le modèle québécois de développement est plus que jamais sous attaque. Après avoir transformé le Canada en un pays bilingue et multiculturel et restreint les pouvoirs du Québec avec la Constitution de 1982, *Team Canada* a coiffé *Québec inc.* ; la culture canadienne, celle du Québec et, demain, ce seront les programmes sociaux canadiens, les politiques canadiennes en santé et celles en éducation qui s'appliqueront d'un océan à l'autre. Un fédéralisme de tutelle serait ainsi à l'œuvre[44]. Il se retrouvera dans tous les secteurs stratégiques. Dorénavant, les transferts d'argent en provenance du gouvernement canadien se feront si ce gouvernement en contrôle l'usage. Le motif est fort simple : éviter que ne se reproduise l'entente Lesage-Pearson qui, pour les cité-libristes, a ouvert la porte à des revendications toujours à la hausse au Québec.

En d'autres termes, membre de l'ALENA, le Canada se réaménage et veut être plus présent dans la vie quotidienne des citoyens et citoyennes[45]. Du coup, le seul modèle possible au Canada sera celui

---

43/ Voir Lise Bissonnette, « La réingénierie de la fédération », *Le Devoir*, 25 sept. 1996, p. A-6.

44/ Son canevas a été tracé avec l'entente sur la main-d'œuvre en 1997. Voir André Burelle, « La tutelle fédérale est toujours à l'œuvre », *Le Devoir*, 15 mai 1997, p. A-7.

45/ Pour Alain Dubuc, il le fait parce qu'aucun « gouvernement de pays industrialisé n'accepterait d'abandonner ses responsabilités dans des domaines aussi cruciaux pour l'avenir d'un pays que la santé, la lutte contre la pauvreté, la qualité de l'éducation ». Voir Alain Dubuc, « L'union sociale n'est pas une croisade », *La Presse*, 9 déc. 1998, B-2.

prôné par le gouvernement canadien. Le Québec devra s'y astreindre. Les conséquences : abandonner des pans d'autonomie acquis avec la Révolution tranquille et ne plus avoir en main les outils pour affronter les défis de l'heure. Voilà pourquoi il est impensable que le Québec, à l'heure de l'ALENA au sein du Canada, puisse afficher un dynamisme semblable à celui qui fut le sien lors de la Révolution tranquille.

Si un dynamisme se manifeste à nouveau, ce ne peut être qu'avec la souveraineté parce qu'elle offre une plus grande marge de manœuvre que celle propre à une province. Le Canada possède cette marge. Pas le Québec. Et sans cette marge, le Québec ne pourra pas accentuer ce qui le particularise. Au sein du Canada, son seul avenir sera le déploiement de mesures défensives qui, petit à petit, saperont ce qui s'est construit en ouverture au monde. L'essentiel est donc en touche. Bien sûr, en devenant membre de l'ALENA, un Québec souverain devra abandonner une partie de sa souveraineté[46]. Il le fera toutefois selon ses intérêts. En d'autres termes, avec l'ALENA, il est préférable que le Québec soit signataire plutôt que simple témoin des mesures que prend le Canada.

C'est ainsi que la question du Québec se pose une fois de plus en lien avec la scène internationale. Il n'y a là rien de nouveau comme il n'y a rien de nouveau dans l'approche déployée au Canada pour enfermer la question québécoise dans la dynamique canadienne. L'*Indirect rule* joue toujours. Si ses chefs refusent le nouveau modèle canadien au nom de l'autonomie du Québec et font valoir la souveraineté du Québec, ce sera le bâton ; s'ils acceptent de se transformer en intermédiaires locaux-bons-serviteurs-du-Canada, la carotte sera sur la table.

46/ Voir Alain-G. Gagnon et Mary Beth Montcalm, *Québec : au-delà de la Révolution tranquille*, Montréal, VLB éditeur, 1992.

Avec l'élection du Parti québécois, cette hypothèse est peu probable. Aussi les négociations autour de l'union sociale risquent-elles d'échouer[47]. Le gouvernement canadien pourrait alors attendre que les libéraux de Jean Charest prennent le pouvoir ou s'estimer libre de procéder au nom des intérêts supérieurs des Canadiens et des Canadiennes en se basant sur des sondages, l'accord d'un certain nombre de provinces ou un référendum pancanadien. Une autre possibilité serait des investissements stratégiques dans les programmes sous juridiction canadienne. Quoi que fasse le gouvernement canadien, il laissera un message clair aux Québécois et aux Québécoises : le nouveau Canada est à prendre ou à laisser. C'est d'ailleurs ce que feront valoir les péquistes.

Serait-ce la principale condition gagnante ? Je n'en suis pas certain. Il y a trop d'inconnues. Le niveau d'attachement des Québécois et des Québécoises à leur modèle de développement en est une ; leur conscience de ce qui a cours actuellement au Canada, une autre ; leur connaissance du contexte mondial actuel, une troisième ; leur volonté de se doter d'un État souverain, une quatrième. À mon avis, ce ne sont pas leur attachement au modèle québécois et leur conscience des intentions du Canada qui les amèneront à faire le grand pas. Par contre, une meilleure connaissance de la mondialisation et des défis qui s'annoncent serait un atout. Avec elle, ils auraient un nouvel éclairage des enjeux en cause et seraient beaucoup plus portés à voir la question du Québec en relation avec le monde plutôt qu'en association avec le Canada.

Un tel éclairage leur permettrait, entre autres, de découvrir qu'il n'y a que deux voies possibles pour les minorités nationales : négocier une autonomie

47/ C'est d'ailleurs ce qu'envisage le Ministre des Affaires intergouvernementales canadiennes. Voir Stéphane Dion, « Union sociale veut dire entraide canadienne », *Le Devoir*, 13 déc. 1998, A-11.

relative ou devenir un État souverain[48]. En cela, ils comprendraient que le Canada, à l'aide de l'*Indirect rule*, cherche à les amener à concevoir leur avenir au sein du pays dont ils envisagent de s'affranchir. Ils comprendraient aussi qu'en concevant leur avenir en association avec le Canada, ils courent le risque de se retrouver une fois de plus une minorité nationale protégée. Dans cette optique, bien connaître les séquelles de l'*Indirect rule* pourrait même les amener à neutraliser son déploiement. Et, je pense, à revoir certains aspects du projet souverainiste, notamment ceux qui révèlent l'influence de l'*Indirect rule*. Voilà qui introduit à la deuxième section.

II

La pratique de l'*Indirect rule* a d'autres conséquences chez les minorités conquises. L'une d'elles est de provoquer une survalorisation de leur culture en réaction à la dévalorisation et au discrédit dont elles sont l'objet. Au Québec, cela a donné lieu à deux formes principales de nationalisme. L'une, plutôt ethnique, valorisa les Canadiens français alors définis comme catholiques, français, ruraux, pauvres, tricotés serré et non matérialistes. L'autre, à l'opposé, présenta le Québécois[49] comme étant moderne, original, ingénieux, ouvert au monde et capable de grandes réalisations, la Révolution tranquille en étant le principal témoignage.

Si la première expression a manifesté un désir de protection et une réaction de repli, la seconde véhicula surtout un désir d'affirmation à l'intérieur du Canada. De telles expressions conviennent aux

48/ Avec la première, il ne s'agit pas d'autodétermination mais de protection des minorités nationales, ce qui n'est pas le cas avec la seconde. Voir à cet effet Jean Yangoumalé, « Qu'est-ce qu'une minorité nationale ? », *Le Monde diplomatique*, janvier 1992, p. 15.

49/ Ce Québécois était alors le descendant des Canadiens français.

minorités nationales et sont même valorisées par les praticiens de l'*Indirect rule*. De la première, il a découlé un contrôle quasi total des pouvoirs de la part des dirigeants Canadiens anglais ; avec la seconde, ce fut différent. Les élites québécoises fédéralistes ont revendiqué l'accès au pouvoir et cherché des moyens pour que leur minorité puisse s'épanouir. Une telle expression est tolérée si elle ne remet pas en question l'État souverain et respecte certains principes fondamentaux, dont les droits et libertés des individus[50].

Ces deux formes de nationalisme peuvent toutefois paraître anachroniques dans la perspective de la création d'un nouvel État souverain, c'est-à-dire d'un État constitué d'une communauté juridique d'associés libres et égaux. Le statut d'une telle communauté diffère fondamentalement de celui d'une minorité nationale. Parce qu'il en est ainsi, il nécessite souvent une révision du projet national. Il s'agit même d'un détour obligé qui ne saurait se réaliser sans tenir compte des exigences internationales en la matière et des particularités du monde post-Yalta.

Cette révision est en cours. Des débats l'alimentent. Au congrès du Parti québécois en 1996, une nouvelle définition du peuple québécois a vu le jour. Depuis, ce peuple renvoie à l'ensemble de la population du Québec plutôt qu'aux Québécois d'origine française comme l'affirmaient les programmes antérieurs. Ce faisant, le Parti québécois a ajusté son programme à la pratique démocratique qu'il valorise. Mais, ce changement est-il suffisant dans une société multiethnique et multiculturelle, ce qu'est le Québec d'aujourd'hui ? Personnellement j'en doute. À mon avis, au moins deux autres changements s'imposent. L'un concerne la mise en forme d'une culture politique commune ; l'autre, la consolidation du

50/ Les élites fédéralistes du Québec ont toujours défendu une telle approche.

lien social. Avant de les aborder, il m'est apparu nécessaire de préciser certains aspects de la démarche souverainiste, notamment la difficulté qu'ont les Québécois à faire le grand pas et la nécessité de bien définir les contours de la communauté politique que pourrait devenir le Québec. Ce sont là les trois points de cette section.

Le premier point est la clé qui ouvrira la porte aux deux autres. Le traiter n'est pas facile. Il interpelle principalement les Québécois d'origine française à l'égard de l'idée selon laquelle ils constitueraient une nation. C'est donc un point très délicat. Et il l'est dans la mesure où, comme l'a si bien exprimé Jocelyn Létourneau[51], l'une des particularités des Québécois d'origine française est l'ambivalence. Dès lors, inviter le Québécois à s'exprimer sans ambivalence sur le plan politique, notamment en lui demandant d'appuyer un projet sécessionniste sans partenariat avec le Canada, serait demander presque l'impossible. L'inviter en quelque sorte à se renier. Pourtant, s'il est un défi que tout projet sécessionniste met en relief, c'est bien qu'une nation décide de s'assumer elle-même. Alors pourquoi cette ambivalence est-elle si tenace et pourquoi faudrait-il s'en départir ?

Pour répondre à la première question, un rappel historique s'impose. Dès 1774, les descendants d'origine française ont été invités à collaborer avec les dirigeants britanniques en retour de leur tolérance de la pratique de la religion catholique, de l'usage de la langue française et du recours au droit civil français. C'est ce qu'ils ont fait. Les modalités de cette collaboration se sont complexifiées avec l'Acte constitutionnel de 1791. Une chambre d'assemblée composée de représentants élus fut instituée. Les pouvoirs de ces élus furent cependant limités. Ils ont alors revendiqué une responsabilité

51/ Jocelyn Létourneau, « Pour une révolution de la mémoire collective », *Argument*, 1-1, 1998, p. 41-57.

administrative pour assurer le développement du Bas-Canada selon les aspirations du peuple qui les portait au pouvoir. Leurs revendications jugées inacceptables à Londres, les patriotes prirent conscience du statut colonial du Bas-Canada. On connaît la suite. L'appui que recevaient les patriotes s'est effrité lorsque certains d'entre eux incitèrent le peuple à prendre les armes. Après les affrontements de 1837 et de 1838, un gouvernement d'Union fut instauré, puis aboli à la demande de représentants du Haut-Canada. Le Canada fut créé et le Canada de l'Est, l'ex-Bas-Canada, devint la province de Québec, mais toujours avec des pouvoirs limités.

Aux dires de plusieurs promoteurs du Canada de 1867, ces pouvoirs étaient suffisants pour que les francophones du Québec aient assez d'autonomie dans des secteurs susceptibles d'assurer leur survivance. Il importe ici de rappeler que l'octroi de cette autonomie scella une alliance entre certaines élites politiques du Québec et des élites politiques canadiennes. Plusieurs l'ont toutefois décrite comme la résultante d'un pacte entre deux nations. Avec le temps, cette idée de pacte s'est transformée en un mythe. L'affaire Riel contribua à le consolider. À cette occasion, le premier ministre du Canada affirma que la province de Québec était le foyer de la nation canadienne-française. Les premiers ministres du Québec firent leur cette affirmation. Elle devint la pierre angulaire de l'expression du nationalisme au Québec. C'est sur cette pierre que s'est construit tant le nationalisme du repli que le néonationalisme, celui de l'affirmation, de la Révolution tranquille.

Ce sont là les assises de l'ambivalence légendaire des Québécois d'origine française. Ces derniers ont de la création du Canada une lecture qui en fait des associés nationaux bien que ce ne soit pas le cas. Ce mythe est tenace. Même si les Québécois d'origine française sont traités au Canada comme une minorité plutôt qu'une nation associée

à une autre[52], plusieurs d'entre eux s'estiment membres d'une des nations fondatrices et pensent pouvoir remodeler le Canada pour mieux y faire valoir leurs intérêts. Aussi cherchent-ils inlassablement des aménagements qui leur permettraient de réaliser leurs objectifs sans devoir quitter ce pays. Comme Éric Schwimmer[53] l'a souligné, cette lecture, profondément enracinée, révèle comment la pratique de l'*Indirect rule* a produit, avec la complicité de l'élite fédéraliste locale, les résultats attendus.

Comme je l'ai signalé précédemment, cette pratique est de nouveau mise à profit au moment où les relations entre le Canada et le Québec sont manifestement en crise. Et cette crise existe depuis plusieurs années. Elle est à la fois politique, économique, sociale et culturelle. Le rapatriement de la Constitution en 1982 avec l'insertion d'une charte des droits et libertés, les modifications apportées en matière de langue, la participation du Canada à l'ALENA, le modèle canadien de développement et, tout récemment, le projet d'union sociale en sont les principaux éléments.

Selon Miroslav Hroch[54], c'est principalement dans ces contextes que prennent forme des idées d'indépendance nationale qui peuvent conduire à la création d'un nouvel État souverain. Pour bien saisir ce processus, il importe de se rappeler qu'il y a deux voies qui mènent à la souveraineté[55]. Avec la première, l'État et l'essentiel de son territoire sont préexistants. C'est même l'État qui soutient le

52/ Ce qu'a clairement mis en relief le rapatriement et les modifications de la Constitution en 1982.

53/ Éric Schwimmer, *Le Syndrome des Plaines d'Abraham*, Montréal, Boréal, 1995.

54/ Miroslav Hroch, « De l'ethnicité à la nation. Un chemin oublié vers la modernité », *Anthropologie et sociétés*, 19-3, 1995, p. 71-86.

55/ Voir à cet effet Guy Lemarchand, « Structures et conjonctures historiques dans la constitution des nations et des États-nations en Europe du XVI^e^ au XIX^e^ siècle : problématique et nouvelles approches », in Actes du symposium international (12-15 novembre 1992), *Nations, nationalismes, transitions : XVI-XX^e^ siècles*, Paris, Éditions sociales, 1993, p. 19-66.

développement de la nationalité[56]. Constituée, la nation consolide par la suite l'État. Le Canada s'inscrit dans cette dynamique depuis la Deuxième Guerre mondiale. Et c'est précisément ce qui réactive le projet de l'indépendance du Québec.

Ce projet fut mis en branle par des membres d'une minorité nationale. Dans un tel cas, c'est la deuxième voie qui prévaut. Elle est de nature sécessionniste. C'est celle que privilégient les souverainistes du Québec. Cette voie suit un processus particulier. Il y a habituellement une première phase constitutive d'une culture au sens large. Peu après, mais pas toujours, s'activent des groupes et des organisations de militants et d'intellectuels. Leur démarche débouche sur une demande d'autonomie plus grande, voire un statut d'égalité avec la puissance dominante. C'est ce qui s'est produit au Québec après la Seconde Guerre mondiale. La Révolution tranquille conduisit à plus d'autonomie. Peu après, le statut d'égalité fut réclamé par Daniel Johnson père, l'indépendance étant alors envisagée si l'égalité était refusée.

L'idée d'indépendance apparaît dans une deuxième phase à la suite de crises et peut déboucher sur un soutien populaire. Alors s'amorce la troisième phase. Au Québec, celle-ci a déjà été marquée par la tenue de deux référendums qui n'ont pas permis de trancher en faveur de la souveraineté. Voilà qui nous amène à la deuxième question, à savoir pourquoi il faudrait se départir de l'ambivalence.

Au préalable, une précision s'impose. Au référendum de 1995, les Québécois d'origine française ont appuyé à plus de 60% le projet de souveraineté

56/ Voir sur ce point Ernest Gellner, *Nations et Nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

assorti d'un partenariat[57]. C'est dire que leur ambivalence s'est fortement amenuisée. En tant que minorité nationale, ils ont opté pour une démarche qui conduit à la souveraineté[58]. Par ailleurs, force est maintenant de constater que l'ambivalence s'est maintenue et est devenue le produit de l'expression démocratique de la population du Québec. Comme le mouvement sécessionniste québécois a choisi la voie de la démocratie, c'est dorénavant cette ambivalence qu'il importe de juguler. Il le faut parce qu'elle bloque la démarche conduisant à la reconnaissance d'un nouvel État souverain, celui du Québec, et, surtout, parce que son maintien enferme le peuple québécois, soit l'ensemble de la population du Québec, dans une démarche de revendication d'autonomie. Or une telle démarche est celle des minorités nationales. Et ce n'est pas ce qu'a exprimé la minorité nationale que sont les Québécois et les Québécoises d'origine française.

Cela introduit à mon deuxième point. À mon avis, il n'y a pas cinquante façons de se départir de cette ambivalence. J'en vois trois. Une première, préconisée, entre autres, par l'ex-premier ministre du Québec, Jacques Parizeau, consiste à persuader un nombre plus important de Québécois et de Québécoises d'origine française. Une seconde, de miser sur le temps et la démographie. D'ici dix ans, plusieurs personnes âgées, en majorité fédéralistes, reposeront en paix. Elles seront remplacées par d'autres qui sont aujourd'hui plus favorables à la souveraineté. Comme les jeunes le sont déjà, il y a de fortes chances que le prochain

57/ Voir Pierre Drouilly, *L'Espace social de Montréal*, Sillery, Septentrion, 1996.

58/ Voilà en partie pourquoi je ne partage pas la thèse de Jocelyn Létourneau, thèse selon laquelle le lieu d'être des Franco-Québécois serait précisément l'ambivalence. Par contre, je trouve des plus stimulante son idée d'amener les Québécois d'origine française à se souvenir d'où ils s'en vont, ce qui pourrait les inciter à redéfinir ce qu'ils veulent être en tant que principale composante de la population du Québec.

référendum soit remporté par les souverainistes. Une troisième, de retoucher le projet souverainiste afin de le rendre plus inclusif. D'en faire en quelque sorte un projet au sein duquel convergeront les Québécois et les Québécoises de toutes origines.

De ces trois façons, les deux premières ne sont guère porteuses d'horizons partagés par l'ensemble de la population du Québec. Il est toutefois fort probable qu'au prochain référendum les Québécois et les Québécoises d'origine française votent à 70% en faveur de la souveraineté. Alors, que ce pourcentage soit accolé à une conception renouvelée de la nation québécoise serait, à mon avis, de loin préférable. Encore plus qu'y soient associés plusieurs Québécois et Québécoises d'origines autres que francophone. À tout le moins que ces derniers voient dans la souveraineté du Québec une entreprise qui les concerne au plus haut point et les interpelle tout autant que les Québécois et Québécoises d'origine française. En fait, une entreprise dont ils ne se sentent d'aucune façon exclus.

Pour qu'il en soit ainsi, il appartient aux promoteurs du projet souverainiste de l'épurer des derniers relents néonationalistes qu'il véhicule surtout en matière de culture et d'éducation. Ce point est crucial. En milieu multiculturel et multiethnique, s'il est acceptable que des mouvements d'affirmation nationale voient, dans leur culture, leur principale richesse et le fondement de leur société, cela l'est beaucoup moins dès que ces mouvements prennent une orientation sécessionniste qui, de surcroît, privilégie une démarche démocratique. Dans un tel cas, les valeurs citoyennes doivent prendre le dessus. Prépondérance doit alors être accordée aux droits égaux et à une culture politique commune. Donc, subordination du droit à la différence et de toute culture à ces deux éléments fondamentaux.

C'est ce qu'a mis en relief Jürgen Habermas[59]. Pour cet auteur, dans un univers multiculturel et multiethnique, une culture au sens large n'a pas besoin d'être partagée par tous les citoyens d'un État souverain. Seule s'impose une culture politique commune construite autour d'un respect mutuel entre les citoyens à l'égard des droits individuels. Une constitution ainsi fondée devrait même garantir aux minorités ethniques et aux communautés culturelles des droits de coexistence avec une ou des majorités culturelles. Mais ces garanties ne concerneraient que les droits individuels. Elles assurent alors la liberté d'association et prohibent toute discrimination. Foncièrement démocratique et volontaire, cette approche rejoint tous les tenants de l'État de droit.

La mise au point d'une culture politique commune implique de chercher au-delà des spécificités culturelles et ethniques des points de convergence. Une telle recherche devrait conduire à l'établissement d'un contrat social qui définit les droits et les obligations de tous les Québécois en lien avec les principes de base de la démocratie, ce qu'a mis en relief Marie McAndrew[60]. Au Québec, des pas ont déjà été faits dans cette direction. Il importerait d'en accentuer la cadence en vue de façonner un modèle différent de celui que propose actuellement le programme du Parti québécois.

Le modèle du Parti québécois fait du français la « langue commune et de convergence[61] » comme la langue du projet éducatif national, exception faite pour la minorité anglaise et les nations autochtones. Ces derniers se voient même octroyer des droits collectifs. Par contre, ce modèle demeure très

59/ Jürgen Habermas, « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State », *in* A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 107-148.

60/ Marie McAndrew, « Pour une politique québécoise des relations civiques », *in* M. Sarra-Bournet (dir.), *Le Pays de tous les Québécois*, Montréal, VLB éditeur, 1998, p. 207-218.

61/ Parti québécois, *La volonté de réussir : programme et statuts du Parti québécois*, Montréal, Parti québécois, 1997, p. 56.

réservé à l'égard des communautés culturelles. Une politique culturelle vient coiffer le tout et est présentée comme une force de convergence. Si ce modèle constitue une des approches possibles en régime démocratique, elle demeure cependant source de tensions car elle ouvre la porte à une surenchère en faveur de droits collectifs reconnus. Il y a là un problème.

En s'inspirant des travaux d'Habermas, il serait possible de mettre au point un modèle qui entrelace à l'horizontale, plutôt que de hiérarchiser à la verticale, des pratiques culturelles dont la visibilité ne devrait pas être l'effet de préférences prescrites mais celui du nombre. Avec la langue française comme véhicule de communication entre les citoyens et les citoyennes du Québec, un tel modèle serait susceptible de favoriser l'émergence d'expressions culturelles novatrices qui viendront alimenter l'identité québécoise de demain.

Un jour ou l'autre, toutes les minorités nationales désireuses de se doter d'un État souverain sont placées devant ce dilemme lorsqu'elles se retrouvent dans un univers multiculturel et multiethnique. Elles doivent opter pour l'adoption d'un cadre constitutionnel fondant une communauté juridique d'associés libres et égaux en donnant alors préséance à la citoyenneté et accepter de se transformer en un groupe ethnique. Dans le cas de la minorité nationale québécoise, s'y refuser, c'est prendre le risque de demeurer une minorité et celui de rendre des plus difficile la réalisation de la souveraineté. Par ailleurs, trancher en faveur d'une communauté politique au sens d'Habermas viendrait renforcer la nouvelle conception du peuple québécois mise de l'avant par le Parti québécois.

Il est probable qu'un tel réalignement ne modifie aucunement l'expression du vote des Québécois qui ne sont pas d'origine française. Ces derniers sauraient toutefois que le groupe porteur du projet souverainiste met de l'avant un projet qui rejoint tous

les citoyens et toutes les citoyennes, indépendamment des cultures qui les animent. En d'autres termes, que ce groupe favorise l'essor d'une nation où seules des institutions valorisant la liberté permettent de développer une attitude de loyauté envers l'État. En fait, qu'il ne lie pas langue et culture d'appartenance, la langue française comme ciment de la québécité étant associée à la citoyenneté et la culture québécoise à ce qui se construira collectivement dans le respect de la diversité.

Miser sur une culture politique commune, c'est-à-dire une façon originale d'être citoyen au Québec, ne saurait s'enraciner rapidement sans une accentuation des solidarités entre les citoyens et les citoyennes. Ce sera mon troisième point. Il est très important. Plusieurs motifs m'incitent à le valoriser. Le principal est qu'il m'est très difficile d'imaginer la consolidation d'une culture politique commune dans un contexte néolibéral. À mon avis, seule une approche social-démocrate est porteuse d'une intensification de la démocratie.

J'aborderai toutefois ce point en faisant écho à Fernand Dumont. Peu avant sa mort, ce dernier a très bien cerné les éléments critiques que soulève une définition civique de la nation québécoise[62]. À son avis, une telle définition aurait des effets perturbateurs sur l'identité des Québécois d'origine française. Il y voyait une méprise du simple fait qu'elle obligerait la collectivité francophone à s'identifier comme un groupe ethnique, ce qui lui paraissait difficilement acceptable. Mais, peut-il en être autrement dès qu'on privilégie une conception civique de la nation ? Je suis persuadé que non. Il importe que tous les Québécois, quelles que soient leurs origines, s'identifient à la nation politique qu'ils créeront. D'ailleurs, plus les Québécois d'origine française le feront, moins ils penseront à la nation culturelle à laquelle ils se sont hier attachés.

62/ Voir Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997.

Sous cet angle, je rappelle qu'ils ne sont pas les seuls au Québec à réfléchir à leur identité. Les autochtones, les Québécois d'origine britannique et les Québécois d'origines diverses s'interrogent, parfois avec anxiété, sur leur avenir et l'avenir du Québec. Ces quêtes identitaires ont toutes cours à un moment charnière de l'histoire du Québec. Tous les groupes porteurs d'un projet sécessionniste suscitent de tels questionnements. C'est incontournable et hautement décisif. Lorsque ces interrogations donnent lieu à des débats sur ce que pourrait être la communauté politique, elles débouchent habituellement sur l'affirmation du caractère civique et inclusif de la construction nationale. Le mouvement souverainiste québécois est rendu à ce tournant.

C'est ici à mon sens que les pratiques québécoises de solidarité auraient avantage à être mises en relief et faire l'objet d'une réflexion pour en bonifier les contours. Beaucoup plus d'ailleurs que le modèle de concertation qui est nôtre. À mon avis, le temps est venu de mettre ce modèle au service de la solidarité. Ces pratiques et ce modèle ont, comme principale caractéristique, de ne pas être le propre des Québécois d'origine française. Mis en place dans le sillon de la Révolution tranquille, ils résultent d'une dynamique propre aux rapports de force qui s'expriment au Québec et font partie de notre univers référentiel. C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi les Québécois et les Québécoises, toutes origines confondues, demeurent très attachés aux programmes et services mis en branle par leur gouvernement[63] et voient dans la mondialisation de nouvelles possibilités pour affirmer leur spécificité.

L'État souverain de demain se consolidera principalement autour des liens entre les citoyens et les citoyennes. Sous cet angle, le Québec possède des atouts indéniables. Ces dernières années, ces atouts

63/ Voir Léon Bernier *et al.*, « Recherche sur l'américanité des Québécois », *Le Devoir*, 14-15 et 16 juillet 1998, p. A-7.

ont été sous attaque. Tantôt à cause des politiques canadiennes du multiculturalisme et des coupes fédérales dans les programmes sociaux. Tantôt parce que le gouvernement du Parti québécois a procédé à diverses réformes[64] dans les services offerts en matière de santé, d'éducation et d'aides sociales après avoir fait de l'atteinte du déficit zéro un objectif prioritaire[65]. Il en a découlé des fissures dans le tissu social québécois au moment où s'expriment, parfois avec force, des revendications identitaires et des demandes de protection des particularismes culturels.

Voilà qui peut rapidement déboucher sur la constitution de ghettos culturels, ceux-ci étant toujours associés à d'autres formes d'exclusion[66]. Aussi, procéder à de simples ajustements ne sera sûrement pas suffisant pour renforcer le lien social. Il faudra tout faire en visant l'objectif de rompre la logique des exclusions et des inégalités de toutes sortes. À mon avis, seule une refonte en profondeur peut y conduire. Et une telle refonte ne peut se faire qu'en lien avec une intensification de la démocratie et des valeurs qui lui sont associées. Il y a aujourd'hui consensus sur ce point chez tout social-démocrate. Puis, il ne faut pas oublier que c'est là que se trouve le véritable antidote à la vague néolibérale[67].

En misant sur la citoyenneté, les promoteurs du projet souverainiste ont délimité le cadre à

64/ Essentiellement, ces réformes cherchent à moderniser des dispositifs en place et à neutraliser les effets pervers des protections sociales, notamment l'enfermement des bénéficiaires dans des ghettos artificiels qui les coupent de leurs collectivités de rattachement.

65/ Consacré à l'occasion du Sommet socio-économique de 1996, cet objectif visait, entre autres, à rendre le Québec moins vulnérable par rapport aux organismes financiers internationaux dans l'éventualité d'une déclaration d'indépendance.

66/ Voir Marco Martinello, *Sortir des ghettos culturels*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

67/ Du moins tel est l'avis, que je partage, d'Immanuel Wallerstein dans « La restructuration capitaliste et le système-monde », *Agone*, 15, 1996, p. 207-233.

l'intérieur duquel se prendront les décisions dans le Québec devenu pays. Il importerait que leur programme contienne des mesures qui annonceront clairement que ce Québec n'entend pas s'enfoncer dans le bourbier des replis ethniques et des exclusions sociales. Dans cette perspective, il m'apparaît hautement prioritaire que soient mieux définis les droits sociaux du Québec souverain et les moyens qui seront déployés pour intensifier la vie démocratique. Ce serait un ajout déterminant qui compléterait les précisions déjà présentes concernant les droits individuels, ceux des autochtones et ceux des minorités. À cette fin, il y aurait lieu de s'inspirer des propositions de Benjamin R. Barber, notamment celles privilégiant la communication, la pratique d'une justice publique, le recours aux initiatives populaires, la création d'un service civil universel, le soutien à la démocratisation des lieux de travail[68], etc.

Si les promoteurs de la souveraineté prennent cette direction, il en découlera au moins trois conséquences. Une première, celle de révéler, à la population québécoise et aux pays membres des Nations unies, les orientations sociales d'un Québec devenu souverain. Une seconde, de susciter un débat qui fera ressortir les différences entre ce qui a cours au Canada et ce qui pourrait prendre forme au Québec. Une troisième, de mettre en relief que le Québec ne peut pas accentuer ce qui le particularise en utilisant les seuls pouvoirs conférés à une province.

* * *

Le prochain référendum sur la souveraineté du Québec peut être le dernier. Avec lui se décidera l'avenir d'un peuple en gestation depuis plusieurs années. Le Québec deviendra pays ou, de

68/ Voir, entre autres, le chapitre 10 du livre de Benjamin R. Barber, *Une démocratie forte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

nouveau, une province en hibernation. Avec lui, aussi, ce sont les rêves et les idéaux des promoteurs de la souveraineté du Québec qui se concrétiseront ou se transformeront en d'éternels cauchemars. Ce sera un moment dramatique. Le projet souverainiste ne peut pas être loupé une troisième fois car les séquelles en seront trop lourdes à porter, particulièrement pour la jeune génération.

Dans mon for intérieur, j'imagine que le premier ministre du Québec en est très conscient. Et c'est probablement ce qui l'incite à rechercher des conditions qui feront en sorte que ce référendum conduise à la souveraineté du Québec. Si j'étais à sa place, j'agirais ainsi et je chercherais à renforcer le modèle québécois de société. Toutefois, si j'étais contre la souveraineté du Québec, ma principale préoccupation serait d'empêcher que de telles conditions surgissent. En ayant recours, entre autres, à l'*Indirect rule*, je mettrais tout en œuvre pour bloquer ou rendre irréalisables des réformes qui viendraient consolider le modèle québécois de vie collective et le rendraient distinct et indépendant du modèle canadien. C'est d'ailleurs sûrement ce qu'entendent faire le chef et les membres du Parti libéral du Québec, leurs associés au Parti libéral du Canada et leurs amis du Canada.

Cela nous ramène au cœur du problème. Toutes les positions du Québec qui vont au-delà de ce qui est acceptable par le Canada seront constamment sujettes à de vives critiques et à une lutte systématique. Ce fut le cas en matière économique, linguistique et politique et ce l'est encore. Ce fut aussi le cas avec les communications et la formation de la main-d'œuvre. C'est présentement le cas avec la culture. Demain, ce sera le cas dans les dossiers à contenus sociaux. En fait, depuis les beaux jours de la Révolution tranquille, tout est mis en œuvre, au Canada, pour que le Québec se définisse et définisse son avenir selon la conception canadienne de la démocratie, du multiculturalisme, du

développement économique et de l'union sociale. Cette conception véhicule une approche aristocratique de la politique, une idée néolibérale de l'économie et une vision foncièrement libérale de l'union sociale.

Voilà pourquoi je ne vois pas comment un modèle québécois peut se développer à l'intérieur du Canada d'aujourd'hui. Et ce sera encore moins le cas avec un modèle refondu qui viendrait cimenter les liens sociaux entre les Québécois et les Québécoises, préciserait les contours d'une démocratie participative à la québécoise et activerait la concertation en vue de créer et de redistribuer la richesse. Un modèle de surcroît mis au point par des souverainistes.

Parce que le prochain référendum sera déterminant, il m'apparaît urgent de développer un tel modèle de société. Et de l'activer le plus tôt possible avec détermination. Alors, plus que jamais, il ressortira que les visées du Québec ne peuvent pas se réaliser au sein du Canada car un tel modèle m'apparaît incompatible avec celui que le Canada préconise.

Du coup, la souveraineté politique du Québec deviendra la seule issue qui puisse permettre aux Québécois et aux Québécoises de préserver l'essentiel et, surtout, d'en bonifier les contours en tenant compte, bien sûr, des contraintes qui seront leurs sur la scène internationale. En d'autres termes, de choisir enfin seuls les moyens qu'ils entendent privilégier pour assurer leur développement et affirmer leur spécificité tout en partageant les principales valeurs qui caractérisent le monde occidental moderne. Dès lors, en 2001, le Québec pourrait être vraiment autre chose qu'une société refroidie.

ABRAHAM WEIZFELD

Les nations dans le contexte inter-national*

La conception de la nation d'un survivant de deuxième génération du génocide nazi est très différente de ce qu'on entend par exemple par « nation américaine ». La différence sous l'angle du rapport au pouvoir est très claire, tout comme l'écart entre la réalité nationale de la plupart des petites nations et celle de ces États-nations forteresses si courants aujourd'hui et qui font envie à la plupart des autres peuples. On peut penser dans cette veine, aux nations québécoise, kurde, palestinienne et juive, et à beaucoup d'autres. Celles qui bénéficient d'une assise territoriale aspirent à la constitution d'une institution étatique qui représente leur nation. D'autres, qui ne vivent pas à l'intérieur d'un territoire qui leur est dévolu exclusivement, peuvent tout de même aspirer à instaurer une terre commune, sur la base de laquelle ils deviendraient « une nation semblable aux autres nations ». La problématique qui découle de ces éléments se résume à la nature de la représentation de la nation, comment elle touche ceux qui en sont affectés de par leur proximité et ceux qui vivent à l'intérieur de la juridiction en question. Cela nous amène au

* Traduit de l'anglais par André Thibault, révisé par Olivier Humbert et Micheline Dussault.

cœur de la fameuse dichotomie entre « le moi et l'autre »[1] et des tentatives jusque-là apparemment vaines pour la résoudre.

Autour de l'an 2000, il est probable que les peuples québécois et palestinien auront proclamé l'indépendance de leur État, réalisant ainsi la conception qu'ils ont d'eux-mêmes en tant que nation. La quête de l'indépendance est le sujet de cet article, dans lequel je m'appuie en particulier sur l'exemple donné par le peuple juif au cours de sa lutte pour sa survie et son identité. Nous sommes aujourd'hui témoins de la volonté de l'État d'Israël de s'affirmer comme entité homogène en s'installant dans des territoires habités par la nation palestinienne, devenue ainsi la « victime parmi les victimes » selon l'expression d'Edward Said. Le problème vient ici de ce que l'État se pose comme un impératif, et présente sa raison d'être comme une idéologie, comme c'est le cas pour le sionisme. Pourtant, dans l'histoire du peuple juif au cours du siècle dernier, le sionisme n'a été qu'une des deux grandes tendances qui ont marqué sa culture politique. La seconde, qui est opposée à la première, est représentée par le Jewish Bund (Union générale des ouvriers juifs), lequel s'est constitué la même année que le mouvement sioniste, à savoir en 1897. Sa politique d'alors reflète les revendications territoriales de l'époque et la position du social-démocrate austro-hongrois Otto Bauer, qui prônait la possibilité d'une autonomie culturelle et nationale de la nation juive au sein d'une société pluraliste. L'opposition des tendances dans une unique formation nationale créait des tiraillements entre l'État et la société elle-même. L'évolution du concept de société autonome s'est nourrie des différentes expériences révolutionnaires au cours des siècles passés.

1/ En français dans le texte original.

L'objectif d'établissement d'une société civile a été abandonné tant par les forces révolutionnaires — qui cherchaient plutôt à s'emparer du pouvoir en remplaçant un État par un autre — que par les libéraux démocrates, en substituant à la volonté générale sa représentation par un parti politique, et que par les révolutions nationales, qui ont laissé à la bourgeoisie nationale le pouvoir de représenter la nation. Alors même que l'équivalence des concepts d'État et de nation est affirmée comme évidente, la société civile, elle, a été ignorée et maintenue dans une situation de subordination par rapport à la superstructure étatique. Il est pourtant clair que c'est en fait la société civile elle-même qui abrite la nation et permet sa survie. Il faut cependant être précis concernant le mode de formation d'une nation indépendante à partir d'une nébuleuse sociale. Sans tomber dans l'erreur de l'exclusivisme, il est néanmoins possible de repérer l'émergence d'une nation dans un environnement social, à côté des autres minorités nationales, l'ensemble constituant une société civile donnée. À la suite de cette reconnaissance mutuelle, il est indispensable de permettre la consolidation de l'identité de chacune des formations existantes dans cette société grâce à la garantie d'une représentation à l'Assemblée constituante convoquée dans le but de renforcer la nouvelle société indépendante.

Le mouvement social et la société civile

Dans la société civile le « conseil social » à l'état embryonnaire prend habituellement la forme d'un *Rassemblement pour une alternative politique*. On y voit alors les représentants des diverses tendances politiques et sociales se regrouper et s'organiser en fonction de leur nature et affinités respectives. Si la loi constitutionnelle de la société naissante parvient à trouver sa propre cohérence à travers la reconnaissance des formations qui en constituent la base,

elle peut alors espérer réussir une révolution « tranquille » non-violente. Cela implique cependant que le conseil social opère selon un principe essentiel, à savoir le principe de réciprocité[2]. Et c'est celui-ci qui donne son sens au concept de pluralisme. Ce concept a reçu son application la plus achevée dans l'autonomie nationale-culturelle selon Otto Bauer, théoricien du Parti social-démocrate viennois des années 20. Son projet conférait un statut cantonal, provincial ou bien municipal aux minorités nationales et aux nationalités (ainsi qu'aux communautés, aux formations sociales). Malheureusement ce projet ne vit jamais le jour, et d'ailleurs notre peuple juif n'était pas considéré comme une nation. L'absence de reconnaissance du peuple juif comme nation tient au fait que le droit à cette reconnaissance était monopolisé par les tenants d'une conception étatiste qui l'appliquèrent en dépit de l'existence d'autres conceptions. En effet l'État ne reconnaît habituellement qu'une seule nation. On rencontre la même contradiction dans le cas du Canada — l'absence de reconnaissance du Québec ou des Québécois par l'État-nation — avec à sa tête la reine d'Angleterre. Ce Dominion du Canada, cette Confédération, ou encore cette Union des Canadas comme on l'appelait, est incapable d'assimiler près du tiers de sa population alors qu'il le fait pour des communautés nationales moins nombreuses.

Pour ce qui est du territoire du Québec, il n'inclut en fait que la composante principale de la nation québécoise, pour peu qu'on aille au-delà des frontières de l'État. Il y a des millions de Québécois qui vivent dans les États américains du Vermont, du Massachusetts, de la Louisiane et de la Floride, de sorte qu'il serait plus approprié de nommer cette

2/ J'ai approfondi les applications de ce principe dans mon essai *Reciprocity and Nationalism*, publié en 1990. J'ai complété une présentation élaborée du même thème dans ma thèse de doctorat *Bases of Nation, Society and State : the reconciliation of Palestinian and Jewish Nationhood.*

société civile Kébèk selon sa dénomination franco-algonquine. Le peuple des kébécois-es se retrouve encore dans les provinces canadiennes elles-mêmes. Une autre nation appartenant à la société civile du Kébèk est le peuple acadien du Nouveau-Brunswick et de la Louisiane. En tout et pour tout, cette société civile francophone nord-américaine regroupe de 15 à 20 millions de personnes, alors qu'il y en a 7 millions dans le territoire du Québec.

La conception étatiste ne tient pas compte de l'existence de plus d'une culture, dont témoigne la présence de langues autres que les plus répandues. Si l'anglais est reconnu, avec les lois 101 et 66, ce n'est pas le cas des autres langues. Au cours du processus par lequel cette société s'instituera en tant que pays indépendant, la Convention constitutionnelle, ou Assemblée, se devra d'accueillir les délégués des différentes communautés nationales, sur la base d'une représentation proportionnelle, avec les autres formations sociales ; ainsi serait formée l'Assemblée constituante. L'application du principe de réciprocité guide alors le processus qui mène à une fédération de fédérations[3], dans une société commune. Cette société indépendante cherche ensuite à conclure avec d'autres sociétés indépendantes semblables des traités ayant force de loi commune. Tel est le véritable sens de l'inter-nationalisme.

La formation sociale qui entreprend d'accomplir un tel projet est donc tenue de respecter le but fixé et d'appliquer le même principe de réciprocité en reconnaissant toutes les formations sociales qui se considèrent comme des nations, de quelque façon qu'elles se définissent. On légitime le sens qu'on donne à l'« autodétermination » en reconnaissant le même droit aux autres, le principe étant valable

3/ C'est Pierre Joseph Proudhon qui, le premier, proposa ce principe fédératif (*Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la Révolution*).

pour tous les membres de la société. Ainsi donc, le conseil social et les formations sociales naissantes doivent solliciter une représentation de chacune des communautés nationales. Les délégués des nationalités participeront donc de façon consensuelle à l'élaboration du cadre constitutionnel[4]. L'autonomie inhérente à chacune des formations nationales constituées se reflète dans l'autonomie des divers comités sectoriels qui forment ensemble un comité autonome des nationalités, celui-ci pouvant présenter des propositions au Comité de coordination ou au Secrétariat pour qu'elles soient appliquées dans l'ensemble. Constitué de cette façon, un mouvement social aurait alors l'autorité d'interpeller l'État en place au nom de la société civile afin de contester l'appareil légal, créant une situation prérévolutionnaire (l'opposition extraparlementaire). Conjointement à l'organisation politique dans sa dimension électorale et autre, la prédominance de la société civile en face de l'État dans une société indépendante serait ainsi assurée.

Le programme électoral du Parti de la démocratie socialiste comporte le droit à l'autodétermination des nations autochtones, allant jusqu'à l'indépendance. En revanche, dans le cas du Parti travailliste social-démocrate israélien, il a toujours subsisté une contradiction entre la reconnaissance de la nationalité israélienne et celle des autres nations, tels les Palestiniens. C'est un trait typique de la conception étatiste telle qu'elle est incarnée par l'État d'Israël. On ne s'étonnera pas dans ces conditions que le Parti québécois considère l'ambassadeur d'Israël comme le représentant de la communauté juive. De toute évidence, cela ne laisse

4/ C'est effectivement l'organisation sociale qu'on observe dans la Jamahiriha socialiste arabe du peuple de Libye, dont la fondation remonte à 1969 (on appelle cette théorie de l'organisation sociale la Troisième Théorie universelle; elle propose une société sans gouvernement, avec en lieu et place un Congrès du peuple qui détermine de façon autonome ses propres dépenses, influencé par les comités révolutionnaires d'activistes politiques.

guère de chance à une reconnaissance locale de la nationalité juive en tant que telle dans un État indépendant du Québec[5].

Parmi les autres limitations impliquées par la conception étatiste de l'indépendance, mentionnons la proposition de conserver l'infrastructure économique de l'État canadien, telle que la monnaie sous le contrôle de la Banque du Canada, l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), l'OTAN, le NORAD, les lois sur les privilèges corporatifs, le Code criminel et la monarchie britannique. Un conseil social traitera les conditions économiques aussi bien que politiques comme des priorités. Établi initialement comme Assemblée constituante, le conseil social restera en place en tant que nouvelle Chambre haute de l'appareil gouvernemental. Dans cette optique, l'embryonnaire *Rassemblement pour l'alternative politique* a des chances de contribuer au processus de transformation sociale.

5/ Au cours de la dernière campagne électorale de 1998, mon nom a figuré sur le bulletin de vote dans la circonscription juive de D'Arcy-McGee, sous la bannière du Parti de la démocratie socialiste et du Bund Juif (mouvement syndical et parti politique des travailleurs juifs socialistes révolutionnaires dans l'Europe de l'Est d'avant-guerre). À l'intérieur de la nationalité juive, le mouvement bundiste s'est opposé aux partis politiques sionistes en considérant la population juive comme un tout au lieu de se limiter aux membres de son propre parti qui constituaient la base de l'appareil d'un État en devenir.

ÉLECTIONS

GABRIEL GAGNON

30 novembre : une élection pour rien ?

Rien ne devrait changer au Québec à la suite des élections du 30 novembre. Contrairement aux prédictions sophistiquées des sondeurs, leur résultat ressemble à s'y méprendre à celui de 1994, à deux variables près : un taux de participation plus faible (77 % au lieu de 81 %) et une augmentation sensible du vote ADQ (12 % au lieu de 6 %). Comme en 1994, avec sensiblement le même pourcentage du vote populaire que le Parti libéral, le Parti québécois obtient une forte majorité de sièges (76 contre 48).

Le nouveau conseil des ministres de Lucien Bouchard confirme la dérive du PQ vers un néolibéralisme bien à droite de la nouvelle social-démocratie de Tony Blair, sans parler de la gauche plurielle de Lionel Jospin ou de Gerhardt Schröder : la « pensée unique », dominée par la recherche d'une mythique « économie du savoir », y submergera le souci de l'éducation, de la solidarité, de la culture et du développement durable. Le PLQ, en l'absence d'une politique constitutionnelle crédible, fournira difficilement une opposition efficace à un gouvernement dont il partage les grandes orientations. Quant à l'ADQ, son chef demeurera seul à défendre un programme qui, sous sa nouveauté apparente,

s'oriente de plus en plus à droite. Du côté de l'alternative, le Parti vert disparu, le PDS et les indépendants appuyés par le Rassemblement pour une alternative politique (RAP) n'ont pas atteint 1% du vote, souvent devancés par les candidats du Bloc-pot. Une seule exception : le folklorique Michel Chartrand, malgré ses apparitions désastreuses à la SRC, obtient près de 15 % du vote dans le comté de Jonquière, ce qui exprime quand même le profond malaise, privé d'expression politique, d'une bonne partie de la population.

Il est surprenant que ces résultats, qui montrent une fois de plus une forte distorsion entre le vote populaire et le nombre de députés, n'aient pas incité les libéraux et l'ADQ à rouvrir le débat sur la représentation proportionnelle jadis amorcé par René Lévesque appuyé par Claude Ryan. On n'a qu'à songer un peu à la campagne de protestation qu'aurait sûrement organisée le PQ s'il s'était trouvé lui-même dans la situation de ses deux adversaires.

Il faudrait donc en priorité remettre à l'ordre du jour cette question de la représentation proportionnelle, déjà appliquée dans plusieurs pays, si l'on veut respecter pleinement la démocratie et permettre que des tiers partis puissent efficacement aider à dénouer l'impasse constitutionnelle et sociale actuelle.

Les conditions gagnantes

C'est encore par une astuce, en oscillant entre la défense opportuniste d'une union sociale mal définie et la promotion d'un référendum sur la souveraineté dont les conditions gagnantes demeuraient obscures, que le PQ a tenté d'ajouter à son électorat « pur et dur » une frange de « fédéralistes mous ». Il n'a finalement pu convaincre ceux de ses électeurs habituels qui refusaient d'envisager un autre référendum divisif au cours du prochain mandat :

certains ne sont pas allés voter, d'autres ont opté pour Mario Dumont en oubliant son projet de société, d'autres ont même voté libéral pour éviter la stratégie référendaire aveugle prônée de nouveau par Jacques Parizeau.

Où en sommes-nous aujourd'hui ? Une première évidence s'impose : les Québécois qui sont prêts à opter pour la souveraineté demeurent minoritaires. Par ailleurs, une forte majorité d'électeurs voudraient obtenir d'Ottawa davantage de pouvoirs exclusifs et de ressources dans les domaines de la santé, de l'éducation, de l'emploi et de la culture. Qu'il le veuille ou non, Lucien Bouchard ne peut donc éviter de prendre ce « beau risque » qui, seule l'histoire le dira, pourra constituer soit l'amorce d'un Canada plus fort, soit une étape de plus vers la souveraineté. Les négociations sur l'union sociale canadienne devraient nous révéler bientôt les contraintes et les possibles de cette nouvelle orientation.

Si Bouchard demeure énigmatique en matière de souveraineté, c'est que, comme René Lévesque avant lui, il lui faut négocier son « beau risque » avec ce parti imprévisible qu'il devra obligatoirement réunir en congrès d'ici un an. Pourra-t-il, comme il l'a déjà proposé, profiter de la préparation de ce congrès pour renouveler la réflexion sur la souveraineté et les partenariats éventuels, dans un contexte mondial fort différent de celui de la naissance du PQ en 1968 ? Sans une telle remise en question, le futur congrès risque d'être une fois encore un affrontement improductif entre les « réalistes » du gouvernement et les « purs et durs » du parti, toujours prêts à aller de défaite en défaite vers la victoire finale.

Deux ouvrages récents me semblent susceptibles d'orienter de façon significative notre réflexion.

Dans *Québec, 18 septembre 2001* (Québec Amérique, 1998), Claude Bariteau, esquissant de

façon prématurée la date et les enjeux d'un prochain référendum, essaie de cerner une « conception civique du projet souverainiste » inspirée des travaux de Jürgen Habermas. Selon Bariteau, pour dépasser le nationalisme ethnique dont on nous accuse, une nouvelle culture politique commune, « différente de la culture des Québécois d'origine française même si elle en véhicule certains traits » devrait être intégrée au projet souverainiste pour le rendre acceptable à l'ensemble des Québécois et assurer un référendum gagnant. Même si on peut douter de la possibilité de pousser très loin l'élaboration d'une telle culture de convergence qui risque d'atténuer trop fortement la spécificité créatrice de la culture québécoise francophone, elle représente une façon nouvelle de répondre aux inquiétudes de plusieurs de nos concitoyens.

D'un point de vue différent, celui des relations fructueuses et complémentaires établies contre les extrémistes entre démocrates « réformistes » anglophones et francophones du Canada et du Québec depuis la double rébellion qui souleva les Haut- et Bas-Canada en 1837-1938, l'Ontarien John Saul (*Réflexions d'un frère siamois*, Boréal, 1998) esquisse, à partir d'une connaissance surprenante de l'histoire et de la littérature québécoise, ce que pourrait être ce nouveau pacte entre nous qu'espèrent encore plusieurs intellectuels canadiens. Ce point de vue généreux devrait aussi susciter l'intérêt de ceux et celles qui partagent avec Saul le souci d'établir au nord des Amériques une social-démocratie résistant aux mirages du modèle étasunien.

De toute façon, il restera toujours possible, si la conjoncture politique l'exige ou le permet, d'organiser un référendum gagnant portant soit sur le rapatriement partiel de pouvoirs et de ressources, comme l'avait déjà suggéré Pierre Marc Johnson, soit sur une restructuration du fédéralisme que la Cour suprême obligerait le Canada à négocier

avec nous. Dans ce dernier cas, la nouvelle entente ou, en cas d'échec, la proclamation de la souveraineté devraient être obligatoirement soumise à un second référendum.

Cependant, même si l'éventuelle souveraineté du Québec demeure l'horizon indépassable de nos rêves, il ne faudrait pas que sa quête toujours inachevée nous empêche de nous attaquer tout de suite aux problèmes urgents qui nous assaillent.

Les priorités oubliées

Au cours de la dernière campagne, sauf en matière constitutionnelle, les programmes du PQ et du PLQ étaient si semblables que chaque promesse faite par un des leaders était reprise par l'autre de façon à peine modifiée dès le lendemain. C'est ainsi que se sont accumulé ces milliards dont personne ne parle plus aujourd'hui. D'ailleurs, si l'on excepte le domaine de la petite enfance, le PQ a bien peu réalisé durant son premier mandat, obnubilé qu'il était par la poursuite du *déficit zéro*. S'il y arrivait comme prévu en avril 2000, ce qui est loin d'être certain à cause des négociations dans le secteur public et d'une récession encore appréhendée, ce n'est qu'à ce moment qu'il pourrait envisager nouveaux programmes et réductions d'impôts.

D'ici là, le gouvernement semble vouloir faire d'un nouveau mythe, celui de « l'économie du savoir », le cœur de ses activités. Pourtant, si l'industrie des jeux vidéo et les laboratoires pharmaceutiques peuvent fournir des emplois à quelques-uns des diplômés de nos universités, ils ne suffiront ni à remettre au travail les recalés du secteur industriel, ni à récupérer les décrocheurs du secondaire ou du cégep, groupes dont le sort devrait obséder de véritables sociaux-démocrates.

En nommant au ministère de l'Éducation, François Legault, un homme d'affaires novice en politique dont les réalisations dans le domaine du transport aérien sont loin de faire l'unanimité de ses pairs, Lucien Bouchard nous a indiqué en même temps le type de projet éducatif qu'il favorise. "Arrimer l'école à l'entreprise", soumettre le système scolaire aux impératifs immédiats du marché c'est favoriser une politique à courte vue porteuse d'effets pervers. En effet, les meilleurs spécialistes, que ce soit dans le rapport Delors soumis à l'Unesco en 1995 ou dans les interventions récentes de notre Conseil supérieur de l'éducation, démontrent qu'il est impossible de prévoir les emplois de l'avenir et les formations spécifiques qui pourraient y conduire. Le système scolaire doit donc d'abord former des citoyens et citoyennes et leur « apprendre à apprendre ». C'est donc avant tout l'entreprise qui doit se charger des formations ponctuelles en constante évolution dont elle a besoin pour son fonctionnement. Vouloir confier cette tâche au seul système éducatif c'est lui proposer une mission impossible, contraire à ses orientations fondamentales.

Les gens d'affaires, qu'ils soient libéraux ou péquistes, font en général de mauvais hommes politiques et de piètres ministres, qu'on se souvienne des Gobeil, Fortier, MacDonald, Le Hir ou Paillé. En confiant à François Legault ses deux projets prioritaires, le Sommet sur la jeunesse et la réforme des universités, le premier ministre nous rend probablement un fort mauvais service. Il serait en effet catastrophique que la seule politique concernant les universités soit, au nom de la rationalisation, de les soumettre exclusivement aux priorités gouvernementales et aux impératifs du marché. Il serait aussi désastreux que le Sommet de la jeunesse devienne un spectacle médiatique animé par les Bérard, Béland et Coutu au lieu du rendez-vous attendu où les jeunes pourraient définir entre eux leurs priorités et nous dire ce qu'ils attendent d'une société et d'un gouvernement qui leur font si peu de place.

Alors que notre environnement est de plus en plus menacé par l'Hydro-Québec, les producteurs de porcs, les petits développeurs locaux et les industries polluantes, sans parler de l'automobile et des déchets non recyclables, le premier ministre renonce à toute réglementation sérieuse, démembrant même un ministère de l'Environnement déjà affaibli pour confier la faune et les parcs à l'ineffable Guy Chevrette dont le moins qu'on puisse dire est que leur protection n'est pas son rayon.

André Boisclair saura-t-il défendre aussi bien que Louise Harel les intérêts des assistés sociaux ? Des ministres inexpérimentées comme Agnès Maltais et Diane Lemieux pourront-elles soustraire la culture et l'économie sociale aux impératifs du Conseil du Trésor ?

Le PQ organisait en septembre 1997 un colloque sur « l'avenir de la social-démocratie dans le contexte de la mondialisation », où, malheureusement en l'absence de la majorité des députés et des ministres, des projets innovateurs comme le partage du travail, l'économie solidaire et le revenu minimum garanti furent discutés et évalués. Très peu d'entre eux ayant été transformés en politiques par le gouvernement, peut-on espérer que le prochain congrès du PQ lui rappelle que la social-démocratie exige d'autres horizons que la poursuite obsessionnelle et exclusive du *déficit zéro* ?

Quelle alternative ?

À cause de la place centrale occupée depuis trente ans par la « question nationale », le Québec, si on le compare aux démocraties européennes, se retrouve dans une curieuse situation. Le PQ y a intégré les éléments les plus dynamiques de la gauche social-démocrate ou écologique avant de dériver de plus en plus vers le néolibéralisme, surtout depuis le départ de Jacques Parizeau. Nos

trois principaux partis représentent donc diverses facettes de cette « pensée unique » qui fait peu de place aux véritables intérêts des travailleurs, des exclus, des femmes, des jeunes et des minorités.

Soumis au financement et aux directives de l'État, les groupes populaires n'arrivent plus à dépasser le niveau du quotidien pour élaborer un projet commun de transformation de la société. Empêtrés dans les pièges de la concertation et du corporatisme, les syndicats ne savent plus s'opposer de façon crédible aux dérives d'un gouvernement dont ils appuient le projet souverainiste : leur faiblesse apparut au grand jour lors du dernier Sommet socio-économique lorsqu'ils proposèrent eux-mêmes une loi anti-déficit contraire aux intérêts des travailleurs et refusèrent de suivre jusqu'au bout les défenseurs de l'appauvrissement zéro entraînés par la Fédération des femmes du Québec. Trop dispersés dans leurs intérêts et trop occupés à « agir localement », les groupes écologistes n'ont pu maintenir ici un Parti vert qui, aux élections de 1989, avait pourtant acquis une certaine crédibilité. Le seul parti socialiste sérieux, l'ancien NPD-Québec devenu Parti de la démocratie sociale (PDS), n'a ni en 1994 ni en 1998 dépassé 1% du vote populaire. Miné de l'intérieur par son opposition trotskiste, disposant d'un leadership peu crédible, doté d'un programme maximaliste où la nationalisation des institutions financières voisine avec le gel du remboursement de la dette publique, ce parti n'a plus d'avenir.

Fondé en mai dernier à partir d'un regroupement de militants socialistes, communautaires, syndicalistes et écologistes, le Rassemblement pour une alternative politique (RAP) avait suscité beaucoup d'intérêt et d'espoir. Engagé trop vite dans une expérience électorale peu concluante, il a déçu ceux et celles qui espéraient y trouver un nouvel espace public où repenser la politique et la vie quotidienne. Il se trouve maintenant à la croisée des chemins. Saura-t-il regrouper autour de son Manifeste

du 8 novembre intitulé « Pour que renaisse l'espoir » assez de nouveaux membres pour concevoir un mouvement alternatif original dégagé de la langue de bois des groupuscules qui y dominent actuellement ? Ou sombrera-t-il dans les querelles de pouvoir autour de la formation prématurée d'un nouveau parti de gauche aussi traditionnel et aussi peu crédible que ses prédécesseurs récents ?

Malgré le sentiment d'impuissance suscité par la mondialisation, il y a encore place au Québec, entre les grandes idéologies du passé et les réformes minuscules qui se réalisent chaque jour dans l'obscurité de la société civile, pour une alternative aux horreurs engendrées partout dans le monde par l'économisme et le néolibéralisme. À la revue POSSIBLES nous espérons continuer à en poser les jalons.

17 décembre 1998

GUY BOURASSA

Montréal, 1er novembre 1998. Lacunes et déficiences d'une fragile démocratie

À quelques mois du troisième millénaire, dont on nous rebat tant les oreilles à propos du changement radical dont il serait porteur, il est tout à fait stupéfiant de voir à quel point notre vie politique, aussi bien dans les institutions que dans les comportements, reste au contraire marquée par des traditions vieillottes et souffre d'un manque d'imagination alarmant. On le voit à divers niveaux mais peut-être surtout au sein de l'exercice de la démocratie dans nos grandes villes.

À cet égard, les élections montréalaises du 1er novembre 1998 offrent une illustration particulièrement éloquente au point qu'il n'est pas exagéré de s'interroger sur l'utilité réelle de ce mécanisme pourtant réputé fondamental dans nos systèmes démocratiques. Dès lors, il est urgent d'examiner la vitalité et le dynamisme véritables de ces institutions pour comprendre la portée de ce qui s'est passé et proposer des améliorations indispensables. Ce qui nous conduira tout naturellement à réfléchir sur l'avenir du système politique montréalais à la fois

sur le plan institutionnel et en ce qui a trait à la communauté sociale. Faute d'un tel exercice et à force de répéter les mêmes comportements vides de sens, c'est la légitimité même de ce régime qui en fin de compte sera mise en cause.

Rappel de quelques données majeures

Situons d'abord les événements que nous avons à analyser. En novembre dernier avait lieu à Montréal une élection dans un cadre formel que le gouvernement du Québec a voulu une fidèle transposition des règles décrétées à l'échelon national. Le territoire municipal est divisé en districts électoraux : 51 pour une population globale d'environ 630 000 électeurs, soit une moyenne de 13 350 électeurs par district. À noter ici que la législation québécoise est particulièrement souple puisque les autorités montréalaises ont le loisir de diviser le territoire en un nombre de districts qui peut aller de 30 à 90, ce qui pose la question d'un certain nombre « idéal » de conseillers. Le mode de scrutin au municipal est le même qu'aux autres niveaux, majoritaire à un tour, avec cette nuance que les électeurs doivent exprimer le même pour deux options : un vote à l'échelle globale de Montréal pour le choix du maire, un autre à l'échelle du district pour le choix d'un conseiller. Enfin, sont habilités à voter tous les citoyens de 18 ans et plus et, exigence majeure et lourde de conséquences, l'encadrement des forces qui s'affrontent doit se faire au sein de règles strictes qui définissent les conditions d'existence de partis municipaux et les modalités de leur financement et de leurs dépenses.

Que s'est-il passé lors de cette consultation? D'abord, les électeurs se sont déplacés dans une proportion, près de 51 %, qui, sans être remarquable, est tout à fait valable au niveau municipal en général et dans l'histoire montréalaise en particulier depuis trente ans. Pierre Bourque a réussi

une « résurrection » quasi imprévisible : alors que 13 % des citoyens l'appuyaient au printemps 1998, près de 45 % lui ont donné leur appui en novembre, lui assurant une majorité confortable. Son parti, Équipe Bourque Vision Montréal (sic), récoltait contre toute attente une majorité substantielle, 39 élus sur 51, alors que l'opposition complètement morcelée devait se satisfaire des douze sièges restants, faisant du RCM l'opposition officielle avec seulement quatre élus. Ces luttes à plusieurs ont fait qu'une minorité bien mince d'élus a réussi à dépasser la barre fatidique du 50 % des voix exprimées : seulement 9 y sont parvenus, ce qui ouvre certes la porte à une réflexion sur la validité du mode de scrutin. Quant aux enjeux alors débattus, l'analyse des programmes montre bien qu'ils furent rédigés dans la hâte, peu diffusés, ne proposant guère de choix véritable entre les diverses formations mais que tous s'entendaient (vœu pieux ou autre chose ?) sur deux thèmes devenus incontournables : nécessité d'une décentralisation politique et administrative, revalorisation du rôle des élus[1]. Mais de projet véritable pour Montréal et sa région, de réflexion quelque peu approfondie sur la place de Montréal dans la société québécoise, on ne trouve guère de traces significatives.

Bref, ces événements ramènent durement les analystes... et les sondeurs à une modestie certaine, incapables qu'ils ont été de prévoir et comprendre ce qui allait se passer. C'est cette tâche qu'il faut maintenant entreprendre avec la plus grande rigueur possible.

1/ Cf. J. Léveillée, F.G. Desrochers, « Des programmes électoraux d'inspiration bureaucratique », *Le Devoir*, 18 octobre 1998, page A-9.

Montréal, 1er novembre 1998. Lacunes et déficiences d'une fragile démocratie

Une campagne électorale et un scrutin largement inadaptés aux exigences de la démocratie

Le déroulement même de la campagne électorale met en évidence quelques constantes bien ancrées dans la vie politique montréalaise, et fort inquiétantes. Improvisation et confusion en résument l'essentiel. On l'a déjà évoqué pour ce qui est des programmes des partis en lice et des enjeux alors débattus. Que penser par ailleurs de la soudaine émergence, bien dans la lignée des élections précédentes, de « partis » municipaux appelés à disparaître aussi rapidement qu'ils sont apparus et dont l'incohérence dans les appellations mêmes n'aide aucunement les véritables choix démocratiques et laissent plutôt le citoyen aux prises avec un vocabulaire piégé (Vision Montréal qui devient Équipe Bourque Vision Montréal, Équipe Montréal, Nouveau Montréal) ?

Le style de la campagne de Pierre Bourque, entreprise depuis plusieurs mois et menée le plus près possible des électeurs par opposition aux incohérences et difficultés, financières notamment, des forces d'opposition, rappelle malheureusement des situations déjà bien connues dans l'histoire politique montréalaise à cette différence près qu'en 1998, les brusques changements de cap du candidat Doré et ses appels irréalistes et tardifs à la mise en place d'une coalition ont encore plus accentué un cafouillage où l'électeur ne peut à peu près pas s'y retrouver. Et comble de difficultés, le déclenchement des élections québécoises à trois jours de celles de Montréal a ajouté, si besoin était, mauvaise information et occultation de la consultation en cours. En somme, bien habile a été le citoyen qui a réussi à se retrouver dans cet embrouillamini.

Et pourtant, il n'y est pas si mal parvenu comme en témoigne un taux de participation se révélant le plus élevé des quatre dernières consultations.

L'analyse de l'appui à Pierre Bourque et de la répartition des sièges au Conseil municipal met en évidence ce que certains ont vu comme un paradoxe et jugé sévèrement, mais la réalité est tout autre.

Bourque recueille près de 45 % des voix, soit à peine 2 % de moins comparé à 1994. Quelques présumés défenseurs de la démocratie se sont scandalisés de ce que le choix du maire de Montréal ne s'appuyait pas sur au moins 50 % des voix. Mais depuis quand et où dans les systèmes démocratiques occidentaux (à Québec, à Ottawa ou ailleurs) les gouvernements élus peuvent-ils se targuer d'une telle majorité? À peu près nulle part. Il vaudrait sans doute mieux prendre acte, et en tirer les enseignements, de ce que le candidat Bourque est parvenu à se constituer un appui diversifié... et peut-être annonciateur d'une longue carrière. Les immigrants, les électeurs riches (ceux de Pointe-aux-Trembles et de Rivière-des-Prairies) aussi bien que les plus démunis (Petite-Patrie et Hochelaga-Maisonneuve) se sont rangés derrière lui. Seuls semblent lui avoir échappé les milieux les plus scolarisés (Plateau Mont-Royal et Notre-Dame-de-Grâce)[2]. Pour quelques esprits facilement portés au jugement moral, tout cela serait le fruit d'un populisme exécrable. C'est sans doute en partie exact mais, qu'on aime cela ou non, cela correspond aussi à une tradition fort ancienne dans la politique montréalaise : Camilien Houde et Jean Drapeau, pour ne citer que les plus célèbres, ont bien témoigné de ce courant depuis maintenant une soixantaine d'années. Le nier ne sert à rien, pas plus que de tenter de minimiser la répartition que révèle la carte des nouveaux conseillers municipaux. Là encore, les données sont claires et lourdes d'enseignement. Le parti du maire Bourque couvre la quasi-totalité du territoire montréalais. Échappent à cette emprise une

2/ Cf. M. Ouimet, « Bourque a reçu l'appui des districts les mieux nantis », *La Presse*, 3 novembre 1998, page A-6.

enclave RCM dans le Plateau Mont-Royal et une autre à l'ouest de la ville, où ont réussi à se faire élire les rares représentants des partis de J. Duchesneau et de J. Doré ainsi que deux indépendants et l'unique survivant de la Coalition démocratique de Montréal.

Voilà où se situe l'apparent paradoxe. L'ampleur de la victoire de Pierre Bourque et de son parti est indéniable, mais elle ne saurait faire oublier que la carte électorale et surtout le mode de scrutin ont singulièrement déformé la réalité. Pour entrevoir ce que pourrait apporter un mode de scrutin moins rigide, faisant par exemple une place plus ou moins importante à la répartition proportionnelle, il suffit de noter qu'en termes de pourcentages, le parti de Pierre Bourque a fait élire 76 % des conseillers avec 40 % des suffrages exprimés alors que les 60 % des voix données à l'opposition ne se traduisaient qu'en 24 % des élus. Plus précisément, le RCM faisait élire quatre conseillers (8 % de l'ensemble) avec 13 % des suffrages ; Nouveau Montréal en obtenait trois (6 %), résultat de 26 % des voix et le parti de Jean Doré, avec 13 % des voix, ne faisait élire que deux représentants (4 % du Conseil municipal).

Voilà déjà quelques pistes qui ne peuvent manquer de mettre en œuvre une réflexion critique, ce que nous proposons d'abord à propos de la représentation des citoyens et des mécanismes électoraux proprement dits, puis sur l'avenir de Montréal à la fois comme système politique et comme communauté sociale et économique.

Des aménagements qui s'imposent

Trois éléments ressortent ici avec la plus grande netteté. Il faut d'abord s'interroger sur la validité de la transposition à l'échelle montréalaise d'un ensemble de mécanismes électoraux qui ont fait leurs preuves pour l'ensemble du Québec depuis 1976.

Et les avenues de solution sont nécessairement complexes. Si, dans l'ensemble, un tel transfert a produit d'heureux résultats (meilleure organisation et clarification des règles), il n'en reste pas moins que de sérieux aménagements s'imposent à propos des partis municipaux eux-mêmes en tout premier lieu. Il est clair que jusqu'à maintenant les regroupements que l'on qualifie ainsi n'ont pas véritablement rempli les divers rôles qu'on assigne normalement à ces acteurs (instances de regroupement des citoyens, lieux de réflexion et d'élaboration de programmes, organisations électorales), mais qu'ils ont avant tout été des « machines électorales » d'ailleurs fort éphémères. Sauf rares exceptions, ils naissent et disparaissent au gré des consultations tous les quatre ans. Pour atteindre de meilleurs résultats, certaines transformations s'imposent que nous abordons plus bas. Mais auparavant, il faut rappeler l'urgence et « l'ouverture » que pourrait créer l'adoption d'un mode de scrutin moins rigide. La proportionnelle intégrale aurait donné le 1er novembre dernier un Conseil municipal formé à peu près comme ceci : 21 conseillers au parti de P. Bourque, 13 à celui de J. Duchesneau, 7 au RCM et, également, à Nouveau Montréal et 2 indépendants.

Bien sûr, il n'y a pas que la proportionnelle intégrale mais il importe surtout d'envisager d'autres modalités dans la procédure des choix exprimés par les électeurs. Il faut ensuite prendre acte de ce qu'il est convenu d'appeler une « crise de la représentation politique » dans nos démocraties. Les mécanismes ici datent d'un autre âge, l'imagination et l'innovation s'imposent pour que le terme de démocratie, gouvernement par le peuple, reprenne son sens véritable. À cet égard, la vie municipale peut constituer de l'avis de plusieurs un « laboratoire » idéal. Pour améliorer la relation entre les élus et les électeurs, pour donner à ceux-ci une voix authentique, pour leur permettre de participer valablement aux débats sur la chose publique, les communautés locales (même celles de l'ampleur de Montréal)

tréal, 1er novembre 1998. Lacunes et déficiences d'une fragile démocratie

constituent sûrement des arènes plus favorables que les entités nationales. De fait tous les partis municipaux en sont conscients et promettent d'agir en ce sens, mais l'expérience a clairement montré que ces « bonnes intentions » ne suffisaient pas. La revalorisation de la démocratie, d'abord au niveau local, passe certes par l'action des partis (notamment entre les élections elles-mêmes) mais tout autant par celle des médias et des multiples groupes et associations présents dans les diverses sphères de l'activité publique. Une nouvelle manière de voir, une nouvelle « culture politique » est à inventer et ce qu'elle sera dépend largement de ce que défendront ces acteurs privilégiés.

Il est essentiel enfin que soient proposés aux citoyens au moment des élections municipales de véritables programmes qui soient la synthèse d'enjeux clairs et significatifs dans le prolongement de divers courants idéologiques, qui placent les citoyens devant des choix véritables. On a déjà évoqué (cf. la fin de notre introduction) l'inutilité de l'exercice tel qu'il a été mené en novembre 1998. Le constat est clair : les partis municipaux se contentent de formulations générales et proposent des thèmes largement marqués par une époque et une problématique révolues. Qui peut sérieusement nier qu'une des meilleures façons de stimuler de réels débats, et, partant, l'intérêt des électeurs, est de mettre de l'avant des programmes où, dans le cas de Montréal plus particulièrement, quelques enjeux deviendront cruciaux : rôle de cette ville dans la vaste agglomération montréalaise et dans la société québécoise, sa place dans le processus de mondialisation et le développement des grandes villes nord-américaines, quelle politique mettre en œuvre pour lutter contre une pauvreté (le nombre des sans-abri a doublé en dix ans) et une violence de plus en plus présentes et qui témoignent abondamment de l'effritement du tissu social ? Autrement dit, donner à ces enjeux la prépondérance qui est la leur plutôt que de faire des élections

montréalaises l'occasion de poursuivre les vieux débats autour d'enjeux réels, mais limités et incomplets, comme la saine gestion des affaires courantes ou faut-il ou non « geler » les taxes.

L'avenir de Montréal comme communauté et système politique

Au-delà des élections comme telles, cet avenir se jouera autour des axes suivants :

- celui des institutions qui encadrent la démocratie montréalaise pour ce qui est des structures administratives et des responsabilités des représentants élus. Moderniser, alléger et rendre plus accessible la structure bureaucratique de Montréal, voilà qui est certes souhaitable. Tout autant l'est une meilleure définition du rôle et des responsabilités des conseillers municipaux, de leurs possibilités réelles d'intervention. À ce titre, les discussions qui ont suivi la dernière élection sur la « période de questions », de fait sur la marge de manœuvre accordée à l'opposition, laissent perplexe puisqu'elles soulignent bien la prédominance du comité exécutif et du maire, mécanismes-clés dans le fonctionnement de nos institutions politiques, mais dont la relation véritable avec l'ensemble des élus, dans une perspective de partage des pouvoirs équitable, de nécessaires contrepoids dans une démocratie authentique, n'a jamais été clarifiée de façon satisfaisante.

- celui des finances publiques. Montréal comme toutes les villes du Québec, a l'obligation d'adopter un budget équilibré mais, à la différence de la très grande majorité des autres entités municipales, elle doit faire l'objet de la part du gouvernement québécois de mesures fiscales appropriées à sa situation bien particulière de cœur d'une région essentielle au développement du Québec, mesures qui (que l'on appelle cela pacte

fiscal ou autrement, peu importe), jusqu'à maintenant, n'ont pas vraiment été définies par aucun gouvernement québécois. Et voilà qui nous amène à ce qui constitue certes le vecteur principal du développement de Montréal.

- celui d'une politique, pas seulement d'un aménagement fiscal, qui reconnaisse le « statut particulier » de Montréal dans la société québécoise. À son arrivée au pouvoir en 1996, Lucien Bouchard s'était engagé à faire sa priorité du développement de Montréal : « Nous sommes prêts à en faire une révolution »[3]. Cette détermination a culminé dans la mise sur pied d'un ministère de la Métropole lequel, tous le reconnaissent maintenant, n'a aucunement donné les résultats espérés notamment pour doter celle-ci des structures et des ressources nécessaires à son développement. L'heure n'est plus aux études, colloques, sommets et autres formes de débats, mais bien davantage à une action vigoureuse, fondée sur la solidarité et des données déjà bien connues.

* * *

La conclusion de ces quelques réflexions s'impose avec la plus évidente clarté. À moins de continuer à se contenter de vœux aussi pieux que flous comme on en a si souvent entendus depuis une quinzaine d'années à la suite des rapports Picard (commandé par le gouvernement fédéral) et Pichette (suscité par les autorités québécoises) et repris par Pierre Bourque pour résumer ses objectifs lors de son second mandat : « de relancer de façon tangible (sic) l'économie, qu'il y ait moins de problèmes sociaux à Montréal, qu'on soit plus unis sur l'île, que Montréal continue à jouer son rôle sur le

3/ Lire à ce sujet le remarquable éditorial d'Agnès Gruda : « Montréal, où est passée la révolution? » dans *La Presse*, 4 novembre 1998, page B-2.

plan international comme ville modèle »[4], un changement de cap s'impose.

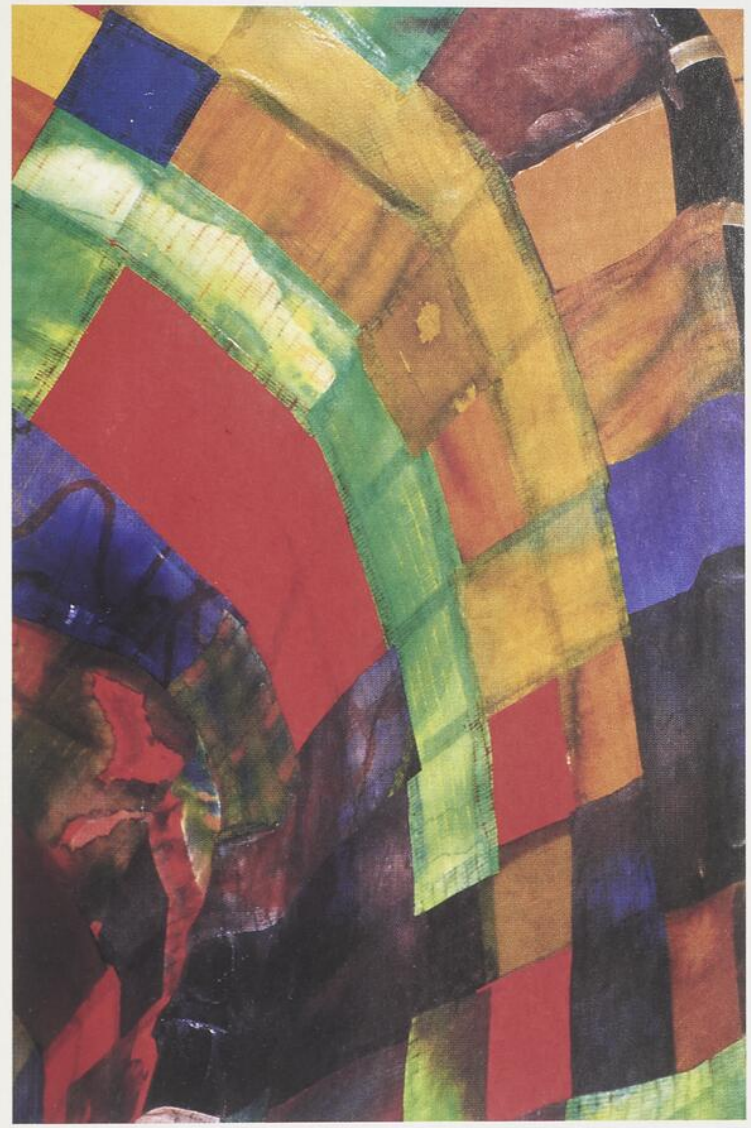
Parler de l'avenir du système politique de Montréal, c'est en fait parler de l'avenir de près de la moitié de la population du Québec et, présentement, ce système souffre de multiples et graves carences. Un seul acteur est en mesure de stimuler le tournant qui s'impose dans le respect de tous et en toute connaissance de cause, c'est le gouvernement du Québec. Une longue tradition l'a maintenu dans un rôle plutôt passif. Aura-t-il le courage de prendre ses responsabilités cette fois-ci et d'imposer si nécessaire, l'exemple récent de Toronto n'est pas si mauvais, les solutions indispensables? Il faut l'espérer surtout si les forces les plus vives de la communauté montréalaise exercent une pression constante. Depuis 1945, Montréal a connu deux « révolutions » : celle de 1954 où l'élection de Jean Drapeau a signifié lutte à la corruption, démocratisation et « bon gouvernement », celle de 1986 où l'arrivée du RCM au pouvoir a entraîné une réforme administrative en profondeur. Le moment est venu d'une troisième révolution, qui sera marquée par la volonté d'élargir les perspectives et d'oser mettre en place les structures et outils indispensables.

4/ Cf. *Le Devoir*, 24-25 octobre 1998, page A-14.

IMAGE



« Mémoire »



« Mémoire », *détail*

DIANE TREMBLAY

MÉMOIRE

Meuble et plastiques recyclés,
papier, encre et acrylique
170 cm x 75 cm x 70 cm
1998

POÉSIE ET FICTION

STÉPHANE JEAN

Noirs éclats

requiem

je voyage géométrique
en une cage funèbre
de naissance enchantée
une mélodie incarnée
dans sa durée sa finitude

le requiem en l'âme se lève
comme un vent chaud et putride
souffle le corps voile fragile récalcitrante
chante de ses basses lugubres
l'odieux désarroi

le pas s'étire sonore
résurgences d'échos
réminiscences crépusculaires
à l'orée déjà
la poussière

je suis sanctuaire
et porte en mémoire des fleurs rebelles
en ces caveaux disparates
mon âme repose farouche
sur son socle fugace

le rêve s'agite futile
se heurte au dévoilement du réel
rupture
mortes étoiles
éventrée la terre

mouvance

ta vie lève l'ancre et de mes rives s'éloigne
je suis l'île désertée prisonnière de l'alizé salin des mers
nul bâtiment à l'horizon que le chatoiement infini des vagues
et leurs fracas d'enfer accompagnent comme une plainte
le chant triste d'oiseaux exotiques
aux battements saccadés et perdus

lorsque la lumière sombre il ne reste de leurs somptueuses couleurs
que des ombres affolées au port d'attache brisé

le souvenir tempête s'élève comme autant de meurtrissures
mes larmes n'en sont que les pointes visibles
j'ai en moi l'écueil de ma vie et je chavire sur ma mémoire
navire à la dérive sur un cimetière de blancs coraux

j'ai rêvé l'amour au-delà du temps
dans l'enfance de l'attrait le jouet fascine jusqu'à l'épuisement
d'avoir oublié la mouvance de tout je suis ivre du cristallin tic-tac
et je tends la main vers ce qui déjà n'est plus là
dans ce désir de prendre encore ce qui se soustrait à notre vouloir

j'ai refusé en vain le sursis de la chute du jour
le rideau baisse et l'acteur ne contrôle plus sa disparition
seul il joue alors une pièce qu'il écrit à mesure sans en connaître la fin
que le jour chute et que la nuit advienne

et vous roses foulées des pavés humides et noirs
ma main blessée est à vous je me donne
engouffré dans l'écoulement du temps

nuit

nuit opaque
sur ma peau oubliée
s'infiltre sournoise
en mon corps esseulé

comme un amer parfum
au creux sombre de ma vie
je t'aspire et m'abîme
agonise

le silence vorace
déploie carnassier
ses ailes profilées
mouvance lugubre
d'ombres menaçantes

je suis charogne et pâture
à son bec d'acier trempé
dans le souffle traqué
de mon être en fuite
au futur ambigu

d'espèces menacées

désarroi lunaire
ton cercle hypnotique
axe l'orbite
de mon regard échoué

et la mémoire fragmentée
en de rouges météores
pleure lumineuse
érafle comme une chair
le noir firmament
de ses éclats éphémères

agonie

j'habite une stalle cybernétique
nomade confinée d'une communauté d'exilés
je communique pentium fulgurant
aux mégabites expédiées

ton regard dérobé
sur fibre optique alignée
heurte cathodique comme un néant
l'interface anonyme
devenue muraille

explorateur nouvel âge je navigue virtuel
vers un monde donné encadré
dans la sécurité d'un retrait
où flambe statique l'image internée

et l'avenir déjà drapé
de noirs horizons
étale son voile lugubre
sur l'agonie d'un millénaire

l'utopie porte en cortège
le corps froid de ses aspirations déracinées
dans la conquête acharnée
de postes convoités
dans l'angoisse sinistre
de lendemains incertains

la mémoire défaille
meurt en noir et blanc
au creux de papiers suspects
voués au silence des objets

le travail s'émancipe de l'homme
génération de sacrifiés
votre souffle est haletant comme celui des chiens
l'écume à vos bouches serrées en témoigne
manifeste la tristesse des rêves déchus

effectif analysé scruté objectivé
matière offerte à la logique du couperet
à la rationalisation mondialisation
rentabilité compétitivité
matière condamnée à la suprématie des cotes de crédit
à l'éthique bancaire
au règne du précaire

et l'avenir déjà drapé
de noirs horizons
étale son voile lugubre
sur l'agonie d'un millénaire
forgé de spasmes contingents
de sang et de douleurs
d'actes étiolés dans la mémoire évanescente
des hommes et des peuples qui trépassent
en de folles phalènes déroutées

JACQUES GAUTHIER

Traces féminines

Mon amour se détache du vol
repose en silence sur l'eau
le vent effeuille les ailes
un poisson au fond du lac
veut être un oiseau

Mon amour peint le feu
soir bleu des étreintes
il s'arrête à la flamme
se repose dans l'incendie
souffle sur les cendres de la nuit

Mon amour bat entre mes mains
offrande fragile
il prend corps dans ma chair
me dit au creux de l'oreille
tu ne mourras pas

Je te rencontre
derrière la cloison ajourée
sous le toit en auvent
ton visage frissonne
comme la soie

L'avenir en tes sillons
répond à chaque battement
femme en mouvement
dépliant les masques du rêve

La pluie effleure tes mains
qu'une bague illumine

Ton sourire
un pont
fragile embellie
ce soir

Je m'abreuve sur ta joue
l'œil se dénude
cillement de duvet
peau de parchemin

Je descends à ton cou
collier dérobé au soleil
plus visible entre tes seins
fleurs d'amandiers

Je ne les enferme pas
ton sommeil est source

Ce qui n'est déjà plus
je le réinvente seul
galets rougis d'effroi

Victorieuse de la lune
tu t'élèves pour que je descende
et fouille la faille du rien
l'autre nom de tout
l'ombre insaisissable
comme si l'air venait à manquer

N'entends-tu pas ses fugues dans ma poitrine
cet amour dont je suis délaissé
ses traces froides
que ma main polit en silence

Allongé près de toi
l'hibernation me creuse
reste la faille
le passage du soleil
qui dilate l'éternité

Le souffle me veille
l'aube arrose nos corps
vissés l'un dans l'autre
un point d'orgue dans un azur de désir

Les notes s'envolent de ma tête
les gouttes de rosée tombent de nos doigts
un silence de braise recouvre mon dos
d'une autre partition

Je m'habille de ta toison
dans les broussailles enflammées
plus tu m'effleures
plus je te goûte

Je trépasse dans ton amour

Ces provisions pour demain
font oublier les massacres d'Algérie

De l'épaule au cœur
un fil de tendresse
si près du sein
rond et souple
courbe où je m'envole
bouton d'or où je me pose

Nous perdons le Nord
nos mains se délient
la boussole s'affole
dans la chambre ondulante
les corps se remercient
eucharistie des vivants

Dans ton œil mouillé
la lumière se répand
comme un dernier adieu

Je porte en moi
ce qui te fait exister
et je rêve toujours à demain
mon aile posée sur ton sein

Tu dors doucement
j'entends ce souhait
dans le sillage pâle du regret

Quand donc m'en irais-je avec toi
en Provence

La grâce revient dans un couloir
une porte s'ouvre
la pluie me surprend toujours
les ronces étouffent les jeunes pousses
les ravines sont usées par les eaux

Ton ennui m'égare
une autre rêverie
et te voici blessure

Mon esprit invente
l'inutile gratuité d'être là
si nécessaire pour vivre

Miroir suspendu de ton dos
au matin bu
sa lumière franche me reçoit
morsure où le feu s'ensable

Ta nudité s'allume
semblable aux corps si maigres
des otages de la honte
blancheur du cerisier en fleur
qui pleure au printemps

Une pause entre tes jambes
pour oublier le mal qui me pèse
prélude des mélodies de la forêt

Tes longs soupirs
battent la mesure
du combat d'amour
autant d'étoiles filantes
échouées à nos pieds

Ta peau saumonée
au courant de ma rivière
dit la louange

Je traverse l'eau profonde
sombre dans les remous
de ton ventre essoufflé

Ta gorge renversée
dénoue l'écharpe
s'offre à de nouvelles envolées

L'étreinte arrondit les rives
ouvre au rituel inattendu

L'éclaircie nous salue de ses empreintes

J'apprends le langage roux
le raccourci d'une bise
sur ma nuque
sans me retourner

La maison tient la route
tout flotte dans une eau parfumée

La fraîcheur du temps plane
autour d'un brin d'herbe
l'amour scintille
poussière au vent

Et si vivre
était cela
rien que cela

Apparue la clandestine
un signe de tête
un mouvement des paupières
des gestes anonymes

Il aurait fallu s'asseoir en demi-cercle
lui dire qu'elle était belle
avec ses parures d'orient
sa peau de sable
couleur de l'esquive

Nous avons préféré ne pas voir
ni entendre sa supplication
nous n'étions pas du même rivage

Orpheline d'une parole
qui aurait nommé son visage
Rachel pleure ses enfants
sur son aire de torture
a pris sur elle toute la mort
sa geôle bourdonne à nos oreilles
comme une ruche affolée

À Élizabeth Gagnon

Voix de femme
se glisse chez nous
chemin d'une vie
derrière la pesanteur du jour
fait place à d'autres voix
qui m'attirent sur des sentiers inédits
où brûlent des légendes

Voix radiophonique
aux relents d'enfance
à l'écoute des mots voyageurs
qui me mettent en route
des bassins aux clairières

Voix d'ailleurs
chaude des îles du Sud
résout les énigmes
désaltère les ports
retient le parfum
d'une chanson en liberté
brèche dans le rêve

Les grands chevaux de la nuit
se sont levés sur Annecy
j'y entends le *Requiem* de Fauré

Les Alpes ne dévoilent leurs sommets
qu'aux anges insomniaques

Je t'aperçois dans la brume
image sonore de nos corps absents

Une parole d'amour
touche ma tristesse

Les montagnes s'inclinent
devant le désir de partir

Lorsque je me souviens
mes yeux se ferment sur les tiens
nard pur de la démesure
flacon d'albâtre brisé

Des oriflammes tremblent sur les vaisseaux
l'espace devine l'odeur de l'étincelle
qui affole les rossignols

Nos corps sécrètent des sucs
pour les dimanches de famine

Me drape dans cette promesse
au creux de mon sommeil
où tu reposes avec la mer
comme une caresse d'encens

Le poids du lien murmure la confiance

Échoué au-delà de lui-même
pour une femme évanescente
qui franchit la ligne de la nuit

Il tremble devant sa silhouette
femme voilée en son mystère
l'huître glanée dans le puits

Elle signe son nom dans sa mémoire
comme le vent sur les dunes
la perle sur les berges

CAROLE HUYNH GUAY

« La poésie, moi, tu sais... »

« La poésie, moi, tu sais... »

Il laissait tomber la phrase comme une feuille un peu sèche, un peu jaunie. Elle tourbillonnait, virevoltait, prenait de petites envolées, jouait un peu avec le vent et finissait toujours par se poser, un sourire en coin laissant deviner tout ce qu'il n'avait pas pu dire, tout ce qu'il n'avait pas osé dire.

« La poésie, moi, tu sais... »

Il n'était pas très poésie. Ça l'ennuyait, parfois un peu, souvent beaucoup. Il considérait le genre mineur, très mineur. En ce sens, précisément, j'étais d'accord avec lui : la poésie est un genre mineur. Mineur de fond! Elle descend si loin qu'elle creuse des galeries plus profondes, encore plus profondes. Elle descend si loin qu'elle croise des rivières qui charrient plus d'or que la terre ne saurait en porter. Elle éclaire des souterrains qu'on croyait inaccessibles, fermés à jamais, et quand on les aperçoit, là, devant nous, offerts à nos yeux comme de nouveaux paysages, on se dit que oui, finalement, la poésie est un genre mineur.

Elle descend si loin qu'elle nous entraîne sur des sentiers inconnus, et on peut la suivre les yeux fermés (c'est même souvent préférable pour aller plus loin sans se perdre) : on n'a qu'à fermer les yeux, et elle nous amène dans des endroits de nous qu'on ne soupçonnait pas.

« La poésie, moi, tu sais... »

Tu sais. Facile à dire. Je ne savais pas vraiment ce qu'il voulait dire. C'est peut-être pour ça qu'il le disait de cette façon-là : « moi, tu sais... », avec plein de points de suspension après. Le genre de points de suspension qui crie « au secours » quand on ne sait plus quoi dire et qu'on ne veut surtout pas que ça paraisse. Le « moi, tu sais... » de celui qui est au-dessus de tout. Le « moi, tu sais... » de celui qui a un agenda plus rempli que celui de Céline Dion. Mais tu sais quoi ? Tu sais quoi de la poésie ? Elle te fait peur ? Elle t'ennuie ? Elle te déroute ? Elle te chicote ? Elle t'énerve!

« Tous ces mots qu'on peut prendre dans n'importe quel sens, c'est énervant à la fin ! Si au moins elle était claire. Si elle disait vraiment ce qu'elle prétend vouloir dire. Mais non : elle dit une chose, et on peut en comprendre quinze autres. Quelle perte de temps! J'aime les choses claires! »

Il aimait les choses claires. Alors, la poésie...! C'est dommage parce que c'est quelqu'un que j'aime bien. Pas un ami très cher, mais quelqu'un que j'aime bien. Venant de quelqu'un que je ne connaîtrais pas, ou de quelqu'un que je n'aimerais pas, je ne dis pas, ça me laisserait indifférente. On ne peut pas tout aimer. On ne peut pas tous aimer la poésie. Personnellement, j'ai rien contre les gens qui aiment les betteraves, mais les betteraves, moi, vous savez...

C'est dommage parce que ça vient de quelqu'un d'intelligent en plus. Même plus qu'intelligent.

Souvent brillant. Alors, ça me fatigue d'autant plus qu'il n'aime pas la poésie.

Il en lit parfois quand j'insiste pour qu'il partage mes dernières découvertes. « C'est bien pour te faire plaisir », se croit-il devoir ajouter. Et lorsque, après les avoir lues, il me les tend pour me les remettre, avec, comme il se doit, un long soupir, et la ride profonde de l'ennui (ou serait-ce celle de l'incompréhension ?) qui lui barre le front, c'est immanquablement l'instant précis qu'il choisit pour enlever ses lunettes lentement, avec des gestes parfaitement étudiés qui se veulent tout à la fois dramatiques et douloureux. Il se pince alors le coin des yeux avec application pour ajouter plus de poids à ses paroles (comme si cela était encore possible), et c'est précisément à ce moment-là qu'il me dit : « la poésie, moi, tu sais... »

Bien sûr que je sais. La poésie. Si c'était simple, accessible, intéressant. Si c'était clair. Si c'était à la portée de tout le monde. Si on pouvait faire ça n'importe où, n'importe quand, avec n'importe qui. Et si, au moins, ça parlait des choses importantes. Des choses essentielles.

Essentiel comme la vie
essentiel comme les nuages
qui se déplacent dans le ciel et qui parfois
les après-midi de juillet
quand la mer somnole en se berçant doucement
déposent leur empreinte comme une huile
brûlante
sur la crête fragile de ses vagues

essentiel comme le silence
celui des déserts et celui des chambres closes
celui qu'on entend quand on ferme les yeux
et celui qu'on entend quand on prie
dans la solitude bourdonnante des églises
et des temples

essentiel comme la respiration
et comme le sang qui court dans nos veines
rouge bleu
et comme le sang qui bat à l'artère du cou
et aux veines du poignet
quand le doigt l'effleure doucement

essentiel comme l'air qu'on respire
essentiel comme le vent.

Si au moins elle parlait des choses importantes... Mais allez donc lui faire comprendre. Alors, quand il me dit, en fermant les yeux à moitié pour mieux entrevoir ma réaction, et en se tordant les lèvres dans une moue désabusée : « la poésie, moi, tu sais... », je ne dis plus rien. J'ai longtemps essayé de le convaincre, mais maintenant je ne dis plus rien. Je laisse faire. Je ne réponds plus. C'est son droit de ne pas aimer la poésie. Ça le regarde, et ça ne regarde que lui. On peut très bien vivre sans aimer la poésie. Enfin, c'est ce qu'il dit. Moi je ne pourrais pas, mais lui et moi, c'est différent. S'il fallait qu'on aime tous les mêmes choses, qu'on soit tous pareils, ce serait d'un ennui ! Alors maintenant, quand il me dit : « la poésie, moi, tu sais... », je laisse faire, je ne dis rien, je joue l'indifférente, celle qui n'entend pas.

Même que la dernière fois qu'il m'a dit ça, cette petite phrase-là m'a fourni un prétexte pour écrire. Comme si j'avais besoin de prétexte pour écrire.

Parce que la poésie, moi, vous savez...

DOCUMENT

DIANE PACOM

Hommage à Cornelius Castoriadis*

Indéterminé, autonomie et création sociale-historique

Afin de parler de la pensée de Castoriadis je vais recourir à une image métaphorique, celle d'un *palazzo* italien fait en marbre, un lieu spectaculaire avec énormément de pièces, plein de lumière. À l'intérieur de ce palais, tout se tient, tout circule, tout bouge. La pensée de Castoriadis est caractérisée par cette fluidité et cette mouvance. C'est quelqu'un qui, toute sa vie, s'est battu contre une chose en particulier : le dogmatisme.

Castoriadis est avant tout un gauchiste, il a vécu comme un homme de gauche et il est mort en homme de gauche. À travers son parcours existentiel, il a su rester fidèle à la recherche des idéaux de gauche, c'est-à-dire la liberté, l'émancipation, l'autonomie. Il a cherché éperdument des voies

* Ce texte provient de la transcription d'une entrevue effectuée par Mme Manon Raiche (réalisatrice) dans le cadre de l'émission « La onzième heure ». Cette entrevue a été diffusée sur les ondes de la chaîne culturelle de Radio-Canada le 17 juin 1998.

pour atteindre ces idéaux, qui sont tout compte fait les idéaux de la modernité : l'égalité, la fraternité et la liberté.

J'ai eu plusieurs fois la possibilité de le rencontrer tout seul. Lors de nos randonnées à New York, à Ottawa ou à Montréal il me faisait souvent part de ses choix politiques et autres. On marchait toujours beaucoup, c'était un homme qui adorait faire de grandes promenades en discutant. J'ai pu ainsi, chemin faisant, lui poser la question de son gauchisme parce que pour moi, qui suis de la génération post-Mai 68, le gauchisme n'a plus aucun attrait, je dirais même qu'il me laisse indifférente. Je lui posais donc sans cesse des questions sur son gauchisme. Ces discussions prenaient parfois une tournure difficile. Je lui demandais souvent : « comment peux-tu encore, après tout ce que tu as vu, après tout ce qui s'est passé sur le plan sociohistorique, embrasser la cause de la gauche ? » J'ai vite réalisé que tout compte fait pour lui, cette question n'était pas vraiment légitime. Il fallait, par définition, en tant que philosophes, en tant que penseurs voués aux valeurs de l'émancipation, emprunter ce modèle. Il est important de noter ici que la plupart des conflits qu'il a eus avec certains de ses camarades de parcours, notamment avec Claude Lefort qui représentait un peu son *alter ego*, relevaient de cette question de l'engagement politique. C'est de l'insistance de Castoriadis à vouloir perpétuer le modèle gauchiste que l'opposition entre Lefort et Castoriadis semble émerger. Quelque part Castoriadis a toujours espéré pouvoir créer un nouveau parti gauchiste. Malgré le fait que lors de son itinéraire il a dû changer souvent de perspective et d'orientation théorique, chez lui, cette recherche d'une base politique est restée constante. Pourtant, il a toujours su mettre sa pensée au service de la réalité. Castoriadis n'a jamais fui dans l'abstraction typique de certains théoriciens de notre siècle — je pense ici plus particulièrement aux membres de l'École de Francfort. Il a su toujours rester collé à la

réalité. Chaque fois que la réalité mettait à l'épreuve ses idées, il essayait de trouver une nouvelle base (un peu plus pertinente que la précédente) pour sa praxis politique. Son histoire, sa biographie intellectuelle, pourrait être ainsi lue comme une suite de créations de groupes et de dissolutions de groupes, de créations de revues et de dissolutions de revues, avec une constante : la recherche du groupe qui aurait pu constituer le noyau d'un nouveau parti révolutionnaire.

Castoriadis privilégie une idée qui va être présentée dans toute sa démarche, l'idée que la vie est un processus. L'être, comme il le dit, est *à être*. Ceci est vraiment l'alpha et l'oméga de l'œuvre de Castoriadis. Pour être plus précise, je dirais que c'est *un* des alphas et des omégas de son œuvre, car il y en a plusieurs. C'est une des portes d'entrée de son fameux *palazzo*... Castoriadis part du principe et de la croyance que l'être ne peut jamais être achevé, qu'il est toujours à être, que la vie est toujours un processus, et que l'individu responsable — le concept de responsabilité étant d'ailleurs au centre de son point de vue philosophique — est un individu qui se laisse travailler par la vie. Donc, il n'y a pour lui aucune contradiction dans le fait d'entrer dans un groupuscule et puis d'en sortir, de créer quelque chose puis de le déconstruire. Cette mouvance fait partie du flux continu de la créativité sociale historique à laquelle il a tellement cru. Le concept de création est l'autre pivot central de l'œuvre de Castoriadis. *L'histoire, pour lui, est, par définition, indéterminée. Cette vision indéterministe est l'antidote qu'il avait trouvé au dogmatisme, auquel il reprochait le déclin et la disparition des valeurs de l'Occident moderne. C'est ça, l'idée : la vie, le social, l'histoire ou ce qu'il appelle plutôt le « social historique » sont au départ indéterminés.*

L'autonomie (autre clef importante de sa théorie) est, clairement, le moteur de tout ce processus de

création. Selon lui, il y a un problème dans la façon dont la modernité a posé la question de l'autonomie. Comme vous le savez, Castoriadis oppose l'autonomie moderne à l'hétéronomie des sociétés prémodernes. Il nous dit : comment se fait-il que 98 % des sociétés optent pour un imaginaire hétéronome, pour ce qu'il appelle un « imaginaire social mythico-religieux » ? L'autonomie en tant que fait sociopolitique ne va donc pas de soi... L'hétéronomie, pour Castoriadis, c'est une institution imaginaire sociale qui projette à l'extérieur d'elle-même son institution. Voici en gros comment ça se passe : on a créé collectivement quelque chose, on a créé une réalité, on a créé la représentation de Dieu, par exemple; mais contrairement aux sociétés autonomes, dans les sociétés hétéronomes cet acte de création est projeté vers l'extérieur de la société. On se dit : Dieu nous a créés, on oublie ainsi que c'est nous qui avons créé Dieu. Pour comprendre le concept castoriadien d'hétéronomie, il faut remonter à ses racines grecques. En grec ce terme se rapporte à un événement qui a un *nomos* – loi – *hétéro*, c'est-à-dire extérieure à lui : autre. Donc, dans la perspective des sociétés hétéronomes, nous partons du principe que notre loi nous vient d'ailleurs. À ce sujet Castoriadis veut dire aussi, et je trouve cela absolument génial, que dans les sociétés hétéronomes il n'y a pas seulement une *extradition* ou un renvoi qui se fait de notre création de base à l'extérieur de nous-mêmes en tant que société, mais il y a aussi — ce qui est pire — l'occultation collective de ce geste de renvoi. C'est-à-dire que d'une certaine façon nous effaçons de notre mémoire ce que nous avons fait. Autrement dit, on renvoie la création de notre institution à l'extérieur des confins de notre société, vers un ailleurs — qui peut être représenté par un lieu mythique, par la religion, ou n'importe quoi d'autre — mais ce qui est plus grave, c'est que l'on oblitère à jamais de notre mémoire collective le fait d'avoir fait ce geste. En ce qui concerne l'autonomie, pour Castoriadis c'est la situation inverse qui s'institue. Le concept

d'autonomie, dont l'étymologie vient aussi du grec — n'oublions pas que Castoriadis était non seulement un Grec mais un Grec qui s'était fait l'ambassadeur de sa culture dans le monde contemporain, nous reviendrons là-dessus — veut dire *autonomos*, c'est-à-dire « possesseur de sa propre loi », *nomos* signifiant toujours « loi » et *autos*, « soi », autrement dit dans ce type de société l'individu se conçoit comme étant le maître de sa propre loi. Alors, pour Castoriadis, *une société réellement autonome ou un individu réellement autonome, prenons plutôt une institution sociale autonome, c'est une institution qui est non seulement apte à créer sa propre institution mais qui est capable de se reconnaître en même temps comme étant responsable à part entière de cette création.*

Castoriadis nous apprend aussi qu'une société ne peut pas exister en dehors de la loi. Pour lui on a besoin de lois sans lesquelles on sombre dans ce qui a toujours représenté la plus grande crainte de l'humanité : le chaos total. Mais on a besoin de lois qui font quoi ? On a besoin de lois qui nous donnent un *sens* et quand Castoriadis dit « loi », il ne se réfère pas aux « lois » dans le sens juridique strict du terme, mais aux lois sociales, aux codes, aux représentations, aux structures et aux institutions sociales. Alors, au départ, un être humain autonome dans une société autonome devrait être conscient d'avoir besoin de cet encadrement et de cette contrainte, il doit savoir qu'il a besoin de cette codification, il doit reconnaître qu'il a besoin de ces créations institutionnelles. Cependant, contrairement aux sociétés hétéronomes qui occultent le phénomène de l'institution sociale, les citoyens dans les sociétés autonomes restent toujours conscients du fait qu'ils ont créé ces lois et que personne d'autre ne les leur a imposées. *Une société autonome est une institution sociale-historique qui est tout le temps consciente d'être à la racine de ses institutions.* Cela est à mon avis un des aspects politiques les plus intéressants de l'œuvre de Castoriadis. Dans les sociétés

autonomes, en sachant que nous avons créé par exemple l'État, en sachant que nous avons créé par exemple les taxes, en sachant que nous avons créé le droit, nous sommes toujours capables d'agir sur ces institutions en nous disant que ce n'est pas Dieu qui nous les a données, ce n'est pas la nature qui nous les a imposées, ce n'est pas la fatalité, ce ne sont pas non plus nos ancêtres qui sont responsables de notre réel. *Dans une société autonome nous savons que nous sommes les seuls architectes de notre propre social historique.*

Au fond le désenchantement qu'éprouve Castoriadis vers la fin de sa vie résulte, à mon avis, de son enracinement dans la tradition politique de la gauche. C'est un homme qui a toujours voulu changer le monde. C'est quelqu'un qui a lutté contre l'injustice depuis qu'il était tout jeune... Sa biographie nous démontre qu'il a réellement commencé à se battre contre l'ordre établi déjà à l'adolescence. Et n'oublions pas qu'à son époque, militer voulait dire tout à fait autre chose qu'aujourd'hui. N'oublions pas, non plus, que pendant plusieurs années il s'est retrouvé sur la liste noire, aussi bien des mouvement fascistes que des mouvements communistes les plus extrémistes. Il avait donc contre lui les deux extrêmes les plus terrifiants du spectre politique. Je ne sais pas comment il a fait pour vivre toutes ces années dans un tel climat d'hostilité et de peur. À ce sujet j'aimerais rapporter un fait anecdotique. Comme vous le savez, Castoriadis était complètement chauve. Lors d'une de nos discussions il a senti le besoin de se confier spontanément au sujet de sa calvitie. Il m'a donc relaté comment il avait perdu ses cheveux à la suite de tortures physiques qui lui avaient été infligées par les instruments répressifs de la dictature de Metaxas en Grèce avant qu'il s'exile en France. Alors, vous voyez, il a fait partie de cette génération d'hommes et de femmes qui n'a pas milité qu'en théorie, abstraitement, mais qui s'est engagée physiquement dans la lutte, avec tout son être. Castoriadis est un

penseur qui, jusqu'à la fin de ses jours, s'est engagé concrètement dans un processus politique intense. Si on compare l'intensité de l'utopie de sa génération de militants et l'intensité de leur rêve avec la réalité sociopolitique d'aujourd'hui, il y a évidemment de quoi être complètement désenchanté. En effet, vers la fin de sa vie et on a souvent discuté de ça, il avait développé, par rapport à nos sociétés contemporaines, un regard que moi je dirais désillusionné. Il désespérait souvent des capacités émancipatrices des temps présents. Notre société n'était plus à la hauteur de ses attentes politiques. C'est paradoxal, parce que bien que moi je ne sois pas de cet avis, je n'ai jamais réussi à trouver des arguments qui pouvaient le convaincre que les choses bougent encore, malgré tout... Pourtant je lui ai parlé du féminisme, de la postmodernité, de l'art... J'aurais voulu insister, en lui disant : « Écoute, Corneille, tu dis tout le temps que la société sécrète sans cesse ce processus de création — les êtres humains créent, créent, créent, face à n'importe quelle situation, sur le plan personnel et sur le plan collectif —, comment ça se ferait donc que tout aurait arrêté d'un coup aujourd'hui ? » Je ne lui ai jamais posé la question étant donné que je connaissais déjà sa réponse : il m'aurait évidemment dit que tant et aussi longtemps que le capitalisme continue à sévir, le processus démocratique se trouve bloqué... Il ne faut pas oublier que Castoriadis, en tant que gauchiste, a continué de croire que le capitalisme constitue l'aporie principale, le problème, le coupable, ce qu'il faut essayer de dépasser à tout prix. Est-ce qu'il a raison ? Bien sûr, il a raison mais à la fin du XX^{e} siècle, il faut à mon avis nuancer un peu plus cette thèse philosophico-politique...

L'abandon du marxisme

Cependant, il ne faut pas oublier que malgré ses allégeances gauchistes — et ceci est d'une importance radicale —, à un certain moment de son

parcours socio-politique, Castoriadis abandonne le marxisme. Je ne sais pas si vous vous rendez compte de la portée et des implications de ce geste... Castoriadis a été un des premiers penseurs de gauche à avoir fourni les arguments nécessaires au dépassement du marxisme. Dans ce sens il a su mener jusqu'à leurs ultimes conséquences les intentions politiques (conscientes ou inconscientes) de nombreux de ses prédécesseurs (je pense tout particulièrement à Gramsci, Lukacs, Korsch, Reich, Horkheimer, Adorno, etc.). Et pour moi qui ai vécu le deuil de la fin du marxisme, je sais comment cet événement a été significatif pour l'ensemble des intellectuel(le)s de ma génération. Je dis souvent à mes étudiants : « Vous ne savez pas ce que c'est qu'un deuil intellectuel, moi je le sais pour avoir vécu la fin du marxisme ». Et pourtant, je n'ai pas milité au sens strict du terme. Je n'ai jamais été membre d'une organisation de gauche, je ne me suis impliquée que pendant une brève période dans les mouvements étudiants et contre-culturels de la fin des années 60 et du début des années 70.

Pourtant j'ai vécu la profondeur lancinante de ce deuil théorique. J'ai témoigné des effets de l'effondrement de ce grand édifice théorique et politique qui depuis le XIX^{e} siècle avait mobilisé la passion de nombreuses générations de révolutionnaires sur la planète. Et Castoriadis, malgré tout ce que je vous ai dit au sujet de la teneur révolutionnaire de sa pensée, malgré toutes ses allégeances gauchisantes, a été celui qui a permis aux gens de ma génération de nous débarrasser (d'une façon respectueuse mais définitive) de l'emprise de cette idéologie. Je lui serai pour ça aussi, toujours redevable. En même temps, je crois qu'il serait faux de dire (comme certains l'ont fait) que Castoriadis est antimarxiste. Je ne dirais pas ça, je dirais plutôt que c'est quelqu'un qui a su reconnaître que c'était le moment de tourner cette page de l'histoire intellectuelle contemporaine. Ce n'est pas non plus qu'il était aveuglément opposé au marxisme ; c'est qu'à

travers son militantisme, il s'est rendu à l'évidence que le moment était venu où ce modèle devait céder la place aux nouvelles approches de l'histoire et du social qui naissaient. Comme il le dit dans cette phrase maintenant célèbre de son livre de 1975, *L'Institution imaginaire de la société* qui est d'ailleurs, à mon avis, son *opus magnum* : « En ce moment, il faut faire un choix entre rester marxiste ou rester révolutionnaire ». Il fallait absolument, selon lui, choisir entre rester fidèle au marxisme ou à la révolution. Il a donc, avant bien d'autres de ses contemporains, compris que ce qui avait représenté pour sa génération et les générations précédentes un magnifique modèle de mobilisation, de transgression, d'émancipation et de dépassement de l'ordre établi devenait désormais une entrave pour les nouvelles générations de militant-e-s. En effet, dans la deuxième partie du XX^{e} siècle, après le stalinisme, le mur de Berlin et la découverte des goulags, nous n'avions plus accès qu'à cette forme de marxisme vidé de son essence et historiquement invalidé. Pourtant, malgré sa perte de légitimité nous étions obligés, à cause de sa signification politique passée, de nous y référer surtout par inertie, faute de mieux. La contribution philosophique de Castoriadis arrive à un moment où la gauche était complètement exténuée, confuse, repliée sur elle-même, faisant face à un énorme vide intellectuel. Il a su saisir l'instant en nous léguant au bon moment sa magnifique théorie post-marxiste. Effectivement l'importance de Castoriadis vient du fait qu'il n'a pas uniquement dépassé le marxisme, mais aussi qu'il a su nous fournir (simultanément) cette magnifique thèse de l'institution imaginaire du social (telle qu'élaborée surtout dans la deuxième partie de l'*Institution imaginaire de la société*). Dans cette partie de l'ouvrage, il ouvre immédiatement de nouvelles voies théoriques qui nous situent déjà au-delà des tracés de la pensée héritée. À mon avis, cette thèse constitue un chef-d'œuvre théorique. Vraiment, je crois qu'à l'intérieur de la pensée contemporaine il n'y a rien d'aussi majestueux,

d'aussi sublime. L'œuvre de Castoriadis est comme une magnifique fresque. Sa pensée est non seulement brillante mais si vous le permettez, j'ajouterai comme on le dit dans le langage postmoderne, qu'elle est aussi *sexy*. L'œuvre de Castoriadis est *sexy* parce qu'elle a su non seulement nous enchanter et nous séduire mais réveiller en nous le désir de la connaissance et de l'engagement.

Mai 68 : le rendez-vous intergénérationnel

Comment est-ce que j'ai connu Castoriadis ? Je l'ai connu avant même de savoir que c'était Castoriadis, par la lecture d'un livre qu'il avait écrit en 1968 avec Edgar Morin et Claude Lefort sur la révolte des étudiants français, intitulé *La Brèche : Mai 68*. C'est à travers cet ouvrage particulier que plusieurs membres de ma génération sont entrés en contact avec Castoriadis et son œuvre. Comme l'ont fait de nombreux intellectuels avant-gardistes de l'époque, il est sorti dans les rues de Paris pour s'imprégner de l'atmosphère des manifs étudiantes. Mai 68 l'a tellement interpellé qu'il a immédiatement écrit ce livre avec ces deux camarades. Ce livre a été un des premiers ouvrages sérieux à avoir été publiés au sujet de la lutte étudiante en France. Étant donné qu'en cette année 1998 on fête le trentième anniversaire de ces événements, je tiens à applaudir à la contribution de Castoriadis à cet événement historique. Je veux souligner ici que contrairement aux traditionnels militants de gauche, je n'ai pas découvert Castoriadis par sa contribution à *Socialisme ou Barbarie* ; j'ai commencé à le connaître à travers *La Brèche* et tout en ne sachant pas encore qu'il était un des membres fondateurs du célèbre groupuscule trotskiste. Il a su donner de la validité à la gestuelle politique des jeunes militants de mon époque — et je mets de gros guillemets au terme « militants », parce que tout compte fait, c'était une nouvelle forme de militantisme. Et ça en soi, c'est

génial. Il a su être un de nos alliés et ceci était très précieux, étant donné qu'on se cherchait des alliances auprès de nos aîné-e-s, surtout chez les intellectuels de gauche d'une certaine envergure qui étaient capables de cautionner la cause des jeunes. Et c'est un fait que Castoriadis, Lefort et Morin ont été les premiers à avoir pris une *Polaroïd* de Mai 68. Ils ont ainsi immortalisé cette tranche de l'histoire du mouvement étudiant. Castoriadis a su rendre légitime l'expérience de Mai 68 au moment où elle n'était pas encore passée à l'histoire. Il est l'un de ceux qui ont donné, si vous le voulez bien, des mots à la chose, qui ont conceptualisé l'événement. Et ça, c'est immense. Sur ce plan aussi nous lui sommes à jamais redevables. Cela me ramène à la question du pourquoi je ne savais pas en lisant *La Brèche* qu'un de ses trois auteurs était bel et bien Cornelius Castoriadis. Avant ce livre il avait écrit surtout sous des pseudonymes (Pierre Chaulieu, Marc Coudray, Paul Cardan). Vous voyez, c'est encore un aspect de son combat que j'ai appris récemment et qui m'a beaucoup émue. Saviez-vous que Castoriadis n'a pas eu la citoyenneté française avant 1970, quelque trente années après son arrivée en France ? D'où les noms de plume... Il ne pouvait donc pas prendre la parole publiquement et ouvertement parce que, je vous l'ai dit tantôt, il était sur la liste noire des groupuscules d'extrémistes qui voulaient sa peau. C'est donc quelqu'un qui a souffert terriblement, et quelque part je trouve ça profondément injuste. Maintenant qu'il est décédé je me rends compte, *ex-post-factum*, du caractère tragique de son cheminement. À ce sujet il ne faut pas oublier que Casto porte l'exil dans son être depuis l'enfance. Il est né de parent grecs à Constantinople. En 1922, à la suite des massacres, ils ont été obligés de fuir, d'aller en Grèce. À l'adolescence, il se met à militer parce qu'il refusait déjà de vivre dans un monde barbare (sous la tyrannie du gouvernement répressif de Metaxas). Pendant son exil en France, entre 1945 et 1970, il vit plus ou moins dans l'illégalité, sans statut officiel. Il mène ses travaux

politiques dans l'ombre tout en poursuivant une carrière de fonctionnaire international. Ce n'est qu'à partir des années 70 qu'il a pu finalement parler ouvertement en son nom... Vous savez, c'est uniquement à partir de ce moment que Castoriadis entame sa (très tardive) carrière universitaire. Il n'est devenu professeur à l'École pratique des Hautes Études que pendant cette période. Cet engagement n'a pas été facile ; je me souviens, on parlait souvent des conditions de son insertion dans le monde universitaire, des résistances, des trahisons, des alliances inespérées. Comme tout exilé, il a dû faire face à beaucoup d'adversité et vivre souvent en marge de la société. Je me dis toutefois pour me réconforter qu'au moins sa gloire n'a pas été une gloire uniquement posthume. Au contraire, il a connu de son vivant beaucoup de moments de gloire. À mon avis tous bien mérités !

Imaginaire social et création historique

Castoriadis élabore une nouvelle thèse qui part du principe que la société s'institue de deux façons simultanées — une imaginaire et une factuelle. Cette thèse a engendré beaucoup de controverse, parce que les gens se demandent souvent si dans ce processus, c'est l'imaginaire ou la réalité qui institue le social. Pour lui, les deux agissent simultanément. Ainsi, en prenant un exemple parmi tant d'autres, celui de l'institution du droit, on constate que l'approche castoriadienne stipule qu'en même temps qu'il y a eu création du droit comme système légal concret, il a fallu que l'idée de droit, l'image, la représentation, la signification, le sens du droit soient aussi institués. C'est ça, l'institution imaginaire du social pour Castoriadis. Castoriadis insiste aussi beaucoup sur une autre idée connexe : celle de la consistance magmatique du social historique. Cette idée du magma est selon moi très efficace. Ce qui me vient à l'esprit quand je pense au concept de magma, c'est un nuage, une entité diffuse,

dynamique, qui bouge tout le temps, à l'intérieur de laquelle beaucoup de forces interagissent de façon synergique. Ce magma qui est à la base de la création des sociétés humaines est composé de plusieurs instances et l'une de ses instances, c'est l'imaginaire social. C'est celle que Castoriadis choisit de mettre plus particulièrement de l'avant pour montrer comment les significations, les représentations, les codes sont aussi essentiels que les deux autres forces organisatrices de la réalité — qu'il va appeler le *Legein* et le *Teukhein*. Ces trois instances, en interagissant, constituent pour notre auteur les fondements de toute société. Prenons un autre exemple : si je vous dis « féminisme », vous savez à quoi je me réfère. Il y a cinq siècles ce mot ne voulait rien dire. Si je vous dis « égalité », vous comprenez (en gros) à quoi je me réfère, aussi. C'est à cette reconnaissance instantanée que réfère l'idée de l'imaginaire social. *La société est formée et instituée en même temps au niveau des significations imaginaires et au niveau de son organisation matérielle.* Ainsi on ne peut pas forcer une société à prendre une direction — et je trouve cette idée très porteuse, parce qu'elle évoque (indirectement) toute la question difficile du développement (international) — est-ce qu'on peut exporter vers d'autres imaginaires des significations qui ont été créées dans un contexte social-historique bien campé ? Est-ce que, par exemple, on peut prendre l'idée d'égalité ou, mieux que ça, l'idée de démocratie ou ne serait-ce que l'idée de révolution et les transplanter ailleurs, au sein d'autres imaginaires sociaux ? N'oublions pas que ces idées sont aussi des créations sociales-historiques qui ont émergé dans un contexte précis. Peut-on vraiment les greffer ailleurs ? Et que dire de l'implantation instrumentale, à l'échelle planétaire, de la science et de la technique comme panacée et moyens de progrès.

Moi j'adhère à l'essentiel de cette théorie, je dirais même qu'à un certain point je suis « castoriadienne », mais comme je l'ai dit avant, avec quand

même quelques importantes réserves, surtout en ce qui a trait à la dimension politique de cette œuvre. Mais après tout, n'est-ce pas une des principales leçons de Castoriadis que celle d'exercer un regard critique tout le temps sur tout ? Ne nous apprend-il pas à ne rien fétichiser et surtout pas la connaissance ? Pour lui, dans une société libre et autonome, tout peut être remis en question, par tout le monde et à tous les niveaux. Chez Castoriadis, à l'intérieur du tissu magmatique des sociétés émerge sans cesse une prolifération d'événements inédits, une production quotidienne de significations nouvelles. La vie n'arrête pas réellement. La société est à être, nous sommes à être. Nous sommes toujours dans un processus de mouvance, ce qui veut dire qu'aujourd'hui même, il peut se produire quelque chose qui va changer à jamais nos vies collectives et personnelles : une catastrophe environnementale, un crime politique, le passage d'une comète, une importante rencontre. *Vous voyez, c'est ça la beauté de l'œuvre de Castoriadis, contrairement à la lourdeur de la pensée déterministe héritée où tout était vu comme étant préalablement déterminé et contenu dans une logique causale. Chez Castoriadis, c'est l'inverse, la société suit le rythme de la vie, ses pulsations, son cours malaisé.*

Entre le cosmos et le chaos ou la signification politique du tragique

Une autre chose que l'œuvre de Castoriadis nous apprend, c'est qu'on ne peut pas vivre en dehors de l'institution. D'ailleurs, pour lui l'événement fondateur de la société, c'est l'institution de l'institution. Je vais vous dire pourquoi, et ceci est très important. Castoriadis nous dit que chez les Grecs anciens, l'élément fondateur de la société, c'était la dimension tragique. Castoriadis est arrivé à cette conclusion en parcourant le trajet des grands philosophes grecs de la période classique, surtout celui d'Aristote. Savez-vous d'ailleurs que *les Grecs*

contemporains considèrent Castoriadis comme étant le plus grand philosophe grec contemporain? Il est en quelque sorte pour eux l'héritier d'Aristote. C'est pour cette raison que son décès a été marqué par des événements de grande envergure politique à l'échelle du pays. Pour revenir à la question du tragique, Castoriadis disait que *les Grecs de l'Antiquité avaient choisi de vivre tout le temps, et je le cite : « debout les deux pieds sur le chaos ».* Pour lui, ce choix du tragique constitue la définition même de la grandeur humaine. Dans la société grecque de la période allant du VIII^e^ au V^e^ siècle avant J.C., la mort, la conscience subjective de la finitude, la reconnaissance sociale de la détresse humaine, de la tragédie, l'acceptation individuelle et collective du côté sombre de la vie, l'incertitude, l'intégration de la douleur, de la peur étaient considérées comme faisant partie intégrante de la vie en société. Il nous démontre comment s'articule l'intégration du tragique dans le vécu sociopolitique de cette société en analysant ses productions culturelles : les textes philosophiques, les textes mythologiques, les tragédies (je pense ici, entre autres, à l'interprétation lumineuse que fait Castoriadis de l'oraison funèbre de Périclès). Ce qui caractérise cette période particulièrement faste de la société grecque ancienne et qui lui donne sa force découle pour Castoriadis du fait qu'elle ait choisi de vivre consciente d'être toujours les deux pieds debout sur le chaos, en équilibre instable... *C'est la perte de cette vision tragique qui est à la racine du désenchantement de Castoriadis face au monde contemporain qu'il qualifie d'insignifiant dans le sens premier du terme.*

Pourquoi l'institution est-elle essentielle, je dirais même incontournable, pour Castoriadis ? Parce que les humains savent justement qu'ils sont totalement confrontés au chaos, au non-sens... Pourquoi sommes-nous, pour lui, inexorablement confrontés au non-sens ? Parce que, d'une minute à l'autre, le ciel peut nous tomber sur la tête et que le petit ordre

que l'on pensait détenir dans notre famille, dans notre vie professionnelle, dans notre vie affective, peut être annihilé en une seconde! Puisque nous savons que cela est notre véritable lot, nous ne pouvons que toujours créer du sens pour éviter de sombrer dans le vide, dans l'abîme pour utiliser un mot que notre ami aimait emprunter souvent. Castoriadis nous illustre le fait que les sociétés les plus réussies sont celles qui sont capables tout le temps et à tout moment de conférer un sens à tout ce qui existe dans leur milieu. Les sociétés les plus fortes, les plus convaincantes, les plus réussies, sont celles qui sont capables de donner du sens même aux événements qui en semblent les plus dépourvus, comme par exemple la mort et la souffrance. Qu'est-ce que ça veut dire dans le langage castoriadien, conférer du sens ? Ça veut dire instituer de façon imaginaire, créer un échafaudage symbolique solide, un univers souple de significations multiples, de représentations riches où l'individu et les groupes sociaux peuvent trouver un sens qui leur donne la possibilité de fonctionner tout en restant toujours conscients de leur fragilité face à l'indétermination du social et de l'histoire. La représentation de la mort constitue, évidemment, le point névralgique pour toute société. Castoriadis a écrit un excellent texte (qui m'inspire tout particulièrement) intitulé *Institution de la société et religion*, dans lequel il développe son point de vue sur ce rapport essentiel entre l'imaginaire social, la religion et la signification sociale de la mort. L'institution de la conscience de l'existence de la mort, la prise en charge — et je crois que c'est exactement ce qu'il veut dire : la prise en charge — , réussie par la société, du non-sens est ce qui fait qu'une société est réellement efficace et je dirais même plus qu'efficace, réussie. Et c'est ça que Castoriadis constate comme étant la force de la société grecque classique. *Pour lui il faut qu'on puisse aujourd'hui réhabiliter le tragique. Nous devons réapprendre à vivre comme nos ancêtres grecs : conscients d'être debout les deux pieds sur le chaos... peut-être que notre perspective*

sur la vie changera ainsi. Depuis que j'ai adhéré intellectuellement à la philosophie de Castoriadis, j'essaie aussi d'intégrer ce principe à ma vie personnelle. Cela m'a fait saisir — de façon percutante — comment, dans notre société qui est obsédée par la certitude et le contrôle, il est difficile de ne rien prendre pour acquis et de croire que d'une minute à l'autre, l'indéterminé peut émerger. L'indéterminé pris ici non pas comme élément déficitaire, mais avant tout comme force vitale. La dialectique du vivant d'après Castoriadis, c'est ce passage continuel entre chaos et cosmos. Et il faut que nous en soyons conscients : c'est ce qui, d'après lui, nous rend vraiment libres. Finalement, c'est la coexistence de ces deux pôles, la reconnaissance d'une tension constante dans notre vécu entre la certitude et le chaos, le sens et le non-sens, qui nourrit la vie. Castoriadis prétend que le marasme des sociétés contemporaines découle du fait qu'on a perdu ce sens du tragique si cher aux Grecs d'antan. On vit donc dans le leurre de la stabilité et de la certitude, de la positivité et des lendemains qui chantent. On a évacué le tragique et on l'a occulté alors que dans les faits, il est toujours là. Ce qui introduit paradoxalement et de façon insidieuse l'hétéronomie dans un monde qui prétend être libre et autonome face à ses structures et à son organisation.

La crise démocratique et le blocage bureaucratique

Au fil de cet entretien nous avons réalisé que Castoriadis s'interroge aussi beaucoup sur ce qui bloque le processus d'autonomisation des sociétés modernes. Une des premières thèses que lui et Claude Lefort avaient mis de l'avant lors de la période de *Socialisme ou Barbarie* portait sur la bureaucratisation massive des sociétés modernes. Ils voyaient ce fait comme une des raisons importantes de ce blocage. Cette critique de la bureaucratisation de la société débouche comme on le sait sur

une critique incisive de la démocratie représentative. Nous reviendrons plus loin sur l'idée de la démocratie chez Castoriadis. Il est clair que pour lui, le problème de l'Occident moderne, c'est la bureaucratisation du politique, autrement dit la concentration du pouvoir politique dans les mains d'une minorité de bureaucrates. En effet, selon lui on part (encore) du principe que le *démos*, autrement dit le peuple, est souverain, mais on dérape vers un système oligarchique à la tête duquel se trouve la strate bureaucratique. Il est clair à mon avis qu'il a raison de dire cela. On est mené par une poignée d'hommes (et quelques femmes maintenant). Ce qu'il reproche à nos systèmes politiques modernes, c'est que tout soit absorbé par ces institutions bureaucratiques toxiques, dégénérées, déclinantes. Tant et aussi longtemps qu'à ses yeux la bureaucratie est encore en place et que les États à l'échelle planétaire deviennent de plus en plus des monstres bureaucratisés, nous serons incapables de créer des conditions propices à l'autonomie. Il est important de rappeler ici que sa critique de la bureaucratisation n'était pas limitée au monde capitaliste mais qu'il l'avait élargie aux pays dits à l'époque « socialistes ».

Il était contre cet imaginaire coupable qui, selon lui, avait dérapé. Il le critiquait, d'autant plus que pour la première fois dans l'histoire récente (ou si on se place diachroniquement, la deuxième en prenant en considération l'expérience de la Grèce classique du VIII^{e} au V^{e} siècle avant J.C.), les conditions de développement d'une société réellement autonome étaient historiquement présentes. Malheureusement, tout a été bloqué par ces structures bureaucratiques immenses, dont la mise en place a eu comme conséquence la fétichisation des institutions, leur transformation en structures hétéronomes. C'est ce que Castoriadis voulait dépasser, transcender, révolutionner. Voyez-vous, il croyait que depuis Mai 68, il y avait eu une certaine radicalisation politique — il a écrit un livre avec Daniel Cohn-Bendit,

De l'autonomie à l'écologie, dans lequel on peut sentir son appui aux nouveaux mouvements — mais en même temps, dans son esprit, toutes ces forces émancipatrices ou ces espaces de liberté étaient écrasés, étouffés par la bureaucratisation constante de la société politique et l'insignifiance d'une société qui a dérivé de ses principaux objectifs. *D'après Casto, la reconnaissance du tragique ou l'intégration du tragique dans le quotidien représente la condition* sine qua non *de la démocratie, de la liberté, de la responsabilité. En un mot, l'autonomie et le tragique sont intimement associés dans sa vision* et pour lui le seul lieu que nous pouvons investir en tant qu'individus modernes, c'est notre espace social. Il n'y a rien au-delà ni en-deçà de cet espace. Dans la vision castoriadienne l'individu doit apprendre à être conscient 24 heures sur 24 de sa finitude, du non-sens de son existence. C'est uniquement ainsi qu'il a la chance de devenir un citoyen ou un individu responsable. C'est cela qui constitue pour Castoriadis la condition réelle de l'avènement d'une société autonome.

L'imagination radicale et l'apport de la psychanalyse

L'œuvre de Castoriadis ne peut pas être comprise en dehors des paramètres du marxisme, elle ne peut pas être comprise non plus en dehors des paramètres de la phénoménologie, ni en dehors de ses affinités avec la philosophie grecque et la philosophie allemande — mais, avant tout, cette œuvre ne peut pas être appréhendée en dehors des paramètres de la psychanalyse. Il ne faut pas oublier que comme certains autres grands penseurs contemporains, au-delà de ses engagements philosophiques et politiques, Castoriadis a aussi été psychanalyste. Il a pratiqué la psychanalyse jusqu'à la fin de ses jours. À cet effet rappelons que l'une de ses trois épouses, Piera Aulagnier, était une psychanalyste réputée, d'origine égypto-italienne établie

en France. Je crois qu'au fond, l'association intellectuelle Aulagnier-Castoriadis a renforcé le souhait de ce dernier de se lancer dans cette pratique. Une autre des critiques fondamentales qu'il formule au sujet de la pensée héritée, c'est d'avoir négligé la place de l'acteur individuel, plus précisément d'avoir sous-estimé la portée créatrice des voix individuelles. Jusqu'à aujourd'hui, je trouve que cette critique est pertinente. En effet, je constate qu'en sociologie, par exemple, on continue encore aujourd'hui à faire comme si les individus n'existaient pas, qu'ils n'avaient aucun poids sociopolitique. Cette omission a toujours été, pour moi, très problématique. Un des éléments qui m'ont séduite dans l'œuvre de Castoriadis, c'est qu'il est conscient de ce problème et qu'il accorde une place d'honneur à l'acteur individuel. Je crois sincèrement que c'est pour cette raison qu'il est devenu psychanalyste, qu'il a autant réfléchi sur le rôle de la psychanalyse dans le processus politique. C'est avant tout parce qu'il voulait réhabiliter la place de l'individu à l'intérieur de son édifice théorique. *Pour lui, individu et société sont dans un rapport symbiotique. On ne peut pas réellement tracer des confins permanents entre l'individu et la société, on ne peut pas dire : voici où finit l'individu et où commence la société.*

Au risque de me répéter je dois avouer que je trouve cette perspective fascinante et unique. Il faut accepter de comprendre la société dans sa composition duale. Ce double questionnement est évident dans la bibliographie de Castoriadis, dans laquelle on retrouve deux grandes séries d'ouvrages. D'un côté, il y a les textes regroupés sous le titre *Les domaines de l'homme*, de l'autre ceux qui apparaissent dans la série *Les carrefours du labyrinthe*. En soi, le choix du titre, *Les carrefours du labyrinthe*, désigne bien le point de vue de l'auteur sur l'individu et sa psyché. Dans son analyse, l'institution imaginaire des sociétés se fait à travers deux instances. Il y a premièrement ce qu'il appelle

l'imaginaire social central, qui constitue la sphère à l'intérieur de laquelle se trouvent toutes les significations importantes qu'une société a créées. Il va sans dire que les sociétés n'ont pas toutes les mêmes significations. Il y a toujours un tri symbolique qui se fait collectivement (moyennant le fameux processus ensembliste-identitaire, l'*ensidique* comme il le désigne dans ses plus récents textes). Par exemple, le port du blanc est, chez certaines sociétés, un signe de deuil. Chez nous on se marie en blanc. Ce sont des significations que chaque société choisit selon son organisation symbolique particulière. Donc, l'institution de l'imaginaire central relève du choix des significations que nous avons faites nôtres en tant que société spécifique. Ensuite, Castoriadis fait intervenir la deuxième sphère, celle de *l'imagination radicale. L'imagination radicale est à l'individu ce que l'imaginaire central est à la société. Ceci confirme le fait que pour Castoriadis l'individu est un individu instituant, un individu créateur, qui est inscrit dans cette même logique de l'autocréation qui gère les sociétés. C'est un individu indéterminé qui a non seulement la capacité de s'auto-créer mais d'instituer des significations imaginaires sociales et ceci tout au long de sa vie. Les significations ne sont pas créées dans un ailleurs, sur un autre plan méta-social, elles sont créées par des individus à l'intérieur d'un ordre collectif donné*, ce qui veut dire que chacun d'entre nous a le potentiel (en présence de conditions sociales propices), du jour au lendemain de changer son sort et de contribuer au changement du sort de sa société... Je crois que ceci peut être facilement vérifié. Une femme, par exemple, qui décide, après avoir été agressée jour après jour par son conjoint, de dire « c'est assez » et de partir, vient de faire ainsi un geste indéniable d'autonomisation et de création sociale historique qui relève des capacités de l'individu à prendre en charge les « lois ». Chaque artiste, chaque musicien, chaque romancier, chaque romancier, chaque cinéaste crée une œuvre qui en s'institutionnalisant va faire partie de

notre vécu social historique. La *Neuvième Symphonie*, la *Bohème* ou la chanson des Beatles *Yellow Submarine*, par exemple, font désormais partie de notre vécu de sociétés occidentales. Dans d'autres sociétés, elles n'ont aucune connotation, elles ne veulent rien dire. La psyché est le réservoir des significations individuelles, ce qui signifie que la psyché peut et doit être libre ; elle est inscrite dans le même rapport de contingence et de liberté que celui dans lequel s'inscrit globalement la société. En d'autres mots : *je suis le sous-produit de mon époque, mais je ne suis pas mon époque.* Mon sens subjectif excède celui que la société m'a conféré objectivement. C'est ce qui explique que moi, Diane Pacom, je peux m'ennuyer profondément à écouter de la musique de style *country* alors que beaucoup de gens n'écoutent que ça, que je me sens très à l'aise dans les mégalopoles, alors que vous préférez vivre à la campagne, que je ne puisse pas supporter tel individu alors que c'est votre meilleur ami, ainsi de suite... Dans cette approche, chaque être humain crée son ordre à l'intérieur de l'ordre généralisé. À partir de l'ordre global il-elle est capable d'aménager son cosmos personnel en sélectionnant certains éléments selon son histoire, ses aspirations et ses désirs. Alors, à partir de ce principe, peut-on vraiment dire que les individus aujourd'hui sont moins libres qu'avant ? Castoriadis répondrait par l'affirmative, pas moi. Je reste fondamentalement en désaccord avec ses conclusions à ce sujet. Si je pouvais, je lui poserais la question, malheureusement je n'ai pas pu le faire de son vivant. Je me demande d'ailleurs pourquoi je n'ai pas entrepris ce débat de fond avec lui...

Revenons à notre sujet : pour Castoriadis il y a toujours une négociation qui se fait entre la société globale et chaque individu particulier. C'est dans ce sens-là qu'il va sonder les « carrefours du labyrinthe » du psychisme humain afin d'y retracer le parcours de la psyché individuelle, ses mécanismes, ses secrets, son autonomie. Pour le grand

philosophe grec, l'autonomie va bien au-delà du changement du mode de production et des traditionnelles remises en question politiques. Tout compte fait, pour lui, chaque individu a la possibilité de contribuer à la création de l'histoire... Je pense que le fait d'avoir choisi de comprendre la maladie mentale, les blocages du processus de l'autonomisation personnelle, de comprendre pourquoi ce n'est pas tout le monde qui accepte d'assumer cette liberté qui lui est offerte fait partie intégrante de sa conception du geste révolutionnaire. En effet, *Castoriadis essaie de nous faire comprendre qu'on ne peut pas vivre dans une société autonome formée d'individus qui ne le seraient pas, et qu'on ne peut pas vivre en tant qu'individu autonome dans une société qui ne le serait pas. Ça prend réellement les deux : des individus autonomes dans une société autonome*, et la psychanalyse lui permet de mettre en lumière les mécanismes qui font que plusieurs individus renoncent à leur liberté. L'histoire nous démontre qu'en effet ce n'est pas tout le monde qui choisit de vivre comme individu libre et autonome même si les conditions objectives sont propices à ce choix... Plusieurs individus sont *incapables*, pour des raisons subjectives, d'assumer la liberté de choix et d'action qui leur est offerte. C'est évident que cette carence individuelle résulte, pour lui, de la mise en place de mécanismes psychiques pathologiques.

Les exigences folles de la psyché et la recherche du sens

Selon Castoriadis, il y a une négociation, un dialogue inconscient, qui se fait constamment entre la psyché et la société. La psyché individuelle possède la capacité de créer des catastrophes monumentales au cœur de l'ordre établi, de tout détruire — d'où la force politique attribuée par Castoriadis à l'imagination radicale. Dans cette théorie, à côté de l'institution collective, il y a l'individu qui institue aussi. L'autonomie de la psyché est toujours

omniprésente, en tant qu'élément capable de désamorcer, de faire dévier, de transgresser, de déjouer le donné et l'institué. Castoriadis fait souvent référence dans son œuvre à ce qu'il nomme les « exigences folles de la psyché », qui alimentent l'espace de la liberté individuelle. Mais qu'est-ce qui freine la psyché dans ses exigences illimitées, qu'est-ce qui la pousse à renoncer à la poursuite de ces dernières ? C'est le fait, nous explique-t-il, que nous ne pouvons pas individuellement assumer le manque de sens et, ultimement, le manque de sens de notre entité psychique. *Il y a un pacte qui doit être tout le temps signé à ce sujet entre la psyché et la société.* L'individu dit à la société : « je suis prêt à renoncer aux exigences les plus folles de ma psyché à la condition que toi, société, tu sois capable de me fournir du sens. En tant qu'individu j'exige du sens. Je veux savoir pourquoi rouge signifie rouge, je veux savoir pourquoi je ne peux pas m'envoler, je veux savoir pourquoi je dois obéir aux lois, payer mes taxes... et puis, ultimement, je veux que ma société puisse me dire pourquoi je vis et pourquoi je meurs. » De son côté la société est prête à accorder une certaine liberté à la psyché — mais uniquement dans la mesure où cette dernière est capable d'apprivoiser ses élans dévastateurs. Par exemple, dans nos sociétés judéo-chrétiennes, si je suis marié, et que je veuille avoir plusieurs autres partenaires, je ne peux pas le faire à cause du consensus qui existe en faveur de la monogamie. En acceptant de me soumettre à la morale de ma société je renonce donc ainsi aux exigences les plus folles de ma psyché. En contrepartie ma société doit fournir une légitimité et un sens à mon style de vie monogame. Elle doit constamment être en mesure de valider et cautionner les valeurs qu'elle me propose... La société doit me donner du sens, ne me laisser jamais dans le doute.

L'ère du doute

Pour moi le plus grand problème à l'heure actuelle, c'est le doute. Le doute qui envahit le tissu social. Malgré ses certitudes apparentes, notre société semble devenir de plus en plus déficitaire pour ce qui est de l'octroi du sens. Elle n'est plus apte à nous fournir le sens dont nous avons besoin pour survivre. Les gens sont totalement laissés pour compte. Il n'y a pas de sens à la vie et encore moins à la mort (nous pensons ici à la pauvreté de nos sociétés face aux pratiques du deuil). C'est pour cela qu'à mon avis, il y a tellement de détresse à l'heure actuelle. *Notre société, comme toutes les autres, commande à ses membres d'écraser leurs exigences les plus importantes, les plus folles, mais en contrepartie, elle ne leur donne pas un sens qui justifie cette renonciation. Le contrat entre la psyché et la société est ainsi brisé. Castoriadis nous dit qu'on est dans une société où le sens est complètement évanescent, morcelé.* Pour lui, il est donc normal que dans ce contexte aliénant, les gens ne sachent plus où donner de la tête, se recroquevillent sur eux-mêmes. Enfin, disons que c'est normal à l'intérieur du contexte contemporain qui, lui, est anormal. Pourquoi est-ce que les gens sombrent souvent dans une forme d'individualisme tout à fait irresponsable ? Pourquoi est-ce que les gens s'anesthésient à coups de produits de consommation ? La plupart du temps ils le font parce qu'ils souffrent d'être seuls, abandonnés à leur sort, faisant face au gouffre de la pénurie de sens qui sévit. Vous savez d'où émerge, selon Castoriadis, le sens dans les sociétés contemporaines ? Pour lui, ancré dans la tradition politique moderne, le sens dérive de l'acquisition du pouvoir (ce qui nous ramène à la question du processus démocratique). Du pouvoir d'être citoyen à part entière. Mais à cause de l'engorgement bureaucratique, cela n'est plus possible. L'individu ne peut pas exercer ses droits de citoyen libre et responsable. On parle de démocratie tout le temps, mais les possibilités démocratiques se

font de plus en plus rares. Pensez seulement à l'histoire sordide et compliquée des scandales reliés à l'actuel président américain Bill Clinton. Au fond, pour Castoriadis, dans une société moderne, le seul véhicule par lequel l'individu puisse agir et se faire entendre, c'est la politique. C'est la possibilité de pouvoir aller sur l'agora, d'exprimer son point de vue sur la *polis*, de parler. Or, à cause de la corruption bureaucratique, les gens n'osent plus ni s'exprimer, ni agir. La perte du sens de la démocratie, le doute et le manque de confiance dans le système les paralysent. *L'institution sociale dont la grande responsabilité (dans le sens castoriadien du terme) est de créer des significations, un contexte symbolique, un contexte de représentation capable de prendre en charge l'ensemble des besoins des individus, ne peut plus remplir sa tâche. Laissés ainsi pour compte, les individus renoncent à leur autonomie.* C'est vrai, regardez autour de vous, les individus sont tout le temps à la recherche de petits « fix » qui leur donnent du sens, ne serait-ce que de façon éphémère, de petites doses quotidiennes de « transcendance » qui vont les empêcher de sombrer dans le chaos. Je peux comprendre le verdict de Castoriadis au sujet du désenchantement de nos sociétés, de leur pauvreté.

Paideia et projet politique

Paradoxalement, malgré l'intensité de son désenchantement face aux conditions actuelles, Castoriadis continue à croire en certaines possibilités politiques. Il ne nous laisse pas sans voies de sortie. Il y a, à cet effet, une dernière porte du *palazzo* que nous n'avons pas encore ouverte et c'est la porte de ce qu'il appelle la *Paideia* — *Paideia* signifie en grec : socialisation ou éducation. *La Paideia est, dans la sociologie politique castoriadienne, le lieu désigné pour faire démarrer le processus d'autonomisation des individus contemporains. Il faut absolument faire en sorte que l'on institutionnalise des*

formes de socialisation qui soient aptes à réhabiliter l'autonomie, qui soient aptes à redonner aux individus la force de redevenir autonomes. Ce processus implique la mise en place d'une forme de socialisation capable de faire comprendre aux citoyen-ne-s que s'ils-si elles se trouvent dans une situation inacceptable, leur seul choix est de renouer avec la voie de l'autonomie, car en tant qu'individus modernes ils-elles ne peuvent blâmer ni Dieu ni leurs ancêtres mais uniquement le système social qui les entoure. Il faut qu'ils bougent, il faut qu'ils-elles exigent de la transparence de la part des gouvernements.

Devenir autonome passe donc nécessairement par la critique du système, mais aussi par la mise en place d'une Paideia *qui conditionne les individus à faire face à leurs responsabilités. On doit, en tant que collectivité, trouver des moyens de faire de la psyché un instrument qui soit toujours au service de la création et de l'autocréation. L'être humain sera ainsi capable à tout moment de comprendre les limites que la société lui impose et d'exiger ainsi toujours davantage de la part du système.* C'est là l'idée du « à être » si chère à notre auteur : « je comprends et j'accepte qu'il y ait des limites, je sais que ma liberté arrête là où commence la vôtre, par contre, tout en sachant cela, je vais exiger que ma psyché avec ses exigences (mêmes les plus folles) et ses particularités ne soit pas complètement écrasée par l'ordre établi... ». Alors, vous voyez, il s'agit de reconnaître et d'accepter le principe d'équilibre instable. Et pour Castoriadis, comme on l'a vu, cela passe toujours par l'acceptation du tragique, par la reconnaissance sociale et individuelle du fait que nous vivons toujours dans la précarité : *debout les deux pieds sur le chaos.*

Autonomie et démocratie

Lors d'une de ses conférences, quand la question de la démocratie lui a été posée, Castoriadis a dit ironiquement que la démocratie a existé pendant cinq minutes, en Grèce, au moment où les Athéniens en parlaient. Dès qu'ils ont cessé d'en parler et qu'elle fut fixée en système, la démocratie était pour lui achevée. *En accord avec les grands paramètres de la pensée castoriadienne la démocratie est un processus inachevable. Ce n'est pas un objectif, une fin en soi, c'est un processus continu qui implique l'autonomie. L'autonomie, nous l'avons vu, découle de la conscience d'être responsable de la création sociale des institutions.* La démocratie est basée sur l'idée de la souveraineté du peuple. C'est un système à l'intérieur duquel tous les individus, les citoyens et les citoyennes, ont le droit de participer à l'institution imaginaire de leur société. *Dans ce système tous les individus devraient être capables de changer les structures à travers les rapports qui existent entre l'imaginaire social et leur imagination radicale. Dans une société réellement démocratique qui n'est pas entravée par la lourdeur bureaucratique les gens devraient être capables de traverser du personnel au politique. Cette société n'aurait pas besoin de milliers de bureaucrates qui vont intercéder entre l'individu et sa société.* Pour Castoriadis, évidemment, tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas de démocratie, il n'y a pas d'autonomie, mais tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas d'autonomie, il n'y a pas de démocratie non plus. Il est clair que pour lui à l'heure actuelle, on ne vit pas dans des sociétés démocratiques. Pour notre auteur la démocratie est une création sociale historique qui se poursuit. On ne peut pas dire une fois pour toutes : ça y est maintenant, on l'a, le régime démocratique, parce que dans son esprit, comme j'ai essayé humblement de vous le présenter à l'occasion de cette entrevue, la démocratie, c'est, par définition, ce processus incessant de négociation entre l'individu, la psyché, l'imagination

radicale et l'imaginaire social. C'est ainsi que Castoriadis en viendra à dire que l'on change. À travers la contribution historique d'un citoyen ou de deux, ou de trois, ou de cent mille qui refusent d'adhérer à un système qui ne fait plus de sens. Le problème aujourd'hui, c'est qu'entre les citoyens et ceux qui les administrent, il y a un océan. Vous savez, la plupart des gens ont conscience d'être à l'heure actuelle dépossédés de leurs droits démocratiques. Mes étudiants me disent souvent : « comment voulez-vous que l'on change quoi que ce soit ? On ne peut pas ». Non qu'ils se considèrent incapables de changer, mais parce qu'ils savent qu'il n'y a plus ou il n'y a pas cette fluidité, cette possibilité de dialogue entre le social et l'individuel. Je suis persuadée qu'en grande partie les étudiants-e-s d'aujourd'hui ne sont pas d'accord de payer je ne sais pas combien de milliers de dollars de frais de scolarité, mais la plupart d'entre eux, pour revenir à ce que je disais tantôt, sont paralysés par le fait qu'ils se disent : « ça ne sert à rien », « J'ai essayé, j'ai envoyé une lettre, personne n'a répondu, j'en ai envoyé une deuxième, toujours rien. » Alors voilà pour moi, c'est ça, en un mot, la démocratie et son absence telles que Castoriadis les conçoit.

Au revoir, Corneille !

Pour conclure cette entrevue sur un ton plus intime, je voudrais juste vous dire que Castoriadis était pour moi bien plus qu'un grand ami et un maître à penser. Je le considérais comme un oncle, un père, que j'aimais et respectais profondément. Vous savez, il me traitait un peu comme si j'étais une des ses filles, ce qui était très réconfortant.

Je pense que si n'avais pas eu la chance de le rencontrer, je n'aurais probablement pas eu l'assurance intellectuelle que j'ai actuellement. Il m'a aussi donné une certaine sérénité intellectuelle. Et

ça, c'est un cadeau inestimable. Si j'avais pu avoir quelqu'un qui m'aurait donné de la sérénité à d'autres niveaux de mon existence, je serais probablement beaucoup plus sage aujourd'hui... Je me sens privilégiée de l'avoir connu.

Au-delà de ses nombreuses qualités intellectuelles Castoriadis était riche en qualités humaines : généreux, gentil, disponible. Il était muni d'un esprit vif, sensible et raffiné. Chaque fois que l'on s'est vus, nos rencontres m'ont laissée toujours édifiée, mais aussi joyeuse et libre. On pouvait passer des après-midi entiers à siroter des tasses de café grec bien corsé, à déconner, à rigoler, à parler de toutes sortes de choses. Il n'y avait aucun sujet interdit avec lui. Malgré sa renommée, il était accessible à ceux qu'il acceptait de faire entrer dans sa vie. Pourtant, il pouvait aussi être très dur avec les gens qui ne savaient pas être à la hauteur de ses exigences. Il était direct et d'une franchise presque impitoyable...

Vous savez, quand en octobre 1997, Zoé, son épouse, m'a appris qu'il était malade et hospitalisé, j'ai été prise d'un réel sentiment de panique, j'étais tellement terrifiée à l'idée qu'il pouvait disparaître à jamais. Naïvement, je l'avais cru immortel. Avec les individus de sa force et de son charisme, cela est une illusion légitime.

Il adorait le jazz. Je me souviens qu'en 1977, quand je l'avais invité à l'Université de Montréal, il a décidé de m'offrir en guise de remerciement une collection d'albums de jazz parce qu'il trouvait que j'étais trop rock and roll et pas assez jazz. Ainsi, *God Bless the Child* et sa tragique interprète font désormais partie de mon imaginaire. Je m'ennuie, je m'ennuie beaucoup qu'il ne soit plus à la portée d'un de mes appels transatlantiques. Un seul réconfort cependant : celui de savoir que le monde intellectuel à l'échelle internationale a su se mobiliser pour lui rendre l'hommage qu'il mérite.

Je vous remercie donc de m'avoir donné la possibilité de contribuer à cette entreprise et de me permettre de parler librement de lui, parce que c'est quand même exceptionnel de pouvoir parler de quelqu'un de son calibre d'une façon tellement intime, tout en rendant compte de sa pensée. Parce que plus j'y pense, plus que je me dis que tout compte fait, Cornelius Castoriadis, l'homme, ne peut pas être distingué du philosophe qu'il a été. Donc pour revenir à votre question initiale, à savoir qui il était vraiment, je peux seulement vous répondre que pour moi, Castoriadis était et sera toujours, comme pour la plupart de mes compatriotes grecs, le plus grand des philosophes contemporains ! Point à la ligne.

APPEL À NOS COLLABORATEURS ET LECTEURS

FONDS PIERRE VALLIÈRES

Le journaliste et écrivain Pierre Vallières est décédé le 23 décembre 1998. Il fut un acteur important des mouvements de contestation au Québec. Ses activités militantes lui ont valu une notoriété qu'il importe aujourd'hui de préserver. Aussi, lançons-nous un appel public afin de constituer un fonds d'archives Pierre Vallières. Nous aimerions rassembler tout ce qui pourrait permettre à sa mémoire de traverser l'épreuve du temps : photos, lettres, dédicaces ou tout autre document similaire seraient grandement appréciés. Le fonds Pierre Vallières sera géré par la bibliothèque centrale de l'UQAM. Pour information, veuillez contacter Jacques Jourdain au (514) 525-2580.

Collaboration spéciale à ce numéro

Claude Bariteau, professeur au Département d'anthropologie, Université Laval

Léon Bernier, chercheur à l'INRS-Culture et Société de l'Université du Québec, essayiste

Guy Bourassa, professeur de science politique, Université de Montréal

Francis Dupuis-Déri, professeur de science politique au collégial, romancier et essayiste

Jacques Gauthier, professeur à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, poète et essayiste

Carole Huynh Guay, travailleuse sociale et psychothérapeute, de Québec. Lauréate du prix Alphonse-Piché 1996 et du Grand Prix de poésie de la SRC 1997

José E. Igartua, enseigne l'histoire canadienne au Département d'histoire, UQAM

Stéphane Jean, archiviste. Vit en Outaouais.

Diane Pacom, professeur de sociologie, Université d'Ottawa.

Nathalie Prud'Homme, étudiante au doctorat en études littéraires, UQAM. Son mémoire de maîtrise sur la problématique de l'identité collective et les écritures (im)migrantes paraîtra bientôt.

Diane Tremblay, artiste multidiscipinaire vivant à Montréal

Abraham Weizfeld, écrivain et président de la galerie Fôkus, à Montréal

BULLETIN D'ABONNEMENT

En vous abonnant, vous épargnez 7 $ sur le coût de quatre numéros en kiosque, vous contribuez à l'essor de la revue et vous recevez un numéro en prime.

Je souscris un abonnement à POSSIBLES.

Envoyez-moi le numéro suivant, en prime :
- vol. 12, no 3 : Le Québec des différences
- vol. 13, no 1/2 : Il y a un futur
- vol. 14, no 1 : Art et politique
- vol. 14, no 2 : Québec an 2000

Nom. . . . . .

Adresse. . . . . Code postal . . . . .

. . . . . Téléphone . . . . . .

Occupation. . . . . .

Ci-joint :

chèque . . . mandat-poste . . . au montant de . . . . .
- abonnement d'un an (quatre numéros) : 25 $
- abonnement de deux ans (huit numéros) : 45 $
- abonnement institutionnel : 40 $
- abonnement de soutien : 40 $
- abonnement étranger : 50 $

Revue Possibles, B.P. 114
Succursale Côte-des-Neiges,
Montréal, Québec, H3S 2S4

prochain numéro : Spiritualités

NUMÉROS DISPONIBLES

Volume 1 (1976-1977)
numéro 1 : 5 $
Tricofil ; sciences sociales et pouvoir
Poèmes de Roland Giguère et Gérald Godin
numéro 2 : 5 $
Santé ; question nationale
Poèmes de Gilles Hénault, Luc Racine, Robert Laplante
numéros 3/4 : 5 $
Les Amérindiens : politique et dépossession
De l'artisanat comme instrument de conquête

Volume 2 (1977-1978)
numéro 1 : 5 $
Fer et titane : un mythe et des poussières
Nouvelles perspectives du roman québécois
Nouvelle de Jacques Brossard
numéros 2/3 : 5 $
Bas du fleuve/Gaspésie
Poème de Françoise Bujold
numéro 4 : 5 $
Mouvements sociaux, coopératisme et autogestion
Texte d'Alexis Lefrançois

Volume 3 (1978-1979)
numéro 1 : 5 $
À qui appartient Montréal
Poèmes de Pierre Nepveu
numéro 2 : 5 $
L'éclatement idéologique
La poésie, les poètes et les possibles
Paul Chamberland : la dégradation de la vie
numéros 3/4 : 5 $
Éducation
Sur les chemins de l'autogestion : le JAL
Poèmes de François Charron et Robert Laplante

Volume 4 (1979-1980)
numéro 1 : 5 $
Des femmes et des luttes
numéro 2 : 5 $
Projets du pays qui vient
numéro 3/4 :
Faire l'autogestion : réalités et défis
Poèmes de Gaston Miron

Volume 5 (1980-1981)
numéro 1 : 6 $
Qui a peur du peuple acadien ?
numéro 2 : 6 $
Élection 81 : questions au P.Q.
Gilles Hénault : d'Odanak à l'Avenir
Victor-Lévy Beaulieu : l'Irlande trop tôt
numéros 3/4 : 6 $
Les nouvelles stratégies culturelles
Manifeste pour les femmes

Volume 6 (1981-1982)
numéro 1 : 6 $
Cinq ans déjà...
L'autogestion quotidienne
Poèmes inédits de Marie Uguay
numéro 2 : 6 $
Abitibi : La Voie du Nord
Café Campus
Pierre Perrault : Éloge de l'échec
numéro 3/4 : 6 $
La crise... dit-on
Un écomusée en Haute-Beauce
Jacques Brault : leçons de solitude

Volume 7 (1982-1983)
numéro 1 : 6 $
Territoires de l'art
Régionalisme et internationalisme
Roussil en question(s)
numéro 2 : 6 $
Québec, Québec : à l'ombre du G
Jean-Pierre Guay, Marc Chabot : un beau mal
numéro 3 : 6 $
Et pourquoi pas l'amour ?

Volume 8 (1983-1984)
numéro 1 : 6 $
Repenser l'indépendance
Vadeboncoeur et le féminisme
numéro 2 : 6 $
Des acteurs sans scène
Les jeunes
L'éducation
numéro 3 : 6 $
1984 — Créer au Québec
En quête de la modernité
numéro 4 : 6 $
L'Amérique inavouable

Volume 9 (1984-1985)
numéro 1 : 6 $
Le syndicalisme à l'épreuve du quotidien
numéro 2 : 6 $
...et les femmes
numéro 3 : 6 $
Québec vert... ou bleu ?
numéro 4 : 6 $
Mousser la culture

Volume 10 (1985-1986)
numéro 1 : 6 $
Le mal du siècle
numéro 2 : 6 $
Du côté des intellectuels
numéro 3/4 : 6 $
Autogestion, autonomie et démocratie

ETHNIES, NATIONS, SOCIÉTÉS

Explosion des communications et des échanges entre les pays, brassages démographiques à l'intérieur de chacun : les accommodements entre identités culturelles et aspirations démocratiques sont soumis à des soubresauts, voire à des crises. Le Québec n'y échappe pas, mais le phénomène est pratiquement universel. Les nationalismes, y compris le nôtre, exigent d'être repensés, de même que les rapports entre l'État et la nation, entre celle-ci et les groupes culturels se partageant un même territoire. Et si, pour les souverainistes québécois, là se trouvait la principale « condition gagnante »?

ESSAIS ET ANALYSES

***La Québécoite* : l'écriture agonistique de l'identité collective**
NATHALIE PRUD'HOMME

Le soi divers, les autres proches et la conscience planétaire
LÉON BERNIER

L'autre révolution tranquille : le Canada anglais
JOSÉ E. IGARTUA

L'islamisme et le nationalisme : des frères siamois
AMINE TEHAMI

Entrevue avec Jacques Rancière
FRANCIS DUPUIS-DÉRI

Le Québec en 2001 : pays d'audace ou province en hibernation
CLAUDE BARITEAU

Les nations dans le contexte inter-national
ABRAHAM WEIZFELD

ÉLECTIONS

30 novembre : une élection pour rien ?
GABRIEL GAGNON

Montréal, 1er novembre 1998. Lacunes et déficiences d'une fragile démocratie
GUY BOURASSA

IMAGE

Mémoire
DIANE TREMBLAY

POÉSIE ET FICTION

Noirs éclats
STÉPHANE JEAN

Traces féminines
JACQUES GAUTHIER

« La poésie, moi, tu sais... »
CAROLE HUYNH GUAY

DOCUMENT

Hommage à Cornelius Castoriadis
DIANE PACOM