acfas

53

Association
canadienne-française
pour l'avancement
des sciences

Les Cahiers scientifiques

Association canadienne
des sociologues
et anthropologues
de langue française
1987

Construction/destruction sociale des idées : Alternances, récurrences, nouveautés

7

ACSALF

Édition :

L'Association canadienne-française
pour l'avancement des sciences
2730, chemin de la Côte-Ste-Catherine
Montréal, Québec H3T 1B7

Commandes téléphoniques :

L'ACFAS
(514) 342-1411
Les cartes Master Card et Visa
sont acceptées.
Veuillez allouer 2 semaines
pour la livraison.

Commandes postales :

L'ACFAS
(adresse ci-haut)

Distribution en librairie :

Diffusion Prologue
2975, rue Sartelon
Ville St-Laurent, Québec H4R 1E6
Téléphone : (514) 332-5860
Tél. sans frais : 1-800-361-5751

D8703059

©1987 L'ACFAS
Dépôt légal, 2e trimestre 1987
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
ISBN : 2-89245-070-5

Les Cahiers scientifiques

Construction/destruction sociale des idées : Alternances, récurrences, nouveautés

Publié sous la direction de
Brigitte Dumas, Département de sociologie,
Université de Montréal
Donna Winslow, Département d'anthropologie,
Université de Montréal

Actes du Colloque annuel de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française, tenu en mai 1986 à l'Université de Montréal, lors du 54e Congrès annuel de l'ACFAS.



Bibliothèque Nationale du Québec

HN
17.5
A88
1987

TABLE DES MATIÈRES

PAGE

PRÉSENTATION 1

CONFÉRENCE D'OUVERTURE 7

FERNAND DUMONT: Des embarras de l'interprète à l'avenir de l'interprétation 9

CRÉATION DE L'IDENTITÉ: L'ETHNICITÉ EN FORMATION 21

PIERRE BEAUCAGE: Les identités indiennes: folklore ou facteur de transformation 23

GILIO BRUNELLI: La construction historique de l'identité: les Zoros de l'Amazonie brésilienne 43

CHRISTOPHER McALL: Inégalité et différence 61

DONNA WINSLOW: Socialisme à la mélanésienne 77

AMBIVALENCE DE L'IDENTITÉ: DILEMMES D'UN PROJET DE SOCIÉTÉ 95

ANDRÉ LUX: Démographie du Québec ou des discours sur des courbes . 97

CLAUDE BARITEAU: Les oublis de la Révolution tranquille et du projet de Souveraineté-Association 107

JEAN LAMARRE: L'historiographie québécoise de 1940 à 1980 vue sous l'angle de la sociologie de la connaissance 121

LOUIS DUPONT: Américanité et américanisation: une réflexion à partir de la société québécoise 129

RONALD BABIN et JEAN-GUY VAILLANCOURT: La régionalisation du Mouvement pour la paix au Québec 147

PAGE

MÉCANISMES DE RÉGULATION DE L'IDENTITÉ: DES NORMES AU CONTRÔLE.... 159

DAVID HOWES: La reconnaissance juridique d'un droit de "capitaliser sur la personnalité", ou la déconstruction juridique de la notion de personne 161

ROBERT VANDYCKE: Les droits de l'homme contre le citoyen 179

DENISE COUTURE: La remise en question de l'accès universel aux services de santé: de la critique de l'État-Providence à l'apologie de la "main invisible du marché" ou à la restauration de l'"opacité du tissu social" 189

IVAN SIMONIS: L'application des modèles militaires à la compétition économique et aux rapports patrons-syndicats. Qu'en penser? 197

TRANSPOSITION DE L'IDENTITÉ: LA SYMBOLIQUE ESTHÉTIQUE 209

GILLES RIOUX: Culture et fonction mythique 211

GREG MARC NIELSEN: Radio-Canada comme institution littéraire: stratification du discoursthétique (1951-1953) 221

LÉON BERNIER et ISABELLE PERRAULT: La pratique de l'art et l'idée d'individu 239

RÉDUCTION DE L'IDENTITÉ: LA SYMBOLIQUE SCIENTIFIQUE..... 249

DANIELLE LAFONTAINE: Représenter nos connaissances pour mieux connaître le réel 251

ALAIN MASSOT: De l'égalité des hiérarchies 275

RICHARD FOURNIER: L'intellectuel, l'expert et le gestionnaire 295

BRIGITTE DUMAS: La science contre la culture 313

LISTE DES COLLABORATEURS ET COLLABORATRICES 325

PRÉSENTATION

Le présent ouvrage résulte du colloque annuel de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française, tenu à l'Université de Montréal en mai 1986, dans le cadre du 54e congrès de l'ACFAS.

À première vue, réunir des spécialistes de traditions théoriques et méthodologiques diverses pour discuter des mécanismes présidant à la "Construction/Destruction sociale des Idées" peut sembler un projet tout autant téméraire qu'ambitieux. En effet, on est légitimé de s'interroger sur la trajectoire de fond d'une telle entreprise: concerne-t-elle l'épistémologie, la sociologie de la connaissance, l'analyse idéologique ou l'interprétation symbolique? On peut aussi se demander à partir de quelle logique on pourra reconstituer la cohérence d'un tel programme. S'agit-il d'une analyse des cadres sociaux de la production scientifique et idéologique, s'agit-il d'une analyse des contenus sociologiques et anthropologiques en rapport aux objets visés, ou s'agit-il plutôt d'un examen critique du statut et de la fonction des intellectuels en quête de légitimation de leurs pratiques? Enfin, on peut appréhender qu'à nouveau, la réflexion en sciences humaines succombe à ce mouvement naturel d'introspection pour constater des crises internes et récurrentes qu'elle ne peut dépasser.

À vrai dire, aucune de ces interrogations n'est étrangère à ce recueil de textes. Lors de l'organisation du colloque, nous avons délibérément souhaité que les collaborations témoignent, de façon singulière, de la pluralité et de la vitalité d'une problématique des représentations collectives qui inspirent les pratiques sociales dominantes autant qu'elles en découlent. À ce titre, on ne trouvera pas de modèle d'explication préalable, qu'il soit de type idéaliste ou matérialiste. Une problématique renouvelée des représentations collectives autorise justement le dépassement des écueuils de l'explication dualiste traditionnelle; on peut en effet définir les représentations collectives comme le résultat de processus d'intégration et de totalisation des pratiques de production matérielle; d'expression et de reproduction symboliques; et de régulation sociale. C'est à ces trois secteurs de pratiques fondamentales que se rattachent les études présentées ici.

Le colloque a commencé sur un étonnant paradoxe. Lors du débat d'ouverture, dont la thématique portait sur la "crise des idées au Québec", Guy ROCHER nous faisait part de sa perplexité devant le décalage entre la quantité et la diversité des communications inscrites d'une part, et le caractère un peu dramatique et alarmiste du diagnostic d'état de crise intellectuelle d'autre part. S'il y a crise, ajoutait-il, c'est

beaucoup moins une crise de fertilité de la recherche en sciences humaines, qu'une remise en question de la légitimité de certains savoirs en regard du pouvoir d'orientation de la société globale. En paraphrasant le titre de la conférence d'ouverture de Fernand DUMONT, Guy ROCHER concluait que nous n'assistions pas tant à une crise de l'interprétation qu'à un déplacement de la domination d'un type d'interprètes.

Cet ouvrage témoigne éloquemment de ce paradoxe de fond. Fernand DUMONT dans son texte intitulé "Des embarras de l'interprète à l'avenir de l'interprétation", analyse les malaises de l'interprétation des représentations collectives, à partir de l'interprète, dans un double contexte de "défection de la référence" et d'invitation à la "réflexivité". Reconstituant les conditions et les contenus d'un "héritage de l'interprétation" au Québec, il en dégage deux axes organisateurs, "l'identité" et la "modernisaton", et en révèle la parenté de logique conférée par la similarité de la "situation des interprètes dans la structure sociale".

C'est autour du concept d'identité que gravitent les différentes études de ce recueil. Il nous est en effet apparu que l'élasticité, autant conceptuelle qu'empirique de la notion d'identité, nous permettait de construire, à partir de ce concept, une certaine cohérence parmi les divers secteurs de pratiques analysés.

Nous avons divisé le livre en cinq parties distinctes. La première examine les mécanismes de formation et d'expression symbolique de l'identité ethnique dans différentes sociétés. Malgré la distance géographique des contextes d'émergence de l'ethnicité, les auteur(e)s nous présentent quelques variations ethnographiques sur le même thème: celui de l'identité ethnique comme processus incessant de fabrication sociale. Pierre BEAUCAGE nous place dans l'espace théorique de la négociation des "survivances traditionnelles" et de l'"acculturation", pour montrer comment l'identité ethnique au Mexique, constitue le moteur du développement culturel. Gilio BRUNELLI retrace l'histoire de la construction d'une ethnie au Brésil, alors que Christopher McALL aborde l'identité ethnique comme mythe à décoder dans ses rapports à l'inégalité sociale. Donna WINSLOW analyse les mécanismes d'expression de l'identité Kanak en Nouvelle-Calédonie, à travers l'appropriation et l'application d'une idéologie socialiste à des fins de construction d'une identité nationale.

La seconde partie consiste en une sociologie de l'ambiguïté de la société québécoise. André LUX nous amène sur le terrain de la précarité de la morphologie démographique, selon les pôles de l'identité et de la modernité, en faisant ressortir les apports de la science démographique à la compréhension de l'évolution des sociétés. Claude BARITEAU examine la dynamique interne des projets de la Révolution tranquille et de la Souveraineté-Association, dans leur échec respectif à instaurer une modernité spécifique dont le défi aurait été la constitution d'un programme participatif. Jean LAMARRE analyse la fonction de médiation du savoir

historiographique dans le dévoilement qu'il effectue du pluralisme de "l'expérience de l'historicité". Pour sa part, Louis DUPONT nous fournit les éléments d'une conscience historique de notre appartenance continentale à partir de la distinction des mécanismes de l'Américanité et de l'Américanisation. Ronald BABIN et Jean-Guy VAILLANCOURT, quant à eux, nous rappellent notre appartenance planétaire par une étude des enjeux des mouvements de la paix au Québec.

La troisième partie révèle les zones d'ombre de certains mécanismes de régulation sociale. Les auteur(e)s s'appliquent à déchiffrer une logique d'insertion de l'acteur social au coeur des structures qui en balisent les pratiques possibles. David HOWES nous propose une anthropologie juridique comparative de la notion de "personne". Robert VANDYCKE démonte le procédé d'inversion des effets du pouvoir judiciaire dans les démocraties libérales; délibérément conçu comme un appareil de protection du citoyen, ce pouvoir s'avère pourtant, à l'exercice, un instrument de manipulation puissant et légitime. Denise COUTURE procède à l'investigation de l'utilisation par des acteurs sociaux, de schèmes issus des sciences sociales, pour formaliser et justifier leurs positions respectives à propos de la rhétorique élaborée autour de l'accessibilité aux soins de santé. Enfin Yvan SIMONIS analyse les effets pervers et subtils du transfert des modèles d'action militaires à la gestion des conflits de travail.

La quatrième partie est consacrée à l'imaginaire social et à l'esthétique. Gilles RIOUX aborde la culture comme une architecture mouvante et plurielle de pratiques de création et de réflexion, au coeur de laquelle l'art est médiation. Greg Marc NIELSEN nous livre un essai de sociologie critique des productions culturelles dans une perspective de dépassement de la dualité "esthétique - institution". Léon BERNIER et Isabelle PERRAULT travaillent dans l'espace de l'activité créatrice, là où la singularité de l'artiste est solidaire d'une "individualité sociale".

Le recueil se termine sur une critique de la pratique scientifique. Danielle LAFONTAINE trace les frontières des principaux projets épistémologiques d'explication de la démarche et des contenus de la connaissance scientifique, pour y relever des défis propres aux sciences humaines. Alain MASSOT se place d'emblée dans la perspective inverse: celle du repérage et de la dénonciation des arbitraires du discours scientifique. Richard FOURNIER construit une typologie du travail intellectuel sous le registre d'une sociologie de l'imaginaire de trois pratiques distinctes. Enfin, Brigitte DUMAS esquisse une sociologie de la connaissance et de la culture sur la base de la problématique de l'universalité de la pensée rationnelle en regard de la singularité des cultures.

* * * * *

Nous espérons que les lecteurs et lectrices sauront trouver un point d'ancrage sur l'étendue de la trajectoire que dessinent les textes de cet ouvrage. Si l'analyse des représentations collectives ne fournit pas encore de synthèse parfaite des pratiques instrumentales, symboliques et cognitives, elle témoigne, pour le moins, de l'existence de médiations, peut-être inédites, entre l'individualité et la globalité, corollaire d'une redéfinition de l'interprète, du monde des objets et des produits de l'interprétation.

Brigitte Dumas

Donna Winslow

Nous tenons à remercier le vice-décanat à la recherche de la Faculté des Arts et Sciences de l'Université de Montréal qui a rendu cette publication possible, ainsi que Madame Michelle Hamelin Braun qui en a réalisé l'édition, avec beaucoup de minutie, de patience et d'expertise.

CONFÉRENCE D'OUVERTURE

DES EMBARRAS DE L'INTERPRÈTE À L'AVENIR DE L'INTERPRÉTATION

Fernand Dumont

Je n'aurai pas la prétention de survoler l'ensemble des sujets extrêmement diversifiés qui seront traités dans le colloque qui va suivre. J'adopterai plutôt une position de repli, qui m'est d'ailleurs suggérée par la répartition des thèmes du colloque de l'an passé et de celui de cette année.

L'année dernière, notre société était étudiée sous l'angle de la morphologie; cette fois, nous passons aux représentations collectives. Cette répartition est à saveur durkhemienne. Elle se rapproche de la distinction entre infrastructure et superstructure qui nous vient du marxisme.

Il ne s'agit certes pas de deux sections, de deux morceaux de la réalité sociale. L'une et l'autre perspectives sont également globales; ce sont deux points de vue pour la lecture de la totalité collective. C'est par rapport à l'appréhension de l'objet qu'elles se distinguent. Dans le cas de la morphologie, et DURKHEIM l'avait lui-même remarqué, les réalités sociales nous sont données à distance: structures démographiques, villes et campagnes, réseaux de communication, etc. Dans le cas des représentations collectives, la distance est, à première vue, infiniment plus difficile à établir: l'objet que nous interprétons est lui-même interprétation. La plaque photographique est marquée avant que nous l'utilisions. Se révèle alors, de la manière la plus aiguë, le problème de la mise en face de l'objet. La situation de l'interprète se trouve en évidence; elle est au commencement de la problématique.

Je partirai donc de l'interprète. Pour m'en justifier, je ne dispose pas seulement d'arguments épistémologiques.

Car, ces temps-ci, l'interprète se porte mal. L'incertitude, sinon la déprime, gagne les intellectuels du Québec. Certains doutes portés sur l'utilité de nos travaux rejoignent un essoufflement des idéologies et des utopies de naguère. Je ne suis pas masochiste; mais je crois que la conjoncture est excellente pour réveiller des théories assoupies. Pourquoi ne pas profiter du répit qu'on nous laisse pour retourner à la réflexivité, qui est après tout la seule garantie un peu assurée de notre métier?

Réflexivité: entendons-nous là-dessus. Je ne veux pas nous confiner à fabriquer, en cultivant le narcissisme, une sociologie des intellectuels québécois. Il s'agit plutôt de revenir aux conditions de la mise en place de notre objet et, par là, de resaisir la nouveauté de cet

objet et les tâches qu'il suggère. Un gros livre n'y suffirait pas. Pour le moment, en un pointillé grossier, je me bornerai à proposer un programme de travail. Je procéderai en quatre étapes marquées par autant de sous-titres: les embarras de l'interprète; un héritage de l'interprétation; la Révolution tranquille ou le précaire triomphe de l'interprète; la dissimulation de l'interprété.

LES EMBARRAS DE L'INTERPRÈTE

Concédez-moi quelques distinctions sommaires. Sans pousser très loin la théorie, on peut distinguer au moins trois types d'ensembles sociaux: des groupes d'**appartenance**, structurés avant tout par les interrelations de leurs membres; des groupements par **intégration**, où des normes définissent explicitement des systèmes de rôles et de statuts; des groupements par **référence**, où les individus n'étant ni en situations de réciprocité ni intégrés par des normes formelles sont rassemblés par le report à une symbolique et à des discours collectifs. Bien entendu, ce sont là des accents: une caractéristique dominante, dans une forme sociale, n'exclut pas la présence des deux autres. Il est tout aussi certain que les groupements par référence ne se tiennent pas en l'air, qu'ils supposent le support d'une infrastructure. Mais, pour demeurer au plus près de mon sujet, j'énonce sans autres réticences que, lorsqu'il s'agit d'une lecture des représentations collectives, la question essentielle est celle de la **référence**, au sens où je viens de l'entendre.

Nous sommes des interprètes de la référence. D'un côté, dans notre travail de déchiffrage, nous ne pouvons que nous appuyer sur la référence; d'autre part, nous devons dépasser la référence pour nous retrouver sur elle et nous fonder en théorie et en méthode. En somme, la référence est un relais nécessaire dans les tentatives d'interprétation. Je rejoins ainsi, à ma manière, le principe classique de toute herméneutique.

De quoi est faite cette référence? Toujours pour aller au plus pressé, distinguons au moins deux niveaux. Il y a d'abord celui de la symbolique, ensemble de rituels quotidiens où l'adhésion à un ensemble social trouve la confirmation de la vie commune. Dans une étude sur la nation, Peter BERGER a recensé, avec humour, un certain nombre de ces rituels pour les Français. On pourrait faire de même en ce qui concerne les classes sociales: là-dessus, VEBLEN, GOBLOT et d'autres ont donné des analyses classiques. Et puis, à un second niveau, il y a des discours, des idéologies, qui prétendent dégager, de la symbolique plus ou moins confuse, des **modèles** de la référence; nos théories en sont, à leur origine tout au moins, des décalques, au mieux des analogues.

Nous voilà à pied d'oeuvre pour essayer de dessiner, à grands traits, la situation et les embarras de l'interprète de nos représentations collectives.

Le premier trait qui nous frappe, c'est la défection de la symbolique. Je l'ai noté, avec Fernand HARVEY, au début d'un long article publié récemment dans **Recherches sociographiques**, et qui dessinait un bilan des recherches contemporaines sur la culture québécoise. Cette symbolique, j'en délaisse ici la part la plus importante: celle qui tient étroitement à la quotidienneté. Cette carence est révélatrice; si je n'en parle pas ce n'est pas seulement pour aller plus vite, c'est qu'il n'y a guère de matériaux de recherche sur lesquels nous appuyer. La symbolique, je la prendrai donc par le dessus, par le plus tangible, comme on l'a toujours fait au Canada français ou au Québec: à partir des symboles les plus manifestes, à partir des points d'appui les plus solides pour les discours sur la référence.

La **religion**, référence traditionnelle, est devenue affaire privée. Le mythe des origines communes s'est effiloché à son tour: depuis la rupture de la Révolution tranquille, qui condamnait en bloc un passé d'obscurantisme, et depuis que nous avons enfin reconnu la présence parmi nous d'autres communautés culturelles que la nôtre. Le critère de la langue, apparemment plus certain, a été ébranlé par les querelles sur le **joual** et, bien avant et bien après, par les discussions sur le bilinguisme. L'État québécois a été constitué l'ultime symbole, le symbole de dernier recours à ce qu'on disait: qu'en reste-t-il, comme symbole j'entends?

De l'étude précitée, je retiens une remarque qui importe à mon propos aujourd'hui. Au total, si l'on cherche les inspirations profondes de l'étude de notre culture depuis les années soixante, ce n'est pas d'abord dans la croissance des institutions et du nombre des scientifiques, dans les convergences ou dans les conflits d'interprétations qu'on les trouve. C'est dans la problématisation de la culture par elle-même, dans une société qui a perdu ses repères et qui, en conséquence, a fait place aux spécialistes de la culture.[1]

Notre situation nous adviendrait donc par la vertu du vide? À tout prendre, les sciences humaines ont pris naissance de cette manière partout. Et les idéologies n'ont pas d'autres origines: à quoi bon un discours si ne l'exigent un manque, une absence dans le train ordinaire de l'existence collective?

Lorsque la référence ne semble plus offrir de relais, à partir de quelle assise construire une interprétation? On peut chercher la référence ailleurs, transposer une théorie importée et lui faire jouer le rôle de la référence. Ce tour de passe-passe a été essayé, et pas seulement dans les pays dits "sous-développés"; l'interprète s'évade dans une espèce de schizophrénie épistémologique où, faute du secours des mythologies communes, il se fabrique les siennes et les met sur le marché des livres et des articles. Comment s'étonner ensuite que les gens qu'il veut interpréter ne se reconnaissent pas dans son interprétation?

Il est un autre recours pour l'interprète en désarroi devant la fuite de la symbolique et en peine de discours: s'interroger, en deçà des théories, sur la formation historique des interprétations de sa société dont il est, qu'il le veuille ou non, l'héritier. Rien là qui oblige à fuir les incertitudes du présent pour se réfugier dans l'histoire des idées. Quand, à l'invite du psychanalyste, l'individu revient sur son passé, ce n'est point pour s'y enliser; l'angoisse mettant le présent en suspens, c'est l'occasion de porter un regard neuf sur les discours sur soi qu'il a fabriqués et qui composent un héritage à la fois contraignant et relatif. Pourquoi l'interprète des sociétés, des représentations collectives, ne ferait-il pas de même?

UN HÉRITAGE DE L'INTERPRÉTATION

Dans une tentative de classement des modèles d'interprétation, et à considérer l'histoire d'un peu haut, je discerne deux pôles: des modèles qui, dans la référence, ont privilégié l'identité; d'autres qui ont privilégié la modernisation. On me dira aussitôt que cette classification est banale, et qu'on l'appliquerait sans peine à n'importe quelle société. C'est vrai. Mais elle a constitué ici une dialectique d'une singularité étonnante. Que l'on songe un instant aux étapes que l'on nous proposait, il y a peu, pour éclairer notre évolution: la survivance, le rattrapage, le développement. Cette philosophie de l'histoire du Québec est intéressante en ce qu'elle reposait sur un bricolage des deux modèles traditionnels.

Remontons aux origines de ce bricolage.

Du modèle de l'identité, François-Xavier GARNEAU a fourni un premier schéma au siècle dernier. À un moment de crise radicale de notre société, GARNEAU retrace l'histoire de sa collectivité et tente ainsi de lui proposer une référence d'ensemble. On se souvient du schéma: sous le régime français, ce peuple s'est formé par son combat incessant avec la nature, les Anglais, les Indiens; sous le régime britannique, il a combattu pour sa survie d'une autre manière, par les armes du droit et de la responsabilité parlementaire. Telle est l'identité qu'il s'est donnée: une identité de lutte et de conservation. Ce peuple, écrit GARNEAU, "était trop peu nombreux pour prétendre ouvrir une voie nouvelle aux sociétés... Il s'est resserré en lui-même, il a rallié tous ses enfants autour de lui, et a toujours craint de perdre un usage, une pensée, un préjugé de ses pères..."[2] Et l'avenir? "Que les Canadiens soient fidèles à eux-mêmes; qu'ils soient sages et persévérants, qu'ils ne se laissent point séduire par le brillant des nouveautés sociales et politiques! Ils ne sont pas assez forts pour se donner carrière sur ce point. C'est aux grands peuples à faire l'épreuve des nouvelles théories... Pour nous, une partie de nos forces vient de nos traditions; ne nous en éloignons ou ne les changeons que graduellement".[3]

Relevons le paradoxe. Ayant entrepris de construire un discours d'ensemble sur la référence de notre culture, GARNEAU se replie sur les traditions, c'est-à-dire sur ce que j'ai appelé la symbolique. Beaucoup de nos écrivains, de nos historiques ont, à l'époque de GARNEAU et longtemps par la suite, inventorié les imageries de cette symbolique; au point où elles n'avaient plus de rapport avec la culture effective du **peuple** dont ces auteurs se réclamaient à l'instar de Garneau. Je reviendrai là-dessus.

Plutôt que de dénoncer à nouveau cette folklorisation de la culture, il vaut mieux la reporter à la situation de l'interprète. Cette situation a relevé d'une division du travail que GARNEAU n'avait pas prévue et que je qualifierai, pour faire bref et à l'exemple d'Hubert GUINDON, de "contrat social qui sous-tendait la Confédération". Je cite GUINDON: "En situant au centre les juridictions politiques exigées par le capitalisme industriel, (la Confédération) garantissait deux choses aux marchands anglais du Québec: qu'ils ne seraient plus menacés par les institutions politiques locales; qu'ils pourraient participer pleinement au développement du capitalisme et conserver leur suprématie économique au Québec. L'Église, quant à elle, voyait ratifier légalement son pouvoir socio-politique puisqu'on confiait justement aux provinces les services sociaux et d'éducation qui étaient organisés, financés et gérés sur une base communautaire."[3] Je prolongerai le diagnostic de GUINDON par une observation qui me paraît s'ensuivre: cette division du travail, en déplaçant le pouvoir économique vers le pouvoir culturel, de la structure sociale d'ensemble vers la communauté, inciterait à confiner la référence à l'entretien d'une symbolique officielle. Ce à quoi ont pourvu les écrivains du terroir, les défenseurs de la paroisse, de la religion, de la langue. Ces références symboliques, les générations successives les ont dissipées jusqu'à ce que, depuis quelques décennies, nous procédions allègrement à leurs funérailles.

La prise de conscience de cette défection, l'insurrection contre la congélation de la symbolique, se pressent déjà, dès les années 1950, dans les travaux de l'École historique de Montréal, avec SÉGUIN, FRÉGAULT, BRUNET, notamment. Par-delà un siècle, la continuité avec GARNEAU est évidente; il s'agit toujours d'une interprétation d'ensemble de la culture québécoise, de son origine, de son avenir, de son identité. Le folklore est férocement dénoncé, par un radical retournement du processus qui avait conduit GARNEAU du discours historique à la symbolique des coutumes. Chez GARNEAU, chez tous les historiens ultérieurs avec des nuances péjoratives ou positives, la Conquête de 1760 avait toujours été vue comme une césure décisive; on aurait nier l'évidence en faisant autrement. Les historiens de l'École de Montréal ont porté à la limite cet élément du modèle, et par là même ils ont fait éclater celui-ci: pour eux, la Conquête a été la cassure irrémédiable d'une société en sa première genèse. Aucune grande espérance à l'horizon: seulement le petit espoir, comme l'écrivait SÉGUIN, d'un "peuple minoritaire un **peu moins par maître** dans le compartiment biethnique, bilingue et biculturel du Québec".[5] Nous sommes loin des traditions que chérissait GARNEAU.

C'était hier; et c'est aujourd'hui. De GARNEAU à nous, le parcours complet du discours sur la référence à l'identité était effectué. Il y a là, d'un bout à l'autre d'un siècle et sous la figure de deux archétypes inversés, le cercle d'une herméneutique de notre culture. On y épinglera toutes les variations érudites ou théoriques que l'on voudra: dans ce cercle, l'interprète de la culture québécoise a avoué irrémédiablement une première figure de ses conditions de production.

Pourtant, de ce cercle, les interprètes ont essayé de sortir depuis toujours: deuxième variété de modèles que je qualifiais plus haut par l'étiquette de la **modernisation.**

L'esquisse de ce modèle se trouve déjà chez Étienne PARENT, contemporain de GARNEAU. Ses célèbres conférences à l'Institut canadien contiennent à peu près tous les éléments qui reviendront par la suite: primauté de l'industrie et de l'économie, en vue de ce qu'on appellerait de nos jours une politique de **développement**; programme de réforme de l'éducation, où PARENT prône l'instruction obligatoire et gratuite; importance des journaux pour former l'**esprit populaire**; plaidoyer pour la création d'une **classe de lettrés** (l'expression est de lui et désigne ce que nous appelons les intellectuels); nécessité de confier à cette classe l'administration publique. À la clef, une observation générale: le dangereux retard de la nationalité canadienne-française dans la prise en charge des affaires et de l'industrie.

Je retiens un extrait de sa conférence sur "l'importance et les devoirs du commerce", prononcée en 1852 (année, notons-le, où paraissait la deuxième édition de l'**Histoire** de GARNEAU). PARENT s'adresse à des jeunes gens: "À l'oeuvre, mes jeunes amis! Vous avez un des plus beaux, des plus riches pays du monde à exploiter, et des hommes qui ne vous étaient pas supérieurs, de lagunes stériles, de plages sablonneuses, de rochers arides ont fait des pays prospères, puissants et renommés. Avec un pays comme le nôtre, on court plus de risque en allant trop doucement qu'en allant trop vite..."[6] Nous sommes loin de l'infinie prudence à sauvegarder les traditions que prônait GARNEAU de son côté.

Le modèle réapparaît périodiquement au cours des époques suivantes. Il se répète, par exemple, avec à peu près les mêmes variables, dans l'**Indépendance économique des Canadiens français** publié par Errol BOUCHETTE en 1905-1906. C'est le même modèle qui inspire HUGHES dans la confection de sa monographie sur Drummondville dans les années 30 qui voulait, ne l'oublions pas, expliquer le retard des Canadiens français dans l'intégration au monde urbain et industriel. Le même modèle fut à l'origine de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval.

Faut-il s'interroger, comme je l'ai fait, sur la situation de ces interprètes de la modernisation? Elle est la même que celle des interprètes de l'identité. Prisonniers eux aussi de l'enfermement dans le cercle communautaire, exclus des pouvoirs qui commandent l'industrialisation, ils fabriquent des utopies de compensation. GÉRIN-LAJOIE, gendre

d'Étienne PARENT, avait donné le coup d'envoi avec son roman, Jean Rivard; lui-même a rêvé toute sa vie de construire une ville comme son héros; il s'est réfugié dans une carrière de fonctionnaire, comme son beau-père. Errol BOUCHETTE a été fonctionnaire, lui aussi comme son ami Léon GÉRIN et tant d'autres. Les professeurs leur ont succédé.

Et puis, quand on examine ces plans de modernisation, on relève deux constantes. D'une part, ils se tiennent tout proches de la communauté que leurs auteurs espèrent réorienter. Les projets d'industrialisation sont rattachés à l'agriculture et à l'exploitation forestière; cela est net chez PARENT, chez BOUCHETTE, chez MINVILLE, et bien d'autres. Quand ils parviennent à mettre concrètement en oeuvre leur utopie, c'est en s'appuyant sur les communautés et leur symbolique. La réussite spectaculaire d'Alphonse DESJARDINS et de ses successeurs s'explique d'abord par l'insertion dans les paroisses. Et ce n'est pas un hasard si, à l'aube de la Faculté des sciences sociales de Laval, le Père LÉVESQUE et ses disciples ont accordé tant d'importance au mouvement coopératif.

Il y eu donc, en dépit des querelles de famille, une parenté entre modèle d'**identité** et modèle de **modernisation.** Parce que la situation des interprètes dans la structure sociale était identique.

LA RÉVOLUTION TRANQUILLE OU LE PRÉCAIRE TRIOMPHE DE L'INTERPRÈTE

La Révolution tranquille a transposé dans la pratique cet héritage de l'interprétation.

Les idées qui ont présidé aux transformations effectuées par l'État à partir de 1960 avaient été élaborées bien auparavant. Les grands thèmes, je l'ai rappelé, remontent aux milieu du XIX^{e} siècle: réforme de l'éducation, constitution d'un corps de fonctionnaires techniquement formés, rôle économique de l'État...

On vit aussi se constituer cette "classe de lettrés" que souhaitaient Étienne PARENT et d'autres à sa suite. Avant l'État québécois, la radio et la télévision, par le personnel qu'elles ont mobilisé y avait contribué. Par après, dans les universités, les collèges, les écoles, les professeurs ont grossi rapidement leurs effectifs. Le nombre des diplômés a augmenté considérablement. Il en fut de même des gestionnaires de l'État, des entreprises et des services publics. Se sont multipliés les experts, les spécialistes techniques de gestion de la vie sociale et de l'existence individuelle.

L'avènement de l'interprète ne s'est donc pas limité au cercle étroit de ce qu'il est coutume d'appeler les **intellectuels.** Par l'entremise des médias, de l'État, des syndicats, des mouvements sociaux,

des établissements d'enseignement, des techniques psycho-sociologiques, une classe sociale, une classe d'interprètes si je peux me permettre cette expression, a mis l'interprétation au pouvoir.

Cette prise de possession ne s'est pas bornée aux enceintes des pouvoirs plus ou moins officiels. Les attitudes du gestionnaire, entretenues dans l'exercice du métier, se sont diffusées dans l'ensemble de la société. L'engagement dans les mouvements sociaux, dans les partis, dans les syndicats, dans les associations, permettait aux gestionnaires et aux experts de trouver une compensation pour une utilisation trop restreinte de leur instruction et de leurs projets dans leurs lieux de travail. La vogue de l'associationnisme, au cours de ces années, a puisé là son inspiration principale. De sorte que les idéologies technocratiques et les idéologies de la participation, opposées en surface, se sont engendrées l'une et l'autre au sein d'une même classe sociale, comme les deux dimensions de ses conditions de production de l'interprétation.

Pour un temps, la référence a été renouvelée.

Nous avons assisté d'abord à une résurgence de la symbolique, qui a connu une prodigieuse poussée de création. La poésie, la chanson, le cinéma, en ont été les illustrations les plus évidentes. Mais il faut prendre aussi en compte une aura symbolique plus vaste, plus populaire, autour du projet de l'indépendance. Ce projet, on aurait tort de le réduire à la sphère étroite de l'idéologie, alors qu'il relevait de l'imaginaire collectif.

Quant aux discours sur la référence, ils ont paru réconcilier enfin les modèles de l'**identité** et de la **modernisation**, en montrant mieux que jamais les difficultés et les compromis en cause. L'**identité**, c'était cette fois carrément la nation québécoise: les autochtones, les Anglophones et les autres en faisaient-ils partie? La **modernisation**, c'était la prise en charge de l'État et de l'économie: au nom de quelle classe sociale? Pour certains, classes sociales et classes ethniques n'étaient pas sans rapport, de telle sorte que la lutte des classes et l'émancipation nationale devaient se poursuivre en solidarité. Pour d'autres, l'antinomie demeurait irréductible: ne risquait-on pas, sous couvert de l'indépendance, de consacrer la montée d'une **petite bourgeoisie** québécoise?

De toute manière, cette production symbolique et idéologique s'est démodée rapidement.

Dans la chanson, la poésie, le roman et ailleurs, la production symbolique actuelle paraît sans rapport avec celle d'il y a quinze ans. Avec le référendum de 1980, le modèle de l'identité, et conformément aux anticipations de l'École historique de Montréal, s'est effrité. Quant au modèle de la modernisation, c'est sous nos yeux qu'il s'effiloche. L'État se départit de ses emprises récemment acquises. Les mouvements sociaux

s'essoufflent. Les associations prolifèrent en groupuscules; le cancer, on le sait, n'est qu'une poussée maligne de la vitalité. Il y a davantage: la classe des interprètes ne se reproduit pas. La porte d'entrée s'est refermée. Les institutions porteuses de l'interprétation ne recrutent plus, faute de moyens et par la vertu du corporatisme des interprètes.

Les fantasmes qui, depuis un siècle, ont nourri les modèles de l'identité et de la modernisation seraient donc morts par suite de ce que les psychanalystes appellent le "passage de l'acte"?

Je file un peu plus loin la métaphore... psychanalytique. Lorsque, dans l'existence de l'individu, le fantasme devient passage à l'acte, et que l'échec en est la sanction, il faut bien que l'individu admette que, dans les interprétations qu'il a faites de lui-même, des éléments ont été oubliés. Dans l'histoire de l'interprétation de la culture québécoise, aurions-nous donc oublié quelque chose?

Si c'était l'interprété?

LA DISSIMULATION DE L'INTERPRÉTÉ

En effet, maintenant que la symbolique s'est dissipée, que nos modèles ont subi l'épreuve de la politique, que la référence nous échappe, ne sommes-nous pas contraints de nous interroger plus radicalement sur notre rapport à l'objet, c'est-à-dire à l'interprété?

J'ai toujours été étonné de la manière dont nos écrivains ont parlé du peuple. Chez GARNEAU, par exemple, le peuple est l'agent historique fondamental. Mais GARNEAU ne décrit jamais l'existence concrète de ce peuple, auquel pourtant il se réfère constamment; il en fait une entité abstraite, même s'il éprouve pour lui une émouvante tendresse. Dans la littérature québécoise qui prend son essor à la même époque, il est sans cesse question du peuple; mais d'un peuple qui est déjà au passé, qui perd ses caractéristiques traditionnelles et qu'il importe de faire revivre sur le mode mythique.[7] Par la suite, la littérature du terroir départagera le peuple authentique, fantasme de l'écrivain, et l'autre, qui se prête malaisément à l'idéalisation. Il faudra attendre RINGUET, GRIGNON, Gabrielle ROY pour qu'on décrive le peuple réel.

Et dans les sciences humaines? On y a traité longtemps de la nation et, par après, du prolétariat ou de la classe ouvrière. Où sont les grandes monographies où on puisse découvrir la vie de ce peuple dont on n'a cessé de parlé? Ces monographies existent; on peut les compter sur les doigts de la main. Plusieurs d'entre elles, sinon la majorité, sont dues à des étrangers (BLANCHARD, MINER, HUGHES, MOREUX, entre autres).

Sans doute, nous avons beaucoup pratiqué, et avec bonheur, les études de folklore; mais, malgré des voeux répétés, notre ethnographie a du mal à se déplacer vers les quartiers urbains. Après un démarrage prometteur, trop centré à mon avis sur le document écrit, l'histoire ouvrière semble piétiner, à ce que j'en sais. Nous avons de bonnes analyses sur les syndicats, mais pas grand chose sur la vie en usine; la sociologie industrielle ne paraît pas attirer des observateurs capables d'en rendre compte de l'intérieur, et non pas seulement d'interroger dans leurs salons des ouvriers ou des employés sur ce qu'ils vivent au travail.

Que l'on ne se méprenne pas. Il est de mode, dans un exposé comme celui-ci, de souligner des lacunes, quitte à ne pas avoir contribué à les combler: cela vous donne, à peu de frais, des allures de prophète! Je n'éprouve pas d'attrait pour ce genre de déguisement. Je crois que, sociologues, anthropologues et autres, nous avons beaucoup et bien travaillé. Depuis vingt ans, les travaux se sont accumulés; et, à examiner seulement la liste des communications qui seront faites à ce colloque, on ne peut que constater une importante activité de recherche. Je ne plaide pas pour qu'on abandonne les études dites **objectives**. Je ne souhaite pas non plus qu'on délaisse la théorie; je serais mal placé pour prêcher pareille conversion. Tout cela est bel et bon. La question que je veux soulever est d'un autre ordre.

Selon un mouvement normal et inévitable, nous avons analysé surtout des structures, des organisations, des situations. Il me semble qu'il nous reste maintenant à aborder le plus difficile: l'interprétation que les gens de notre société donnent eux-mêmes de leur propre existence. J'illustrerai cette hypothèse par trois exemples, trois phénomènes, et que je choisis parmi beaucoup d'autres.

Le premier phénomène tient une place considérable: le monde du sport. Il s'agit d'une véritable culture, organisée tout à fait comme notre culture savante; on lit les commentaires des journaux, on en alimente d'interminables conversations. Il y a des spécialistes du sport comme il y a des critiques littéraires; les médias font largement appel à eux. Il y a une érudition sportive, avec ses rappels historiques, ses statistiques, ses publications spécialisées. Revenant à la maison en fin d'après-midi, j'écoute parfois les émissions sportives où les auditeurs s'entretiennent avec l'animateur par téléphone: quelles connaissances précises et documentées, quelle faculté d'analyse! Et quand, arrivé chez moi, l'appareil étant cette fois branché sur Radio-Canada, j'entends les commentaires des spécialistes du Book Club, je ne peux m'empêcher de constater des similitudes. Deux cultures édifiées à peu près sur les mêmes schèmes, et faisant appel à une semblable passion de savoir; de l'une à l'autre, une frontière, que nos recherches n'ont pas réussi à transgresser.

Deuxième phénomène. Depuis 1960, nous avions tous enregistré les indices de la sécularisation, le déclin des pratiques religieuses et de

la présence publique de l'Église. Pour beaucoup d'entre nous, c'était un phénomène acquis, dûment consigné dans nos interprétations. Or voici que, depuis quelques années, nous assistons à ce qu'il est convenu d'appeler le "retour du religieux", que l'on ne doit évidemment pas confondre avec un retour à l'Église. Que s'est-il passé, que se passe-t-il, dans ce peuple dont nous parlons pourtant depuis des siècles, et qui pourrait expliquer cette étrange mutation des représentations collectives?

Troisième phénomène. De partout, on s'interroge actuellement au Québec sur un certain échec de la scolarisation. Il y a beaucoup de monde dans les écoles, les collèges, les universités; mais un grand nombre d'étudiants ne savent ni lire, ni écrire, ni parler. Comment se fait-il que la scolarisation ait si mal mordu sur les enfants de notre culture? Je sais bien que les théories de BOURDIEU sur les **héritiers**, par exemple, ont eu beaucoup de vogue au Québec. Les observations concrètes, où sont-elles?

Au fait, ce dernier phénomène résume tous les autres. On a tiré les enfants d'une culture pour les faire accéder à une autre; mais nous ne savions à peu près rien de leur milieu d'origine. Dans nos enseignements et ailleurs, nous avons semé des interprétations sur des interprétés qui nous étaient, qui nous demeurent inconnus.

* * * * *

Je m'arrête ici. À peu près tout ce que je vous ai proposé relève soit de l'évidence, soit de l'hypothèse hâtive. Je ne pouvais faire mieux en si peu de temps. Je vous aurai confessé quelques-unes des réflexions que je me formule à moi-même au moment où je vais m'attaquer, avec témérité, à la rédaction d'une histoire de la pensée québécoise.

L'histoire des idées n'est pas l'occupation tranquille, à l'abri des bibliothèques, que l'on imagine parfois; pas plus que l'épistémologie n'est l'examen solitaire des catégories de la connaissance. Quand l'histoire des idées et l'épistémologie s'attachent aux représentations collectives, aux conditions de leur interprétation, elles réveillent les angoisses les plus pressantes de notre métier. De nos théories et de nos méthodes, elles ramènent en deçà: vers la place incertaine où nous nous tenons pour comprendre, pour nous donner légitimement référence.

NOTES

1 Fernand DUMONT et Fernand HARVEY: "La recherche sur la culture", Recherches sociographiques, XXVI, 1985, 2, 88.

2 François-Xavier GARNEAU: Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours, 5e édition, Beauchemin, 1882, tome 3, 395.

3 Ibid., 396-397.

4 Hubert GUINDON: "La modernisation du Québec et la légitimité de l'État canadien", Recherches sociographiques, XVIII, 3, 1977, 359.

5 Maurice SÉGUIN: L'idée d'indépendance, Boréal Express, 1969, 64.

6 Étienne PARENT: "De l'importance et des devoirs du commerce"; conférence prononcée à Québec le 15 janvier 1852, reproduite dans le recueil réuni par Jean-Charles FALARDEAU, Étienne PARENT, Éditions de La Presse, 1975, 242-243.

7 Jean DU BERGER a rassemblé un florilège de déclaration de ces auteurs sur l'évanouissement de la tradition orale et la nécessité de la perpétuer ... par l'écriture. ("Luc LACOURCIÈRE: quête du sens", Mélanges en l'honneur de Luc LACOURCIÈRE, sous la direction de Jean-Claude DUPONT, Leméac, 1978, 165 et s.).

CRÉATION DE L'IDENTITÉ: L'ETHNICITÉ EN FORMATION

LES IDENTITÉS INDIENNES: FOLKLORE OU FACTEUR DE TRANSFORMATION[1]

Pierre Beaucage

On assiste depuis une dizaine d'années à une remise en question de ce qui fut longtemps le fondement des "études ethniques": à savoir l'homogénéisation inexorable qui accompagne le développement du capitalisme à l'échelle mondiale. La "théorie de la modernisation", un des derniers avatars - à ce jour - de l'évolutionnisme, a été et demeure sous-jacente à l'ensemble des conceptions et pratiques concernant les autochtones américains et ce, de l'Alaska à l'Argentine; en prenant, bien sûr, des formes différentes selon les époques et les sociétés.

Un modèle du genre nous est fourni par R. REDFIELD lui-même, l'un des pionniers des études rurales latino-américaines. Son fameux "continuum folk-urbain" (qui fera des émules jusqu'au Québec) lui permet de dépecer de vastes ensembles multi-ethniques en "communautés", elles-mêmes classées naturellement en fonction de ce qu'elles ne sont plus (isolées, auto-suffisantes" ...) et de ce qu'elles ne sont pas encore (urbaines, scolarisées ...). Le "ne ... plus" et le "pas ... encore" ne correspondent pas ici à la durée historique réelle, mais à une durée idéelle. Un demi-siècle plus tard, la tentation des modèles évolutifs semble toujours aussi grande, lorsqu'il s'agit d'expliquer la persistance de la différence ethnique et l'importance de sa perception par les groupes en présence.

Parmi les chercheurs, la vision mécaniste de la fusion des groupes ethniques dans le grand ensemble national et son corollaire, le remplacement de l'identité ethnique par l'appartenance à la nation et/ou à la classe, semblent avoir fait long feu. Mais le schéma fonctionnel-évolutif demeure. Ainsi, S. ABOU rattache l'émergence de l'identité ethnique à un facteur d'ordre essentiellement psychologique: malgré le "brassage culturel" qui met en interaction des communautés précédemment "isolées" (sic) et où la conscience de la différence culturelle n'existait pas (re-sic), reste "ce besoin qu'a l'homme d'une solidarité organique qui le lie à un groupe où il se sente chez lui, en sécurité, connu et reconnu." (1981: 32). À l'opposé de cette approche psychologisante, P. VAN DEN BERGHE s'adresse à la socio-biologie: le groupe ethnique fonctionne aujourd'hui parce qu'il était, à l'origine ... une famille biologique (1981: 15 suiv.). Le fait que de tels schémas ne résistent à aucune analyse sérieuse n'empêche pas leur foisonnement, tant est forte la "passion des origines" chez les humains de toute culture (phénomène dont la socio-biologie n'a pas encore dévoilé la base génétique ...).

Pour les anthropologues comme pour les hommes politiques, l'indianité s'est inscrite dans cette durée idéelle. Le point de départ est

une culture pré-colombienne, la seule complète, donc la seule vraie; le point d'arrivée est la culture occidentale, la seule aujourd'hui possible et souhaitable. Entre les deux il y a l'Histoire, qui ne peut que confirmer le postulat ... D'où les deux axes complémentaires de la recherche: la quête des survivances, d'une part, le diagnostic du degré d'acculturation, d'autre part. La politique "indigéniste" se déploie également selon deux axes: l'axe-éducation c'est-à-dire l'acculturation forcée, et l'axe-développement c'est-à-dire l'expansion du capitalisme dans les régions indiennes.

Malgré leur opposition réitérée au système capitaliste, les recherches et les politiques marxistes concernant les autochtones se sont aussi inscrites, en général, dans le cadre d'une théorie de modernisation. Pour certains, c'est le faible développement du capitalisme qui explique la persistance autochtone: les rapports de "castes" qui prédominent dans les régions périphériques débouchent sur les rapports de classes typiques du capitalisme. Cette transformation, même si elle est particulièrement pénible pour les premiers intéressés qui se voient prolétarisés, constitue une étape essentielle vers la révolution sociale (POZAS, 1971). Pour d'autres marxistes, l'indianité n'est qu'un effet de structure du capitalisme latino-américain, dépendant et retardataire (BARTRA, 1974; DEVERRE, 1980). Pour tous, cependant, le discours ethnique, qu'il soit indigéniste ou indigène, appartient à l'idéologie dominante et sa fonction est de masquer les rapports réels, capitalistes.

Alors même qu'on annonçait leur disparition, des Indiens de plus en plus nombreux commencent à se faire entendre collectivement en divers points du continent. Au début, le mouvement apparaît à ce point aberrant aux chercheurs et aux groupes politiques traditionnels qu'il est qualifié de mystification. Surtout que les porte-parole indiens sont souvent des personnes "déjà acculturées" qui, selon l'expression de LABROUSSE, "réassument une appartenance ethnique que jusqu'ici ils s'efforçaient de dissimuler" (1985: 24). En outre, ces nouvelles formes d'appartenance impliquent un **travail** sur la culture traditionnelle: revalorisation, voire réapprentissage de la langue autochtone et de pratiques techniques et rituelles, mais aussi redéfinition des solidarités dans un espace considérablement élargi. On crée des structures nouvelles, nationales (tels le Conseil National des Peuples Indigènes du Mexique, ECUARUNARI, en Équateur) et internationales (Conseil Indien d'Amérique du Sud, Conseil Mondial des Peuples Autochtones).

L'ampleur du mouvement oblige bientôt les sceptiques à réviser leurs positions. D'abord plus visible en Amérique du Nord, le mouvement apparaît de façon indépendante dans les Andes au début des années 70, puis en Amérique centrale, en Colombie, au Brésil. Tant les objectifs que le mode de fonctionnement des diverses organisations varient énormément. D'un pays à l'autre, surtout, en fonction du contexte socio-politique: le CNPI mexicain est tout aussi empreint de légalisme que son correspondant canadien, tandis que les Mayas du Guatémala et les Miskitos du

Nicaragua se battent les armes à la main; le CRIQ de Colombie a des liens étroits avec des partis et syndicats de gauche, tandis que le MITKA de Bolivie rejette toute alliance avec les non-Indiens, etc. On observe également des variations à l'intérieur du même pays: par exemple, au Mexique, à côté du CNPI qui négocie avec l'État, les Mayas du Chiapas privilégient l'action directe: occupations de terres, blocages de routes. Au-delà de cette diversité, cependant, tous ont en commun un point fondamental: l'accroissement du contrôle des Indiens sur leurs conditions d'existence, qu'il s'agisse de terres, de contenu de l'éducation, de services de santé ou de l'administration des communautés et régions autochtones.

J'examinerai ici un mouvement indigène mexicain, la **Tosépan Titataniské** de la Sierra Norte de Puebla. Je tenterai de démontrer que c'est l'identité ethnique indienne (et non la "conscience de classe" ou l'intervention étatique) qui est à la base du mouvement, lequel, à partir de revendications économiques, débouche présentement sur le politique et le culturel.

LES AUTOCHTONES DE LA SIERRA ET LA TOSÉPAN TITATANISKÉ

À trois cents kilomètres environ à l'est-nord-est de Mexico, la Sierra Norte de Puebla se présente comme une zone de transition entre la **Meseta central**, sèche et froide, et la plaine côtière du Véracruz. Extrêmement accidentée mais fertile et bien arrosée, cette région de montagnes a constitué après la Conquête espagnole une "zone de refuge" pour la population indienne. On y retrouve deux ethnies: les Nahuas, dont l'habitat s'étend de la haute à la basse montagne, et les Totonaques, concentrés dans cette dernière. Nous nous limiterons ici à la basse montagne, où s'est développée la **Tosépan Titataniské**. Au nombre d'environ 300 000, les paysans indiens s'adonnent surtout à la culture du maïs, pour l'autosubsistance, et du café, la principale récolte destinée à l'exportation. Les Métis, très minoritaires, vivent concentrés dans les bourgs où ils s'adonnent au commerce et à l'administration, en plus de posséder des plantations et des pâturages dans la campagne environnante. À l'opposé de ces domaines, dont certains dépassent les cent hectares, la paysannerie indienne doit se contenter d'exploitations de deux hectares en moyenne; par ailleurs, entre le quart et le tiers des cultivateurs n'ont pas de terre en propre, et travaillent comme métayers et journaliers.[2]

Nos recherches dans six communautés indiennes, au début des années 70 montraient la fragilité du système socio-économique, au terme de trois décennies de ce que l'on a appelé au Mexique le "développement stabilisateur" (**desarrollo estabilizador**). Comme ailleurs au Mexique, la conception de l'Indien auto-suffisant, qui "ne descend en ville que pour

acheter du sel, du tissu et du rhum" ne cadrait plus du tout avec la réalité. L'immense majorité des producteurs dépendaient du marché (vente de café, de poivre, ou travail salarié) pour satisfaire la plupart de leurs besoins essentiels: usées, les parcelles ne donnaient plus qu'une récolte par an (deux, autrefois) et cette dernière ne dépassait généralement pas une demi-tonne par hectare. D'où leur remplacement progressif par des caféteraies. "Dépendance du marché" n'est cependant pas synonyme de "prolétarisation": la seule période d'embauche va d'octobre à janvier, pour la cueillette du café; le reste de l'année ce sont les activités autonomes (petits négoces ...) et le métayage qui prévalent, bien que plusieurs jeunes hommes partent alors pour la côte.

La pénurie de grains qui frappe le Mexique après 1970, et l'inflation qui s'ensuit, affectent directement le petit paysan de la Sierra, qui doit acheter des céréales pour se nourrir. En haute montagne, où l'on rencontre beaucoup d'ouvriers agricoles migrants et où l'acculturation est assez prononcée, le mécontentement paysan se traduisit par la naissance et le développement rapide d'un mouvement agraire, l'**Union Campesina Independiente**. Le mouvement connut son apogée en 1975-77, avant d'être démantelé par la répression.[3] En basse montagne, la dynamique fut différente et on assista au développement d'un mouvement coopératif.

Commencé avec quelques dizaines de membres dans trois villages, en 1976, la Coopérative Agricole Régionale **Tosépan Titataniske** ("Ensemble nous vaincrons") compte aujourd'hui 8 000 membres, répartis dans plus de 50 communautés. Sa fonction essentielle demeure encore l'approvisionnement: liée par contrat à l'agence fédérale de distribution CONASUPO, elle fournit maintenant une vaste gamme de denrées, dont 10 000 des 24 000 tonnes de maïs consommées annuellement dans la région. Elle commercialise également des produits, tels le poivre de tabasco, les fruits, et une partie de la récolte de café. Enfin, elle sert de canal à des programmes de diversification agricole, d'éducation et d'alphabétisation, voire de réfection du réseau routier.

Bien que la Tosépan ait connu certains "problèmes de croissance", en 1984-85, elle est devenue un acteur important sur la scène régionale. Les commerçants qui se sont ligués pour lui faire concurrence (par exemple, pour exporter le poivre) ont dû baisser pavillon. Dans les communautés indiennes, d'abord, puis jusque dans le chef-lieu régional, Cuetzalan, ses candidats aux élections locales se sont imposés sur ceux des commerçants et ceux des instituteurs, les deux groupes de pression traditionnels. Bref, tant sa présence que l'importance de ses activités ont opéré un début de redistribution du pouvoir entre les deux grandes composantes du système social régional: la bourgeoisie métisse et la paysannerie indienne.

Comment expliquer le développement d'une telle organisation, dans une région qui n'avait aucune tradition en ce sens? L'"analyse de classes" à elle seule demeure insuffisante, pour la bonne raison que, dès le début, le mouvement a mobilisé autant les ouvriers agricoles que les petits et moyens producteurs.

Mon hypothèse est que le moteur principal du mouvement coopératif de basse montagne a été et demeure l'identité ethnique amérindienne. Tant chez les Indiens que chez les Métis de la région, le discours principal est construit autour de l'opposition ethnique. Cette vision surdétermine la perception des classes sociales: les Indiens sont **aussi** des agriculteurs pauvres et les Métis, **aussi** des commerçants. Dans ce contexte, la coopérative est un mouvement ethnique ... à contenu explicitement économique. Enfin, paradoxalement, loin de refermer les autochtones sur eux-mêmes, l'organisation ethnique leur a fourni la première occasion d'établir des rapports, comme collectivité, avec le monde extérieur, qu'il s'agisse de l'appareil d'État mexicain ou d'autres collectivités paysannes et indigènes.[4]

LE DISCOURS ETHNIQUE

Pour l'ensemble des autochtones, le niveau premier d'identification renvoie à la communauté locale: un tel est **sanmigueleno** (de San Miguel Tzinacapan), l'autre **ecateco** (de Santiago Ecatlan), etc.

Si on dépasse ce niveau communautaire, le terme le plus vaste qui, chez les Nahuas, désigne le "Nous ethnique" est **maseual**, que l'on pourrait traduire par "Indien".[5] Actuellement, en basse montagne, le terme inclut tous les indigènes, indépendamment de leur groupe ethnique spécifique. Pour se distinguer de leurs voisins, les Totonaques, les Nahuas invoquent le plus souvent la langue: eux parlent le **maseualtahtol**, le "parler indien", tandis que les autres s'expriment en **totonakotahtol**, le "parler totonaque". Parfois on s'y réfèrera en utilisant les mots plutôt méprisants **nacos** ou **naquitos**, empruntés à l'espagnol, voire le qualificatif **metsxipetstik** ("va-nu-pieds"), carrément injurieux.

Le terme opposé du couple, **koyot** ("coyote"; fém. **xinola**, de l'espagnol **senora**) désigne, de façon générale l'étranger, le Métis, le citadin. Une telle polysémie ne crée pas d'ambiguité en basse-montagne où les Métis sont arrivés à partir de la fin du dix-neuvième siècle et demeurent pour la plupart dans quelques gros bourgs où ils adoptent un style de vie ostensiblement urbain. En haute montagne comme ailleurs dans l'État de Puebla[6] il semble que c'est surtout la dimension "étranger" qui prime.

Les Totonaques, quant à eux, ne possèdent pas de terme générique pour désigner tous les Indiens: leur référence première, le nous, est strictement réservée à l'ethnie: **totonako**. Les autres, qu'ils soient Nahuas ou Métis, sont compris dans la catégorie **luuan'n** les "serpents" (CORDOBA-OLIVARES, 1966: 104; ASHMAN, 1962: 95) à l'intérieur de laquelle on distingue parfois une sous-catégorie **rason** ou **liderason**, les Métis (ICHON, 1969: 17).

Je crois que la non-correspondance des champs sémantiques des catégories ethniques chez les deux groupes autochtones traduit la persistance en même temps que la redéfinition des clivages ethniques précolombiens. Les Nahuas constituaient l'ethnie dominante, dans la période qui précèda la Conquête. Bien avant la pénétration de l'empire aztèque dans la région, les Totonaques furent conquis par des Chichimèques de langue nahua qui dominèrent les communautés totonaques, allant jusqu'à changer les noms de tous les lieux-dits importants. En 1581, CARRION rapporte que ce sont les Totonaques de la zone frontière qui sont bilingues, non les Nahuas (1965: 22): trait qui persiste encore aujourd'hui. En outre, les Totonaques sont demeurés essentiellement agriculteurs, tandis que leur pays est parcouru par des petits commerçants ambulants nahuas qui y écoulent leur poterie, revendent des biens manufacturés ou des feux d'artifice de fabrication artisanale.[7] Ces colporteurs autochtones concurrencent depuis fort longtemps les Métis qui fréquentent aussi les marchés dominicaux de la région.

Dans ces conditions, on comprend pourquoi les Totonaques agglutinent sous un même terme péjoratif les Métis et les Nahuas, avec lesquels ils se trouvent dans des relations similaires de dépendance; tandis que les Nahuas ne dépendent que des Métis. Le mot **metsxipetstik** ("va-nu-pied") exprime à l'égard des Totonaques la même condescendance que l'on retrouve dans les diminutifs espagnols.

Quant aux Métis, l'ethnie dominante, ils se désignent eux-mêmes **gente de razon** ("gens de raison")[8] par rapport aux **inditos** ("petits Indiens"), **mejicaneros** ("parlant nahua"), **naquitos**, **pioncitos** ("petits totonaques", "petits journaliers"). L'emploi du diminutif espagnol **-ito** veut exprimer un rapport de domination, doublé d'un certain paternalisme. Alors que le terme **indio** ("Indien") sans suffixe, est proprement injurieux (voir plus loin).

Signalons, dans toute la région, l'utilisation croissante d'un mot d'origine savante: **indigena** ("indigène"). Introduit par les instituteurs, politiciens et fonctionnaires, il a une connotation nettement valorisante par rapport à la culture autochtone et tend à se substituer à la terminologie espagnole antérieure, perçue comme méprisante. Jusqu'à aujourd'hui, cependant, la substitution ne touche que le personnel des services et la jeunesse scolarisée: pour l'ensemble des Métis, elle se limite encore au discours officiel dont elle est issue.

Il ressort de l'étude des catégories autochtones qu'elles reflètent en même temps qu'elles la contestent, la hiérarchie ethnique. Aux termes condescendants pour le(s) groupe(s) inférieur(s) correspondent des étiquettes injurieuses pour ceux qui dominent. Loin d'exprimer "l'acceptation de la subordination", ces catégories contiennent en germe un discours de rébellion.

LES MARQUEURS DE L'IDENTITÉ ETHNIQUE

Le discours ethnique fonctionne de façon à produire la différence à partir d'un certain nombre de symboles: la "race", le vêtement, la langue et quelques autres traits secondaires.

La "race"

> Aujourd'hui on change tous les vêtements, nous changeons tous nos vêtements, mais seulement nos vêtements parce que notre race personne ne nous la changera. Personne ne peut nous changer, tu sais, de la race, de la souche du père et de la mère. Espagnol, depuis qu'il naît jusqu'à ce qu'il grandisse et qu'il devienne vieux. Et nous qui sommes indiens, nous ne connaissons pas une lettre, pas un mot. Mais, bien sûr, c'est tout en nahua et c'est à la manière indienne que nous conversons. (...)
>
> Avant, il y en avait qui aimaient mieux les Métis, Les Métis parce qu'ils en savent plus, parce qu'ils sont de la même race. Et nous ils ne nous toléraient pas, nous les petits Indiens. Mais maintenant, tu vois, ils t'aiment plus comme Indien. Parce que la partie indienne (de la population) elle va bien dans les ravins et travaille bien. Il sarcle bien, il fait bien tout celui qui a grandi dans la main de son père. Il en sait beaucoup, il connaît bien le travail. Mais celui qui ne sait pas (le Métis) il va aussi et on lui commande quelque chose, mais il ne réussit pas bien. Là il apprendra mais, enfin, il apprend lentement. Parce qu'on ne peut pas tout faire, même si on apprend. On ne peut pas tout faire. Moi, je parle parce que j'ai beaucoup vu.
>
> Vieil Indien nahua, San Miguel Tzinacapan, basse montagne.

Lorsque les Nahuas se réfèrent à la population indienne, ils utilisent soit le mot espagnol **raza**, soit le terme indigène **taktson** (litt. "souche", "racine"). Une telle équivalence pratique signifie que la "race-souche", ne signifie pas en soi l'appartenance à une collectivité physiquement marquée: elle situe plutôt l'individu dans la durée, autant face à ses pères que face à ses descendants:

> "**Taktson** c'est une plante ou une tige qui a son commencement, ensuite elle grandit et répand sa semence (...) Est **taktson** aussi une famille, parce que le père a eu ces enfants et qu'eux en auront d'autres. C'est comme une racine."
>
> Indien nahua de San Miguel Tzinacapan.

Au-delà de la famille, qu'unissent les liens de sang, la collectivité à laquelle appartient l'individu, le groupe ethnique, se définit non par des traits physiques, mais par la langue et la culture.

LA LANGUE

Le premier critère mentionné par le locuteur pour expliciter la notion de "race, souche", c'est la langue: il est significatif en effet qu'il n'identifie pas alors les Métis par son nom le plus courant, **koyot** mais par le mot espagnol **castellanos**[9] "qui parle castillan": "Castillan, depuis qu'il naît (...) Mais nous bien sûr, c'est tout en nahua".

Cette dernière affirmation est fortement exagérée dans le contexte de bilinguisme: en basse montagne la plupart des hommes nahuas et totonaques parlent assez bien l'espagnol. Ce qui est important, cependant, c'est que même les personnes bilingues parleront entre elles, presque toujours, dans les langues indigènes. Ce n'est pas (ou plus) le fait de parler exclusivement une langue indienne qui définit l'autochtone: mais bien de pouvoir parler, avec les autres du groupe, une lagnue que personne d'autre n'est censé comprendre. (En fait, les Métis qui ont grandi dans les zones indiennes comprennent tous, à des degrés divers, le nahua ou le totonaque.)

En présence de Métis, les règles qui président aux rapports inter-ethniques veulent que les homme indiens s'expriment en espagnol, langue usuelle à des rapports commerciaux, administratifs ou rituels (avec la hiérarchie catholique). Les femmes indiennes, pour leur part, utiliseront souvent la langue autochtone sur la place du marché ou chez les commerçants des bourgs. L'impression générale, c'est que les hommes évitent le plus possible de parler nahua ou totonaque en présence de non-Indiens. Même si ces derniers les comprennent assez pour conclure diverses transactions commerciales, ils n'en possèdent pas toutes les subtilités. Surtout que les autochtones excellent à railler, de façon parfois virulente, les non-Indiens. Face à des interlocuteurs qui communiquent devant lui en nahua ou en totonaque, le Métis perçoit immédiatement qu'ils veulent lui cacher quelque chose ou se moquent de lui. L'anecdote suivante illustre assez bien la situation:

> Oui, le "petit Indien" lui a dit des obscénités en nahua et comme Servando ne comprenait pas, il s'est fâché. Mais c'est seulement se chercher des ennuis parce que ceux-là, ils sont traitres. Ils ne frappent pas en face, mais ils attendent et ensuite ils t'attendent là dans la brousse et ils peuvent te faire du mal pour vrai.
>
> (Métisse commentant une querelle)

L'espagnol, pour les Métis est une "vraie langue" (**idioma**) et tira sa valeur du fait qu'il est parlé dans tout le pays, particulièrement dans les villes; quant aux langues indiennes, elles ne sont que des "dialectes" (**dialectos**). À l'inverse, pour les Indiens, la langue maternelle, langue du quotidien, a pour avantage de n'être pas comprise à l'extérieur du groupe, ce qui en fait un canal de communication exclusif aux membres, tandis qu'on réserve l'espagnol pour les rapports avec l'extérieur.

LE VÊTEMENT

Si la langue constitue une des racines les plus profondes de l'identité ethnique, le vêtement en constitue l'affirmation la plus manifeste. Contrairement au premier critère, qui constituait chacun des trois groupes dans sa spécificité, le vêtement distingue plutôt les Indiens en bloc, face aux Métis. En effet, le vêtement traditionnel est presque identique chez les Nahuas et les Totonaques. Il se compose pour les hommes, d'une large culotte et d'une chemise de coton blanc, d'un poncho, d'un chapeau de paille à larges bords et de sandales; pour les femmes, d'une large jupe plissée (de coton blanc dans la basse montagne, de laine noire plus haut) retenue par une large ceinture rouge tissée: le tout complété par une blouse brodée et un **huipil** (poncho court) de laine en haute montagne, de gaze légère dans la zone plus chaude. Les communautés se distingueront l'une de l'autre par tel ou tel détail du vêtement des femmes mais aucun trait particulier n'oppose Nahuas et Totonaques au plan vestimentaire.

Mais ces vêtements, que tous considèrent aujourd'hui comme "indiens" et "traditionnels" ont beaucoup évolué dans le temps (JOHNSON, 1953; KANDT, 1972; CHABOT, 1981). Le costume masculin n'a pas d'origine précolombienne, (sauf les sandales) mais provient directement de celui que portaient les paysans espagnols au XVIe et XVIIe siècles; le chapeau vient des Philippines et le poncho fut introduit par les religieux depuis la région andine, en même temps que se répandait l'élevage des moutons. Jusqu'au début du XXe siècle, d'ailleurs, les hommes de basse montagne ne

portaient ni la chemise, ni la culotte actuelle (qui descend aux chevilles, où on l'attache avec des cordons). Leur usage ne se répandit parmi la population autochtone que lorsque les paysans métis abandonnèrent ce costume pour des vêtements manufacturés! Les autochtones plus âgés témoignent de ces changements:

> "Quand j'étais jeune (il affirme avoir cent cinq ans), le costume était différent. Les hommes étaient tous habillés comme je le suis, d'un **calzon** (culotte large de coton) et d'un **coton** (poncho de laine) noir. Les femmes avaient les mêmes jupes qu'aujourd'hui, mais pas de blouse, seulement un **huipil**. On n'avait pas de sandales, on allait nu-pieds. L'usage des sandales doit avoir soixante ans. Et quand apparurent les premières, elles n'étaient pas de pneu, mais de cuir de boeuf.
>
> Indien totonaque de San Juan Ocelonacaztla, basse montagne.

Le costume féminin, s'il est demeuré plus près du modèle précolombien (jupe, ceinture et huipil) contient aussi des emprunts récents tel la blouse brodée (CHABOT, 1981).

Comme producteur de sens, l'essentiel du vêtement indien n'est pas l'origine, mais la différence. Au point que pour identifier quelqu'un au plan ethnique, les Métis diront fréquemment: **Es de calzon** ("il porte la culotte" c'est-à-dire il est Indien) ou: **Es de pantalon** ("il porte le pantalon" c'est-à-dire il est Métis).

Du côté autochtone, cette "production de différence" apparaît nettement lors des migrations. Les travailleurs saisonniers qui vont au Véracruz s'habillent, là-bas, comme des paysans métis, pour reprendre, au retour, le costume et l'identité autochtones: éléments dépourvus de sens sur la côte, où la condition des ouvriers agricoles itinérants est la même, peu importe l'appartenance ethnique:[10]

> "Je suis allé travailler quelques mois à l'extérieur du village. À ce moment-là je m'habillais comme les Métis. (...) Je me sens mal à l'aise, habillé ainsi, au village. J'aime mieux porter des **calzones** quand je suis avec ma famille.
>
> Indien totonaque de Nanacatlan, basse montagne.

D'ailleurs, les Indiens de haute montagne, qui ont abandonné le port du vêtement traditionnel, se sont vu accoler, par ceux d'en bas, le sobriquet de **koparitos** (de l'esp. **compadrito**, "petit compère", terme d'adresse familier chez les paysans métis). On retrouve le même vocable ailleurs dans la Sierra (NUTINI et ISAAC, 1974: 199).

La fonction du vêtement, comme producteur de sens, est actuellement moins absolue que celle de la langue. On retrouve deux situations bien distinctes. Dans les communautés plus isolées, particulièrement en zone totonaque, l'habillement est presque aussi important que la langue pour marquer l'identité ethnique. Par contre, dans les grosses agglomérations nahuas, les jeunes hommes ne portent plus le costume indien, ce à quoi l'idéologie ethnique répond en dissociant vêtement et identité: "On nous change tous nos vêtements, mais notre race, personne ne nous la changera."

LES MARQUEURS CULTURELS SECONDAIRES

À côté de ces deux symboles principaux, une enquête plus poussée révèle qu'un certain nombre de traits culturels sont aussi selectionnés pour définir l'identité ethnique: la division du travail, l'organisation sociale et religieuse, la nourriture, la musique.

La division sociale du travail, entre Métis et Indiens, réserve à ces derniers les travaux manuels, surtout agricoles, tandis que les premiers ont un quasi-monopole du commerce ainsi que les emplois dans l'administration et l'éducation. Mais l'idéologie ethnique indienne voit dans l'association Indien-agriculture beaucoup plus que la seule conséquence de l'oppression ethnique: l'Indien sait travailler la terre comme pas un. (Voir p. 335: "il va bien dans le ravin et travaille bien" ...) Par contre, "nous ne connaissons pas une lettre, pas un mot" (ibid.). À tel point que l'accession d'autochtones à des postes nouveaux pour eux (instituteurs, alphabétiseurs, promoteurs ...) a suscité de nombreux remous dans les communautés. Les nouveaux titulaires, qui ressentaient eux-mêmes l'ambiguité de leur statut ont eu à faire face à un mélange d'envie et de critiques sévères allant parfois jusqu'au rejet total. Leur intégration ne fut finalement scellée que par leur participation - généreuse - aux célébrations rituelles communautaires.

En second lieu, les Indiens s'identifient - et sont identifiés - par une organisation communautaire très développée, tant au plan religieux qu'à celui du gouvernement civil. Outre son saint patron principal, chaque communauté honore une multitude de saints: l'ethnologue M.E. SANCHEZ a relevé 47 fêtes dans le cycle religieux annuel de San Miguel Tzinacapan, auxquelles s'ajoutent une quinzaine de fêtes particulières de hameaux avoisinants (1979: 191). Ces fêtes sont organisées par des **cofradias**

("confréries") et on s'attend à ce que tout homme adulte de la communauté participe au moins à l'organisation de l'une des fêtes pendant son existence: les plus cossus se verront contraints d'occuper les fonctions principales et de défrayer les dépenses des fêtes les plus coûteuses (MONTOYA et MOEDANO, 1971: 277-279; ARIZPE, 1973: 127 suiv.; CHAMOUX, 1981; SANCHEZ, op. cit.: 118 suiv.). Les changements sociaux récents n'ont pas entraîné la disparition de l'organisation religieuse: au contraire, avec l'accroissement des revenus en argent dans les communautés, les fêtes revêtent encore plus de faste qu'avant. La structure religieuse tend cependant à devenir totalement distincte de l'administration civile en même temps qu'elle se simplifie, entre autres par la disparition des postes subalternes, (ceux de **topiles**) les moins prestigieux et que les jeunes ne veulent plus remplir. (On accède désormais directement dans de nombreuses communautés, aux postes intermédiaires de **mayor** et **teniente.**) Malgré le fardeau économique qu'elle impose, la participation au cycle des fêtes continue d'être très recherchée: à travers l'appartenance communautaire, c'est l'appartenance ethnique qu'elle établit.

L'appartenance à la collectivité ethnique, en basse montagne, se centre essentiellement sur les temps forts de la vie rituelle communautaire, particulièrement intense. C'est dans ces occasions qu'on peut entendre les phrases maintes fois répétées:

> Ici les gens sont unis.
> Ici, nous coopérons tous.

La fête communautaire met également en évidence les éléments de la culture traditionnelle que sont les danses religieuses, la musique indienne, le costume et les feux d'artifice. Le lien entre ces manifestations villageoises et la prise de conscience de l'identité ethnique est explicité par les paroles d'un **xochipitsaua**, danse qu'on retrouve dans toute l'aire nahua et même chez les totonaques:

> (Musique) ancienne ils l'appelaient nos ancêtres indiens (...)
> Le musicien nous fait danser car nous sommes Indiens.

Cette unité, explicitée et renforcée par les grands rituels collectifs, n'exclut pas les conflits internes qui sont fréquents même dans les communautés les plus traditionnelles, conflits le plus souvent liés à la propriété et aux rapports entre les sexes.

Ce bref survol nous montre qu'en basse montagne, l'indianité est une réalité explicite et bien définie. Ces critères nets, langue, vêtements, organisation communautaire, permettent aux groupes en présence de se démarquer sans ambiguité. Et il ne s'agit pas de "survivances": la barrière interethnique est constamment réactivée, d'un côté comme de l'autre. L'indianité n'est pas simplement la culture de la paysannerie pauvre, elle est positive et l'éducation des enfants est axée sur sa préservation. Autant le bilinguisme est valorisé, autant on réprouve

l'abandon de la langue autochtone. Comment les Indiens concilient-ils cette valorisation culturelle avec leur position inférieure dans la structure sociale?

ETHNICITÉ ET HISTOIRE: LA TRADITION ORALE INDIENNE[11]

La pauvreté qui touche la majorité des indigènes, qu'ils soient petits propriétaires, métayers ou ouvriers agricoles est très présente dans la conscience populaire:

> Le pauvre, s'il ne travaille pas, ne mange pas; et s'il pleut, il ne mange pas.
>
> Indien totonaque, Ecatlan.

Mais la pauvreté ne dépend pas de la terre, ni de l'activité agricole en elle-même:

> C'est beau la campagne, parce que tout pousse: mais, haricots, orangers, sapote. Mais il faut s'en occuper: celui qui travaille, ça lui réussit (...) Elle est belle la vie du paysan qui sème sa milpa, la sarcle et ensuite il récolte et il a son mais: il n'a plus besoin d'en acheter.
>
> Indien nahua, Tétélilla.

C'est pour défendre ce mode de vie contre les envahisseurs franco-autrichiens que les Nahuas se sont unis aux troupes du général LUCAS, en 1862 (BEAUCAGE, 1981). S'ils sont pauvres aujourd'hui, et les Métis, plus aisés, c'est que ces derniers, dès leur arrivée en basse montagne, vers 1880, ont contrôlé le développement des cultures commerciales et établi des rapports d'échange défavorables aux autochtones.

> Avant, à Cuetzalan, il y avait beaucoup d'Indiens, beaucoup de maisons de chaume. (...) Ensuite sont arrivés les G. Ils ont installé leur décortiqueuse à café. Ils ont installé de grandes machines. Aucun de ces Métis n'est d'ici: ils ont prospéré à Cuetzalan. Avant ils nous achetaient le café et ils le nettoyaient dans leurs décortiqueuses. Après l'arrivée des Métis, même les Indiens qui avaient de l'argent ont commencé à acheter des décortiqueuses pour nettoyer leur

> café. Mais nous, qui sommes toujours pauvres, notre argent est insuffisant et jamais nous ne pouvons réussir. Et ceux qui ont toujours de l'argent, eux ils venaient à bout de nous: ils nous trompaient quand nous leur vendions le café.
>
> Indien nahua de San Miguel Tzinacapan.

Tous les moyens leur semblaient bons pour obtenir des terres, tandis que les travaux d'infrastructure (édifices public, routes) étaient effectués grâce aux corvées des Indiens:

> Ils nous ont bien possédés! Quand la femme est malade et que pour avoir trois cent pesos, il faut laisser en gage les tîtres d'une caféteraie qui en rapporte mille cinq cents par an!
>
> Indien nahua de San Andrés Tzicuilan.

> Les Métis de Cuetzalan parlaient: c'est eux qui savaient comment est la corvée et combien d'heures. Maintenant on ne veut plus car il n'y a pas de loi (c'est-à-dire il n'y a rien qui oblige).
>
> Indien nahua de San Miguel Tzinacapan.

En 1910, la Révolution éclate. Son résultat le plus direct, en basse montagne, fut de livrer le pays à des bandes de hors-la-loi, autoproclamés **villistas** (partisans de Pancho Villa) qui violent les femmes, volent le grain et le bétail. Dans un premier temps, la terreur s'installe dans les communautés indiennes. Mais peu à peu la résistance s'organise. Les Indiens obtiennent des armes et rétablissent la paix dans les communautés:

> Beaucoup nous détestaient, Bon Dieu! Mais ensuite on s'est habitués, on n'avait plus peur des **villistas**; alors ce sont eux qui ont commencé à tomber!
>
> Indien nahua de Pochotitan.

La Révolution fut suivie, en basse montagne, par un demi-siècle d'accalmie: les grands domaines y sont rares et la zone ne connut pas l'effervescence agraire qui caractérisa les régions voisines, pendant les années 20 et 30. Comme nous l'avons mentionné au début, c'est la crise

agricole et alimentaire des années 70 qui devait entraîner la remise en question de la domination de la bourgeoisie métisse sur la paysannerie indienne.

Dans cette région de micro-propriétaire (la ferme moyenne a environ deux hectares,[12]) les producteurs ressentaient surtout l'écart croissant entre le prix payé pour leur café, qui stagne jusqu'en 1976, et le prix des denrées de première nécessité, tels le maïs et les haricots, dont la hausse **officielle** entre 1970 et 1976 fut de 149% et 171%, respectivement. (En outre, dans les villages situés en dehors du réseau routier (soit 80% de la population, à l'époque) la spéculation des commerçants ajoutait jusqu'à 50% aux prix nationaux.

Dans trois village nahuas, les paysans s'organisent pour aller acheter directement dans les entrepôts d'État, à Puebla, où on vend à des prix subventionnés. À Cuetzalan, chef-lieu métis en pays nahua, les accusations de "communistes" et de "subversifs" pleuvent sur eux et le curé les décrit en chaire comme une dangereuse organisation révolutionnaire. À Jonotla, autre chef-lieu en zone totonaque, le **cacique** est plus direct encore: il fera abattre quiconque se joindra à l'organisation. Mais les autochtones ont l'appui d'un mouvement d'action catholique et de certains membres du clergé. De jeunes agronomes progressistes, à l'emploi d'une agence fédérale de développement, les aident à mettre en place l'infrastructure juridique et technique de la coopération régionale. À Jonotla, cependant, il faudra l'élimination physique du **cacique** pour que la coopération s'implante (MONTEJO, 1983).

Après sa légalisation en 1980, la Tosépan Titataniské s'étend rapidement en zone nahua et, plus lentement, chez les Totonaques. Seuls les Métis demeurent globablement réfractaires, comme on peut le voir dans les chefs-lieux régionaux où ils sont majoritaires. Devant les avantages matériels que comporte l'établissement d'une coopérative locale, ce sont les femmes métisses qui formeront les organisations locales et qui les maintiendront, non sans difficulté: quant à eux les hommes n'ont que mépris pour ... une "société d'Indiens". Leur dépit devant le succès de la Tosépan se traduit par le sarcasme: "Ils sont trop sots pour se rendre compte qu'ils se font rouler". Cette attitude contraste avec celle des gens de Xocoyolo, îlot de paysans métis en zone nahua. Établis depuis deux siècles, ces derniers partagent la condition matérielle des Indiens et sont liés à eux par les liens du compérage et de l'amitié: ils se sont intégrés sans heurts à la coopérative.

* * * * *

La naissance et le développement de la Tosépan Titataniské, on a pu le voir, ne constitue pas une simple "réponse spontanée à la crise" de

la part des "paysans qui prennent conscience". Elle s'appuie sur une lente maturation de conditions socio-culturelles parmi lesquelles l'affirmation de l'identité autochtone joue un rôle de premier plan. La forme qu'a prise l'intégration de la région au marché capitaliste, à partir de la fin du siècle dernier n'a pas entraîné l'homogénéisation culturelle mais, au contraire, a cristallisé l'opposition entre les Indiens, partiellement dépossédés, et les Métis, propriétaires et commerçants. La structure de classes est vue comme surimposée à la hiérarchie ethnique, avec laquelle l'idéologie indienne la fait coincider: "l'Indien est paysan" (même si certains sont riches) et "le Métis est commerçant ou fonctionnaire" (même si certains sont paysans). Dans le contexte, il était inévitable que les deux grands conflits qu'a connus la région (l'Intervention franco-autrichienne et la Révolution) se transforment ici en guerres ethniques.

L'atténuation relative des tensions dans les décennies qui suivent la Révolution a maintenu latente la contradiction, mais sans effacer les contours des groupes antagonistes. Lorsqu'éclate la crise des années 70, deux camps se reforment, encore selon les lignes ethniques. Cette fois, on n'ira pas jusqu'à prendre les armes, comme ailleurs au Mexique, mais on demeurera à l'intérieur des nouveaux espaces aménagés par le pouvoir politique: l'enjeu sera la possibilité d'existence d'une organisation indigène indépendante du pouvoir des **caciques** et de celui de l'État central. À partir de 1982, la Tosépan déborde le champ de l'économie pour rejoindre le politique, en participant directement aux élections locales; dans les villages indiens d'abord, puis dans les chefs-lieux: les candidats de la coopérative, avec des plateformes politiques réformistes, réussiront à s'imposer partout en pays nahua, malgré l'opposition acharnée des leaders métis traditionnels.

Cette forme nouvelle d'action, à la différence des soulèvements d'autrefois, implique cependant une participation au pouvoir, quelque limitée soit-elle présentement. Contrairement aux leaders indiens qui, après l'intervention et la Révolution, retournèrent à la vie villageoise, les cadres du mouvement coopératif se voient appelés à négocier constamment avec des structures administratives, juridiques et financières qui n'ont pas d'équivalent dans la culture traditionnelle. S'ensuivent des écarts notables entre le comportement, les attitudes, les discours des élus régionaux et les attentes des paysans membres: d'où des affrontements qui ont provoqué des crises périodiques de leadership dans l'organisation. Cette dernière a cependant été assez forte, non seulement pour survivre à ces crises, mais pour poursuivre son expansion. L'entrée sur la scène politique ne résoudra pas le problème, au contraire. La grande question, depuis que le gouvernement a consolidé ses assises régionales, me semble être: est-ce que la Tosépan Titataniské, née comme mouvement des autochtones contre leur oppression, pourra résister aux pressions croissantes qui visent son incorporation à l'appareil d'État, devenant ainsi un simple mécanisme de médiation et de régulation? La question demeure ouverte...

NOTES

1. Les données de cette communication ont été recueillies au Mexique, en 1981, 1982 et 1984-85, grâce à des subventions du Conseil de Recherche en Sciences humaines du Canada. Ces éléments seront incorporés à un livre, présentement en chantier, qui porte sur deux expériences autochtones de développement rural.

2. Pour une description générale de la basse montagne, au plan des structures sociales et économiques, voir BEAUCAGE 1974, PARÉ 1973. Des études de communautés nahuas et totonaques ont été effectuées par MONTOYA-BRIONES (1964, 1971) ARIZPE-SCHLOSSER (1973), DURAND (1975) et CHAMOUX (1981).

3. Voir BEAUCAGE et. al. 1982.

4. Nos recherches contredisent carrément les affirmations de NUTINI et ISAAC pour qui "dans la Sierra de Puebla", les Indiens "acceptent leur situation de subordination culturelle" et "les changements sont toujours initiés de l'extérieur" (1974: 385). Parions que leurs meilleurs amis sont de riches propriétaires métis! Par ailleurs, le rôle crucial qu'ils attribuent aux "facteurs somatiques" n'a aucune base empirique dans la région.

5. Le mot nahua **maseual** se rattache directement au **macehualli** du nahuatl classique: "vassal", d'après MOLINA (1970), "vassel, homme du peuple, paysan sujet" d'après SIMÉON (1965). Le terme désignait donc alors une classe sociale: le **macehualli** était un paysan libre, à l'opposé du serf (**mayectti** ou **tlalmailt**) et de l'esclave (**tlacotli**). Après la conquête le terme prendra une signification à la fois sociale et ethnique: "Indien de la condition la plus humble (...) serviteur, journalier" (SANTAMARIA, 1959: 673).

6. À l'époque coloniale, le mot **coyote** désigne, dans le système compliqué des "castes", la personne issue de l'union d'un **mestizo** et d'une Indienne (SANTAMARIA, op. cit.: 225). Après l'indépendance, on voit apparaître un nouveau sens du mot, beaucoup plus rapproché de l'actuel **koyot**: "Vers 1828, à l'époque de la plus grande effervescence de la haine contre les Espagnols, on leur donnait injurieusement le surnom de **coyotes**" (id: 308). Dans le parler rural actuel, le mot **coyote** désigne l'intermédiaire commercial, celui qui achète leurs récoltes aux paysans.

7. Traditionnellement, les potiers sont de San Miguel Ténextatiloyan, les artificiers, de Xochitlan, et les colporteurs de tissus et de quincaillerie, de Tépango de Rodriguez.

8. Les Métis utilisent le terme **de razon** à l'exclusion de **ladino** ou **mestizo** que l'on rencontre ailleurs en Mésoamérique. Dans des archives ecclésiastiques dès l'époque coloniale, le terme se référait au fait que les Indiens ne pouvaient communier, car ils étaient "comme des enfants avant l'âge de raison" (Prof. Alfonso REYNOSO R., comm. pers.).

9. Les emprunts à l'espagnol utiliseront souvent la forme du pluriel, même pour désigner, comme ici, un singulier.

10. À la différence des plantations de café du Chiapas et du Guatémala, où l'ethnicité s'inscrit dans le fonctionnement même des **haciendas** capitalistes (DEVERRE, 1980).

11. Les textes qui suivent ont été recueillis dans le cadre d'une enquête effectuée en collaboration avec le **Taller de Tradicion Oral** de San Miguel Tzinacapan. Ils seront incorporés dans une prochaine publication du **Taller** qui nous a permis de les citer ici.

12. Pour une étude socio-économique plus détaillée de la paysannerie indienne, voir BEAUCAGE et aliis 1982 et BEAUCAGE et MONTEJO 1984.

BIBLIOGRAPHIE

ABOU, S.
1981 L'identité culturelle: relations interethniques et problèmes d'acculturation. Paris: Anthropos.

ARIZPE-SCHLOSSER, L.
1973 Parentesco y economia en una sociedad nahua. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.

ASCHMANN, P.
1962 Vocabulario totonaco de la Sierra. Mexico: Instituto Linguistico de Verano.

BARTRA, R.
1974 "El problema indigena y la ideologia indigenista". Revista Mexicana de Sociologia 36/3: 459-482.

BEAUCAGE, P.
1981 "Les mouvements paysans au Mexique". In L. ALSCHULER éd. Développement agricole dépendant et mouvements paysans en Amérique latine. Ottawa: Université d'Ottawa.

BEAUCAGE, P., GOBEIL, M., MONTEJO, M., et VITYE, F.
1982 "Développement rural et idéologie paysanne: ce qui se passe au village". Anthropologie et Sociétés 6/1: 131-174.

BEAUCAGE, P., et MONTEJO, M.
1984 "Rapports fonciers et rente foncière: une étude de cas dans la Sierra Norte de Puebla". In P. BEAUCAGE et al. éds. Le café au Mexique et en République dominicaine: questions en rente foncière. Montréal: Université de Montréal, G.R.A.L.

CHABOT, C.
1981 "Le tissage d'un quechquemitl". Recherches Amérindiennes au Québec XI/1: 55-61.

CHAMOUX, M.M.
1981 Indiens de la Sierra. Paris: l'Harmattan.

CORDOBA-OLIVARES, F.
1966 Los totonacos de la region de Huehuetla. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.

DEVERRE, C.
1980 Indiens ou paysans. Paris: Sycomore.

DURAND, P.
1975 Lutte de classes et paysannerie au Mexique. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

JOHNSON, I.
1953 "Quechquemitl y huipil". In I. BERNAL et E. Davalos éds. Huastecos, totonacos y sus yecinos. Mexico: Sociédad Mexicana de Anthropologia.

KANDT, V.
1972 "Artesania e indumentaria de la region de Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla". Artes de Mexico 155: 75-95.

LABROUSSE, A.
1985 Le réveil indien en Amérique latine. Paris: Favre.

MONTEJO, M.
1983 "Une coopérative de femmes au Mexique: acquis et limites". Recherches Amérindiennes au Québec xlll/4: 298-306.

MOLINA, F.
1970 Vocabulario en lengue castellana y mexicana y mexicana y castellana. Mexico: Pourra.

MONTOYA-BRIONES, J.
1964 Atla: ethnografia de un pueblo nahuatl. Mexico: Instituto Nacional de Anthropologia e Historia.

MONTOYA-BRIONES, J., et MOEDANO, G.
1971 "Esbozo analitico de la estructura socio-economica y el folklore de Xochitlan, Sierra Norte de Puebla". Anales del Instituto Nacional de Anthropologia e Historia 7/2: 257-299.

PARÉ, L.
1973 "Caciquisme et structure du pouvoir dans le Mexique rural". Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie 10/1; 20-43.

POZAS, R.
1971 Los indios en las classes sociales de Mexico. Mexico: Siglo.

SANCHEZ, M.
1976 La organizacion social y religiosa de un pueblo nahua. Tesis de Maestria, Puebla.

SANTAMARIA, F.
1959 Dictionario de mejicanismos. Mexico: Pourrua.

SIMÉON, H.
1985 Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine. Paris: Imprimerie Nationale.

VAN DEN BERGHE, P.
1981 The Ethnic Phenomenon. New York: Elsevier North Holland.

LA CONSTRUCTION HISTORIQUE DE L'IDENTITÉ: LES ZORO DE L'AMAZONIE BRÉSILIENNE

Gilio Brunelli

Certaines études amazoniennes nous donnent parfois l'impression de dévisager des peuples dépourvus d'histoire, issus du néant. Éventuellement on discute de l'arrivée des êtres humains en Amérique latine, on présente les quelques réponses que les archéologues travaillant au Mexique, au Pérou et en Équateur sont capables de nous fournir et, d'une façon générale, on pose le problème, mais, faute de pouvoir retracer l'histoire de la formation des groupes et de l'origine des peuples on passe souvent de l'**"homo sud-americanus"** aux **Yanomamo**, aux **Guarani**, aux **Quechua**, aux **Tupi** et à tous les autres peuples que l'ethnologie de cette partie du monde a introduit dans nos bibliothèques. Par ailleurs, on sait pertinemment que les peuples autochones d'Amazonie ont chacun leur propre histoire.

Nous ne croyons pas que l'on puisse tenir un discours sur quelque peuple que ce soit en le considérant seulement à partir du moment où il a commencé à être connu par les Occidentaux. On ne peut sérieusement imaginer, qu'il y a 3000 ans, des peuples **yanomamo**, **guarani**, **quechua** ou **tupi**, existaient. Ces peuples sont issus d'autres peuples, probablement disparus aujourd'hui ou dissous dans les peuples contemporains.

LES ZORO DANS LA LITTÉRATURE[1]

Les **Zoro** sont un peuple amérindien de l'Amazonie brésilienne dont on ne trouve nulle trace dans la littérature ethnologique jusqu'au début des années 1980. Leur existence même n'était connue, à l'intérieur de l'univers occidental, que par quelques aventuriers qui, depuis la fin du XIX siècle, s'étaient avancés dans les régions de la rivière Roosevelt à la recherche de caoutchouc d'abord et de cassitérite ensuite. On ne connaissait ni leur nom, ni leur langue et les premiers contacts établis avec eux se sont faits sous le signe de la violence.

En 1968, Francisco MEIRELLES, explorateur de la **FUNAI**[2] au cours des opérations préparatoires de l'expédition qui devait établir le contact avec les **Surui** (PAITER), organisa un survol de la région entière et découvrit officiellement et définitivement les **Zoro.**[3] Une expédition entreprise en 1971 (Revista de Atualidade Indigena 1978: 4), ou en 1972 (PRAXEDES, 1977: 75) par Apoena MEIRELLES et José do CARMO SANTANO descendit la rivière Branco à la recherche des **Zoro** sans toutefois parvenir à les trouver. Si un rapport de cette expédition a été écrit, il demeure bien gardé dans les archives de la FUNAI.

D'après nos recherches bibliographiques et d'archives, les plus anciens documents accessibles au public, - on ne remonte qu'à 1975 - qui nous parlent de ce peuple sont des textes du CIMI.[4] Ces documents nous informent clairement, pour la première fois, de l'existence et de la localisation de quelques **malocas**[5] **zoro** (Boletim do CIMI, 1975 et 1976). Par ailleurs, on trouve des références à un groupe que l'on peut maintenant identifier avec certitude comme étant les **Zoro** dans un document de 1975 (CHIAPPINO, 1975: 8 et 18) et aussi dans un article d'ARNAUD et CORTEZ, 1976: 14), qui, à l'époque, les considèrèrent des **GAVIAO**.

Dans un autre document, publié la première fois en 1914 (ROOSEVELT 1919),[6] on mentionne des Amérindiens qui habitaient le long de la rivière Roosevelt, mais nous considérons que ces informations ne sont pas assez précises pour que l'on puisse les identifier comme étant vraiment des **Zoro**.

NIMUENDAJU (1948) et LÉVI-STRAUSS (1955), parlant des Amérindiens qui vivaient dans la région où se trouvent actuellement les **Tupi-Mondé**, présentent des groupes qui, par leur dénomination et par la description sommaire qu'ils en donnent, nous font penser aux **Zoro**, mais, une fois encore, nous ne croyons pas être en mesure de pouvoir les identifier comme étant des **Zoro**.

À la fin de 1976,[7] la FUNAI commença à parler d'organiser une expédition pour établir le contact avec les Amérindiens de la rivière Roosevelt et, à partir de ce moment, les documents, au début surtout des articles de journaux, se multiplièrent.[8]

Il s'agit là, d'après nous, de la seule "littérature" publiée sur les **Zoro** avant que les agents de la FUNAI n'établissent le contact avec cette population en octobre 1977.

LEUR NOM

Comme il arrive à beaucoup de peuples de l'Amazonie, le nom par lequel ces Amérindiens sont maintenant connus, **Zoro** ou, dans son acception plus populaire, **Zorois**, n'est pas une auto-dénomination, mais un surnom - d'origine **surui** - qui leur a été donné par les Blancs et qui a fini par s'imposer.

En effet, le mot **zoro** est la forme finale qu'a prise le mot **monshoro** (PRAXEDES 1977; REVISTA DE ATUALIDADE INDIGENA 1978), par lequel les **Surui**[9] désignaient dans leur propre langue leurs ennemis du Nord, c'est-à-dire en l'occurence les **Zoro.**[10] Quant à la signification du mot **monchoro**, nous ne la connaissons pas et les **Surui** ont préféré ne pas la révéler.[11] En effet, l'affimation du journaliste de

la Folha de Sao Paulo (23-04-1978), pour qui **monchoro** - c'est sa transcription - signifierait tout simplement **cabaça, seca**, est totalement gratuite et n'offre pas grande crédibilité.

Avant que le nom **zoro** s'impose, les Occidentaux de la région les appelaient **Cabeça Seca.** Nous avons toutes les raisons de croire que les mots **cabeça seca** et **zoro** désignent les mêmes gens car dans le Boletin do CIMI de 1976[12] il sont appelés **munxor-cabaça seca.**

Cependant, ceux que les Occidentaux continuent d'appeler **Zoro** s'auto-dénomment **Pangeyen**, ce qui signifie, dans leur langue, "nous sommes ceux qui parlent".

Il faudrait, néanmoins, préciser davantage cette dernière affirmation. Il semble - ce n'est qu'une hypothèse - que l'auto-dénomination **pangeyen** par laquelle ces Amérindiens s'identifient ne doivent pas être considérée comme un héritage dont les origines se perdent dans la profondeur de la tradition, mais comme une identification temporelle, le produit des mécanismes d'inclusion et d'exclusion qui, depuis très longtemps, façonnaient un certain nombre de peuples habitant cette région de l'Amazonie au début de ce siècle, époque où elle commença à être incorporé à la société nationale brésilienne.

Il faut ajouter, encore, que l'auto-dénomination **pangeyen**, quand elle réussit à s'affirmer, exprimait une identité seulement **ad extra**, face à ceux qui n'étaient pas **Pangeyen**, ni **Tupi-Mondé** en général, car **ad intra**, parmi les **Pangeyen** et les **Tupi-Mondé** des identités locales et des solidarités particulières, beaucoup plus fortes et motivantes, n'ont jamais cessé de définir les différents groupes qui composaient le peuple **zoro.**[13]

À la suite de l'établissement du contact permanent, l'auto-dénomination **pangeyen** a été de plus en plus délaissée pour utiliser le surnom, **Zoro**, qui leur avait été attribué par les Brésiliens.

Lors de notre séjour chez eux ils s'identifiaient donc par le nom **Zoro** et seule une enquête ethnohistorique nous a permis de découvrir que leur nom collectif à l'époque de l'établissement du contact permanent était **Pangeyen.**

MIGRATIONS ET ORIGINES

Les ancêtres des **Zoro**, des **Gaviao**, des **Cinta Larga** et des **Aru** formaient jadis une seule ethnie, maintenant considérée une sous-famille linguistique de la famille **Tupi-Mondé.** Ils habitaient alors plus au Nord, en aval de la rivière Roosevelt, d'après les **Zoro** tout au

moins. Certains **Zoro** disent même que, jadis, il y a de cela très, très longtemps, les ancêtres avaient érigé leurs **malocas** là où la rivière Roosevelt se jette dans la rivière Ji-Parana.[14] Ils ont d'abord commencé à remonter la rivière Roosevelt - la rivière Aripuana dirons-nous - se frayant un chemin par la force, surtout à l'encontre des **Arara** - groupe de cultivateurs jadis très nombreux qui occupait le piémont du bouclier brésilien à l'Est de la rivière Madeira - et s'approchant graduellement du territoire qu'ils ont commencé à habiter au tournant du XXième siècle.[15]

C'est probablement au cours de ces migrations - ce n'est là qu'une hypothèse de travail - que des divisions plus profondes se seraient opérées à l'intérieur de cette ethnie et que des chemins différents auraient été empruntés, aboutissant à la formation des différents peuples de cette sous-famille linguistique **tupi-mondé.**

D'après Albert Denis MOORE (1984) la différentiation des peuples **gaviao, zoro, cinta larga** et **arua** serait très récente car ses recherches ethno-linguistiques lui permettent de situer les débuts du processus de diversification de leurs langues respectives à il y a environ 200 ou 300 ans.[16]

OCCUPATION DU TERRITOIRE

Comme les études récentes tendent à le montrer à propos de beaucoup de peuples amérindiens de l'Amazonie[17] et comme c'est le cas pour les **Cinta Larga,**[18] le peuple **zoro** aussi est formé par plusieurs groupes locaux. Ceux-ci sont des unités économiques et politiques autonomes. D'après leur tradition, au cours des premières décennies de notre siècle, les **Zoro,** dans leur mouvement vers le Sud, arrivèrent dans la région où la rivière Branco se jette dans la rivière Roosevelt. Cette région était alors habitée par des groupes que l'on a plus tard identifiés sous l'appellation de **Cinta Larga.** Ceux-ci, il va de soi, s'opposèrent à cette avance. Il y eut plusieurs escarmouches des deux côtés de la rivière Roosevelt, mais graduellement, les **Zoro** arrivèrent à s'imposer et à repousser les **Cinta Larga.**

Un guerrier très âgé se rappelle encore d'une bataille à laquelle il participa. Au villge, **zoro,** d'autres personnes s'en souviennent parce que leurs pères y participèrent. Cette bataille opposa un groupe **zoro,** les **Njoiki wey,** au dernier groupe **cinta larga** qui se trouvait encore sur le territoire compris entre les rivières Roosevelt et Branco, les **Ngo-tchur ey.** On disait d'eux qu'ils étaient des **ngere bai** - êtres malfaisants - très dangeureux. La bataille se termina par une brillante victoire des **Njoiki wey,** qui, semble-t-il, étaient à ce

moment-là alliés aux **zoro Pep wey** et, faute d'une meilleure identification, auz **zoro Kir ey**. On raconte que les **Ngo-tchur ey** furent défaits, tués et mangés par les **Zoro**; quelques survivants réussirent à grand peine à traverser la rivière Roosevelt et allèrent chercher refuge auprès d'autres groupes **cinta larga** qui habitaient plus à l'Est et plus au Sud. C'est ainsi que, il y a un peu plus de cinquante ans, les groupes **zoro** devinrent les maîtres d'une large portion de la rivière Roosevelt dont la limite méridionale arrivait jusqu'au territoire des groupes **surui** les plus septentrionaux.

Leur déplacement vers le Sud s'est arrêté là, car ils se sont heurtés, sans réussir à les vaincre, à des groupes **cinta larga** et **surui**, beaucoup plus nombreux. Ils se sont alors déplacés vers l'Ouest, en particulier les groupes installés à l'Est de la rivière Roosevelt jusqu'à la rivière Branco; puis ils la remontèrent et s'établirent sur ses deux rives. Ceux qui s'établirent sur la rive occidentale de la rivière Branco poussèrent leurs établissements de plus en plus vers l'Ouest jusqu'au territoire des **Gaviao**. Les ruisseaux qui forment la rivière Madeirinha semblent représenter la limite la plus occidentale atteinte par les groupes **zoro**, il y a environ 30 à 40 ans. Ainsi, dans les années 1950, les **Zoro** habitaient en territoire connu qui allait de la rive orientale de la rivière Roosevelt aux ruisseaux qui forment la rivière Madeirinha et avaient comme voisins les **Cinta Larga** à l'est et au Sud-Est, les **Surui** au Sud, les **Gaviao** au Sud-Ouest et à l'Ouest et les **Arara** au Nord-Ouest. Les **Mbabe-kap wey** se trouvaient aussi au Nord-Ouest, mais ils furent exterminés tôt après l'arrivée des Blancs.[19]

Dans les années 1960 et 1970, l'exploitation des richesses naturelles et, surtout, le déclenchement officiel de la colonisation systématique de cette région du Brésil obligèrent les **Zoro** à céder, non sans lutter, de larges portions de leur territoire et à se retirer dans le triangle formé par les rivières Roosevelt et Branco. À un certain moment, les **Zoro** - chaque groupe pour son propre compte ou avec les alliés qu'il réussissait à mobiliser - ont engagé la lutte sur trois fronts en même temps: à l'Est contre les gens de la **Fazenda** Moiraquita, à l'Ouest contre les gens de la **Fazenda** Castanhal et au Sud-Ouest contre les **Surui**, eux aussi refoulés vers le Nord de leur territoire par des colons brésiliens qui avançaient sur leurs terres. Nombre de guerriers, mais aussi des femmes, se souviennent des batailles, des embuscades, des luttes corps à corps engagées contre l'ennemi. Ils se souviennent aussi des représailles qui s'ensuivirent et en particulier de l'anéantissement de plusieurs **malocas**. Dans certains cas, ce sont des groupes locaux entiers qui disparurent.

Au moment de l'établissement du contact officiel avec la société brésilienne, soit en octobre 1977, les **malocas zoro** étaient situés près du ruisseau Tiroteio, mais aussi aux sources de la rivière Branco et du ruisseau .. de Abril (**A Folha de Sao Paulo**, le 21-01-1977); sur la rive orientale de la rivière Branco (**A Folha de Sao Paulo**, le 21-08- 1977);

sur la rive orientale de la rivière Branco et à proximité du ruisseau Tiroiteio (**Isto é**, le 31-08-1977); à proximité de la rivière Branco (**O Estado de Sao Paulo** et **O Jornal de Tarde**, le 13-10-1977); sur la rive ouest de la rivière Roosevelt (**A Folha de Sao Paulo**, le 23-04-1978); près des ruisseaux Tiroteio et Canaa et de la rivière Branco (REVISTA DE ATUALIDADE INDIGENA 1978: 4).

Quoique l'on puisse soulever beaucoup de questions sur la localisation et l'emplacement exact des **malocas zoro**, ces informations sont véridiques quant à l'essentiel et conformes à ce que les **Zoro** nous racontent, à savoir que le seul territoire laissé aux **Zoro** était celui compris entre la rivière Roosevelt et la rivière Branco.

GROUPES LOCAUX ET IDENTITÉ AVANT LE CONTACT

Plus haut nous avons avancé l'hypothèse que l'identité **pangeyen**, celle par laquelle on reconnaît maintenant les groupes **zoro** de jadis, n'est pas un héritage dont les origines se perdent dans la tradition. Nos données ethnohistoriques nous poussent à croire que l'on pourrait difficilement parler des **Zoro** avant le contact comme d'une "tribu", dans le sens où ce mot est habituellement employé pour désigner un groupe humain numériquement restreint uni par une origine commune, des liens de solidarité interne, un sens d'appartenance et, éventuellement, une organisation du pouvoir centralisée. Il semble que les **Zoro**, au cours de leur histoire, n'aient jamais expérimenté une situation semblable jusqu'à l'époque de l'établissement du contact officiel. Ils formaient plutôt un ensemble de groupes locaux, aux dimensions démographiques très variables, dotés d'autonomie économique et politique et qui entretenaient des relations changeantes de guerre et d'alliance.

Une unité locale, dont les membres sont reliés par la parenté et l'alliance, économiquement auto-suffisante, ayant son propre leadership, habitée dans une grande maison collective, voilà ce que les **Zoro** connaissaient d'abord et avant tout. C'est l'unité la plus importante car la seule économiquement viable à long terme et la seule capable d'assurer une protection contre les attaques des ennemis, en plus de donner une base d'identité à tous ses membres, de leur inspirer des sentiments d'appartenance et de les unir par des liens de solidarité et de réciprocité. Autrement dit, si l'on avait demandé, il y a 100, 50 ou même 20 ans, à une personne qu'on identifie maintenant comme **Zoro**, quelle était sa "tribu", il est probable qu'elle aurait répondu en désignant son groupe local, celui où elle était née, ou dans certains cas, celui où elle s'était mariée.

Le groupe local, qui correspond chez les **Zoro** à la maisonnée est normalement constitué par un groupe de consanguins, réunis autour d'un homme qui associe le prestige qui lui vient de son habileté guerrière, ou

de son contrôle des êtres non-visibles, au fait d'avoir plus d'une épouse et, donc, plusieurs enfants. On y trouve aussi des affins, en particulier des belles-familles pas assez nombreuses pour constituer une maisonnée à elles seules et désireuses de s'associer, d'abord, et de se fondre, ensuite, avec un groupe local puissant. Il peut y avoir enfin des Zoro qui, ayant rompu avec leur propre groupe d'origine ou ayant fui une situation de guerre, sont venus y vivre même si le degré de parenté avec les autres habitants de la **maloca** n'est pas particulièrement significatif. Ceux-ci sont accueillis en hôtes et peuvent être intégrés au groupe.

Cette composition du groupe local - consanguins, affins et **ma wey**, les autres - permet un grand degré d'endogamie et elle est effectivement pratiquée dès que le respect de l'interdit de l'inceste le permet.

Les groupes locaux, par ailleurs, ne sont pas des unités figées à tout jamais, car la simple croissance démographique ou l'éclatement de querelles internes conduisent souvent une unité à se diviser ou à se fractionner, alimentant ainsi un processus très dynamique de rupture et de concentration de groupes qui ne va pas sans évoquer, à maints égards, ce qui se passe chez les **Yanomano.**[20] Nous avons l'impression d'avoir à faire à des groupes continuellement .. **fieri**, à des phénomènes très dynamiques et toujours inachevés de définition et de redéfinition de groupes locaux. Par ailleurs, l'étude de leur système de parenté, tel que nous avons été en mesure de le comprendre, suggère que l'incessante reformulation des groupes locaux se trouve inscrite dans la structure sociale la plus profonde de cette société car la filiation est patrilinéaire et la résidence post-maritale tend vers la matri-uxorilocalité. Ainsi, par exemple, un garçon **nzabe-ap** qui marie une fille **ii-andar** et qui termine sa vie dans une **maloca** à lui, partagera le long de cette trajectoire la vie de trois groupes locaux différents: celui de son père, celui de son beau-père et, éventuellement, s'il a plusieurs femmes et un nombre élevé d'enfants, sera lui-même l'initiateur d'un groupe, si éphémère soit-il.

La définition des groupes locaux suit aussi les chemins de la guerre, comme nous l'avons mentionné plus haut. On peut facilement imaginer comment les conflits peuvent provoquer des divisions à l'intérieur du groupe local, mais il faut rappeler aussi que souvent les conflits et la guerre sont l'occasion de l'intégration de nouveaux membres. Nous en avons un exemple dans l'épisode qui suit.

Il y a environ 40 ans, le groupe des **Nzabe-ap wey**, au cours de sa migration vers le Sud, trouva la **maloca** des **Mbe-um wey** sur la rive droite de la rivière Roosevelt, là où la rivière Branco se joint à elle. La **maloca** se trouvait exactement en face de la petite île.[21] Une violente bataille s'engagea entre les deux groupes et elle se solda par la défaite des **Mbe-um wey**. La plupart de ces derniers furent alors tués et mangés et les quelques survivants furent intégrés au groupe des **Nzabe-ap**. Avec le temps, deux garçons **mbe-um** se marièrent à des

filles **nzabe-ap** et demeurèrent avec les **Mzabe-ap wey** toute leur vie. Également, une fille **mbe-um** maria un garçon **pabi**[22] et amena son mari avec elle cehz les **Mzabe-ap wey**. Les deux seules personnes d'ascendance **mbe-um** encore en vie à l'été de 1985, sont considérées, à toutes fins utiles, comme des **Mzabe-ap wey** et leur descendants aussi.[23]

Les groupes locaux **zoro** partagent avec les **Caviao**, avec les **Cinta Larga** et, en bonne partie, aussi avec les **Surui**, l'ensemble de la culture matérielle, de la vision du monde, de la structure sociale, du mode de subsistence et pratiquement tous les autres aspects de la vie.[24] Seul la langue représente un élément discriminant. Comme nous l'avons déjà mentionné, la langue parlée par les goupes **Zoro** est une variante de la langue parlée par les **Cinta Larga**, les **Gaviao** et les **Arua**[25] et appartient à la famille linguistique **Mondé**, une des huit familles qui composent le grand stock **Tupi**.26

Elle est l'élément commun que les groupes **zoro** partagent et qui les différencie des groupes locaux des peuples **tupi-mondé** voisins. Cette différence au niveau linguistique explique pourquoi, même quand certains groupes **zoro** habitaient avec les **Gaviao** un territoire situé aux sources de la rivière Madeirinha et, donc, pendant une certaine période eurent une histoire commune, les deux peuples ne se sont pas fusionnés l'un dans l'autre.

L'image qui se dégage de ce qui précède est donc celle d'un ensemble de groupes locaux, habitant un territoire contigu et parlant une même langue. C'est à cette image que nous faisons référence quant nous parlons des **Zoro** d'avant l'arrivée des Blancs.

À une époque que nous n'avons pas réussi à préciser, mais sûrement avant les bouleversements produits par l'arrivée massive des Blancs - probablement entre les années 1950 et la fin des années 1960 - nous savons qu'il y avait, au moins, les groupes locaus suivants: les **Mzabe-ap wey**, avec trois **malocas**, les **Njoiki wey**, les **Njei wey**, les **Pa-ma-kangym ey**, les **Ma-ntchin ey**, les **li-andar ey**, les **Pep wey**, les **Angoi ey** et, probablement, les **Kir ey**[27] chacun avec une seule **maloca**. D'autres **Zoro** étaient désignés sous le nom de **Pangeyen tere** et habitaient cinq **malocas**. Bref, il y avait neuf ou dix groupes locaux distribués en quinze ou seize **malocas**.

LES PANGEYEN TERE

Cete composition de l'ensemble **Zoro** pourrait nous amener à croire que le groupe nommé **Pangeyen tere**, par le fait d'avoir une telle dénomination - **tere** signifie "vrai" - et d'habiter cinq **malocas**,

était le groupe principal, le noyau en train de s'expandre et d'incorporer les autres groupes locaux. Tel n'était pas le cas. En effet, les **Pangeyen tere** étaient ceux qui, ayant perdu ou renoncé à une identité locale particulière, n'en avaient pas encore adopté une autre. Les **Pangeyen tere** étaient, par exemple, des gens qui, tout en ayant une ascendance patrilinéaire **gaviao** ou **surui**, étaient considérés comme des **Zoro**, sans être pour autant rattachés à un groupe local précis ni avoir assez de descendants pour former leur propre groupe local; les **Pangeyen tere** étaient des gens qui, ayant abandonné une **maloca**, ne s'étaient pas encore ralliés à une autre et vivaient donc à leur propre compte; les **Pangeyen tere** étaient, plus récemment, des survivants de groupes locaux exterminés pas les épidémies et par les Blancs. Bref, les **Pangeyen tere** étaient des gens d'origine différente, sans véritables liens de solidarité entre eux, en voie de différenciation en groupes locaux mieux identifiés, ou en attente de se rattacher à des groupes locaux déjà existants.

Par exemple, deux frères qui à l'âge adulte ont décidé de se séparer de leur groupe et de former leur propre **maloca** sont considérés des **Pangeyen tere.** À partir de ce moment-là ils n'appartenaient plus au groupe local du père, ni à celui du beau-père, même si parfois on pouvait encore les considérer comme tels. Par ailleurs, on ne pouvait pas encore, non plus, considérer ces deux nouvelles **malocas** comme des groupes locaux au même titre que les autres.

Des jeunes gens, qui nous ont été identifiés comme des **Pangeyen tere**, avaient un père qui mourut tout de suite après l'établissement du contact officiel et, à cause de la situation nouvelle qui altéra profondément la structure sociale **zoro**, on ne savait plus à quelle **maloca** les rattacher, d'autant plus que les grands-parents aussi étaient morts et que les oncles patrilatéraux s'étaient établis dans des **malocas** nouvelles. Devant ce "vide" social on les considéra comme des **Pangeyen tere.**

* * * * *

L'arrivée massive des Occidentaux dans la région (Cfr. BRUNELLI 1985b) eut des conséquences profondes sur la dynamique de constitution et rupture des groupes **pangeyen.**

Vers la moitié des années 1970, les **Zoro** avaient perdu la plupart de leur territoire et d'importants contingents de population. Des groupes locaux entiers avaient disparu et les quelques centaines de **Zoro** survivants, passant outre les querelles et les divisions traditionnelles, se réunirent dans quelques **malocas** seulement.

L'établissement d'un poste de la FUNAI compléta l'affaiblissement des mécanismes de définition des groupes locaux et bientôt tous les **Zoro**

furent réunis dans un seul village. Un nouveau chapitre de leur histoire commença à partir de ce moment, au cours duquel les **Pangeyen** se transformèrent en **Zoro** et les groupes locaux finirent graduellement par représenter un souvenir nostalgique pour les gens d'âge mûr et une réalité à peu près inconnue pour les jeunes gens.

NOTES

1. Notre travail de terrain s'inscrit dans un projet de recherche en ethno-médecine chez quelques peuples amérindiens d'Amazonie. La projet mis sur pied au département d'anthropologie de l'Université de Montréal se poursuit depuis quelques années déjà sous la coordination du professeur Lionel VALLÉE. Pour la population dont il est question dans ce texte, la recherche de terrain s'est déroulée en deux étapes: de juin à octobre 1984 et de juin à décembre 1985. Elle a été possible grâce aux fonds du programme FCAC, maintenant FCAR, du MEQ et à une contribution de l'ACELAC. Nous tenons à les remercier publiquement comme aussi tous ceux qui ont contribué à la bonne réussite de notre travail. Les intéressés pourront la consulter - fructueusement, nous espérons - dans notre mémoire de maîtrise, disponible à la bibliothèque des sciences humaines et sociales de l'Université de Montréal.

2. FUNAI signifie, littéralement, Fondation Nationale de l'Indien. Il s'agit de l'agence gouvernementale qui s'occupe des Amérindiens. À quelques différences près, c'est l'équivalent brésilien du ministère des affaires Indiennes canadie. Elle a été crée en 1967 sur les ruines de l'ancien SPI (**Serviço de Proteçao ao Indio**), mais elle n'a cependant pas réussi à se libérer de l'incompétence et de la corruption qui avaient caractérisé les dernières années de vie du SPI.

3. La source de ces informations est un rapport qui vraisemblablement aurait été écrit par Francisco MEIRELLES lui-même pour la direction de la FUNAI. Toutefois nous n'avons pas eu accès à ce document.

4. CIMI signifie, littéralement, Conseil Indigéniste Missionnaire. Il s'agit d'une organisation non-gouvernementale issue des églises chrétiennes du Brésil qui se propose de donner une nouvelle direction à la pastorale indigéniste essayant d'être utile aux Amérindiens plutôt que de vouloir les convertir. Depuis sa création en 1972, le CIMI a été un des organismes les plus courageux dans la défense des droits des Amérindiens.

5. Maisons collectives typiques des Amérindiens de cette région.

6. Théodore ROOSEVELT, ex-président des États-Unis, entreprit en 1913 un long voyage en Amérique latine. Une étape importante de ce voyage fut l'exploration - en tant que co-responsable de l'Expediçao scientifica Roosevelt-Rondon - d'une rivière dans la forêt de l'Amazonie brésilienne, inconnue jusqu'alors. Depuis lors, cette rivière porte le nom de l'illustre explorateur nord-américain.

7. O Estado de Sao Paulo, le 9-12-1976.

8. "Apoana pede nova expediçao", (O Estado de Sao Paulo, le 09-12-1976); "Sertanista tentara a atraçao dos Zoro", (A Folha de Sao Paulo, le 21-01-1977); "Sertanistas querem chegar aos Zoros antes dos peoas", (O Estado de Sao Paulo, le 21-01-1977); "FUNAI tenta atrair Indios Cabeça Seca que correm sérios riscos em Rondônia", (O Jornal do Brasil, le 23-01-1977); "O perigo branco", (A Folha de Sao Paulo, le 27-01-1977); "Apoena vai contatar os indios Zoro", (A Folha de Sao Paulo, le 02-08-1977); "FUNAI adia encontro com indios Zoro", (A Folha de Sao Paulo, le 30-08-1977); "Apoena volta à selva", (Isto é, le 31-081-1977); "Começa atraçao de indios en Rondônia", (O Estado de Sao Paulo, le 13-10-1977); "Apoena parte em busca dos Zoro", (O Jornal da Tarde, le 13-10-1977); "Sertanista pede criaçao de nova reserva indigena", (O Estado de Sao Paulo, le 08-11-1977); "Gripe contamina tribo", (O Estado de Sao Paulo, le 30-12-1977). D'autres articles ont également paru dans des journaux régionaux.

9. Peuple tapi-mondé qui habite au sud-ouest de l'actuel territoire zoro.

10. Voici la liste complète des noms qui leur ont été attribués: Cabeça Seca, dans le Boletim do CIMI; Mojur par CHIAPPINO 1975; Munxor, Munxor-Cabeça Seca dans le Boletim do CIMI 1976; Cabeça Seca, Monshore, Shoro, Zoro par PRAXEDES 1977; Zoro, Cabeça Seca, Monshorre par le journaliste de la Folha de Sao Paulo du 23-04-1978 et, finalement, Monshoro, Zoro dans la Revista de Atualidade Indigena 1978.

11. Cf.: PRAXEDES 1977: 75; Revista de Atualidade Indigena 1978: 8.

12. Cf.: Aussi MINDLIN 1984.

13. DESCOLA 1981 analyse une situation qui nous apparaît très semblable chez les Achuar.

14. Il faut ici mentionner que la rivière Ji-Parana est un affluent de la rivière Madeira selon la terminologie occidentale. Tel n'est pas le cas selon les Zoro: d'après eux la ..-tsere-tchi (la rivière Madeira) est un affluent de la ..-wop-tchi (la rivière Ji-Parana) et c'est donc dans ce sens que la rivière Roosevelt se jette dans la rivière Ji-Parana et non dans la rivière Madeira. La même chose vaut pour les rivières .kabè Pava (Roosevelt) et Ambo-a-tchi (Aripuanâ): d'après les Blancs c'est la rivière Roosevelt qui débouche dans la rivière Aripuana, alors que c'est exactement le contraire pour les Zoro. On comprend alors pourquoi les Zoro disent que leurs ancêtres ont remonté la rivière Roosevelt depuis son embouchure sur la rivière Ji-Parana.
Les Blancs définiraient le même trajet disant que ces Amérindiens ont remonté la rivière Roosevelt depuis son embouchure où ils étaient arrivés remontant la rivière Aripuana depuis la rivière Madeira.

15. On pourrait nous faire observer que ces migrations vont à l'encontre de l'hypothèse habituellement reçue selon laquelle les différentes familles tupi se seraient dispersées dans toutes les directions à partir d'un foyer situé exactement dans la région vers laquelle ces Tupi-Mondé étaient en train de revenir, c'est-à-dire la région des sources de la rivière Guaparé et Paraguay (Cf.: RODRIGUES 1964). Il nous semble que cette objection soit de taille et nous la tenons en considération, mais les témoignages recueillis auprès des Zoro eux-mêmes sont très précis et suggèrent une hypothèse différente. Par ailleurs, nous semble-t-il, si on recompose le casse-tête avec tous les éléments dont nous disposons maintenant on pourra facilement aboutir au scénario suivant: les migrations pré-colombiennes qui ont amené les différentes familles tupi à s'éparpiller dans pratiquement tout le continent sud-américain à l'Est des Andes auraient amené des groupes - que nous appelons ici Proto-Tupi-Mondé - à s'installer le long de la rivière Roosevelt et de la rivière Aripuana jusqu'à l'embouchure de cette dernière. Ils ne purent poursuivre leur chemin plus loin car la très puissante société mura leur barrait la route (cf.: NIMUENDAJU 1925). Les groupes installés à proximité de la rivière Madeira ont dû commencer à subir des pressions de la part des conquistadores européens qui arrivèrent dans cette région vers la fin du XVII siècle et s'y établirent pendant la première moitié du XVIII siècle (cf.: DAVIDSON 1970; HEMMING 1978), c'est-à-dire il y a environ 200 à 300 ans. Cette date nous ramène exactement à l'époque où, selon MOORE' le processus de diversification des langues tupi-mondé aurait commencé (voir plus bas). C'est donc à ce moment que les groupes proto-tupi-mondé auraient commencé à remonter les rivières Aripuana et Roosevelt, récupérant, éventuellement, d'autres groupes proto-tupi-mondé qui habitaient dans le région de ces deux rivières. Évidemment, il ne s'agit que d'une hypothèse qui reste à vérifier.

16. Les Surui, par contre, se seraient séparés de la souche commune beaucoup plus tôt, il y a environ 1500 ans, alors qu'aucune date ne peut être suggérée pour la sous-famille mondé.

17. Cf.: KAPLAN 1975, VERSWIJVER 1978, DESCOLA 1981 et LIZOT 1984.

18. Peuple tupi-mondé habitant à l'est de l'actuel territoire zoro. Quoique plusieurs chercheurs aient travaillé et travaillent auprès des Cinta Larga, nous ne connaissons aucun ouvrage publié sur eux. Les informations que nous avons proviennent ainsi de notre propre recherche et des contacts avec quelques uns de ces chercheurs.

19. Dans la version du mythe de la création des peuples que nous avons recueilli, les Zoro nomment dix-neuf peuples en plus de leurs propres groupes locaux et des Blancs. Ils auraient vraisemblablement connu ces peuples lors de leur migrations.

20. Cf.: BIOCCA 1968; CHAGNON 1968; LIZOT 1984.

21. Pour avoir pris part à ces événements, notre interlocuteur était en mesure d'apporter des détails qui échappaient à d'autres.

22. Nom que les Zoro donnent aux Gaviao.

23. Les descendants de la femme mbe-um, par contre, sont considérés des Pabi comme leur père.

24. Nous ne savons pas si cela vaut pour les Arua aussi car, à notre connaissance, il n'existe aucune étude sur ce peuple.

25. Cf.: MOORE 1984: iv

26. Cf.: RODRIGUES 1974.

27. Nous ne savons pas exactement si les Kir ey étaient un groupe local au même titre que les neuf autres que nous avons mentionnés ou si ce mot ne définirait pas plutôt une catégorie très grande de Zoro qui engloberait tous ceux qui n'étaient pas Pep wey. En effet, Kir ey siginfie "les gens blancs" et Pep wey "les gens foncés". Parlant de cela, un de nos informateurs a dit que tous les groupes locaux, sauf bien sûr les Pep wey, étaient Kir ey. Nous avons alors pensé à deux moitiés, mais notre hypothèse s'est infirmée lorsqu'on nous a appris que les Pep wey avaient été ainsi nommés seulement à cause de la couleur plus foncée de leur peau. "Comme il y a des Yara blancs et des Yara noirs - nous disaient les informateurs - il y a des Zoro blancs (les Kir ey) et des Zoro noirs (les Pep wey)". L'hypothèse des deux moitiées s'est dissoute davantage lorsque, après des longues conversations et observations, nous en sommes arrivés à la conclusion qu'aucun raison de complémentarité ou d'opposition, soit elle rituelle, économique ou relative au mariage, ne justifiait l'existence de deux moitiés chez les Zoro. D'autre part, à la faveur de l'hypothèse qui veut que les Kir ey soient un groupe local comme les autres, milite le fait que dans notre recensement nous avons un petit ensemble de Zoro, cinq au tout, qui n'ont jamais été identifiés autrement que comme des Kir ey et s'ils sont maintenant si peu nombreux, nous a-t-on appris, c'est parce que les autres sont tous morts. Les deux possibilités nous paraissent susceptibles d'être retenues. Nous ne sommes pas en mesure de trancher la question dans l'état actuel de nos connaissances. Ajoutons simplement que LOVOLD 1986 semble consider les Kir ey comme un groupe local exactement comme les autres.

BIBLIOGRAPHIE

ARNAUD, E. et CORTEZ, R.
1976 "Aripuana: consideraçoes preliminares". Acta Amazônica 6/4: 11-31.

BIOCCA, E.
1968 Yanoama: Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens. Paris: Plon.

BOLETIM DO CIMI
1975 "O encontro de Porto Velho". Boletim de CIMI 4/20: 207-219.

1976 "Situaçao dos indios Surui, Munxore Cinta Larga". Boletim do CIMI 5/31: 22-24.

BRUNELLI, G.
1985a "Bebel Bebel ... Jikkoi! Les Zoros vont à la chasse". Recherches Amérindiennes au Québec XV/3: 45-57.

1985b "Le développement contre les Indiens". Communication présentée au Congrès "Sud/Sud - Rapports entre l'Afrique, l'Amérique latine et les Caraibes". Montréal: McGill University.

CHAGNON, N.
1968 Yanomamo, the Fierce People. New York: Holt, Rinehardt & Winston.

CHIAPPINO, J.
1975 The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Aripuana Park. Geneva: Amazind/IWGIA Document.

COIMBRA, C.
1980 Relatorio das ativadades de pesquisa desenvolvidas por Carlos Everaldo Alvares Coimbra Junior entre os Surui do Posto Indigena 7 de Setembro, no Territorio Federal de Rondônia, no periodo 25-12-79 a 18-01-80, Ms.

DAVIDSON, D.
1970 River and Empire in Madeira Route and the Incorporation of the Brazilian Far-West, 1737-1808. Thèse de Doctorat, Yale University.

DESCOLA, P.
1981 "From Scattered to Nucleated Settlement: A Process of Socio-economic Change among the Achuar". In N. WHITTEN éd. Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press.

GAMBINI, R.
1983 Relatorio de visita à Frente de Atraçao Zoro. Ms.

1984 Segundo relatorio de visita à Frente de Atraçao Zoro. Ms.

1985 "O que aprendi entre os Zoro". Viver 1/3: 26-29.

HEMMING, J.
1978 Red Gold, The Conquest of the Brazilian Indians. Londres: MacMillan.

KAPLAN, J.
1975 The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. Oxford: Clarendon Press.

LEVI-STRAUSS, C.
1955 Tristes tropiques. Paris: Plon.

LIZOT, J.
1984 "Histoire, organisation et évolution du peuplement Yanomami". L'Homme XXIV/2: 5-40.

LOVOD, L.
1986 "First He Locked Them In: A Creation Myth Among the Gaviao and the Zoro Indians of Brazil". In A. SKYLAR et F. SALOMAN éds. Natives and their Neighbours in Indigenous South America: Anthropological Essays. Gothenburg: Acta Universitatis Gotemburgensis.

LOVOLD, L. et FORSETH, E.
1982 Relatorio preliminar: trabalho de campo anthropologico. Ms.

MINDLIN, E.
1984 Os Surui da Rondônia. Thèse de Doctorat, Pontificia Universidad Catolica de Sao Paulo.

MOORE, D.
1981 "The Gaviao, Zoro, and Arara Indians". In In the Path of Polonoroeste: Endangered Peoples of Western Brazil. Cambridge: Cultural Survival Occasional Paper.

1984 Syntax of the Language of the Gaviao Indians of Rondonia, Brazil. Thèse de Doctorat, City University of New York.

NIMUENDAJU, C.
1925 "As tribus do Alto Madeira". Journal de la Société des Américanistes de Paris 17: 137-172.

1948 "The Cawahib, Parintintin, and their Neighbours". In J. STEWARD éd. The Handbook of South American Indians. Washington: United States Government Printing Office.

PRAXEDES, C.
1977 "Primeiro Encontro com os Indios Zoros". Revista Geografica Universal 38: 68-79.

REVISTA DE ATUALIDADE INDIGENA
1978 "Apoena conta a atraçao dos Zoros". Revista de Atualidade Indigena 2/10: 2-8.

RODRIGUES, A.
1964 "A classificaçao de tronco linguistico Tupi". Revista Anthropologica 12/1+2: 99-104.

1974 "Linguistic Groups fo Amazonia". In P. LYON éd. Native South America, Ethnology of the Least Know Continent. Boston: Little Brown & Co.

ROOSEVELT, T.
1919 Through the Brazilian Wilderness. New York: Charles Scribner's Sons.

VERSWIJVER, G.
1978 Enquête ethonographique chez les Kayapo-Mekrahnoti: contribution à l'étude de la dynamique des groupes locaux (scissions et regroupements). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

ARTICLES DE JOURNAUX

A FOLHA DE SAO PAULO, 21-01-1977: Sertanista tentara a atraçao dos Zoro

27-01-1977: O perigo branco

02-08-1977: Apoena vai contatar os indios Zoro

30-08-1977: Funai adia encontro com indios Zoro

23-04-1978: Meireless anuncia a visita do diretor da FUNAI a Rondônia

ISTO E, 31-08-1977: Apoena volta à selva

O JORNAL DA TARDE, 13-10-1977: Apoena parte em busca dos Zoros

O JORNAL DO BRASIL, 23-01-1977: FUNAI tenta atrair Cabeças Secas que correm serios riscos em Rondônia

O ESTADO DE SAO PAULO, 09-12-1976: Apoena pede nova expediçao

21-01-1977: Sertanistas querem chegar aos Zoros antes dos peoes

13-10-1977: Começa atraçao de indios em Rondônia

08-11-1977: Sertanista pede criaçao de nova reserva indigena

30-12-1977: Gripe contamina tribo

INÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE

Christopher McAll

C'était au début du siècle. John Millington SYNGE, le dramaturge et écrivain irlandais, était de retour dans les îles d'Aran, au large de la côte ouest d'Irlande. Ces îles, situées à une quinzaine de milles des comtés de Clair et de Galway sont exposées à tous les vents, au sol très rocailleux qui rend toute culture difficile et entourées d'une mer souvent houleuse.

SYNGE exprimait ainsi sa première réaction lors de son retour:

> "As I sat down on my stool and lit my pipe with the corner of a sod, I could have cried out with the feeling of festivity that this return procured me."[1]

Les îles d'Aran, avec leur extrême pauvreté, leurs chansons traditionnelles, les femmes en jupe rouge, les hommes et leurs pantalons de flanelle grise, étaient pour SYNGE - fils de la petite bourgeoisie protestante de Dublin - ce qu'il y avait de plus authentiquement irlandais, d'autant plus qu'on y parlait toujours l'irlandais.[2]

SYNGE s'inscrivait ainsi dans la plus pure tradition de l'idéalisation de la paysannerie irlandaise. À peu près à la même époque et dans une autre partie du monde, les ravages de l'industrialisation et l'aggressivité traditionnelle de la classe dominante anglo-saxonne ont donné lieu à une idéalisation du passé et de la saine simplicité de la société paysanne qui n'est pas sans rappeler celle de SYNGE. Lionel GROULX, par exemple, parle ainsi du premier "habitant" canadien:

> "Rien en lui du demi-sauvage ou du demi-barbare ..., un héros fait de simplicité, mais aussi d'idéal, de courage ... Il faut le voir dans une attitude de foi et de labeur, tête nue sous le grand ciel, la faucille d'une main et, de l'autre, élevant vers le Créateur sa première gerbe de blé".[3]

On touche ici au coeur même des mythes qui ont été construits pour donner à une identité ethnique le passé dont elle a besoin. L'exemple irlandais est particulièrement intéressant à cet égard. Toujours bafoués dans leurs droits, opprimés, surtaxés et au besoin déportés, les paysans irlandais du dix-neuvième siècle n'avaient aucune sécurité face aux propriétaires, pour la plupart résidant en Angleterre. Ils étaient

considérés par ces mêmes propriétaires, et leurs alliés au sein du parlement britannique, comme étant en grande partie responsables de leur propre sort.[4] Ils ne recevaient aucune compensation pour les améliorations qu'ils apportaient à leur lot de terre et risquaient en tout temps de se faire mettre dehors pour que l'agent du propriétaire puisse louer à un prix plus élevé. Ils n'étaient donc pas incités à apporter des améliorations à leur terrain et leur inactivité à cet égard fut interprétée par les responsables britanniques comme de la paresse innée. Et quand les **Whiteboys** ou les **Ribbonmen** - des organisations clandestines d'autodéfense - ont commencé leurs représailles contre les représentants locaux de propriétaires absentéistes, la paysannerie irlandaise fut considérée comme non seulement paresseuse mais aussi intrinsèquement violente.[5] Les Irlandais étaient considérés comme n'importe quel autre peuple sujet à la domination britannique de l'époque, c'est-à-dire, de nature inférieure, barbare et sauvage.

C'est ainsi que les Britanniques, ou, en tout cas, la classe dominante britannique, ont réussi à construire non seulement une identité convenable pour les peuples soumis à leur domination, mais aussi, et par la même occasion, leur propre identité. Être civilisé ne veut rien dire s'il n'y a pas de barbares à côté pour fins de comparaison, un fait que les Romains avaient eux aussi très bien compris. Le peuple irlandais était devenu, tout comme le peuple québécois d'ailleurs, une sorte de miroir déformateur dans lequel l'oppresseur croyait voir ses immenses qualités.

Retournons à SYNGE assis sur son banc dans les îles d'Aran, avec, au loin les montagnes de Connamara. Le mythe, l'idéal que SYNGE est allé cherché aux îles n'était rien d'autre qu'une image projetée par le même miroir déformateur, mais cette fois-ci déformée dans le sens inverse. Pour mieux expliquer ce que je viens de dire, il faut laisser SYNGE dans son île et reculer un peu dans le temps.

Trente ans auparavant, Standish O'GRADY, un diplômé de Trinity College, Dublin et donc un autre membre de l'establishment protestant, était de séjour lui aussi dans l'ouest irlandais.[6] C'était une journée de pluie et il décida de la passer à la bibliothèque. À sa grande surprise, il a découvert, en lisant le **History of Ireland** d'O'HALLORAN, que le peuple irlandais avait connu une époque de rois et de batailles, d'héroisme et de richesse, bien avant que les Anglo-Saxons ou les Scandinaves ne mettent le pied sur le sol irlandais. Il décida donc de fouiller plus loin les manuscrits datant de cette époque et produisit ainsi, entre autres, son livre **History of Ireland: Heroic Period**, qui allait devenir un des textes fondateurs de toute une tradition nationaliste.[7]

O'GRADY raconte l'histoire de Cuchulainn, le jeune guerrier-prodige d'Ulster des épopées écrites pour la première fois en irlandais ancien, probablement au début du huitième siècle, mais ayant existé en forme orale longtemps auparavant. Cuchulainn qui, très jeune, brise tous

les armements qui lui sont fournis à l'exception de ceux du roi d'Ulster lui-même, Conchobar. Cuchulainn qui, toujours jeune, sort du royaume d'Ulster tout seul et réussit à ramener, attachées après son char de guerre, les têtes coupées de deux des ennemis traditionnels les plus féroces de son peuple. Cuchulainn qui choisit de mourir jeune, mais glorieusement, en défendant son pays, et qui, en mourant, s'attache à une stèle pour qu'il puisse continuer de monter la garde sur les frontières d'Ulster, même après sa mort.

Voici la substance de ce qu'on croyait voir de l'autre côté du miroir. Où les Britanniques ne voyaient que la pauvreté et la soumission actuelle des Irlandais, et donc la preuve de leur propre supériorité,[8] les Irlandais voyaient plutôt un passé grandiose qui dépassait en grandeur et en renommée celui des Anglais eux-mêmes, mais aussi un passé plein de promesses pour l'avenir de la nation irlandaise. Cette utilisation des épopées irlandaises est explicite déjà chez O'GRADY. Selon lui, les caractères du peuple irlandais à l'époque héroique étaient la prouesse guerrière, le courage, la générosité, l'hospitalité et l'amour de la liberté, ainsi que la possession de capacités intellectuelles remarquables.[9] Ces caractères n'ont jamais été éteints pendant les siècles de domination anglo-saxonne, mais sont devenus plutôt souterrains, et, bien sûr, un jour, un nouveau Cuchulainn s'élèvera et le peuple irlandais aura sa vengeance.

Les écrits d'O'GRADY et de ceux qui l'ont suivi ont connu un succès énorme à la fin du dix-neuvième siècle et jusqu'en 1916. Ceux qui sont allés prendre possession du Bureau central des postes à Dublin en 1916, le faisaient, du moins pour plusieurs d'entre eux, en prenant pour modèle ce même Cuchulainn, dont Patrick PEARSE avait fait graver l'image au-dessus de la porte principale de son école.[10] Il était devenu le symbole de la nation irlandaise qui un jour retrouverait sa gloire d'antan.

Les paysans idéalisés des îles d'Aran dans les écrits de SYNGE - et ils sont toujours idéalisés d'ailleurs dans l'idéologie officielle de la République d'Irlande, mais à des fins plutôt touristiques - étaient devenus exactement le contraire de ce qu'ils étaient dans les rapports des différents administrateurs britanniques de l'époque précédente. C'était ceux qui parlaient toujours la langue irlandaise et travaillaient toujours la terre irlandaise. Quoi de plus normal que de voir en eux la hardiesse, le courage et la beauté physique du peuple irlandais d'avant la conquête? D'autant plus que les légendes de Cuchulainn et des anciens rois d'Irlande, qu'O'GRADY et d'autres croyaient avoir sorties de l'ombre, circulaient parmi eux depuis toujours.

Voilà l'étrange miroir déformateur à deux faces qui accompagnait la présence oppressive des Britanniques en Irlande. Deux identités, deux ethnicités si on veut, qui avaient leur signification en s'étant opposées l'une à l'autre, mais dont la véritable signification réside dans les

relations d'oppression et de domination qui existaient entre les deux peuples. L'un qui cherchait son identité dans le passé et dans l'avenir (les foyers habituels de tout nationalisme), et l'autre qui le trouvait dans le présent.

Changeons d'époque mais pas tout à fait d'acteurs. En réalité, la classe dominante britannique de la seconde moitié du dix-neuvième siècle se construisait des miroirs déformateurs non seulement à l'extérieur de la Grande-Bretagne, mais aussi à l'intérieur. L'un des maître-miroitiers de l'époque fut Francis GALTON. Lui et DARWIN essayaient de placer les hommes de cette classe sur le plus haut barreau d'une échelle évolutionnaire, dont les échelons inférieurs étaient occupés par les différents peuples, y compris les Irlandais, que les Britanniques ont rencontrés ailleurs.[11] Pour GALTON il était tout aussi évident que, à l'intérieur de la Grande-Bretagne, on avait affaire à une diversité de races. La hiérarchie sociale n'était rien d'autre que l'expression des différences innées, non des individus en tant que tels, mais des différentes catégories de la population auxquelles ces individus appartenaient. Ainsi a été construite toute une représentation de la société britannique avec ses différentes composantes, des "classes criminelles" jusqu'aux académiques d'Oxford et de Cambridge. Ces diverses composantes n'étaient que l'expression d'une hiérarchie génétique.[12] Il n'a pas vraiment réussi à trouver une place pour les femmes, sinon comme les vaisseux nécessaires à la conception et à la naissance des hommes.

Autrement dit, quand la classe dominante britannique regardait à l'extérieur du pays elle ne voyait que des reflets flatteurs d'elle-même, et quand elle regardait vers le bas à l'intérieur de sa propre société, elle voyait exactement les mêmes reflets. Sa propre élévation n'était que la fonction de son propre mérite inné.

La Grande-Bretagne a ceci d'intéressant que c'est l'une des sociétés capitalistes les plus anciennes au monde, avec plus de cent soixante ans d'accumulation de capital dans le cadre d'une société industrialisée. Déjà, au milieu du dix-neuvième siècle, elle avait atteint une certaine maturité. En grande partie, la classe ouvrière en était à sa deuxième génération. Les problèmes que Robert OWEN avait connus à New Lanark, avec une main-d'oeuvre d'origine paysanne mal adaptée au travail en usine, étaient, là aussi en partie, chose du passé.[13] Les manufacturiers de Manchester s'étaient regroupés pour compiler des statistiques sur les conditions de vie et de travail de leurs employés à des fins paternalistes.[14] John Stewart MILL avait déjà publié son **Principles of Political Economy** dans lequel on peut retrouver tout ce qu'on pourra dire de réformiste sur une société capitaliste, sans tomber dans le révolutionnarisme. De l'autre côté, MARX et ENGELS venaient de publier leur **Manifeste**. Dans l'ensemble, on peut dire qu'il s'agissait d'une société qui était devenue consciente d'elle-même et de sa nature distincte, comparée aux types de sociétés qui l'avaient précédée et qui l'entouraient.

La société britannique contemporaine est ainsi un laboratoire social assez précieux en ce qui concerne la forme que prend une société capitaliste avancée et même un peu vieillotte. Cent soixante ans de distribution de richesse inégalitaire, de privilèges transmis à la deuxième, troisième, quatrième et cinquième génération, d'endogamie de classe et de vécus séparés et inégaux, chaque classe et fraction de classe vivant sur son territoire propre et bien défini. La société britannique est d'autant plus intéressante qu'elle est composée majoritairement de migrants internes plutôt que d'immigrants. Les différentes classes et fractions de classe se sont trouvées face à face depuis fort longtemps, sans que d'un côté ou de l'autre on puisse expliquer les différences sur la base d'une quelconque ethnicité originale, comme cela a toujours été le cas au Canada.

La base même de toute identité en Grande-Bretagne est l'inégalité sociale. Selon les apparences, l'opposition entre la classe ouvrière traditionnelle, la petite bourgeoisie professionnelle ou commerçante, la grande bourgeoisie et les vestiges de l'aristocratie foncière, ne peut se faire en termes de religion, ni en termes de langue, ni en termes d'origine ethnique. C'est tout simplement une question d'inégalité économique et politique, qui est elle-même considérée par la plupart de ceux qui en bénéficient comme étant une question de mérite et par la plupart de ceux et celles qui n'en bénéficient pas comme étant une question de chance.

Mais il reste que l'inégalité sociale en Grande-Bretagne n'est pas qu'une question de niveaux de vie et de consommation. À mesure que la société vieillit, et à mesure que les enfants continuent dans la voie que leurs parents et leurs grands-parents ont suivie avant eux, le mérite en question, s'il a déjà existé, a dû être celui de la première génération à se tailler une place de choix dans le hiérarchie sociale, et pas celui des générations suivantes qui ont eu plutôt la chance d'être nées à la bonne place. Et de l'autre côté, si on est travailleur manuel, et si la plupart de ses ancêtres ont été travailleurs manuels, on ne peut que conclure que la malchance a eu la fâcheuse tendance à tomber toujours sur la même famille.

Tout porte à croire que l'histoire des cent soixante dernières années en a été une de retranchement des différentes fractions de classes bénéficiaires derrière différents types de barricades. N'ayant pas eu, dès le départ, des différences ethniques qui auraient pu servir comme ligne de front pour empêcher la majorité ouvrière d'avoir accès à leurs bénéfices, les classes bénéficiaires en Angleterre en ont construites de toute pièce. À d'autres époques et en d'autres lieux on a parlé en termes d'**ethnogenèse.**[15] À mon avis, on est en droit de parler, en Angleterre, d'une ethnogenèse de classe.

Depuis fort longtemps les différentes classes sociales vivent renfermées sur elles-mêmes. Un des facteurs-clés de ce renfermement a été l'école privée, réservée, évidemment, aux enfants des classes bénéficiaires. Ces écoles ont la particularité d'enlever les enfants de leur

lieux de résidence, déjà barricadés et à l'écart des autres couches moins fortunées de la société, et de les assujettir à une éducation intensive qui les moule selon les normes, les attentes, le dialecte, la philosophie et la culture de la fraction de classe pour laquelle l'école existe. Le produit final de ce système, où le milieu familial et le milieu scolaire travaillent en harmonie, est un individu déjà programmé pour reconnaître et exiger la place qui lui revient. Il y a ainsi des écoles qui lancent des foules de comptables agréés, de notaires et de médecins de campagne sur le marché comme il y en a d'autres qui visent plus haut, mais la particularité de ces écoles est qu'elles forment et préparent l'individu pour vivre et travailler à l'intérieur de son propre territoire de classe.

On n'est jamais à l'aise en Angleterre qu'avec les membres de la même classe sociale. Plus grandes les inégalités sociales, plus infranchissables les barrières qui séparent les individus. Sinon, de toute évidence, les inégalités en question ne survivraient pas. On se marie à l'intérieur de sa classe et même de sa fraction de classe, les mariages entre la petite bourgeoisie commerçante et la petite bourgeoisie professionnelle, par exemple, étant tout à fait impossibles. De quoi est-ce qu'on se parlerait? Et, bien sûr, toute alliance entre un membre de la bourgeoisie établie et de la classe ouvrière est impensable. Il y a, comme mesure de protection, la règle des trois générations. On n'est pas vraiment médecin si son père était mécanicien. Un grand-père qui n'était ni académique, ni médecin, ni avocat, ni ministre du culte n'est pas tout à fait respectable pour un professionnel. On parle avec le dialecte de sa classe; on reste dans les quartiers réservés à sa classe; on s'habille comme les autres membres de sa classe; on fréquente les églises de sa classe; on s'en va en vacances à certains endroits considérés comme appropriés à sa classe; on conduit la voiture de sa classe (et les différentes nuances de classe associées aux différentes marques de voitures sont extrêmement compliquées); on mange la nourriture de sa classe et, surtout, on a les opinions, les préjugés et les réactions de sa classe.

L'inégalité sociale en Angleterre a fini par créer son propre ensemble d'identités ethniques. Et ces identités ne sont pas que des miroirs déformateurs, mais sont d'abord l'expression même de l'inégalité dans la distribution de la richesse qui les sous-tend. Elles constituent le cadre qui permet à cette inégalité de se perpétuer, en identifiant les différentes fractions de classe, en érigeant les barrières entre elles, en rendant ainsi les bénéfices moins accessibles et moins visibles et surtout en préparant les prochaines générations à maintenir les mêmes identités et les mêmes attentes. Et l'identité ethnique des bénéficiaires est fondée sur la même présomption de supériorité innée que l'on retrouve dans l'expérience coloniale ou impériale, que ce soit en Irlande ou ailleurs.

Dans les deux cas que nous avons considérés jusqu'ici, il y a une relation évidente entre inégalité sociale et ce que j'appellerais identité ethnique, deux jeux de miroirs déformateurs. Je vais maintenant présenter

un troisième cas, plus complexe, où il faut plutôt parler d'une salle de miroirs, tous plus déformateurs les uns que les autres. Il s'agit, évidemment, du Canada, l'exemple par excellence du **pluralisme culturel** ou **polyethnique**, ou du **multiculturalisme**, selon le point de vue.[16] D'autres voient dans l'idée même du pluralisme ou du multiculturalisme une manoeuvre pour noyer la réalité biculturelle du Canada dans un océan de différences.[17]

Voici donc le miroir principal. Un miroir où, à la place d'un ensemble de provinces ou de classes sociales très éloignées les unes des autres et avec des intérêts plutôt opposés que convergents, on voit une société unie par la différence. C'est une question de **marketing** interne. Plutôt que de se laisser diviser par une quelconque réalité biculturelle, on voit dans cette même réalité la richesse de la diversité. Et ayant commencé à travailler sur ce nouveau miroir dans le cadre de la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme, on a découvert que non seulement on était riche de deux cultures fondatrices mais d'une multitude de cultures, et donc d'une multitude de richesses. Ce n'était peut-être qu'un jeu de réflexion, mais en regardant dans le miroir on voyait une infinité kaléidoscopique de cultures, composée de bortsch, de cornemuses, de raquettes, de spaghetti et de soirées canadiennes.

Ainsi est née la politique fédérale vouée à la promotion du multiculturalisme, et surtout de l'**idée** du multiculturalisme, vu que les idées coûtent généralement moins cher que les actions et sont plus efficaces. C'était la production du nouveau miroir déformateur sur une grande échelle. Voici la stratégie de marketing envisagée dans un document fédéral de 1978:

> "Le principal objectif ... consiste à encourager et stimuler, dans le cadre de la politique du Canada sur les langues officielles et conformément aux instruments actuels relatifs aux droits de l'homme, la pleine réalisation du caractère multiculturel de la société canadienne au moyen de programmes qui favorisent la préservation et le partage des patrimoines culturels ...".[18]

Et dans un autre document fédéral on nous dit que

> "Les deux langues officielles et les nombreuses cultures du Canada sont l'expression des valeurs que nous chérissons, tout comme l'immensité du pays est à l'image de notre force et de notre diversité".[19]

Voilà le paysage qui s'étend devant nous dans cet incroyable miroir: grandeur égale force physique, et diversité égale richesse, le tout étant l'expression même de nos valeurs collectives. On aurait pu

aussi bien dire qu'on est tellement diversifié qu'on ne pourra jamais rester uni, et qu'on est tellement éloigné les uns des autres que tout projet collectif est impraticable.

La question qu'il faut se poser dans le cadre de cette analyse est la suivante: quelle réalité se trouve déformée par ce miroir multiculturel? Dans le contexte de l'Irlande du dix-neuvième siècle, il a été possible de cerner une relation assez étroite entre l'image que les différents intervenants se sont faite d'eux-mêmes et la relation qui existait entre eux. Au Canada, dans la mesure où on se trouve face à une réalité dont la caractéristique principale est sa nature **multiculturelle**, les relations en question sont évidemment multiples, et donc l'affaire est plus difficile à démêler.

Dans une tentative de reconstruire la réalité dont le miroir nous présente l'image, je vais prendre l'exemple d'un **ceilidh** écossais imaginaire qui a lieu quelque part dans le paysage canadien. Disons qu'à l'occasion de cette soirée sociale, on chante une des chansons gaéliques écossaises qui, à l'origine en Écosse, accompagnaient le travail de tissage. Quelle est la signification culturelle de cette chanson?

Comme la plupart des chansons traditionnelles du nord-ouest de l'Écosse, la forme de la chanson s'explique par la nature du travail à accomplir, et le contenu par la nature de la société à l'intérieur de laquelle la chanson a été composée. Le **waulking song**, ou la chanson qui accompagnait une certaine opération collective dans la préparation du tissu, était exactement de la bonne longueur pour l'accomplissement du travail en question et donnait aussi le rythme du travail, vu qu'il fallait que toutes les travailleuses fassent le même mouvement en même temps et pendant le même laps de temps. Le contenu, quant à lui, était le reflet des préoccupations quotidiennes d'un peuple qui vivait (et qui vit toujours) proche de la mer et dans un environnement tout aussi inhospitalier que celui des îles d'Aran en Irlande. Il s'agit souvent de noyades ou d'autres événements qui ont laissé leur trace sur la communauté et qui font partie de la tradition orale qui, elle, contribue à maintenir en vie une certaine identité collective.

Quand on parle de la signification culturelle de ces chansons d'un point de vue sociologique, il faut évidemment spécifier le contexte social à l'intérieur duquel on cherche à en trouver la signification. Et voilà justement la première fissure dans le miroir. Comment caractériser une société en termes de son héritage culturel diversifié quand la signification des composantes de cet héritage - danses grecques, chansons écossaises, costumes ukrainiens, etc. - n'a rien à voir avec leur signification dans la société d'origine. On ne travaille plus le tissu collectivement parmi les canadiens de souche écossaise et, à l'exception de quelques communautés en Nouvelle-Écosse, on ne comprend même plus la langue dans laquelle les chansons ont été composées. En même temps, les **ceilidhs**,

ou soirées écossaises, au Canada, ont une signification sociale importante, mais c'est une signification nouvelle, différente, une signification qui ne peut être comprise qu'à l'intérieur de la société où elle a une signification.

Dire que l'élément de base de la société canadienne est sa nature multiculturelle, c'est faire reposer toute la signification de cette société sur des phénomènes qui eux-mêmes ne sont que des signifiants. La réalité immédiate qu'on pourrait construire à partir du miroir multiculturel n'en est pas une. Elle est elle-même le reflet de quelque chose que le miroir ne nous dit pas.

En 1984, le Gouvernement du Québec a publié son **Livre vert sur la famille**. Parmi les propositions on trouve la suivante:

> "À l'heure où nous vivons ce que l'on appelle la "crise de la famille", c'est peut-être le moment plus que jamais de nous ressourcer à des cultures familiales dans lesquelles, par exemple, vivent des familles beaucoup plus larges et communautaires que la majorité des nôtres, où la culte des enfants et des personnes âgées a de quoi nous faire remettre en question nombre de nos comportements ...".[20]

Cette proposition est fondée sur la prémisse qu'il y a ce qu'on pourrait appeler des phénomènes culturels flottants ou détachables. Si on a des problèmes culturels chez nous, on n'a qu'aller faire un peu de magasinage ailleurs. C'est la même logique qu'on retrouve dans la position du gouvernement canadien face aux négociations sur le libre-échange avec les États-Unis. Tout est discutable à l'exception de notre souveraineté culturelle, comme si on pouvait réellement détacher la culture de tous les autres aspects de la vie économique et politique à l'intérieur d'un système donné.

Cette attitude peut être assimilée à la façon de voir la société canadienne que nous avons trouvé en primeur dans notre miroir déformateur: considérer les différentes manifestations culturelles et ethniques comme l'essence même de la société. Si on part de cette prémisse, on peut vendre tout ce qui n'est pas culturel aux Américains sans mettre notre véritable identité en danger. Cette position est anti-sociologique en ce sens qu'elle détache de son système environnant un phénomène qui n'a de signification qu'à l'intérieur de ce système. Tout phénomène culturel est spécifique à la société dans laquelle il se trouve et en est indissociable.

Il y a deux niveaux de spécificité. D'abord, celui du moment historique où, par exemple, le peuple irlandais et la classe dominante britannique se trouvaient face à face après la pire famine dans l'histoire

de l'Irlande. Deuxièmement, il y a la spécificité d'un phénomène culturel dans un type donné de système social. Le multiculturalisme canadien est donc à la fois unique dans sa dimension historique et conjoncturelle et comparable avec ce qui se passe dans d'autres sociétés du même type que le Canada, c'est-à-dire, industriel et capitaliste.

J'ai présenté deux cas qui peuvent servir à titre de comparaison. Le rôle du premier a été de démontrer comment les relations entre les Britanniques et les Irlandais au dix-neuvième siècle ont abouti à la création, de chaque côté d'une relation d'inégalité, de deux identités complètement opposées, chaque côté voyant dans l'autre le contraire de tout ce qu'il voit en lui-même. Dans le deuxième cas, le développement de la société britannique nous permet de constater que les inégalités sociales sans cesse multipliées depuis le début de l'industrialisation ont donné naissance à ce qu'on pourrait appeler des groupes ethniques fondés sur les classes sociales, dont la genèse remonte déjà à plusieurs générations. Ces groupes ethniques se servent de tout ce qui leur tombe sous la main pour construire leur ethnicité et pour ériger les barricades qui protègent et qui justifient leurs privilèges. Ces privilèges peuvent même être, à l'occasion, celles d'une classe ouvrière blanche et majoritairement syndiquée face à des travailleurs immigrés noirs. Il s'agit donc de considérer l'utilité de ces modèles pour expliquer ce qui se passe au Canada.

Au Canada, la société de type capitaliste et industrialisé qu'on connait actuellement a été construite à partir de deux peuples dits fondateurs (les autochtones ayant été exclus du processus) qui vivaient déjà au début de l'ère industrielle une relation semblable à celle que nous avons vue en Irlande. De l'autre côté il y a eu une succession de vagues d'immigration qui ont apporté des immigrants de différentes origines ethniques, chacune destinée à un type de travail distinct. Ainsi là, où, en Grande-Bretagne, le développement et l'enracinement des classes sociales ont été accompagnés par un processus de différenciation ethnique qui n'a pu s'appuyer sur une différence ethnique préexistante,[21] au Canada, le même processus a pu utiliser les différences ethniques déjà en place ou attribuables à l'immigration. Ces différences ont survécu dans la mesure où elles ont coïncidé avec les différences entre classes ou fractions de classe.

Une ethnicité préexistante peut ainsi demeurer réelle dans le contexte d'une société de type capitaliste dans la mesure où elle coïncide avec une frontière de classe, tout comme elle peut disparaître là où elle n'a aucun rôle à jouer à l'intérieur du nouveau contexte social. Et si une telle ethnicité n'existe pas, on procède tout simplement à sa création, au besoin.

Replaçons-nous devant notre miroir déformateur, dans lequel nous sommes censés voir étalée devant nous la richesse de la diversité culturelle ou ethnique canadienne. On peut maintenant constater que, comme

tout bon miroir, il n'a finalement qu'inversé les choses. Ce n'est pas la richesse de la diversité qu'on voit au Canada, mais la diversité de la richesse. Les différences qui comptent ne sont pas celles qui sont fondées sur de présumées identités ethniques primordiales, mais les inégalités sociales qui sont créées dans le cadre du système actuel.

On ne vit pas dans un monde de plus en plus diversifié, mais de plus en plus homogène. À l'intérieur de cette homogénéité cependant, les différences entre les classes sociales elles-mêmes ne peuvent qu'augmenter selon les règles mathématiques de la distribution inégalitaire de la richesse. On peut bien dire, si on veut, qu'on vit dans une société, ou dans un ensemble de sociétés, caractérisée par le pluralisme polyethnique, mais ce n'est en réalité que pluralisme d'inégalité sociale et polyethnicité de classe.

NOTES

1. SYNGE, 1909 (1982), p. 127.

2. Voir CORKERY, 1931.

3. GROULX, 1918 (1938), p. 153-4.

4. Voir BLACK, 1960.

5. Sur les organisations clandestines d'autodéfense en Irlande au début du dix-neuvième siècle et la réaction des autorités britanniques voir BROEKER, 1970.

6. O'GRADY, 1918, p. 3. Sur la "découverte" de l'ancienne Irlande pendant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, voir LYONS, 1983, DUFFY, 1894 (1973), et HYDE, 1894 (1973).

7. Voir LYONS, 1979. Cf. aussi les commentaires du poète W.B. YEATS au sujet d'O'GRADY: "I think it was his **History of Ireland, Heroic Period** that started us all", cité dans MARCUS, 1970, p. 7.

8. Voir LEBOW, 1976.

9. "Those antique singing men [**les poètes de l'Irlande ancienne**], with their imagined gods and superhuman heroes, breathed into the land and the people the galantry and chivalrousness, the prevailing ideality, the love of action and freedom, the audacity and elevation of thought, which underneath all rudeness and grotesquerie, characterises those remnants of their imaginings, and which we would believe no intervening centuries have been powerful wholly to annul", O'GRADY, op. cit., p. 46-7.

10. LYONS, 1979, p. 85.

11. Voir GALTON, 1883 (1907) et DARWIN, 1871 (1936).

12. Selon GALTON, les "classes criminelles" et les académiques d'Oxford et de Cambridge représentaient les deux extrêmes de cette hiérarchie, op. cit., p. 45.

13. Voir OWEN, 1816 (1927). À la fin du dix-huitième siècle en Écosse il était extrêmement difficile de trouver une main- d'oeuvre prête à se soumettre à la discipline et aux longues journées de travail des usines de textile (OWEN, op. cit., p. 26).

14. ELESH, 1972.

15. E.G. GIBBON, 1975.

16. Dans la mesure où on entend par **pluralisme** la coexistence à l'intérieur d'une même société d'un nombre de groupes, hiérarchisés ou non, dont les principales différences sont d'ordre culturel, on parle de **pluralisme culturel** ou de **multiculturalisme.** Si l'on considère que les différences sont d'ordre ethnique, on parle de **pluralisme polyethnique** (cf. VAN DEN BERGHE, 1981 et WARDHAUGH, 1983). Voir BERRY, et. al., 1977, p. 4, pour les différentes nuances des termes **multiculturalisme** et **poly-ethnicité.**

17. Cf. WARDHAUGH, 1983, p. 100.

18. Canada, 1978, p. 16.

19. Canada, 1977, p. 78.

20. Québec, 1984, p. 36.

21. Il faut dire que les différences ethniques à l'intérieur des îles britanniques ont quand même joué un rôle dans le développement des classes sociales. On n'a qu'à considérer le rôle de la fraction de la classe ouvrière d'origine irlandaise au dix-neuvième siècle en Angleterre. Cependant, dans l'ensemble, la confrontation en termes d'identité entre la classe ouvrière et la classe dominante britannique à l'intérieur du système capitaliste ne s'est pas faite dans le cadre d'une ou de plusieurs ethnicités préexistantes.

BIBLIOGRAPHIE

BERRY, J., KALIN, R., et TAYLOR, D.
1977 Multiculturalism and Ethnic Attituded in Canada. Ottawa: Ministry of Supply and Services.

BLACK, R.
1960 Economic Thought and the Irish Question, 1817-1870. Cambridge: Cambridge University Press.

BROEKER, G.
1970 Rural Disorder and Police Reform in Ireland, 1812-1836. London: Routledge & Kegan Paul.

CANADA,
1977 Un choix national. Exposé du Gouvernement du Canada sur une politique linguistique nationale. Ottawa: Approvisionnements et Services Canada.

CANADA,
1978 Multiculturalisme et le gouvernement du Canada. Ottawa: Approvisionnement et Services Canada.

CORKERY, D.
1931 SYNGE and Anglo-Irish Literature. Cork: Mercier Press.

DARWIN, C.
1936 The Descent of Man. New York: The Modern Library.

DUFFY, C., et. al.
1973 The Revival of Irish Literature. New York: Lemma Publishing Corp.

ELESH, D.
1972 "The Manchester Statistical Society: A Case Study of Discontinuity in the History of Empirical Social Research". In A. OBERSCHALL éd. The Establishment of Empirical Sociology. New York: Harper & Row.

GALTON, F.
1907 Inquiries into Human Faculty and Its Development. London: Everyman's Library.

GIBBON, P.
1975 The Origins of Ulster Unionism. Manchester: Manchester University Press.

GROULX, L.
1938 La naissance d'une race. Montréal: Librairie Granger Frères.

HYDE, D.
1973 "The Necessity for De-Anglicising Ireland". In C. DUFFY et. al. éds. The Revival of Irish Literature. New York: Lemma Publishing Corp.

LEBOW, R.
1976 White Britain and Black Ireland. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

LYONS, F.
1979 Culture and Anarchy in Ireland, 1890-1939. Oxford: Clarendon Press.

MARCUS, P.
1970 Standish O'GRADY. Lewisburg: Bucknell University Press.

O'GRADY, S.
1918 Selected Essays and Passages. Dublin: Talbot Press.

OWEN, R.
1927 A New View of Society, 1813-1814. London: Everyman's Library.

QUÉBEC,
1984 Pour les familles québécoises. Document de consultation sur la politique familiale. Québec: Gouvernement du Québec.

SYNGE, J.
1982 "The Aran Islands". In A. PRICE éd. J.M. SYNGE's Collected Works. Gerard's Cross: Colin Smythe.

VAN DEN BERGH, P.
1981 The Ethnic Phenomenon. New York: Elsevier.

WARDHAUGH, R.
1983 Language and Nationhood. Vancouver: New Star Books.

SOCIALISME À LA MÉLANÉSIENNE

Donna Winslow

En novembre 1984, le peuple autochtone de la Nouvelle-Calédonie (les Kanaks) a boycotté les élections territoriales, crée un gouvernement provisoire et demandé une Indépendance Kanak Socialiste.

Que veut dire le socialisme dans cette appellation? Le socialisme en Nouvelle-Calédonie est une variante de socialisme mélanésien qu'on retrouve chez leurs voisins du Pacifique (surtout à Vanuatu). Ses racines sont le produit de deux types de rapports:

1. Nord-Sud tel que le marxisme, le christianisme, et le fonctionnalisme,

2. Sud-Sud tel que le "Pacific Way", le "Melanesian Way", le socialisme africain, et le socialisme mélanésien.

Au lieu de voir l'indépendance kanak socialiste comme une étape initiale dans la construction d'une société communiste comme MARX (1875) l'a définie, il s'agit d'un projet de reconstruction sociale selon une idéologie nationaliste. Celle-ci regroupe les Kanaks dans les mythes de leur passé et la vision de leur futur.

CARACTÉRISTIQUES DU SOCIALISME MÉLANÉSIEN EN NOUVELLE-CALÉDONIE

Pendant son congrès de fondation tenu en septembre 1984, le Front de Libération Kanak et Socialiste (FLNKS) s'est défini comme:

> Un front de libération du pays kanak du colonialisme, du capitalisme et de l'impérialisme, en vue d'instaurer un socialisme basé sur les réalités locales, mais qui sera défini dans la lutte par les combattants de la liberté (FLNKS, 1984: 6).

Sa stratégie est dirigée également "contre le capitalisme et l'impérialisme pour instaurer une société socialiste plus juste" (ibid). Le FLNKS:

> ... vise à instaurer progressivement la légitimité kanak, sur le terrain par les opérations concrètes qui manifestent son droit, opposé à la légitimité coloniale (ibid).

La période actuelle est vue comme une période de la lutte de libération nationale "qui est une période transitoire et préparatoire à l'indépendance kanak et socialiste" (ibid).

La lutte de libération nationale est nécessaire parce que "l'exploitation capitaliste et impérialiste par des intérêts économiques étrangers à notre pays, continue au profit de la France coloniale et de ses alliés" (ibid) et pour affirmer l'existence du peuple kanak "fièrement attaché à son identité culturelle et à ses valeurs coutumières propres " (ibid).

PREMDAS (1986: 2) a défini trois caractéristiques du Socialisme Mélanésien telle qu'elles apparaissent à Vanuatu et on voit que ces trois idées sont également présentes en Nouvelle-Calédonie:

UN ACCENT MIS SUR LA COMMUNAUTÉ PLUTÔT QUE SUR L'INDIVIDU.

> L'être ne trouve la justification de son existence que dans le rôle qu'il joue et doit jouer au sein de son groupe (GROUPE DE MÉLANÉSIENS, 1976: 21).

Le père ANOVA-ATABA qui est reconnu comme "le premier intellectuel kanak à avoir pris la parole pour affirmer la personalité du peuple et de l'homme kanak dans le cadre de leur libération" (BURCK, 1984: 13) a affirmé que cette notion de l'individualisme est un produit du Christianisme:

> La prédication évangélique fit choc dans la société traditionnelle. À notre avis, elle a d'abord donné naissance à l'individualisme. Désormais, le groupe n'aura plus de valeur absolue, car une autre valeur l'aura supplanté dans l'esprit des gens. En effet, la prédiction de Jésus-Christ comme personne vivante, divine, ayant droit à l'adoration des Néo-Calédoniens a quelque peu perturbé cette société primitive centrée jusqu'ici sur le "Nous".
>
> Cet individualisme va donc engendrer la désintégration de la collectivité autochtone. La vie collective, en effet, ne sera désormais possible que si "tout" le village partage la même foi. On comprend dès lors la raison d'être de ces conversions en masse:

> les autochtones pour maintenir leur cohésion, condition essentielle de la survie de leur groupe, ont préféré recevoir "tous ensemble" le baptême plutôt que d'assister à la désintégration totale de leur village.
>
> Il y aurait ensuite une certaine mésestime de la culture et de la civilisation occidentale. Celles-ci étant considérées comme les "seules valables" (ANOVA-ATABA, 1984: 177).

L'accent sur le partage au lieu de l'intérêt personnel.

> Jamais l'idée ne viendra (à un Kanak) de se ménager quelque avantage personnel: il est tout imprégné de sa fonction de représentant du clan et ne songe qu'à défendre l'intérêt de la collectivité dont il est membre (GROUPE DE MÉLANÉSIENS, 1976: 16).

L'idée de l'intérêt personnel est aussi vue comme un produit de contact avec la société blanche:

> Or le travail chez les blancs a introduit une notion toute nouvelle de gain personnel, puisqu'effectué sans aide des siens (GROUPE DE MÉLANÉSIENS, 1976: 18).

L'HUMANISME EST PRÉFÉRÉ AU MATÉRIALISME.

> Dans cette civilisation beaucoup plus mythique que matérialiste, les hommes vivent heureux, sans heurts ni contestations, subissant une situation établie que les occidentaux qualifieraient volontiers d'injuste et d'arbitraire (GROUPE DE MÉLANÉSIENS, 1976: 16).

Le matérialisme fait partie du colonialisme français et il est rejeté par les Kanaks.

> Nous refusons ce système où le profit est le moteur de toute action et... nous optons pour une société socialiste qui prendrait ses racines dans la société kanak (UNION CALÉDONIENNE XIIIe: 3).

> The more Melanesians evolve, the less they want to be integrated because, unlike Wallis Islanders who want to integrate for materialist reasons, Melanesians hold traditional values that do not consider money (UNION PROGRESSISTE MÉLANÉSIENNE cité par DORNOY, 1984: 186-86).

La commission "Constitution et socialisme" du congrès du FLNKS a parlé de "fonder la Constitution sur la conception de l'homme et de la société issue des valeurs de la société kanak", Ceci implique une certaine vision du passé.

> La société kanak est à l'origine une société sans classes, les rapports de production et ceux entre les hommes sont liés à une philosophie qui exclut toute forme de domination, d'exploitation et d'oppression. L'organisation sociale, la production et l'échange, la répartition du travail et son produit, les rapports humains, tout cela se fait conformément à des règles communautaires qui, non seulement sont fonction des besoins de chacun, mais encore restituent à la vie la plénitude de son épanouissement (OUNEI, 1982: 40).

Il y a des traces d'une nostalgie pour le passé et le futur implique un retour vers le passé.

> Car un peuple qui a vécu quatre mille ans sans État, n'est pas un signe de santé? Nous le croyons même si nous sommes tenus de passer par un État puisque telle est la volonté de la Communauté Internationale aujourd'hui ... l'État qui sortira de l'Indépendance devra mettre un terme à la semi-féodalisation introduite dans notre société par le colonialisme, et retrouver cet esprit communautaire qui a prévalu durant quatre mille ans et qui doit servir de base à l'organisation sociale, au règlement de la question foncière et à la définition de l'ensemble des orientations politiques, économiques, sociales et culturelles pour un avenir meilleur (OUNEI, 1982: 41).

Cependant, Jean-Marie TJIBAOU, président du gouvernement provisoire, met son peuple en garde contre la tendance à projeter le passé dans le futur. Les dirigeants du FLNKS voient le danger du "passéisme".

> Le retour à la tradition c'est un mythe; je m'efforce de le dire et de le répéter. C'est un mythe. Aucun peuple ne l'a jamais vécu. La recherche d'identité, le modèle, pour moi il est devant soi, jamais en arrière. C'est une reformulation permanente. Et je dirai que notre lutte actuelle, c'est de pouvoir mettre le plus possible d'éléments appartenant à notre passé, à notre culture dans la construction du modèle d'homme et de société que nous voulons pour l'édification de la cité (TJIBAOU, 1985: 1601).

La commission "Constitution et socialisme" a aussi proposé de choisir pour le pays kanak un socialisme qui mette fin à l'exploitation de l'homme par l'homme et mette progressivement en place le socialisme des moyens de production et une économie planifiée" (cité dans GABRIEL et KERMEL, 1985: 174).

Mais le plan de réforme économique n'est pas bien défini à ce moment dans la lutte. Il y a des références à la nationalisation des mines et à la collectivisation des terres. Quand un journaliste a demandé à Jean-Marie TJIBAOU si l'Indépendance impliquait la nationalisation des ressources de l'île, le président du gouvernement provisoire a répondu:

> Par rapport à l'idée de socialisme que nous avons accolée à l'indépendance kanak, il faut préciser qu'il y a d'abord un aspect de refus. Ce n'est pas un mot d'ordre positif sur la façon d'organiser la société mais plutôt un refus de la colonisation. Il ne faut plus que quelques-uns exploitent le patrimoine à leur seul profit. C'est un préalable. L'aspect positif par contre, c'est de dire que le patrimoine, le sous-sol appartiennent à l'État. Nous pensons que, dans l'exploitation du patrimoine, l'État doit être partie prenante (TJIBAOU, 1985: 1594).

Il n'y a pas de modèle soviétique ni chinois dans le socialisme kanak. Même si les Kanaks ont eu des "flirts" avec les Lybiens et maintiennent des relations avec les partis trotskyistes en France et en Australie, le socialisme kanak est surtout vu comme un produit de la conjoncture actuelle en Nouvelle-Calédonie. L'organisation du FLNKS est un mélange des principes politiques et coutumiers.

Dans chaque commune de la Nouvelle-Calédonie il y a un Comité de Lutte qui réalise sur le terrain les objectifs généraux définis par le Congrès du FLNKS. Les réunions des Comités de Lutte, comme le Congrès s'organisent à la manière des rassemblements coutumiers appelés **Bwenando**:

> Ces temps forts de la vie sociale réunissent les groupes de familles (lignages, clans) apparentés au personnage central de la cérémonie, les participants se répartissent en deux ensembles: celui des invités (parents maternels) et celui des hôtes (parents paternels). Dons, contredons et discours circulent alors entre les lignages de chacun des deux ensembles. La cérémonie donne l'occasion à chacun de réaffirmer son identité (les orateurs clament les noms de groupes), ses relations, ses prérogatives, par une prise de parole publique qui associe aux formulations oratoires standardisées des stratégies narratives très circonstancielles et intéressées. Dans une société qui n'est jamais figée, le "BWENANDO" prend acte de la recomposition momentanée du puzzle social où les individus et leurs groupes viennent se loger en fonction de leur statut, de leur histoire et des stratégies complexes par lesquelles ils établissent leurs positions politiques.
>
> L'organisation du "BWENANDO" sert de modèle aux structures politiques actuelles. Dans les réunions des Comités de Lutte, aux clans se substituent les délégations, aux détenteurs de statuts traditionnels font place les reponsables FLNKS, sans que les fonctions militantes n'effacent ou n'anihilent les fonctions coutumières. Mais, au-delà des discours du "BWENANDO", expressions du jeu politique coutumier toujours extrêmement vivant, se déploie entre les militants du Comité de Lutte un débat qui s'assigne un autre objectif: la construction de l'Indépendance Kanak Socialiste. Ce travail est dominé par une prégnante exigence de démocratie (BENZA, 1986: 4-5).

RAPPORTS NORD-SUD

Le FLNKS maintient de très bonnes relations avec la ligue Communiste Révolutionnaire en France[1] et le "Socialist Workers' Party" en Australie. Ces deux organisations trotskyistes étaient présentes au

Congrès de Fondation du FLNKS et elles soutiennent le FLNKS avec la publication de brochures, affiches, bulletins d'information, l'organisation de manifestations, et un peu d'argent.

Mais les idéologies de gauche ne sont pas une nouvelle ode en Nouvelle-Calédonie. Pendant et après la deuxième guerre mondiale il y a eu des tentatives d'organiser un parti communiste local et il y a eu un appui pour le parti communiste de la part des Kanaks.

> Les propagandistes circulent partout et recueillent partout les adhésions... Le drapeau rouge devient l'emblème de la libération... des milliers et des milliers de Kanaks ont signé les pétitions et les adhésions (BURCK, 1984: 14).

Ceci a provoqué une réaction très forte parmi la communauté blanche et les Églises Protestantes et Catholiques se sont mobilisées pour battre la Menace Rouge. Elles ont constitué des groupes parmi les Kanaks pour neutraliser l'effet communiste. Un de ces groupes d'indigènes a écrit:

> Le Parti Communiste par la voix répétée de ses tracts et de ses agents de nuit, vient prêcher jusque dans nos petites tribus l'union contre l'Administration et les "esclavagistes blancs".
>
> C'est entendu, nous nous unissons, nous constituons partout, dans tous nos villages, des comités de la liberté, mais pas de comités communistes marchant à l'aveugle, à la remorque de tous les mots d'ordre venus de l'étranger jaloux et désireux de jeter la "pagaie" dans nos rangs.
>
> Nous constituons partout des comités de résistance à l'erreur le plus néfaste que le monde ait vue jusqu'ici. Nous levons l'étendard de la liberté et de ses deux soeurs: l'égalité et la fraternité qui ne doivent avoir ni deux faces, ni deux poids, ni deux mesures.
>
> Nous ne sommes pas des roussettes à ne voyager que la nuit ou à ne se rassembler que dans l'obscurité (UNION DES INDIGÈNES CALÉDONIENS, 1946: 185).

Les communistes ont été chassés du territoire et deux organisations politico-religieuses ont été mises en place en 1946. Même si une était catholique et l'autre était protestante,[2] ces deux organisations partagaient les mêmes objectifs: de diriger et contrôler les aspirations politiques des Kanaks. Leurs idéaux étaient paternalistes et assimilationistes.

Quand les Kanaks ont obtenu le droit de vote dans les années cinquante, ces deux organisations religieuses se sont regroupées pour former le premier parti politique avec des représentants kanaks. Celui-ci s'appelait l'Union Calédonienne (UC). Sa devise était: "Deux couleurs, un seul peuple". Dès le début son programme était assimilationiste et l'UC visait surtout l'inclusion des Kanaks dans les institutions blanches au lieu d'une accentuation de la cultrue autochtone. Au début il n'y avait aucune question d'Indépendance par contre le rôle de l'UC était d':

> ... assurer la présence française dans le Pacifique, non pas sur les fusils, mais sur les bases indestructibles des libertés démocratiques, de la fidélité à la Mère Patrie et à son peuple, et sur l'amour de la vraie France qui n'est pas celle des colonialistes (UNION CALÉDONIENNE, 1956).

Néanmoins au fur et mesure que la conscience kanak s'éveillait l'UC changeait ses politiques jusqu'en 1977 quand elle s'est proclamée pour l'Indépendance Kanak.[3] Aujourd'hui l'UC, avec plus de 10 000 adhérents, constitue l'épine dorsale de FLNKS. La plupart des dirigeants du gouvernement provisoire sont membres de l'UC et le FLNKS suit la ligne "modérée" dans ses négociations avec le gouvernement français. Sous l'influence de l'UC le FLNKS a opté pour dialoguer avec le gouvernement au lieu de continuer à mener les actions sur le terrain.

Même si on la condamne on ne peut ni nier ni sous-estimer l'influence chrétienne sur l'évolution politique et idéologique des Kanaks. Comme on a déjà noté les premières organisations politiques des Kanaks furent dirigées par les Églises. On retrouve les éléments chrétiens souvent dans les discours kanaks. Selon M. TJIBAOU ceci est un résultat du fait que les deux discours partagent les mêmes éléments.

> Si vous lisez l'Ancien Testament, vous retrouvez des similitudes avec la culture kanake: les mythes, les généalogies etc... Nous nous sentons très proches de la Bible, de l'Ancien Testament, et même du Nouveau. Il y a entre la Bible et nous une certaine vision du monde. L'interprétation du Nouveau Testament faite par les chrétiens occidentaux, c'est intéressant mais pas primordial,

> c'est la parole. La parole de notre peuple suit le même schéma que la parole biblique. Et ça ne nous gêne pas d'utiliser la Bible (TJIBAOU, 1985: 1599).

La plupart des militants indépendantistes ont suivi une formation religieuse dans les écoles des missionnaires. Le président du gouvernement provisoire, J.M. TJIBAOU est un ancien prêtre catholique et quand on lui a demandé: "Qui vous a le plus influencé dans votre formation intellectuelle?" il a répondu "celui qui restera mon maître, c'est un prêtre mariste, qui nous apprit à beaucoup réfléchir" (TJIBAOU, 1985: 1601).

TONKINSON (1982: 86) a fait quelques remarques intéressantes concernant le syncrétisme du Christianisme et **kastom** (la coutume) en Vanuatu. Il a souligné le fait qu'une **katsom** qui se trouve en conflit avec le Christianisme ne sera jamais ressuscitée. Il a également noté la contradiction qui existe quand le Christianisme est vu comme force destructrice de **kastom** alors que les dirigeants autochtones qui appuie la renaissance de **kastom** sont tous des membres du clergé. Un membre de FLNKS a récemment remarqué:

> La coutume... c'est la tradition et la loi. Elle rythme et organise toute la vie des clans. Avec la coutume, le Kanak retrouve ses repères, son histoire, ses certitudes. Sans elle et pis encore contre elle, tout se dégrade et se corrompt (membre du FLNKS cité dans **Libération** 15 avril 1985: 8).

Une autre "idéologie nordique" qu'on retrouve dans le Pacifique est le fonctionnalisme. Le fonctionnalisme de MALINOWSKI est né dans le contexte du colonialisme. En s'opposant à l'évolutionnisme et au diffusionnisme, MALINOWSKI a élaboré une théorie de la société et de la culture comme répondant à tous les besoins fondamentaux de l'homme. Il posait la vision d'une société harmonieuse, équilibrée et il minimisait l'analyse des conflits et des inégalités.

Sa position sur la nature apolitique de l'enquête scientifique de l'anthropologie entre en contradiction directe avec son opinion que l'anthropologie peut jouer un rôle important en conseillant des administrateurs coloniaux. MALINOWSKI a appuyé le "Indirect Rule" et il a encouragé d'autres anthropologues dans cette voie de l'anthropologie appliquée.

Si on peut lier le fonctionnalisme avec le colonialisme on peut aussi tracer une relation entre le néo-fonctionnalisme des étudiants de MALINOWSKI et le néo-colonialisme. La vision d'une société pré-coloniale équilibrée, communautaire et égalitaire est maintenue et renforcée.

Aujourd'hui, dans le Pacifique, quelques anthropologues néo-fonctionnalistes continuent de défendre l'anthropologie appliquée (voir BELSHAW, 1976) mais la plupart se contentent de propager l'idéologie du "Pacifique Way" qui regroupe plusieurs idées du fonctionnalisme comme l'équilibre de la société autochtone.

L'idéologie du "Pacific Way" a synthétisé diverses revendications locales pour le maintien de la tradition. C'était un effort pour unifier des idéologies locales dans une super-idéologie qui servait comme fondement pour l'unité régionale - "unity in diversity".

Cette idéologie a été enseignée aux dirigeants de mouvements indépendantistes qui étudiaient à l'Université du Pacifique Sud à Fidji qui fut établie en 1968. Là-bas il y avait un département de sociologie au lieu d'un département d'anthropologie mais la plupart des professeurs "seniors" furent des anthropologues. Le premier chef de département fut un élève de Raymond FIRTH.

> The dominant ideology of USP during the 1970's can be subsumed under the title "The Pacific Way". It's main proponent at the USP was the historian Ron CROCOMBE. The Pacific Way was seen as an anti-colonial ideology which proclaimed the values of indigenous beliefs and practices. Like similar ideologies... it came to justify the dominant position of the neo-colonial indigenous elite. It was a perspective that appealed to anthropologists seeking to escape from the taint of colonialism. It allowed them to feel that their promotion of cultural conversation placed them in a progressive position as supporters of the indigenous political vanguard (HOWARD, 1983: 93).

Raymond FIRTH a aussi joué un rôle important dans l'encouragement de l'idéologie du "Pacific Way" et il agissait au département en qualité d'examinateur externe.

On doit noter que le dirigeant de l'UC pendant a peu près vingt ans fut Maurice LENORMAND qui est anthropologue, blanc, français, grand propriétaire et homme d'affaire en Nouvelle-Calédonie. Au début de sa carrière politique son attitude vis-à-vis les Kanaks peut être définie comme paternaliste:

> Should not our role be one of guiding and reasoning with them? (cité en DORNOY 1984: 161).

Le terme "Pacific Way" fut utilisé pour la première fois internationalement par le Premier Ministre MARA de Fidji dans un discours à l'Assemblée Générale de l'ONU en 1970. Après cet évènement l'usage du "Pacific Way" s'étendit rapidement, mais il demeure vague et varié. On peut en dégager certaines notions centrales dans un contexte général de maintien de la tradition: communautarisme, consensus, conformité, et unicité. On peut retracer les racines du Socialisme Mélanésien au "Pacific Way".

Un thème central du "Pacific Way" est le sentiment anti-matérialiste. Une telle idéologie assure que les aspirations matérielles des peuples sont faibles et qu'ils resteront satisfaits de vivre dans la pauvreté parce qu'ils ont autre chose: le contentement spirituel de la coutume.

> We do not envy the rich European in his Cadillac. His money only leads him to trouble (PITT cité PAR HOWARD, 1983: 181).

Le communautarisme est souvent un préjugé anti-urbain lié à l'idéalisation de la vie des villages. On met l'accent sur le caractère unique des coutumes et croyances des peuples du Pacifique. Le "Pacific Way" contient la notion d'égalitarisme, mais il n'est pas en conflit avec le système des chefferies (HOWARD, 1983: 181). Le "Pacific Way" implique l'accord avec l'autorité des chefs. Le statut des chefs est camouflé par les idées de communautarisme et d'égalitarisme de telle sorte que le concept de classe est vu comme inacceptable.

> We have enough difficulties in Fiji without importing the "class war". For to be sure it would be an imported thing and not something imported by honest people seeking our welfare or at least with no will to harm us; it would be imported by men who thrive on unrest, and disruption of peace and an orderly form of government (Premier Ministre de Fidji, Ratu MARA dans **Fiji Times** 29 août 1977).

Selon HOWARD (1983) le "Pacific Way" ignore que beaucoup de chefs et d'autres aspects de l'ordre "néo-traditionnel" sont des produits du colonialisme. Par exemple, à Fidji la structure de la chefferie a été dramatiquement modifiée par les Anglais. Le "Pacific Way" ignore également le passé du Pacifique. La majorité de l'histoire du Pacifique n'était pas si calme et idyllique que les dirigeants du "Pacific Way" le disent. Il y a une distorsion du passé pré-colonial qui était souvent plein de guerres et de conflits.

Donc on voit trois types d'emprunts dans les rapports Nord-Sud. Il y a eu une adoption des divers concepts tels que le capitalisme, l'impérialisme et la libération nationale; une influence de l'Eurosocialisme moderne avec une emphase sur le pluralisme et les valeurs culturelles; et, finalement l'héritage de l'anthropologie fonctionnaliste avec l'idée d'un passé utopique où la société indigène était en harmonie et en équilibre.

LES RAPPORTS SUD-SUD

En même temps que l'idéologie du "Pacific Way" se développait en Polynésie, la Papouasie (Nouvelle-Guinée) cultivait l'idéologie du "Melanesian Way". Celle-ci fut fortement influencée par les idées du Socialisme Africain.

Le centre de protestation anti-coloniale dans le Pacifique sud-ouest se situait à l'Université de Papouasie. Là, les jeunes nationalistes (comme Bernard NARAKOBI) défiaient les autorités coloniales par un appelle à l'Indépendance représenté dans les termes du "Melanesian Way" (PREMDAS, 1986: 3-4).

En même temps, concentré dans la faculté de droit il y avait des professeurs africains avec une expérience en Tanzanie et bien disposés aux idées de Julius NYÉRÉRÉ. Plusieurs de ces personnes sont devenues les conseillers des nationalistes papouasiens. Donc le "Melanesian Way" regroupe les idées du "Pacific Way" et du Socialisme Tanzanien.

Après l'indépendance de la Nouvelle-Guinée les conseillers des nationalistes papouasiens sont allés à Vanuatu à l'invitation des indépendantistes ni-Vanuatu pour travailler comme conseillers constitutionnels et politiques (PREMDAS, 1986: 4). Pendant la lutte indépendantiste plusieurs nationalistes ni-Vanuatu se sont rendus en Tanzanie pour recevoir des conseils et une formation. Le président du parti indépendantiste (et maintenant premier ministre du Vanuatu) Walter LINI fait souvent référence à son camarade NYÉRÉRÉ. Selon PREMDAS:

> Vanuatu has promulgated an extensive leadership code bearing much resemblance to the Arusha declaration... Further, the Tanzanian version of African socialism has had much impact in orienting Vanuatu's foreign policy to that of the non-aligned movement. It is no accident, then, to find an uncanny resemblance between the views of Melanesian Socialism and Tanzanian Socialism in relation to non-alignment and the critique of international capitalism and imperialism (PREMDAS, 1986: 4).

Comme la Tanzanie, le Vanuatu est un membre enthousiaste du mouvement non-aligné. Selon LINI, les richesses d'Europe et d'Amérique du Nord sont les produits de l'exploitation du Tiers Monde et le colonialisme et l'impérialisme sont des instruments de domination (PREMDAS, 1986: 12, LINI; 1983). Le Vanuatu appuie la lutte des peuples de Palestine, Namibie, Timor Est et Iryian Jaya. Vanuatu est critiqué par ses voisins du Pacifique (Indonésie, Fidji et Papouasie) pour ses liens avec Cuba (HOWARD et PREMDAS, 1985: 184). Dernièrement le Vanuatu a établi des liens diplomatiques avec la Lybie.

À partir de 1984, Vanuatu se fait le porte-parole de l'Indépendance Kanak dans les réseaux tels que le Forum du Pacifique et l'ONU. On ne peut pas sous-estimer l'influence de Vanuatu en Nouvelle-Calédonie. Le gouvernement de LINI maintient les relations intenses avec les FLNKS. La soeur de LINI a travaillé à la Commission du Pacifique Sud à Nouméa. Les dirigeants du FLNKS voyagent souvent à Vanuatu où ils ont une maison en permanence grâce au gouvernement de LINI. Vanuatu donne libéralement de l'argent et des conseils aux Indépendantistes kanaks. On doit se demander s'il ne sera pas possible de dégager un modèle "ni-Vanuatu" en Nouvelle-Calédonie. Les stratégies kanaks comme la création d'un gouvernement et les barrages routiers trouvent leurs racine dans la stratégie indépendantiste du Vanuatu.

* * * * *

L'indépendance Kanak Socialiste est un projet de société, produit d'un mélange des idées des interprètes du savoir, des politiciens et des militants. Pour la plupart, le développement de l'idéologie du socialisme mélanésien peut être compris dans le contexte de la politique régionale. Thématiquement il est similaire au "Pacifique Way". Mais le socialisme mélanésien n'est pas seulement un moyen de promouvoir la coopération entre les États mélanésiens. Il est aussi une charte pour la création d'une société mélanésienne et socialiste.

Il faut distinguer entre la rhétorique du socialisme mélanésien et sa pratique. Malgré les prétentions à l'effet de créer une société socialiste au Vanuatu, le gouvernement de LINI semble s'être engagé dans le développement capitaliste. Selon HOWARD (1983), l'idéologie adoptée par LINI et ses associés est essentiellement une idéologie libérale et bourgeoise. Cette idéologie ne vise pas la classe ouvrière directement; elle essaie plutôt de l'ignorer et indirectement elle nie son existence. Il n'y a simplement pas de place pour la classe ouvrière dans le socialisme mélanésien. On l'encourage à travailler de concert avec les autorités coutumières au pouvoir et ce pour le bénéfice de toute la société. À Fidji, par exemple, les chefs demandent souvent aux ouvriers de ne pas faire de grèves. Ils demandent aux travailleurs d'accepter ce

qui est offert et de faire confiance aux chefs qui sont pour la plupart des employeurs locaux liés au capital étranger (HOWARD, 1983). Le gouvernement de Tonga a même été plus loin et interdit légalement les syndicats.

En Nouvelle-Calédonie ceci n'est pas le cas. Le FLNKS essaie de maintenir des bonnes relations avec les ouvriers. L'Union Syndicale des Travailleurs Kanaks et Exploités est un des membres du bureau politique du FLNKS. La place des ouvriers dans la lutte indépendantiste est vue comme importante.

En Nouvelle-Calédonie la lutte pour l'Indépendance continue. La fermeture progressive des voies démocratiques par la France pourra obliger les Kanaks à chercher des solutions par les voies armées. S'il y a de la violence, les possibilités d'instaurer une société socialiste seront diminuées. Dans les termes de Julius NYÉRÉRÉ:

> Even the most successful and popular revolution inevitably leaves behind it a legacy of bitterness, suspicion and hostility between members of the society. These are not conducive to the institutions of equality, and make it difficult to build a spirit of cooperation between the whole people. In particular, there is always a fear that those who suffered during the revolution may be looking for an opportunity of revenge; there is a memory of injury and bereavement deliberately inflicted, which poisons the relations between men within the society. A violent revolution may make the introduction of socialist **institutions** easier; it makes more difficult the development of the socialist **attitudes** which give life to these institutions (NYÉRÉRÉ, 1974: 24-25).

NOTES

1. Cette coopération remonte à 1976 quand le LCR a aidé des étudiants kanaks à Paris à organiser une protestation contre la discrimination par rapport au logement.

2. Deux groupes ont été constitués: l'Union des Indigènes Calédoniens Amis de la Liberté en Ordre (catholique) et l'Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français (protestante).

3. Pour une histoire de l'UC voir DORNOY (1984), WARD (1982), et WINSLOW (1984).

BIBLIOGRAPHIE

ANOVA-ATABA, A.
1984 D'Atai à l'indépendance. Nouméa: EDIPOP.

BELSHAW, C.
1976 The Sorcerer's Apprentice: An Anthropology of Public Policy. New York: Pergamon Press.

BENSA, A.
1986 "Coutume et politique: construire l'indépendance kanak et socialiste". Kanaky 5: 5-6.

BURCK, F.
1984 Introduction. In D'Atai à l'indépendance. Nouméa: EDIPOP.

CROCOMBE, R.
1975 "The Pacific Way: an Emerging Identity". Pacific Perspective 4: 4-23.

DORNOY, M.
1984 Politics in New Caledonia. Australie: Sydney University Press.

FRONT DE LIBÉRATION NATIONALE KANAK ET SOCIALISTE
1984 Charte du Congrès de Fondation de FLNKS. Rouge 11/4: 6.

GABRIEL, K. et KERMEL, V.
1985 Nouvelle-Calédonie: la révolte kanak. France: LaBreche.

GROUPES DE MÉLANÉSIENS
1976 Mélanésiens d'aujourd'hui. Nouméa: Société d'Études Historiques.

HOWARD, M.
1983 "Vanuatu: the Myth of Melanesian Socialism". Labour, Capital and Society 16/2: 176-203.

LINI, W.
1983 Statement to the 83th Session of the United Nations' General Assembly, 30 septembre.

MARX, R.
1875 "Critique of the Gotha Programme". In Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works. New York: International Publishers, 1974.

NARAKOBI, B.
1983 The Melanesian Way. Suva: University of the South Pacific, Institute of Pacific Studies.

NYÉRÉRÉ, J.
1974 Freedom and Socialism. Dar Es Salaam: Oxford University Press.

OUNEI, J.
1982 "Civilisation kanak: une chance pour le socialisme". Bulletin No. 1, France: Associatioin d'Information et Soutien aux Droits du Peuple Kanak.

PREMDAS, R.
1986 Melanesian Socialism: Vanuatu's Quest for Self Definition. Montréal: McGill University, Centre for Developing Area Studies.

PREMDAS, R. et HOWARD, M.
1985 "Vanuatu's Foreign Policy: Contradictions and Constraints". Australian Outlook 36/3: 177-187.

THOMPSON, V. et ADLOFF, R.
1971 The French Pacific Islands, Berkeley: University of California Press.

TJIBAOU, J.
1985 Entretien. Les Temps Modernes 464: 1587-1601.

TONKINSON, R.
1982 "Vanuatu Values: a Changing Symbiosis". In R.J. MAY et H. NELSON éds. Melanesia Beyond Diversity. Canberra: Australian National Research School of Pacific Studies.

UNION CALÉDONIENNE
1956 L'UC. Ce qu'elle est, ce qu'elle veut. Nouméa: Imprimerie Centrale.

1982 XIIIe Congrès de l'Union Calédonienne, 11 au 14 novembre, 1982. Nouméa: Graphoprint.

UNION DES INDIGÈNES CALÉDONIENS
1946 Revendications de l'Union des Indigènes Calédoniens, amis de la liberté dans l'ordre. In ANOVA-ATABA D'Atai à l'indépendance. Nouméa: EDIPOP, 1984.

WARD, A.
1982 Land Politics in New Caledonia. Political and Social Change Monograph No. 2. Canberra: Australian National University, Department of Political and Social Change.

WINSLOW, D.
1984 Deux couleurs, un seul peuple? Nationalism and French State in New Caledonia. Montréal: McGill University, Centre for Developing Area Studies.

AMBIVALENCE DE L'IDENTITÉ: DILEMMES D'UN PROJET DE SOCIÉTÉ

DÉMOGRAPHIE DU QUÉBEC OU DES DISCOURS SUR DES COURBES

André Lux

Nous sommes invités à débattre "de la remise en question de ce qui constitue les fondements d'une tradition de pensée au Québec et des motifs de son entrée dans la modernité, dont l'originalité s'articulait autour de la recherche d'une identité collective à la fois culturelle, économique et politique". Entrer dans la modernité en conservant une identité originale, tel était le défi de la Révolution tranquille. Faire tranquillement une révolution est déjà chose originale. Toute révolution suscite néanmoins des débats intellectuels avec la tentation de privilégier la superstructure des représentations collectives et des habillements idéologiques. Aussi n'est-il pas inutile de redescendre sur le plancher des vaches pour observer l'évolution d'un aspect fondamental de notre morphologie sociale, à savoir sa dynamique démographique, dans la mesure où celle-ci peut éclairer certaines remises en question et devenir elle-même matière à débats doctrinaux.

Il est volontiers admis qu'après la Conquête de 1760, le peuple canadien français a pu résister à l'assimilation et conserver son identité grâce notamment à l'arme démographique. L'histoire fournit de nombreux exemples de minorités qui se sont affirmées et ont gagné droit de cité par leur surfécondité compensatoire. Le Québec cependant, après la Conquête, ou du moins au 19e siècle pour lequel nous possédons des statistiques d'autres provinces, n'affichait pas de surfécondité par rapport à l'Ontario, mais au contraire une sous-fécondité jusqu'en 1871 (HENRIPIN, 1968, 20, 30). S'y ajoutait l'hémorragie migratoire qui de 1840 à 1930 se chiffra à neuf cent mille individus (Y. LAVOIE, 45). Décidément la fameuse "revanche des berceaux" est le fruit de nos représentations collectives plutôt que des ventres de nos ancêtres, à moins de la restreindre à la comparaison entre francophones et anglophones du seul Québec. Curieusement, ce vocable apparaît dans les années 1920, près d'un demi-siècle après le début de la chute continue de la fécondité au Québec. Il traduit la transposition idéologique d'une réalité objective bien différente, soit la baisse différentiée de la fécondité, beaucoup moins prononcée dans notre province que dans le reste du pays entre 1871 et 1921, 18% contre 50%.[1] Loin de prendre sa revanche, le Québec suit à la traine les autres provinces dans leur transition démographique. Voici une première manifestation du décalage entre la réalité et le discours nourissant nos représentations collectives; à travers un demi-siècle de revanche, la population du Québec tombait de 32% de celle du Canada à 27% en 1921.

Après la deuxième guerre mondiale le Québec est resté largement à l'écart de l'emprise du mouvement doctrinal néo-malthusien, dont les racines sont anglo-saxonnes et qui trouva une nouvelle vigueur dans la

prise de conscience de l'explosion démographique du tiers-monde et de la menace que le baby-boom des pays riches était supposé faire peser sur l'écologie et sur les ressources non renouvelables. Il est aisé de montrer, mais ce n'est pas le lieu ici, à quel point la lecture néo-malthusienne, même dans sa version scientifique, est en porte-à-faux par rapport aux faits et donc idéologique.

Le Québec a d'autres préoccupations. Avec un baby-boom plus spectaculaire dans le reste du Canada, la surfécondité relative du Québec disparaît dans la période de 1941 à 1961. Depuis lors, non seulement la fécondité tombe-t-elle plus fort ici que dans les autres provinces, provoquant un accroissement naturel moindre, mais la balance migratoire du Québec est nettement moins favorable, même dans les quelques années où elle est positive. Plus grave, l'immigration étrangère, composée majoritairement d'allophones (63% de 1946 à 1971) qui se regroupent à 90% dans la région métropolitaine de Montréal, y subit des transferts linguistiques au profit de la langue d'usage anglaise. Aussi, les années 1970 sont-elles dominées par une controverse, parfois acerbe, de démographie linguistique qui déborde le champ clos de l'Association des Démographes du Québec. Les pessimistes, conduits par Charles CASTONGUAY, sont nettement plus nombreux et brandissent le spectre de la minorisation des francophones, du moins dans la métropole. Même si la qualité douteuse des statistiques de migration prête à quelques divergences d'interprétation, le débat met à jour le poids des positions idéologiques. Pourtant, selon un document publié en 1983 par le Conseil de la langue française, sur une émigration nette de 279 200 individus entre 1966 et 1981, 75% sont de langue maternelle anglaise et 12% sont des allophones (BAILLARGEON, 50-1, 63). Il s'en suit que le bassin démographique anglophone, susceptible de bénéficier de transferts linguistiques, se rétrécit. Dès lors, sans nécessairement donner raison à Georges MATHEWS pour qui "à l'intérieur des provinces les querelles linguistiques s'éteindront, faute de joueurs" (MATHEWS, 93) et malgré le ressac contre la loi 101 depuis l'élection du Parti Libéral, on peut estimer que le volet linguistique de la question démographique a perdu de son acuité et cède le pas à un autre volet resté partiellement occulté jusqu'à tout récemment à cause des enjeux idéologiques et malgré son envergure et sa portée à long terme.

En effet, pendant que l'aspect linguistique du problème de l'identité du Québec comme société distincte mobilisait les énergies, un mouvement de fond s'enclenchait dans la morphologie démographique au début des années 1960 et prenait rapidement de l'ampleur sans guère susciter de réactions dans l'opinion avant les années 1980. Il s'agit de la chute prolongée de la fécondité qui, partie du niveau de 4 086 enfants par mille femmes en 1957, est tombée sous le 2 100 en 1970[2] pour atteindre 1 450 en 1984 et 1985. Certes les démographes en avaient pris note, mais sans s'en inquiéter pendant longtemps. Ils y voyait d'abord exclusivement et par la suite principalement un réaménagement du calendrier des naissances, celles-ci n'étant que retardées dans les générations de femmes plus jeunes. Ce diagnostic résulte de la primauté accordée à l'analyse longitudinale, souvent très féconde; il a cependant eu comme effet de sous-

estimer la signification des indices annuels de l'analyse transversale. Il a pu en outre être influencé plus subtilement par le système de valeur de certains analystes dans la mesure où un diagnostic de dénatalité aurait dérangé ce système de valeur. Tel était bien le cas de certains démographes de l'Institut National d'Études Démographiques de Paris dans les années 1970 et plus généralement chez les protagonistes des **population studies** en Amérique du Nord.

Le déclin démographique menace-t-il la société québécoise d'érosion? Poser la question revient à poser d'abord celle de la nature de l'apport de la science démographique à la compréhension des phénomènes de société et à la prospective à leur égard. L'analyse démographique stricte mesure des phénomènes aisément quantifiables; c'est une analyse de morphologie, faite à fleur du tissu social. À ce niveau elle reste objective et neutre, compte tenu de la réserve mentionnée à l'alinéa précédent. Elle est alors un exercice de logique quasi pure. L'interprétation en profondeur de ses résultats déborde ce cadre et relève d'une démographie sociale, cousine de la sociologie.

Quels que soient les systèmes de valeur auxquels nous adhérons, l'analyse des mouvements et de la structure d'une population permet de prolonger dans l'avenir les tendances du passé plus ou moins récent, avec un risque d'erreur qui augmente avec la distance de la projection. En effet, la logique interne des processus démographiques produit un certain nombre de déterminismes, certes partiels, dont sera tributaire l'évolution future de la population et qui, sans écrire à l'avance son histoire à venir, conditionneront celle-ci sous la forme de défis non négligeables. Quels sont ces déterminismes partiels?

Relevons d'abord la loi d'inertie démographique, qui est un corrolaire de la relation dynamique entre mouvements et structure de population. Au Québec, la remontée des naissances de 13% entre 1972 et 1979 malgré une baisse de 4% de l'indice conjoncturel de fécondité en est un exemple qui illustre l'évolution favorable de la structure par âge sous l'effet du nombre croissant des naissances entre 1942 et 1957. Sur la lancée du baby-boom, le nombre absolu et relatif élevé de jeunes femmes a opposé un effet d'inertie aux coups de frein de leur fécondité. L'inertie enfin vaincue, la natalité décline à nouveau et crée les conditions d'une nouvelle inertie; toute reprise éventuelle de la fécondité à l'avenir aura d'autant plus de difficulté à vaincre cette inertie que s'allongera le nombre d'années à faible natalité; cet allongement vieillira en effet de plus en plus la structure par âge.

Ici apparaît dès lors, découlant logiquement du premier, un deuxième déterminisme qui se résume dans le dilemme "croître ou vieillir", auquel est inévitablement confrontée toute société. Immigration nette mise à part, c'est par un excès de naissances sur les décès qu'une société augmente en nombre; dès que fléchit la fécondité s'amorce son vieillissement. Plus est net et prolongé ce fléchissement, plus rapide et marqué

est le vieillissement. Celui-ci entame alors le capital reproducteur, entrainant un processus cumulatif qui engendre tôt ou tard une baisse du volume de la population.

Tel est bien le cas du Québec. De 1957 à 1984 l'indice annuel de fécondité baisse de près des deux tiers. Malgré l'effet d'inertie structurelle le vieillissement est déjà manifeste: les proportions de jeunes de moins de 20 ans et de personnes de 65 ans et plus passent respectivement de 44% à 6% en 1961 à 31% et 9% en 1981. L'effet d'inertie qui a permis le maintien temporaire d'un accroissement naturel pendant cette période s'épuise de sorte que cet accroissement a de bonnes chances de devenir négatif tôt dans le prochain siècle. À l'orée de celui-ci nos comportements actuels qui se maintiendraient nous vaudront de ne plus compter que 22% de jeunes et 13% de personnes âgées. Le déterminisme de l'inertie fait en sorte que le groupe des femmes âgées de 20 à 34 ans, qui a augmenté de 60% entre 1961 et son maximum de 1986 - tout en produisant dans l'intervalle 38% moins d'enfants - diminuera de 24% jusqu'en l'an 2001. À ce moment l'impact de la baisse de fécondité ne sera plus amorti par l'inertie structurelle héritée du baby-boom, de sorte que les naissances chuteront d'environ 87 000 en 1986 à environ 65 000 si les comportements actuels se maintiennent. Il y a de bonnes raisons de prévoir ce maintien, qui ne peuvent être discutées ici (LUX, 329).

En corrolaire aux déterminismes précédents apparaît le bien-fondé de l'exercice de projection des populations dans un avenir à moyen terme, largement influencé par la structure au point de départ. À plus long terme les scénarios sont plus hypothétiques, mais ils dévoilent les aboutissements possibles de la persistance des comportements actuels ou de séquences plus complexes. Ils servent alors d'exercice de sensibilisation aux conséquences potentielles des choix actuels de société en matière démographique. Les dernières projections du Bureau de la Statistique du Québec ont paru en 1985 dans son document "L'avenir démographique du Québec", qui fixe l'horizon à moyen terme de 2006 pour les dix régions administratives et à long terme jusqu'en 2061 pour l'ensemble de la province.

Les trois principaux scénarios retenus allongent l'espérance de vie jusqu'à 82.2 ans chez les femmes et 73.5 chex les hommes en 2001. Au départ d'une fécondité de 1.6 enfant en 1981, le scénario fort redresse celle-ci à 1.8 en 1990 et compte sur une immigration nette de 5 800 dès 1990-94. Très optimiste par rapport à la situation actuelle, il aboutit à un effectif maiximum d'environ 7.7 millions vers 2021 qui tombe à 7.3 millions en 2061, assorti d'un vieillissement prononcé, avec 23% de jeunes et 20.5% de vieux, dont 6% âgés de 80 ans et plus (1.5% en 1981). Notons qu'un relèvement de la fécondité jusqu'au seuil de 2.1 enfants donnerait encore 17% de personnes âgées; le vieillissement est inéluctable.

Le scénario faible est plus proche de la situation actuelle de fécondité, puisqu'il descend à 1.35 enfants en 1985. La proportion de

jeunes se stabilise à 17% en 2031 et celle des vieux atteint un sommet de 27% en 2051. Avec une émigration annuelle nette de 10 000, le volume de la population atteint 6.64 millions en 2011 (+3% par rapport à 1981) pour chuter jusqu'à 4.55 millions en l'an 2061, soit une perte de près d'un tiers en cinquante ans. Le scénario moyen, avec 1.6 enfant par femme dès 1986-87 et une émigration nette réduite à 3 000 par an dès 1990, aboutit à un effectif maximal de 7.2 millions vers 2013 pour tomber à 5.98 millions en 2061 avec 20.4% de jeunes et 23% de vieux.

Une première conclusion s'impose: si la fécondité devait rester pendant longtemps en-dessous du seuil des 2.1 enfants assurant le remplacement à 100% des générations, c'est du côté d'une immigration nette assez substantielle qu'il faudra chercher et espérer trouver une compensation au dépeuplement naturel et une atténuation au rythme de vieillissement. L'afflux assez massif de populations allophones dont une bonne proportion aurait l'anglais comme langue seconde posera en des termes très différents la question de l'identité nationale québécoise, dans le cadre d'un inévitable multiculturalisme.

Si le vieillissement est inéluctable, son ampleur n'est pas prédéterminée, pas plus que n'est inévitable la décroissance de la population de souche. Le vieillissement sera cependant suffisamment accentué pour engendrer une série de conséquences qui poseront de nombreux défis, au point qu'il ne faille pas compter sur une "main invisible" pour les relever comme par enchantement. Certaines de ces conséquences sont liées à la situation spécifique du Québec, communauté francophone enclavée dans une Amérique du Nord anglophone. D'autres affecteront l'ensemble de l'Occident industriel. Elles sont trop nombreuses et variées pour être énumérées et analysées ici, mais diverses études leur sont consacrées depuis quelques années.[3] Elles posent le problème global d'une mutation en profondeur affectant l'ensemble de la vie politique, sociale, économique et culturelle de nos sociétés riches. Cette mutation débordera leurs frontières en modifiant radicalement le rapport de force entre elles - qui ne seront plus que 21% de la population mondiale à la fin du siècle - et un tiers-monde jeune, en croissance démographique et très insatisfait de sa situation de subordination.

En vertu de la loi d'inertie démographique, ces conséquences n'apparaîtront que très progressivement; lorsqu'elles seront enfin devenues palpables, elles auront atteint une ampleur qui compliquera les adaptations requises. La progressivité ne favorise pas l'apparition précoce de chocs déclencheurs de prises de conscience et de mobilisation de l'opinion publique. Keynes disait déjà qu'"à long terme nous serons tous morts." Ceci vaut de nos dirigeants politiques qui, surtout en régime parlementaire, sont forcés de privilégier le court terme. La réflexion sur les conséquences à long terme du vieillissement et de l'implosion démographique est d'ailleurs rendue difficile par l'absence quasi totale d'expérience passées - France exceptée jusqu'à un certain point - dont elle pourrait se nourrir et tirer profit.

Ici apparaît le rôle qui incombe aux intellectuels, moins mal armés pour entreprendre un voyage exploratoire dans l'avenir. Ils auraient pu trouver matière à nourrir leurs réflexions dans les travaux faits en 1981-82 par le Comité interministériel sur la politique de population et d'immigration. Malheureusement, les différents rapports de base de ce comité sont restés inédits, de même que le rapport de synthèse, dont seuls quatre chapitres sur sept ont finalement été rendus publics dans un document du Secrétariat au Développement Social (1984), qui n'a pas fait les manchettes des journaux. Depuis lors, la Commission parlementaire sur la culture a repris le flambeau en invitant l'opinion publique à déposer des mémoires sur la question démographique. Comme le montre le rapport final de septembre 1985, seuls quatorze mémoires, dont plusieurs fort brefs, ont été soumis. L'identité de leurs auteurs est symptomatique: deux organismes de la minorité anglophone, la Société Nationale des Québécois de l'Outaouais, tous trois affectés de craintes de minorisation; les deux communautés urbaines de Montréal et de Québec et la Commission des Écoles catholiques de Montréal, toutes trois affectées par le déclin démographique; la Confédération des organismes familiaux du Québec et le Conseil du statut de la femme, qui se sentent toutes deux interpelées par la situation. Des six autres mémoires, trois viennent d'experts démographes et deux de sociologues de langue maternelle anglaise.

Relevons quelques éléments. La Communauté urbaine de Montréal s'inquiète de la décroissance de sa population, plus particulièrement dans le centre-ville, qui affiche un vieillissement bien supérieur à la moyenne avec des impacts négatifs sur la demande de transport en commun, laquelle est liée à 60% à l'emploi, sur le commerce de détail et sur la rentabilité des lourds investissements publics qui doivent s'amortir sur le long terme. La Communauté urbaine de Québec clame littéralement sa mauvaise humeur et sa désapprobation à l'égard du Bureau de la Statistique du Québec, dont les projections infrarégionales annoncent un déclin de 8% de la population de son territoire entre 1981 et 1996; de telles projections, selon la CUQ, ne pourront que décourager les investisseurs et baisser la cote de crédit de la CUQ auprès des bailleurs de fonds alors qu'existe déjà un excédent de 80 millions de dollars en infrastructures.

Alliance-Québec fait le bilan de la sous-fécondité du groupe anglophone et de l'hémorragie migratoire qui l'affecte pour conclure ceci: "bien que nos études n'indiquent pas la disparition à court terme de la communauté d'expression anglaise, notre communauté et ses institutions ne sont pas moins confrontées à une lente érosion sociale et culturelle." (Alliance Québec, 5). Selon le mémoire de la Townshippers Association de l'Estrie, le pourcentage des anglophones âgés de 65 ans et plus atteint 18.5% en 1981, soit le double de celui des francophones, par suite de l'exode des jeunes et d'une fécondité particulièrement basse, de sorte que "de plus en plus d'institutions de langue anglaise disparaissent". (Townshippers Assoc., 6) Les départs de beaucoup de membres de la classe moyenne d'entrepreneurs contribuent à supprimer les attraits qu'offre

l'Estrie pour les investisseurs américains et dès lors, affirme le mémoire, "si aucun changement radical ne se produit l'anéantissement de notre communauté est imminent". (Ibid., 2)

Même si nous replaçons les quatre mémoires ci-avant dans le contexte politique entourant les travaux de la Commission de la culture, ils offrent peut-être une vue prémonitoire, certes grossie, de la perte de la vitalité culturelle et économique que pourrait entraîner le couple vieillissement-décroissance démographique, notamment en accélérant l'émigration des forces vives de la population québécoise. À nouveau, l'hypothèse de la perte de vitalité requiert un examen qui ne peut être entrepris ici. Un indice suffira: l'essor de l'industrie de la construction dépend étroitement du rythme de formation de nouveaux ménages. Or, selon une projection de l'O.P.D.Q., la réduction de celui-ci sous l'effet de la dénatalité devrait réduire la construction de logements de 56 000 en 1976 à moins de 18 000 en l'an 2001. Même si les récentes projections infra-régionales du Bureau de la Statistique du Québec sont plus optimistes sur la croissance du nombre de ménages d'ici à la fin du siècle à cause de l'augmentation plus rapide des ménages extra-familiaux, la baisse sera sensible à plus ou moins long terme (H. GAUTHIER, 78).

La perception de l'évolution démographique et de ses conséquences par les individus et les groupes est en partie tributaire de leur position sur l'échiquier social, de leurs intérêts et de l'orientation de leurs engagements et de leurs luttes. Les mémoires soumis par les organismes précités en offrent des illustrations. Certains dramatisent, d'autres minimisent les effets négatifs. Dans la seconde catégorie se situe le Conseil du statut de la femme, qui prend pour acquis qu'une baisse de l'offre de travail par les générations futures plus réduites entraînera "une baisse significative du taux de chômage" (MESSIER, 11), endossant en cela, il est vrai, un document d'Emploi et Immigration Canada (1981) qui perd de vue que le niveau d'emploi dépend tout autant de la demande de travail. Aussi le mémoire du Conseil conclut-il que "c'est une erreur de penser que la société ne s'adaptera pas économiquement aux nouvelles conditions démographiques" (Ibid., 13), comme si adaptation, qui signifie réaction à une contrainte, était synonyme d'annulation garantie des effets négatifs de cette contrainte. L'examen de l'industrie de la construction domiciliaire devrait éveiller quelques doutes sur le bien-fondé d'une telle assurance, dont les motivations profondes mériteraient examen.

En guise de conclusion, constatons que les faits démographiques, qui affleurent à la surface morphologique des sociétés, qui se laissent aisément mesurer en toute apparente objectivité, se prêtent paradoxalement avec grande facilité aux interprétations doctrinales et aux discours idéologiques. C'est qu'ils concernent les deux pôles inséparables mais opposés de l'histoire des individus, des sociétés et des civilisations, soit la vie et la mort. Ils sont donc fondamentaux dans tous les sens du mot, dès lors générateurs de discours sur le fond des choses et objets d'interprétations liées aux choix et valeurs fondamentales des sociétés et des groupes.

NOTES

1. Baisse calculée à partir du tableau 2.3 de HENRIPIN (1968) en tenant compte de la proportion du Québec dans la population du pays.

2. Dans les conditions actuelles de mortalité une génération réelle de femmes doivent mettre au monde 2 100 enfants pour être remplacées à cent pourcent.

3. Pour le Québec, voir notamment A. LUX (1983) et G. MATHEWS (1984).

BIBLIOGRAPHIE

ALLIANCE-QUÉBEC
1984 Mémoire d'Alliance-Québec sur les tendances démographiques.

BAILLARGEON, M.
1983 Évolution et caractéristiques linguistiques des échanges migratoires interprovinciaux et internationaux du Québec depuis 1971. Québec: Conseil de la Langue Française.

COMMISSION DE LA CULTURE
1985 Étude de l'impact culturel, social et économique des tendances démographiques actuelles sur l'avenir du Québec comme société distincte. Québec: Assemblée Nationale.

COMMUNAUTÉ URBAINE DE MONTRÉAL
1985 Étude de l'impact des tendances démographiques actuelles. Montréal: C.U.M.

COMMUNAUTÉ URBAINE DE QUÉBEC
1985 Mémoire présenté par la Communauté Urbaine de Québec. Québec: C.U.Q.

EMPLOI ET IMMIGRATION CANADA
1981 Sommes-nous prêtes à changer? Le marché de travail canadien dans les années 1980. Ottawa: Gouvernement du Canada.

GAUTHIER, H.
1980 Effets économiques du ralentissement de la croissance de la population du Québec. Québec: O.P.D.Q.

HENRIPIN, Y.
1979 Tendances et facteurs de la fécondité au Canada. Ottawa: Bureau Fédéral de la Statistique.

LAVOIE, Y.
1979 L'émigration des Québécois aux États-Unis de 1840 à 1930. Québec: Conseil de la Langue Française.

LUX, A.
1983 "Un Québec qui vieillit: perspectives pour le XXIe siècle". Recherches Sociographiques xxiv/3.

MATHEWS, G.
1984 Le choc démographique. Montréal: Boréal Express.

MESSIER, S.
1985 Réflexion sur les politiques de population - Incidences de la baisse de fécondité sur la situation des Québécoises. Québec: Conseil du Statut de la Femme.

SECRÉTARIAT AU DÉVELOPPEMENT SOCIAL
1984 L'évolution de la population du Québec et ses conséquences. Québec.

TOWNSHIPPERS ASSOCIATION
1984 Mémoire présenté à la Commission de la Culture.

LES OUBLIS DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ET DU PROJET DE SOUVERAINETÉ-ASSOCIATION

Claude Bariteau

Dans toute société, un acquis le demeurera si les conditions qui l'ont fait émerger existent toujours et, surtout, si les alliances qui l'ont généré sont maintenues et se reproduisent. Dès qu'un acquis jugé important, quasi essentiel à un moment précis de l'histoire d'une société, apparaît périmé, déraisonnable et collectivement inacceptable, voilà un indice que des transformations profondes se sont produites, que les conditions et les alliances qui l'avaient engendré ne sont plus présentes. On peut alors penser que de nouvelles conditions et de nouvelles alliances sont en action. D'ailleurs, c'est fort probablement dans leur sillon que s'élaboreront les futurs acquis qui, bientôt, seront considérés appropriés, raisonnables et collectivement acceptables.

Une telle façon de lire la réalité sociale s'inspire d'ENGELS (1971) même si elle a un côté moins "économiste" que celle véhiculée par cet auteur.[1] Je l'utiliserai dans ce texte pour chercher à comprendre les fondements du questionnement actuel des acquis de la Révolution tranquille du Québec, acquis renforcés jusqu'en 1981 par l'arrivée au pouvoir du Parti Québécois, dans la mesure où elle incite à se pencher non pas sur ce qui est questionné, ce que viennent de faire LAMONDE et BÉLANGER (1986), mais plutôt sur ce qui favorise le questionnement en cours.[2] Avant de m'aventurer ainsi, je voudrais souligner dès le départ que ce texte se veut davantage un essai dont l'objectif est d'interroger à la fois les nouvelles alliances qui s'affirment sur la scène québécoise et la fragilité qui a surtout caractérisé les alliances antérieures afin d'identifier les oublis ou ce qui peut être considéré comme les principales faiblesses du construit québécois des années '60 à '82.

Ainsi campé, cet essai comprend deux parties. La première peut être considérée comme un constat de la situation présente. Y seront abordées brièvement les tendances majeures qui s'affirment au Québec en regard du rôle de l'État. La deuxième partie se veut plutôt une rétrospective en vue de cerner les points d'éclatement et, du coup, les faiblesses à la base de ce construit. En conclusion, j'identifierai des pistes susceptibles de favoriser l'éclosion d'alliances nouvelles.

LES COMPOSANTES DU QUÉBEC D'AUJOURD'HUI

Il est assez facile de caractériser les tendances diverses qui traversent présentement la société québécoise. Identifier les plus

déterminantes et les plus significatives, celles qui véhiculent le plus de changements de longue portée, l'est un peu moins. Comme toutes les sociétés capitalistes occidentales, le Québec traverse une période où des soubresauts inattendus peuvent s'affirmer en dépit des réalignements qui ont pris forme sous l'effet combiné de la crise récente et des mesures mises de l'avant pour la neutraliser. Dans un tel contexte, la prudence s'impose.

De façon générale, toutefois, certaines tendances attirent davantage l'attention. L'une d'elles est sans contredit la remise en cause de l'état keynésien tel que nous l'avons connu depuis le début de la Révolution tranquille. Cet état est présentement attaqué dans ses fondements mêmes car le patronat, le monde du travail et le gouvernement ne semblent plus en partager les prémisses. En effet, bien que notre environnement socio-politique demeure manifestement empreint de mesures issues de l'état keynésien, l'accord pour les maintenir en place paraît de plus en plus tenu. Quotidiennement, bon nombre de ces mesures sont pointées du doigt, comme si elles étaient devenues des monstres, par un patronat pour qui le "néo-libéralisme" est devenu la religion de l'heure. Quotidiennement aussi, le gouvernement du Québec, sans trop exagérer puisque l'exagération est dangereuse en politique, neutralise la portée de certaines d'entre elles ou, parfois, cherche à les orienter vers des objectifs totalement différents de ceux poursuivis ces dernières années. Quant au monde du travail, secoué de tous bords par les pertes d'emplois et le gel des salaires tout en étant sollicité pour contribuer à la reprise, il ne présente plus l'unité d'antan à l'égard du rôle de l'état dans le développement du Québec. Seuls, à vrai dire, les employés de l'état entretiennent de tels propos.

Cette remise en question de l'état keynésien n'est pas nouvelle. Des fractions de notre bourgeoisie la véhiculent depuis les beaux jours de la Révolution tranquille. Jusqu'à tout récemment, elles n'avaient reçu qu'un écho mitigé dans la mesure où un projet d'affirmation collective, auquel s'est associé le monde du travail, est venu en quelque sorte contrer toute velléité visant à restreindre la présence de l'État québécois. L'échec du référendum a sapé ce projet. Avec lui, toute réussite commune a semblé compromise, éloignée, un peu en rejet. Dès 1981, l'État québécois a été présenté par le Gouvernement du Parti Québécois comme démesuré. Ses réalisations sont apparues inutilement coûteuses, ses services peu efficaces et ses employés trop payés. L'heure était au dégraissage et à la promotion de l'entreprise privée. Il fallait remiser les échafaudages maintenus en place depuis la Révolution tranquille pour laisser plus d'espace de manoeuvre aux nouveaux entrepreneurs issus de nos efforts collectifs. La crise aidant, le refus de l'État s'est alors transformé en une affirmation de la réussite personnelle et du capital.

Ce changement de cap, s'il s'est précipité à l'occasion de la dernière crise économique, était en germe depuis longtemps. Depuis les années '60, des efforts importants ont été consacrés en vue de favoriser

l'éclosion et l'affirmation d'une bourgeoisie québécoise. Plusieurs mécanismes d'incitation ont été inventés, des entreprises d'État furent créées pour percer dans des secteurs nouveaux en vue d'assurer la présence de francophones. Des supports financiers, notamment à l'occasion de la crise, ont été consentis à cette bourgeoisie mais sans trop de publicité. De plus, un régime de salaire des cadres québécois par rapport aux cadres ontariens, a été utilisé pour faciliter le financement d'entreprises accréditées tout en assurant, par des réductions d'impôt, des taux de rendement des plus élevés. À lui seul, ce régime a coûté plus d'un demi-milliard à l'État québécois depuis sa création, soit l'équivalent du fameux trou de cinq cent millions identifié en 1982 par le premier ministre du Québec.

À date, on n'a guère analysé l'impact social de l'apparition subite sur la scène québécoise de nouveaux actionnaires. À mon avis, cette apparition n'est pas indépendante de la facilité avec laquelle le changement de cap a été réalisé. Les détenteurs de REA, membres en grande partie de la nouvelle petite bourgeoisie,[3] bénéficiaient encore hier des retombées des luttes syndicales dans les secteurs privés et publics. Aujourd'hui maintenant qu'ils se sont découverts "capitalistes dans l'âme et le coeur" selon COURVILLE (1986), ils constituent de plus en plus un ancrage social pour la bourgeoisie québécoise. Déjà, ils sont devenus des propagandistes des lois du marché capitaliste afin d'obtenir un rendement élevé sur les capitaux qu'ils détiennent. Certains revendiquent même la dissolution des forces syndicales et vantent les mérites de la privatisation et de la décentralisation des pouvoirs. Demain, ils affirmeront, comme COURVILLE (1986), que la clairvoyance des marchés est de beaucoup supérieure à celle des bureaucrates bien intentionnés, que la social-démocratie gêne la circulation du capital et que la planification étatique est quasi une aberration.

En fait, s'il est une transformation profonde qui s'est effectuée au Québec dans les années '80, c'est bien celle-là. Elle est venue fort subtilement modifier l'état des rapports sociaux entre les classes en constituant des alliés objectifs à la bourgeoisie québécoise. Celle-ci d'ailleurs, selon les propos de Jacques PARIZEAU lors d'une conférence prononcée en 1983 devant un auditoire de canadiens anglophones, a maintenant pignon sur rue. Selon PARIZEAU, c'est l'État québécois qui a fait naître cette bourgeoisie en canalisant en sa direction bon nombre de nos efforts collectifs. Depuis, ce même état lui fournit des supporteurs de qualité. Le monde des affaires le reconnaît d'emblée et ne cesse de souligner les mérites du REA, le présentant même comme la plus grande réalisation du Parti québécois.

De cette transformation et de l'alliance qu'elle engendre, découlent selon moi l'accentuation constante et la réceptivité d'un discours prônant les vertus du capitalisme et une nouvelle approche du rôle de l'État dans le développement du Québec. L'État n'a plus à créer des emplois et à répartir la richesse. Ce rôle revient maintenant à l'entreprise. La fonction principale de l'État est redevenue l'atténuation des

écarts et le maintien de l'ordre, un peu celle qu'il remplissait avant la Révolution tranquille. Dans un tel contexte, il faut maintenir son régime d'amaigrissement et surtout empêcher toute expansion afin, comme l'a si bien dit Serge SAUCIER de la firme RAYMOND, CHABOT, MARTIN et PARÉ, que l'on "assiste de façon dramatique à une plus grande prise de conscience de la part de la population de l'importance des affaires dans sa vie et son bien-être".[4] En d'autres termes, plus l'État se ratatinera, moins il jettera de l'ombre sur les hommes d'affaires et plus ces derniers ressortiront comme essentiels au bien-être de la collectivité. Il fallait y penser. Comme le monde des affaires contribue très peu au revenu de l'État - sa constitution ne dépasse pas 5% des revenus de toute sorte - et manifeste énormément de réticence à toute sollicitation, il y a de fortes chances que le régime d'amaigrissement soit poussé à l'extrême.

Depuis cinq ans, c'est ce nouveau pattern qui se développe à un rythme accéléré au Québec. Il serait même le plus approprié pour sortir de la crise présente. À mon avis, rien n'est plus faux. D'autres sorties de crise pouvaient être envisagées. Celle qui a été retenue découle d'un choix politique réalisé dans un contexte particulier. Ce choix politique, quoiqu'on en dise, comprend un refus de l'État comme moteur du développement collectif et, par conséquent, une dévalorisation implicite de la recherche du bien commun. Pour ceux et celles qui oeuvrent dans les services publics, voilà un changement de cap démolissant car, du jour au lendemain, leur travail a pris un tout autre sens.

LA FRAGILITÉ ET LA FAIBLESSE DES ALLIANCES PASSÉES

La rapidité avec laquelle s'est effectué ce changement de cap ne peut pas ne pas surprendre. Elle ne saurait toutefois s'expliquer seulement par la crise, le choix politique et la nouvelle alliance qui a pris forme même si tous les médias d'information véhiculent quotidiennement des propos qui valorisent la nouvelle façon d'aborder le développement du Québec. La fragilité et la faiblesse des alliances antérieures n'y sont pas indépendantes. Dans cette partie, je voudrais m'arrêter quelque peu sur ce point.

La Révolution tranquille s'est déployée autour d'un projet de modernisation du Québec auquel se sont associés des fractions de la bourgeoisie québécoise, le mouvement ouvrier et des éléments de la petite bourgeoisie professionnelle.[5] Ensemble, ils ont cheminé pour réaligner le Québec d'alors en vue de favoriser l'essor du capitalisme autochtone et adapter la classe ouvrière aux nouvelles orientations du système économique grâce à une formation plus adéquate et des services de santé mieux appropriés. Cette thèse, abondamment développée, est connue.[6] L'est moins toutefois ce qui a conduit à cette association bien que certains auteurs[7] ont signalé les luttes et les ruptures qui l'ont alimentée.

Quoiqu'il en soit, cette association a débouché sur un cul-de-sac dès 1964 tellement les orientations particulières à chaque force en présence s'opposaient. Seuls, en fait, des représentants de la bourgeoisie sont demeurés en place, cherchant alors à se renforcer par une percée sur les marchés nord-américains au moment même où s'affirmait avec de plus en plus de force un projet d'indépendance. Sous l'égide des deux autres associés, soit des éléments de la nouvelle petite bourgeoisie et du monde du travail, s'est alors critallisé un projet souverainiste auquel se sont greffées par la suite les forces indépendantistes.

Entre 1968 et 1976, les tentatives des représentants de la bourgeoisie de canaliser l'activité de l'État québécois en fonction de ses intérêts ont constamment été mises à l'épreuve par le mouvement ouvrier, ce qui a permis une reconnaissance grandissante du Parti Québécois, seule force d'opposition organisée. L'entrée en scène de ce parti en 1976 a contribué à atténuer la pression. L'association des années '60 réapparaissait même si la présence du monde des affaires était plus limitée. Ainsi composée, cette association nouvelle véhiculait néanmoins les mêmes divisions que celle qui a caractérisé la Révolution tranquille. À vrai dire, seul le projet d'indépendance ou de souveraineté assurait une certaine cohésion. En son absence, le risque était grand pour qu'elle éclate. En ce sens, l'échec du référendum préfigurait sa dissolution. Les gestes posés par le Gouvernement du Québec à la suite du référendum ont d'ailleurs provoqué le retrait des forces syndicales, puis celles des nationalistes. De l'alliance antérieure, il ne restait plus que les gestionnaires de la chose publique. Au cours des dernières années, leur penchant a littéralement basculé du côté de la promotion de l'entrepreneurship[8] et du virage technologique.[9] Les forces syndicales et indépendantistes bâillonnées, ils avaient le vent dans les voiles pour faire valoir leur projet dont la caractéristique principale fut d'affirmer un retour au libéralisme.

Cette lecture sociale est partagée par plusieurs analystes.[10] Les facteurs qui ont suscité ce déroulement sont plus difficiles à cerner. RICARD (1984), entre autres, estime que l'effritement du projet souverainiste découle: 1) de l'essoufflement des "nouvelles classes montantes" qui, leur position alors assurée, se sont senties menacées par l'idée même de l'indépendance, 2) des manoeuvres habiles du Gouvernement canadien pour contrer l'affirmation des québécois en corrigeant les points de friction qui en justifiaient l'expansion, 3) du caractère contradictoire de l'affirmation de la spécificité québécoise en revendiquant son dépouillement par l'intermédiaire d'objectifs de modernisation et 4) de la banalisation de l'idée d'indépendance qui, de tragique autour des années '70, est devenue seulement le "goût du Québec".

Ces facteurs ont certes contribué à l'effritement de l'alliance des forces en présence. Pour d'autres dont COLEMAN (1984), le facteur le plus déterminant aurait toutefois été l'incapacité de l'indépendantisme à devenir un mouvement général et irréversible. Trop assis sur la modernisation et le rattrapage, le projet souverainiste véhiculé par le Parti

Québécois à la structure sociale et aux valeurs capitalistes nord-américaines. Les hommes d'affaires issus de cette conjoncture particulière ne nient aucunement cette thèse. Comme l'a souligné TREMBLAY (1986), ils savent très bien que la poussée d'indépendantiste les a servis. Lorsqu'on regarde l'aboutissement de ce mouvement sous cet angle précis, COLEMAN semble avoir raison. Des nuances s'imposeraient cependant quant aux retombées sur les autres groupes de l'alliance initiale et au caractère inéluctable de l'aboutissement qu'a connu le mouvement indépendantiste. La bourgeoisie n'a pas été la seule classe à tirer avantage de ce mouvement et, comme l'ont fait valoir BOURQUE et LACROIX (1983), les rapports de force au sein même du Parti Québécois ont desservi une affirmation davantage collective du projet national.

Ces nuances sont importantes car, en les omettant, COLEMAN (1984) est amené à penser que la seule solution résidait dans le mouvement dont l'objectif aurait été de briser la dynamique de la dépendance économique, ce qui, de toute évidence, n'a pas été le cas. Entre celle-ci et l'approche de la modernisation, il y en a un certain nombre d'autres stratégies qui auraient probablement correspondu au cheminement d'affirmation nationale des québecois et des québécoises. Je pense, principalement, à la reproduction, dans les services publics et les entreprises de l'État, de l'alliance qui a présidé à l'affirmation initiale du Parti Québécois par l'introduction de nouvelles modalités de travail misant sur l'implication et la participation au processus décisionnel en fonction d'une vision collectiviste et sociale dont l'élaboration aurait impliqué le monde du travail et les forces populaires.

Une telle approche ou quelque chose d'analogue aurait vraisemblablement reçu un écho favorable chez la majorité des québécois et des québécoises. Si elle avait été mise en application dès le début de l'arrivée au pouvoir du Parti Québécois - ce qui était de l'ordre du possible car un projet similaire mais moins contraignant a été mis de l'avant en 1985 pour favoriser la concertation -, elle aurait suscité des changements structuraux importants dans le sens d'une plus grande socialisation du pouvoir. Ce ne fut pas le cas. La grande majorité des politiques instaurées par le Parti Québécois ne modifiait aucunement les rapports sociaux. Elles reproduisaient constamment le système hiérarchique à la base de notre structure sociale. Les cadres comme les travailleurs et travailleuses de la fonction publique ont d'ailleurs développé des pratiques en conséquence. Le modèle de gestion de l'entreprise privée a été maintenu par le Gouvernemet du Québec tandis que les syndicats ont déployé une approche similaire à celle privilégiée dans le secteur privé.

En d'autres termes, en privilégiant des mesures visant à moderniser le Québec, on n'a pas cherché à développer des assises sociales susceptibles de renforcer notre spécificité. On a emprunté sans transformer et les emprunts effectués comportaient même les particularités du rapport capitaliste. C'est, à mon sens, ce qui explique la faiblesse et la fragilité des construits tant de la Révolution tranquille que ceux issus du gouvernement du Parti Québécois.

Pourtant, dès qu'on prête une oreille attentive aux aspirations comme aux attentes des travailleurs et travailleuses comme des cadres, on se rend compte qu'il existe chez eux un intérêt très grand à l'égard de la participation. Nos recherches personnelles[11] révèlent que cet intérêt est même supérieur chez les cadres et les travailleurs et travailleuses dans les services. Cette constatation nous amène à différer d'opinion avec PIOTTE (1986) pour qui un tel intérêt est surtout manifeste chez les personnes qui "oeuvrent dans les secteurs les plus affectés par la crise" (PIOTTE, 1986, p. 4). Évidemment, dans un tel contexte, l'intérêt en faveur de la participation est toujours légèrement en hausse. Cependant, rien ne permet d'affirmer que cet intérêt disparaît en contexte hors crise chez les travailleurs et travailleuses de la production. Des études nouvelles s'imposent à mon sens pour mieux comprendre les aspirations des travailleurs et travailleuses du Québec sur ce point précis.[12]

L'intérêt des québécois et québécoises à l'égard de la participation et d'une plus grande implication au travail s'enracine, à mon sens, dans des préoccupations de complicité et de partage, voire de coopération qui, traditionnellement, ont toujours été véhiculées au sein de la société québécoise, beaucoup plus, dirais-je, que les penchants capitalistes qui connaîtraient un engouement dans la conjoncture actuelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'absence du déploiement d'un projet participatif de type réellement social-démocrate m'apparaît être l'oubli majeur de la Révolution tranquille mais, surtout, du régime péquiste. Si un tel projet avait été véhiculé et ancré solidement dans le construit québécois, de toute évidence, il aurait été beaucoup difficile de changer brusquement de cap car on aurait questionné non pas des réalisations mais une structure sociale qui les porte, ce qui est fort différent.

* * * * *

La fragilité des construits de la Révolution tranquille est certes à mettre en liaison avec l'alliance qui l'a engendrée. Il en est de même du projet d'affirmation véhiculé par le Parti Québécois. Dans l'un et l'autre cas, ces alliances comprenaient principalement des fractions de la bourgeoisie québécoise, des éléments du monde ouvrier et des membres de la nouvelle petite bourgeoisie. Dans l'un et l'autre cas, elles ont débouché sur des échafaudages qui n'ont aucunement modifié les rapports sociaux, car seules furent développées des mesures propices à moderniser le contexte dans lequel ceux-ci se déployaient. Aussi, ces échafaudages sont-ils demeurés sujets à des questionnements dès lors que les traits de modernisation recherchés étaient atteints. Récemment, ce questionnement s'est manifesté avec acuité car des mesures fiscales ont favorisé un rapprochement inédit entre la bourgeoisie québécoise et des éléments de la nouvelle petite bourgeoisie.[13] Dans la foulée de ce questionnement - il se fait en accord souvent avec les deux principaux partis politiques -, ce sont les acquis sociaux de la Révolution tranquille et ceux issus du

projet d'affirmation collective véhiculée par le Parti Québécois qui sont remis en cause.

Vus sous cet angle, on est rapidement amené à interroger la composition et la nature des alliances à la base de l'apparition des mesures considérées par la suite comme acquises dans la mesure où les orientations majeures mises de l'avant ont varié selon l'état des alliances qui ont pris forme. Au-delà du fait que cette constatation confirme notre hypothèse générale inspirée d'ENGELS (1971), il en découle des interrogations sur les possibilités réelles des alliances antérieures de déployer des mesures susceptibles de modifier l'état des rapports sociaux si un tel projet n'était pas au coeur des alliances réalisées. Pour cette raison, si on admet l'idée qu'une modification de l'état des rapports sociaux, dans l'optique d'une ouverture à une socialisation du pouvoir, affirmerait et garantirait une spécificité sociale québécoise, la question qui se pose est celle de l'alliance qui en assurerait la construction et les conditions qui en favoriseraient l'éclosion.

PIOTTE (1986), en scrutant de près le paradigme participatif tel qu'il prend forme au Québec, a répondu indirectement à cette question en indiquant qu'un projet réellement social-démocrate, ce qui est différent d'une vision keynésienne de l'état libéral, ne saurait émerger que du monde du travail et des forces progressistes, ces deux groupes étant associés à l'intérieur d'un parti prônant une telle orientation. Pour y arriver, une unification des forces syndicales s'impose de même que l'acceptation par celles-ci de la constitution d'un tel parti, deux conditions qui impliquent une certaine dépolitisation des activités syndicales. Je partage cette approche. Dans le contexte actuel, la réalisation de ces conditions permettrait l'affirmation d'une alliance qui ferait contrepoids à celle en force présentement. Les années qui viennent, à cause du projet de libre-échange, seront propices à l'éclosion d'une telle alliance. Si les deux conditions précédemment notées ne sont pas remplies, le risque est grand qu'elles favorisent surtout la reproduction des alliances qui ont conduit à la Révolution tranquille et au projet d'affirmation collective. Si tel était le cas, une fois de plus, l'histoire passée se réécrira. Aussi, est-il souhaitable que le monde du travail et les forces progressistes mettent de l'avant des projets qui débordent le maintien des rapports sociaux et assoient leur alliance ou toute autre alliance sur leur réalisation, non sur des mesures modernisantes.

NOTES

1. Pour ENGELS, la "conception matérialiste de l'histoire part de la thèse de la production, et après la production, l'échange de ses produits, constitue le fondement de tout régime social, que dans toute société qui apparaît dans l'histoire, la répartition des produits, et, avec elle, l'articulation sociale en classes ou en ordres se règle sur ce qui est produit et sur la façon dont cela est produit ainsi que sur la façon dont on échange les choses produites. En conséquence, ce n'est pas dans la tête des hommes, dans leur compréhension croissante de la vérité et de la justice éternelles, mais dans les modifications du mode de production et d'échange qu'il faut chercher les causes dernières de toutes les modifications sociales et de tous les bouleversements politiques; il faut les chercher non dans la philosophie, mais dans l'économie de l'époque intéressée. Si l'on s'éveille à la compréhension que les institutions sociales existantes sont déraisonnables et injustes, que la raison est devenue sottise et le bienfait fléau, ce n'est là qu'un indice qu'il s'est opéré en secret dans les méthodes de production et les formes d'échange des transformations avec lesquelles ne cadre plus le régime social adapté à des conditions économiques plus anciennes. Cela signifie, en même temps, que les moyens d'éliminer les anomalies découvertes existent forcément, eux aussi - à l'état plus ou moins développé -, dans les rapports de production modifiés. Il faut donc non pas inventer ces moyens dans son cerveau, mais les découvrir à l'aide de son cerveau dans les faits matériels de production qui sont là (1971, pp. 91-92)". Dans cette optique, l'économique ressort comme déterminant et son évacuées les alliances qui assurent la mise en forme et l'affirmation des institutions sociales.

2. Dans ce livre, Bélanger et Lamonde questionnent les pratiques sociales issues de la Révolution tranquille et des tendances "hyper-keynésiennes" qu'elles ont manifestées sous le premier régime péquiste dans la tradition de l'économie libérale à saveur québécoise. Ils ne font aucune allusion aux groupes au pouvoir et aux changements sociaux qui se sont produits après le référendum.

3. Selon Pépin (1986), 69% des porteurs d'actions REA sont issus des professions libérales et des administrateurs, les deux principales fractions de la nouvelle petite bourgeoisie. Ces porteurs d'actions ont d'ailleurs un revenu supérieur à 50,000$ dans 64% des cas et de 30,000$ dans 90% des cas.

4. Cette citation est tirée de Miville Tremblay (1986), auteur de trois articles traitant du nouveau visage de l'entrepreneurship au Québec.

5. Le débat sur l'appartenance de classe du Parti québécois a fait couler beaucoup d'encre. Voir, à cet effet, LÉGARÉ (1980) qui en dégage une synthèse. Chose certaine, en dépit de divergences sur l'unité créée, il y avait accord pour l'identification des fractions de classe qui se retrouvaient majoritairement au sein de ce parti. Les événements qui ont suivi le référendum ont donné raison à la thèse voulant qu'un parti s'identifie plus sur la base des intérêts qu'il fait valoir que sur l'origine sociale de son membership.

6. Voir, entre autres, BÉLANGER, P.R. et Céline SAINT-PIERRE (1978), BERNIER (1976), BRUNELLE (1978 et 1978a), PARIZEAU (1979) et ROBERT (1975).

7. Voir, entre autres, DENIS (1979), DAVID (1975) et ROY (1979).

8. Le document Bâtir le Québec produit en 1979 sous l'égide du ministre d'État au Développement économique annonçait d'ailleurs clairement cette tendance.

9. Le virage technologique est même devenu, en pleine crise économique, la bouée de sauvetage de l'économique du Québec et le fer de lance de la reprise en 1983.

10. Je pense, entre autres, à BOURQUE et LACROIX (1983).

11. Voir BARITEAU (1984) et BARITEAU, LAVALLÉE et GARNEAU (1986).

12. Il est déplorable de constater que les recommandations de la Commission consultative sur le travail et la révision du code du travail n'ait pas signalé l'urgence de telles études en matière de participation des travailleurs dans l'entreprise, se contentant à toute fin utile, de suggestions analogues à celles faites par le comité sur l'entreprise/participation, comité créé en avril 1982.

13. Ces mesures ont même eu écho sur le monde du travail. Une centrale syndicale, la FTQ, a créé un Fonds de solidarité qui, en dépit de son porte-feuille restreint, assure une crédibilité certaine à l'approche gouvernementale tandis que plusieurs membres des syndicats regroupant des professionnels tirent financièrement avantage de ces mesures et cherchent de plus en plus à rentabiliser leurs investissements.

BIBLIOGRAPHIE

BARITEAU, C.
1984 "La participation dans l'entreprise: une urgence". Possible 8-2: 157-176.

BARITEAU, C., LAVALLÉE, M., et GARNEAU, J.P.
1986 La participation au travail: incidences du milieu sur les intérêts et les attentes des futurs participants (à paraître).

BÉLANGER, P.R., et SAINT-PIERRE, C.
1978 "Dépendance économique, subordination politique et oppression nationale: le Québec de 1900 à 1977". Sociologie et sociétés 10/2: 136-142.

BERNIER, G.
1976 "Le cas québécois et les théories du développement politique de la dépendance". In E. ORBAN éd.. La modernisation politique du Québec. Sillery: Boréal Express.

BOURQUE, G., et LACROIX, J.
1983 "Du duplessisme au lévesquisme ou la chronique du temps perdu". Les Cahiers du Socialisme 12/13: 96-135.

BRUNELLE, D.
1978 "De la Révolution tranquille à la chute de Bourassa". Politique aujourd'hui 7/8: 6-15.

COLEMAN, W.
1984 The Independence Movement in Quebec, 1945-1980. Toronto: University of Toronto Press.

COURVILLE, L.
1986 "La vraie nature du régime d'épargne-action". Le Devoir 1-15-86: 13.

DAVID, H.
1975 "L'état des rapports de classe au Québec de 1945 à 1967". Sociologie et sociétés 7/1: 37-51.

DENIS, R.
1979 Luttes de classes et question nationale au Québec: 1948-1968. Montréal-Paris: Presses socialistes internationales et Études et documentation internationales.

ENGELS, F.
1971 Socialisme utopique et socialisme scientifique. Paris: Éditions sociales.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC
1979 Bâtir le Québec, énoncé de politique économique. Québec: Éditeur officiel du Québec.

LAMONDE, Y., et BÉLANGER, J.P.
1986 L'utopie du plein emploi. Montréal: Boréal.

LÉGARÉ, A.
1980 "Heures et promesses d'un débat: les analyses de classes au Québec (1960-1980)". Les Cahiers du Socialisme 5: 60-84.

PARIZEAU, J.
1979 "L'intervention de l'État dans l'économie". In P. FRÉCHETTE, R. JOUANDET-BERNADET et J.-Pl. VÉZINA éds. L'économie du Québec. Montréal: HRW.

PÉPIN, L.
1986 "Le Québec compte maintenant 497,000 actionnaires". Les affaires. LVIII/22: 2-3.

PIOTTE, J.-M.
1986 "La polysémie de la participation". Interventions économiques 16: 33-42.

RICARD, F.
1984 "Indépendance; quelques hypothèses à propos d'une dépression". Le Devoir 6-7-84: 7.

ROBERT, J.-C.
1980 "La Révolution tranquille". In G. BOISMENU, L. MAILHOT, et J. ROUILLARD éds. Le Québec en texte. Montréal: Boréal Express.

ROULEAU, L.
1986 La participation des travailleurs dans l'entreprise: un état de situation, Québec: Direction générale des publications gouvernementales.

ROY, J.-L.
1976 La marche des québécois: le temps des ruptures (1945-1960). Montréal: Leméac.

TREMBLAY, M.
1986 "Le nouveau visage de l'entrepreneurship: 1. Les multinationales québécoises". Le Devoir 5-5-86: 9 et 11.

1986 "Le nouveau visage de l'entrepreneurship: 2. Le nationalisme du milieu des affaires". Le Devoir 6-5-86: 9-10.

1986 "Le nouveau visage de l'entrepreneurship: 3. Le merveilleux monde des affaires". Le Devoir 7-5-86: 9 et 11.

L'HISTORIOGRAPHIE QUÉBÉCOISE DE 1940 À 1980 VUE SOUS L'ANGLE DE LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

Jean Lamarre

Il peut sembler paradoxal à prime abord de se demander comment des projets de société, projets qui concernent d'abord des orientations futures, puissent s'inscrire à l'intérieur d'une pratique qui vise en premier lieu à rendre intelligible le passé. Toutefois, s'il y a paradoxe, c'est aujourd'hui qu'il prend ses racines. L'histoire traditionnelle quant à elle n'a jamais douté de l'utilité que pouvait avoir la connaissance du passé pour décider des orientations futures de la société. C'était souvent ce que l'on évoquait pour justifier la naissance d'une oeuvre. Lionel GROULX, par exemple, voyait dans cet objectif l'essentiel de sa "mission". C'est ce qu'il nous confie dans les pages d'introduction à ses Mémoires:

> "À un petit peuple en train de perdre son histoire, sa civilisation, son âme, ma tâche aurait consisté à lui rappeler son passé, les éléments spirituels de sa culture, de sa civilisation, et par là, lui faire retrouver son âme, et du même coup, le destin que Dieu y a inscrit."[1]

Ces paroles de GROULX sonnent étrangement à nos oreilles d'aujourd'hui. Par-delà les référents qu'il utilise, on y entend la rumeur de l'idéologie. Toutefois, ce qu'il faut surtout voir dans ces accents, pour nous dissonnants, c'est la distance elle-même: ce qui allait de soi fait maintenant problème. C'est d'ailleurs cette relation problématique qu'un présent entretient avec son passé et son avenir, qui caractérise le mieux selon moi les transformations qu'a connues notre historiographie entre les années 1940 et 1980.

Cette relation problématique est liée à deux phénomènes complémentaires que j'aimerais rapidement soulever avant d'aborder l'historiographie québécoise comme telle. D'une part, l'historiographie, dont la fonction essentielle est de rendre intelligible le passé, fait elle-même l'expérience de l'historicité. Bien sûr, cette expérience est relative à l'évolution des groupes qui composent une société et aux indéterminations qu'ils tentent de résoudre. Mais, d'autre part, la nature de cette expérience va déterminer la manière même dont l'historiographie va rendre compte du passé car, en définitive, c'est l'expérience d'un présent qui demande à être reliée à une genèse qui lui corresponde. Entre l'histoire à faire et l'histoire qu'on écrit, il y a aussi celle qui cherche à s'interpréter elle-même dans un présent et qui, ce faisant, va développer un paradigme propre pour interpréter les deux autres.

Mon objectif est donc moins de retracer pas-à-pas et d'interpréter les variations de notre savoir historique en fonction de conjonctures sociales particulières que de développer une perspective qui repose sur une aperception globale des phénomènes en cause.

L'HISTORIOGRAPHIE COMME MÉDIATION

L'histoire, disait Jacob BURCKARDT, "c'est ce qu'un âge juge bon de noter dans un autre".[2] Derrière la simplicité apparente de cette définition se profile l'essentiel des problèmes que la pratique historienne suppose. En effet, dans la relation mouvante qui s'organise entre un passé et un présent, ce n'est pas le passé qui est déterminant mais le présent.

Depuis quelques décennies, l'épistémologie a mis en évidence la fonction de médiation qui s'attache à toute connaissance. Celle-ci n'est plus conçue comme une relation unidirectionnelle où tantôt le sujet, tantôt l'objet, sont privilégiés comme source principale d'où surgit une connaissance mais comme le résultat d'un processus dialectique entre le sujet connaissant et l'objet à connaître. Selon ce point de vue, la connaissance est un travail et son résultat devient un troisième terme qui intervient à son tour dans le processus, ce que PIAGET traduit au niveau individuel par les notions d'assimiliation et d'accommodation. Autrement dit, une connaissance ne procède ni du sujet, ni de l'objet mais de la forme de leur rapport. De plus, ce rapport est par définition un rapport temporel. En effet, puisque le temps est par essence mouvement et changement, un processus de connaissance par lequel le monde devient un monde significatif, renvoie à une multitude de réalités qui, bien qu'elles n'aient pas toutes directement rapport au temps, ont en commun de ne pas pouvoir y échapper non plus. On pourrait dire que la fonction de médiation qui s'attache aux connaissances a pour objectif de réduire la part d'entropie que recèle toute expérience de la temporalité et ce d'une double façon: produit d'un rapport qu'elle cherche à définir, une connaissance, une fois constituée, intervient à son tour dans l'évolution de ce rapport en orientant les conduites à partir de l'intelligibilité qu'elle propose.

L'existence des sociétés se constituant dans la durée, les rapports entre les groupes sociaux sont susceptibles de se modifier et l'entropie les menace. Selon ce point de vue, l'exigence de relever ce que Georges BALANDIER appelle "le défi du temps"[3] est au centre des procédés par lesquels une société se donne une représentation symbolique d'elle-même. En effet, une société doit réserver un sort au temps si elle veut arriver, à tout le moins, à légitimer l'ordre qui l'habite et assurer par là sa reproduction sociale. Devant les indéterminations que la praxis sociale engendre dans son déploiement temporel, il s'agit pour une société

de résoudre ces contradictions en unifiant cette expérience à partir d'un "récit" explicite qui rende intelligible cette praxis. Paul RICOEUR, dans son dernier ouvrage,[4] a mis en relief que cette opération est, à proprement parler, la mise en place d'une **identité narrative.** En effet, comme le démontre l'analogie de la cure psychanalytique, l'identité est le processus par lequel le sujet unifie une somme d'expériences qui, jusque là, lui semblait disparate. Que ce soit pour un individu ou une collectivité, une fois que le rapport qu'un présent entretient avec son passé est mis en forme par un récit, certaines attentes quant à son avenir peuvent prendre place.

Bien sûr, cette mise en forme de l'espace expérience d'une société renvoie à des emplacements sociaux privilégiés et à une symbolique collective, c'est-à-dire à un pouvoir d'interprétation et d'officialisation du sens de l'expérience collective et à des pratiques reconnues comme légitimes par une société à un moment donné. C'est ce sur quoi Lucien GOLDMANN insiste lorsqu'il souligne que "l'expérience de tout groupe social constitue un processus d'équilibration entre un sujet collectif et un milieu social et naturel"[5] et que ce processus d'équilibration doit être compris comme un processus de structuration de significations. Selon ce point de vue, une pratique interprétative est intimement liée à une praxis sociale.[6]

Ceci m'amène au deuxième phénomène que j'aimerais soulever: si c'est l'expérience de l'historicité qui demande à être interprétée par l'historiographie, la nature de cette expérience va déterminer la manière même dont l'historiographie va rendre compte du passé.

Comme l'a soulevé Paul RICOEUR, il est impossible d'appréhender intuitivement la structure du temps et de la rendre dans un discours direct.[7] À ce moment, le "récit", qui va mettre en forme cette structure, doit s'appuyer sur des procédures d'argumentation qui relèvent de la manière dont le déroulement de l'action humaine est comprise dans le plus vaste champ social. Cela signifie que ce récit, même s'il introduit de l'inédit, doit s'appuyer sur un pensable préalable, sinon la mise ne forme qui y est développée, en plus d'être parfaitement arbitraire, serait aussi inaccessible à la compréhension d'autrui. Roland BARTHES disait à ce propos que "l'historien est celui qui rassemble moins des faits que des signifiants".[8] En effet, le défi de l'historien est de rendre intelligible les événements passés. Cependant, un événement ne signifie quelque chose que lorsqu'il est mis en relation avec d'autres événements. De plus, ces relations que l'historien établit plutôt que de relever de l'ordre du nécessaire, font surtout référence au caractère vraisemblable qu'a pour une société, le déroulement temporel de l'action. Puisque l'historiographie n'apparaît pas dans un champ libre de représentations préalables, il pourra être vraisemblable pour une société que ce déroulement repose sur l'action de certains hommes illustres. Pour une autre, ce sera les classes sociales ou des cycles économiques.

L'historiographie a à interpréter l'évolution des rapports sociaux en s'appuyant sur un pensable qui s'est dégagé autour de certaines pratiques sociales. Ce pensable ne se retrouve pas seulement au niveau du sens que véhicule un texte mais **surtout** à travers les référents que l'historiographie véhicule et qui sous-tend son interprétation. Chaque société se pense historiquement avec les instruments dont elle dispose, mais ces instruments sont eux-mêmes le produit d'une historicité particulière qui, à la fois, est ce qu'il faut interpréter et ce qui définit le principe d'interprétation.

À ce sujet, la promotion de l'historiographie au rang d'interprète privilégié de nos sociétés occidentales au début du XIXe siècle est un exemple particulièrement significatif. Jusqu'alors les sociétés traditionnelles esquivaient le défi du temps en usant de référents qui reposaient sur l'existence d'un garant extra-social, intemporel ou réifié. Par là, le déroulement du temps ne relève pas de la volonté des hommes mais d'une origine qui fait office de garantie. D'où ce pouvoir qu'a la tradition culturelle de ramener constamment l'expérience d'un présent au passé. L'utilisation de ces référents, en plus de développer une identité narrative extrêmement cohérente, empêchait jusqu'à un certain point sa remise en question en endiguant le surgissement de l'inédit. D'où l'absence, dans ces sociétés, du sentiment d'historicité. Le surgissement de l'inédit et la transformation des pratiques sociales au début du XIXe siècle, ont amené nos sociétés à prendre conscience qu'elles étaient à l'origine même du changement qui les affectait. Il devenait difficile de ramener cette expérience à quelque modèle intemporel. L'essor de l'historiographie illustre bien que ce sont les transformations des pratiques sociales qui suggèrent, en quelque sorte, les référents que l'on cherche à interpréter et qui servent à la fois de principes explicatifs. Ainsi, avec l'historiographie de cette période, les grands hommes deviennent les moteurs de l'histoire. Mais surtout, la confusion qu'elle entretient entre peuple et nation[9] a permis au politique d'être le lieu d'une métaphore à partir de laquelle l'espace d'expérience d'une société et ses attentes corrélatives peuvent être globablement mis en forme.

Cette manière de pratiquer l'histoire a été mise en question par l'émergence de ce que l'on a appelé l'histoire sociale. De nouveaux référents et de nouveaux objets sont apparus. Voyons maintenant ensemble vers quoi renvoie cette mutation pour notre société québécoise entre les années 1940 et 1980.

L'HISTORIOGRAPHIE QUÉBÉCOISE DE 1940 À 1980

Je distingue deux grandes transformations de notre historiographie entre les années 1940 et 1980. La première est moins une mutation qu'une remise en question radicale du schéma traditionnel hérité de

l'oeuvre de GARNEAU. Elle s'étend sur une période de vingt ans, soit entre les années 1947 et 1965.[10] La deuxième représente par contre une véritable mutation qui s'est imposée à partir de 1965 et qui perdure toujours aujourd'hui.

Il serait illusoire d'interpréter les transformations de notre historiographie sans tenir compte des influences étrangères. Toutefois, l'historiographie que pratique une société doit rendre compte d'un passé particulier à partir des conditions d'un présent qui lui sont propres. Bien qu'il faille tenir compte des deux niveaux d'influence, c'est ce dernier qui va décider si une problématique est recevable au non.[11] En effet, si une pratique interprétative est liée à une praxis sociale, c'est cette dernière qu'il faut d'abord privilégier. Ce que l'historiographie met en forme, c'est l'expérience qu'elle fait elle-même de l'historicité. D'une certaine manière, on pourrait dire que c'est le mouvement de l'historicité qui va créer les objets que l'historiographie se propose d'interpréter.

Notre historiographie a connu, depuis ses origines, trois phases principales. Le plus curieux, c'est qu'elles se retrouvent toutes à l'intérieur des années 1940-1980. En effet, comme n'importe quelle autre société occidentale, notre historiographie n'a véritablement pris son essor qu'au XIXe siècle. Toutefois, le cadre d'interprétation qu'elle a élaboré, surtout autour de l'oeuvre de GARNEAU, est demeurée valide pendant près d'un siècle. Cette première interprétation a rendu intelligible le devenir de la nation canadienne-française en portant attention à cet événement considérable qu'était la conquête et en utilisant la confusion propre au XIXe siècle entre peuple et nation. Par là, l'expérience collective a pu être interprétée globalement: l'âme nationale s'est formée au cours de la période française et la conquête nous a forcés à la préserver. Ce report vers des origines fabuleuses, où nation est associée à religion, en plus de permettre la constitution d'une identité narrative globale et cohérente, rendait par le fait même l'avenir interdit. Malgré "l'effet de forme"[12] que ce type de représentation de soi a pu avoir sur le devenir des pratiques sociales effectives, sa longévité est surprenante puisqu'on la retrouve jusqu'à la fin des années 1950. Cette longévité s'expliquerait du fait que les élites sociales du XIXe siècle, essentiellement constituées des membres des professions libérales et du clergé, ont réussi à maintenir leur position pendant toute cette période. Toutefois, si les élites réussissaient à se maintenir, la société québécoise en général, surtout à partir de la deuxième guerre mondiale, commençait à subir les conséquences de l'industrialisation et de l'urbanisation. De plus, alors que, depuis les années 1920, la population n'est plus majoritairement rurale, cette historiographie traditionnelle continue d'exalter les vertus des ancêtres fondateurs. Entre les pratiques sociales effectives et la représentation de soi officielle que véhiculait cette historiographie, un écart important s'est creusé.

C'est à partir de 1947, année de la fondation des deux instituts de Montréal et de Québec, que l'historiographie québécoise a tenté de combler cet écart en remettant en question le schéma reçu par la tradition antérieure. Toutefois, cette remise en question se caractérise moins par la transformation des méthodes et des référents utilisés que par la sensibilité que ces deux écoles, malgré la divergence de leurs interprétations, ont développé pour les problèmes contemporains de la société québécoise. Ainsi, la prise de conscience de la disparité économique selon l'ethnie, amène l'École de Montréal à réinterpréter l'époque de la Nouvelle-France. Plutôt que d'être peuplée de héros fondateurs, la Nouvelle-France devient une société normale qui a été brisée dans son développement par la conquête. Cette interprétation, centrée sur l'idée qu'une société s'articule autour d'une bourgeoisie dont elle est le moteur du développement historique, a fourni des arguments aux aspirations nationalistes et indépendantistes qui prennent forme à la fin des années 1950. L'École de Québec, quant à elle, est plutôt sensible au retard que le Québec a pris par rapport aux autres sociétés occidentales. Cette sensibilité ne lui est pas propre puisque la Révolution tranquille réalisera ce souci en modernisant les cadres socio-économiques de notre société.

De façon générale, on pourrait dire que le renouveau de notre historiographie entre les années 1947 et 1965 se caractérise comme une entreprise de rectification de notre identité collective et des attentes qui lui sont corrélatives à partir des sollicitations d'un présent. De plus, cette historiographie, si elle s'est d'abord développée dans le prolongement d'une histoire nationale, l'attention qu'elle a porté aux problèmes contemporains l'a amenée à introduire une problématique plus spécifiquement sociale. Bien sûr, ces préoccupations sont liées à l'influence qu'ont exercées les autres sciences sociales sur la pensée historique. Mais ces préoccupations sociales sont aussi la manifestation d'une transformation profonde des cadres sociaux et des pratiques sociales qui leur correspondent, transformation qui allait provoquer une véritable mutation de notre historiographie.

L'apparition de l'histoire sociale à la fin des années 1950 et son affirmation comme pratique dominante à partir de 1965 est un symptôme qu'une nouvelle expérience de l'historicité a pris place dans notre société. Cette expérience nouvelle ne nous est pas propre et renvoie au surgissement de la modernité dans nos sociétés occidentales. L'utilisation de nouveaux référents pour rendre compte du déroulement de l'histoire est bien sûr liée à l'influence que les autres sciences sociales et les historiographies étrangères ont eu sur notre historiographie, mais cette utilisation témoigne surtout de la transformation profonde de la symbolique collective de notre société. En effet, puisque toute société doit relever le défi du temps et qu'elle ne peut le faire qu'à partir de la manière dont le déroulement temporel de l'action humaine est comprise dans le plus vaste champ social, l'historiographie peut être vue à la fois comme le produit et le révélateur d'une situation.

Ainsi, le fait historique n'est plus considéré comme une réalité significative par elle-même que des procédés rhétoriques vont rendre intelligible, mais s'inscrit dans un contexte de relations formalisées. Les distinctions que l'on a apportées entre les types de temporalité qui coexistent à l'intérieur d'une société ont amené les historiens à établir des coupes, à constituer des séries. Mais, du même coup. on est passé d'une interrogation sur la société comme forme globable, à une interrogation sur ses parties constituantes. Plutôt qu'étudier des périodes, on étudie des problèmes où l'histoire, plutôt qu'être le résultat de l'action des hommes, est soumise au jeu des forces anonymes. Les objets se sont multipliés ainsi que les problématiques. Toutefois, si notre connaissance du passé a gagné en profondeur et en étendue, le rassemblement de cet espace d'expérience en une histoire totale ou globale fait maintenant problème.

Si un projet de société nécessite une reconnaissance du terrain, c'est-à-dire une interprétation globale d'un espace d'expérience qui permette que certaines attentes corrélatives puissent prendre place dans un présent, rien n'indique que l'historiographie, depuis le développement de l'histoire sociale, puisse remplir ce rôle. D'ailleurs, il est significatif que depuis que l'historiographie est incapable de rassembler cet espace d'expériences, elle ne sert plus de recours privilégié par lequel nos sociétés de la modernité vont relever le défi du temps. Toutefois, si l'histoire sociale est incapable de constituter une identité narrative globale, elle réussit cependant à le faire à partir d'entités plus partielles qui auparavant étaient rejetées dans la non-histoire, telles que l'histoire régionale ou encore pour des groupes particuliers comme les femmes ou les travailleurs. Ainsi, plutôt que de parler de projet de société au singulier que recèlerait notre historiographie récente, il faudrait peut-être en parler au pluriel.

Nos sociétés de la modernité vivent des crises identitaires que l'historiographie exprime et d'où elle tire peut-être son objectivité. Toutefois, entre une histoire faible qui fait tout reposer sur les épaules des hommes et une histoire forte où, à la limite, ils y sont absents, peut-être y aura-t-il pour le futur, la modernité aidant, un entre-deux où le poids des conjonctures et des structures ferait aussi place à l'interprétation et aux rêves que les hommes s'en font.

NOTES

1. Lionel GROULX. Mes mémoires. Tome I, Montréal, Fides, 1970, pp. 13-14.

2. Cité par Jean CHESNEAUX. Du passé faisons table rase? Petite collection Maspero, p. 18.

3. Voir: Georges BALANDIER. "Tradition, conformité, historicité", L'autre et l'ailleurs. (En coll.), Berger Levrault, 1976, pp. 15-38.

4. Paul RICOEUR. Temps et récit III. Le temps raconté. Paris, Éd. du Seuil, 1985.

5. Lucien GOLDMANN. "Épistémologie de la sociologie", Logique et connaissance scientifiques. (En coll.), Éd. Gallimard, 1969, p. 994.

6. Voir à ce propos les réflexions que nous livre Michel de CERTEAU. L'écriture de l'histoire. Gallimard, 1975.

7. Paul RICOEUR, Op. cit.

8. Cité par Michel de CERTEAU. Op. cit., p. 54.

9. Voir: Gérard MAIRET. "Peuple et nation", Les idéologies. Tome III, (Sous la dir. de F. ChÂTELET et Gérard MAIRET), Marabout, (1978), 1981, pp. 51-73.

10. C'est une périodisation que j'adopte après plusieurs autres. Voir à ce propos: Fernand OUELLET. "L'émergence dans le Canada du XXe siècle de l'histoire comme science sociale", Mémoires de la Société Royale du Canada, quatrième série, Tome XX, 1982, pp. 35-81.

11. L'exemple que rapporte F. OUELLET à propos des déchirements qu'éprouve E. MONTPETIT entre la doctrine sociale de l'Église et sa volonté de promouvoir les études économiques est particulièrement significatif à ce point de vue: Ibid, pp. 39-40.

12. Voir à ce propos: Jean-Pierre FAYE. Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires. Hermann, Coll. Savoir, 1972.

AMÉRICANITÉ ET AMÉRICANISATION: UNE RÉFLEXION À PARTIR DE LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Louis Dupont

MODERNITÉ ET SPÉCIFICITÉ

La société québécoise, dès le processus de la Révolution tranquille amorçé, s'est vite confrontée aux problèmes qu'entraîne la modernité qu'elle voulait instituer. Comment peut-on rejoindre la modernité environnante des autres tout en lui donnant un sens propre? Or, si l'institution de la modernité ralliait au Québec une majorité, le sens à lui donner dans l'espace social d'alors ne dégageait pas **ipso facto** un aussi net consensus. Car où que l'on soit, la modernité ne s'installe pas à partir d'un sens "zéro", mais bien à partir du sens particulier conçu ou perçu par une société.

Inversement, il faut dire que la modernité n'atteint pas une société sans déjà être chargée de sens; sens que d'autres lui ont déjà donné. Elle n'est pas une forme vide, creuse, à remplir directement de son cru. La modernité se présente sous une forme qui lui est insufflée par des forces sociales en divers lieux et diverses périodes. D'une façon générale, elle est apparue au Québec sous la forme du modèle dominant qu'on a vite identifié à un processus d'acculturation: "l'Américanisation". Sitôt la modernité acceptée, on s'est vite rendu compte de la possibilité d'être incapable d'y donner un sens autre que celui de ce modèle toujours en force aujourd'hui.

L'américanisation traduit en fait un rapport de forces entre deux systèmes de valeurs et deux sociétés: l'une dominante à l'échelle mondiale et l'autre à la recherche d'un sens propre pour sa modernité. Au Québec, dans cette recherche de la particularité, il appert qu'on a plus souvent qu'autrement laissé de côté le questionnement sur ce lien fondamental avec l'Amérique - qu'exprime l'américanité - dans notre compréhension de la culture et de la société québécoise. Marcel RIOUX (1974, 15), affirme que l'américanité est l'alluvion de la québécité "la plus diffuse, la moins facilement décelable et la moins étudiée. L'américanité est souvent d'ailleurs confondue avec l'américanisation des Québecois". La Révolution tranquille, dans sa lutte politique et surtout dans le ressèrement derrière une option nationaliste, a fait preuve d'une attitude contradictoire face à l'américanisation. Au niveau institutionnel et économique, l'orientation prise visait la mise au pas du Québec au rythme de l'Amérique, pour ne pas dire les États-Unis; donc une modernisation et souvent une américanisation consciente. Toutefois, au niveau culturel, le discours se faisait résolument anti-américain devant la menace étatsunienne.

Le questionnement sur les rapports du Québec avec l'Amérique et même les États-Unis n'a rien d'une nouveauté. Il a de tout temps hanté l'élite politique et intellectuelle québécoise, de Edmond de NEVERS à Lionel GROULX, du curé LABELLE à Jean-Éthier BLAIS, de Henri BERGERON à Léandre BERGERON. La mission, la vocation, le rôle, la place du Québec en Amérique ont été discutés et définis. Mais comment expliquer que l'américanité, aujourd'hui si questionnée, soit passée inaperçue si longtemps? Que l'on ait pas été plus enclin depuis vingt ans à creuser la question pour en connaître d'avantage? Car bien que l'on veuille se convaincre de son importance, l'américanité québécoise, comme le souligne Paul-André BOURQUE (1971, 15) "n'a été définie (jusqu'ici) que par la négative ou par approximation". Aussi, faut-il mieux connaître l'américanité pour mieux reconnaître l'américanisation. Du même souffle, la connaissance de l'américanité s'insère dans la quête de la modernité qu'on ne veut pas identique à ce que l'américanisation propose.

Notre objectif ici n'est pas tant de définir l'américanité, mais bien de tenter d'établir les bases à partir desquelles elle peut être pensée dans le Québec de la modernité, par rapport à l'américanisation, les États-Unis et l'Amérique.

UNE "GESTALT SWITCH" NÉCESSAIRE

À l'échelle de la francophonie internationale, personne ne s'étonne que la spécificité québécoise réside dans le caractère nord-américain de sa culture, et donc de sa langue. Ce caractère nord-américain ou simplement américain, constitue la définition la plus simple que l'on puisse donner à l'américanité: **caractère de ce qui est américain.** Ceci dit, si on change d'échelle et qu'on se place sur le continent américain, faut-il alors tenir le raisonnement inverse? À l'échelle continentale, la spécificité du Québec réside dans sa langue, et donc dans sa culture. Dans un tel cas, si, comme le confirme le constat à l'échelle de la francophonie, la langue et la culture québécoise ont un caractère américain, la conclusion nécessaire à notre syllogisme implique que l'on se demande en quoi ce caractère américain diffère-t-il des autres? Et s'il y a une différence, il ne peut en l'occurrence s'agir que de la langue, mais aussi de la culture qu'elle transmet, puisque ce qui nous différencie des autres parlants français n'est pas la langue en soi.

La Révolution tranquille a brisé l'indissociable couple centenaire de la spécificité québécoise, langue et foi, pour lui substituer celui de langue et culture. Vingt ans plus tard, l'unité de ce couple est bien fragile car il ne semble plus y avoir que la langue pour différencier le Québec sur le continent américain. Ce qui porterait à conclure que le Québec n'a pas réussi à intégrer la modernité en lui donnant un sens particulier; le modèle dominant de la modernité l'aurait emporté. Le Québec

se serait culturellement américanisé, ce qui veut dire "devenir américain", ou prendre les manières américaines, comme au niveau institutionnel et économique.

En réalité, le fait d'adopter des manières venant des États-Unis, comme plusieurs pays d'ailleurs, n'élucide pas cet autre fait a priori que constitue l'américanité, ce caractère américain à la base de la culture québécoise. Où que l'on soit dans notre jugement de la situation, entre un Québec de l'américanité ou un Québec américanisé, l'américanité doit être explicitée, même si de n'est qu'au passé. Le constat d'échec hâtif devant l'américanisation cache concrètement l'inconfort devant l'américanité ou, plus précisément, la non-prise en compte du caractère américain dans la définition de la culture et de l'identité québécoise. L'image d'un Québec "carrefour entre l'Europe et l'Amérique" n'est qu'un leurre de plus, si on ne nous dit pas de quelle Amérique on veut être le carrefour. À part l'avantage qu'elle procure de pouvoir jouer l'Amérique en Europe et l'Europe en Amérique, cette formule ne donne aucun renseignement sur notre américanité. Tout compte fait, la Révolution tranquille aura finalement indiqué la spécificité de la culture québécoise: elle a un caractère américain, mais elle n'aura pas explicité la spécificité de l'américanité, qui est au centre de la question de la modernité québécoise.

Le travail de recherche sur l'américanité n'est possible qu'en effectuant a priori ce que nous appellons une "Gestalt switch", qui aiguillonne différemment le champ sensible sur lequel doit se diriger la pensée. Plutôt que de placer le Québec dans la civilisation française, situons-le dans la civilisation américaine, au sens non exclusivement étatsunien. Plutôt que d'isoler des faits particuliers dans l'espace sociologique du Québec, replaçons-le dans une perspective continentale. Partant, les faits de société et de culture ne changent pas, seul leurs sens se transforment sur le fond d'une nouvelle perspective. L'Américanité exprime de cette façon le lien physique à un espace, l'Amérique, et le lien humain avec ce qui ne peut être que la civilisation américaine. C'est ce que nous appellerons la problématique de l'américanité. Aussi, pour mener à bien notre exploration des bases de l'américanité québécoise, il devient nécessaire de mettre entre parenthèse l'aspect rapport de forces que pose l'américanisation - quitte à le réintroduire -, pour se concentrer plus librement sur l'aspect communication entre deux sociétés.

LA CIVILISATION AMÉRICAINE

Placer le Québec dans la Civilisation américaine oblige à définir la spécificité québécoise en rapport avec ce que constitue cette civilisation: "la culture québécoise partage donc dans ses moyens d'expression et dans ses rêves un noyau nord-américain qui la place singulièrement près de la culture american, en osmose et en communication avec celle-ci"

(Pierre ANCTIL, 1982). Il faut alors rechercher ce qui, d'une part, est unique à l'expérience québécoise, et ce qui est une forme particulière d'un trait général d'autre part. Par exemple, le lien physique au continent est particulier dans l'enracinement aux rives nordiques du Saint-Laurent; il est plus général, continental, lorsqu'on regarde la carte des communautés francophones sur le continent nord-américain. Sur ces sujets, on peut affirmer que des recherches fructueuses sont continuellement produites au Québec. Pourtant, elles ne sauraient avantageusement mettre en relief l'américanité québécoise si elles ne sont pas rapportées à un lien explicite avec la civilisation américaine. L'américanité se révèle dans un double lien, physique et humain, et il va de soi que le premier est dépendant du second.

Or, pour qu'un quelconque travail en ce sens soit possible, nous devons préalablement statuer sur l'existence de cette civilisation américaine. Si on se rapporte à la littérature sur le sujet, il ne fait pas de doutes que quelque chose comme une civilisation est repérable en Amérique. Mais qu'est-ce qui la caractérise et que recouvre-t-elle? Ayant noirci plus de six cents pages sur le sujet, Jean Guillet (1968) n'en avertit pas moins ses lecteurs qu'ils ne doivent pas s'attendre à autre chose que la définition de quelques aspects de la civilisation américaine. Parce que, semble-t-il, rendre compte d'une civilisation n'a rien à voir avec la préparation d'un exposé, d'autant plus que cette civilisation est bien vivante et même à son apogée. Par conséquent, si elle existe cette civilisation, mais qu'il est périlleux de vouloir la définir, comment peut-on y penser un lien québécois?

Avant même pouvoir discuter des aspects de cette civilisation, notre pensée se bute à un verrou majeur: dans l'écrasante majorité des recherches, la civilisation américaine est pensée et écrite par rapport au creuset sociologique des États-Unis. D'inspiration d'abord européenne, la civilisation américaine ne semble avoir pris une forme signifiante et instituante que dans et par les États-Unis. Son incroyable force, ainsi que la fascination que ce pays exerce, jette de l'ombre sur toute autre expérience pouvant revendiquer une inspiration américaine. Ce qui somme toute est assez normal si on considère qu'il doit être difficile et inapproprié de vouloir traiter de la civilisation européenne à partir du Luxembourg ou de la Belgique. Ce qui n'empêche pas ces deux états de faire partie de cette civilisation et d'en constituer des variantes particulières. De même, bien qu'expliquée à travers les États-Unis, la civilisation américaine ne s'y épuise pas. Partant, comment peut-on penser le Québec dans la civilisation américaine dominée par les États-Unis?

Cette seconde question renvoie à un autre problème de taille: le triangle Québec, États-Unis, Amérique ou civilisation américaine. Ce dernier recouvre en fait deux choses: premièrement le rapport de deux sociétés, le Québec et les États-Unis, que nous postulons distinctes, deuxièmement, le rapport de deux sociétés avec la civilisation américaine.

C'est qu'il est impossible de penser l'américanité sans aborder les États-Unis qui lui ont donné un sens particulier en fonction de leurs intérêts propres. Impossible de penser l'américanité sans l'américanisation, qui en est la forme dominante s'imposant au Québec et au monde. Aussi tenons-nous en à un aspect globalisant, la symbolique, comme réseau de signes qui non seulement identifient la nation ou l'état mais qui interprètent et donnent un sens à l'expérience humaine qu'elle recouvre.

QUÉBEC, AMÉRIQUE, ÉTATS-UNIS

La symbolique américaine

Toute analyse d'une société, et encore plus d'une civilisation, ne peut méconnaître le rôle du symbolisme dans la vie sociale. Comme l'exprime CASTORIADIS (1980, 162):

> "tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs... les innombrables produits matériels sans lesquels aucune société ne saurait vivre un instant, ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique".

Le symbolisme est ainsi instituant et institué, et surtout toujours lié à la société, ses institutions et leurs fonctionnalités.

En ce qui a trait aux États-Unis, le lien social/symbolique déborde le cadre et l'espace de la société. Ce n'est un secret pour personne: les États-Unis ont, aux yeux du monde, pris en charge l'Amérique; ils symbolisent l'Amérique, ce vieux songe européen du siècle des Lumières. Ce pays a repris à son compte les utopies européennes avec la responsabilité de les matérialiser dans un esprit nouveau et une symbolique à recréer à partir du donné européen. Avec une déclaration d'indépendance décisive alliée à un développement fulgurant entrepris sur des espaces à conquérir dans l'aura de l'espoir démocratique et capitaliste, la nouvelle société américaine créait simultanément sa symbolique et celle du continent. Symboliser est peu dire: les États-Unis ont fait "signes" de tout dans un réseau symbolique ayant comme fondement la nation, instituée elle-même symbole de liberté et d'espoir pour le Monde. La légitimité de la rupture, de la nouvelle société et de son pouvoir politique se révèle à travers cette symbolique qui doit transcender chaque citoyen de la nation. À tout instant, ce dernier est susceptible par ses actions de se

transformer en symbole de la nation. Une personne ne réussit pas simplement aux États-Unis comme c'est le cas au Québec, elle réalise l'Amérique dans sa réussite, qui se mute alors symbole pour la société. Ainsi en est-il par exemple de McDonald, qui n'est pas qu'un simple restaurant "fast-food" comme ici, mais un produit et un symbole de l'"American way of life", qui signifie la percée de l'ingéniosité américaine dans le secteur de l'alimentation, bref un symbole de réussite. Une lecture des journaux étatsuniens pourrait servir à étoffer notre propos: des histoires de vie, des réussites y sont régulièrement racontées dans ce réseau symbolique des signes de la liberté, de l'espoir, du héros et de la matérialisation du rêve américain.

Néanmoins, les États-Unis et leur symbolique, si puissante soit-elle, n'épuise pas la question du sens ni en Amérique ni aux États-Unis. Le symbolisme social détermine, selon CASTORIADIS (1980, 175), "des aspects de la société (et pas seulement ceux qu'il était supposé déterminer) en même temps qu'il est plein d'interstices et de degrés de liberté". Ce serait en effet méconnaître les États-Unis que de n'y voir que le réseau symbolique dominant, même s'il agit comme moulin récupérateur et anihilateur de sens émergent et marginal. Même unifiés sous la symbolique dominante, chaque région, le Sud et l'Ouest historiquement; chaque état, du Texas à la Californie; chaque composite sociale, classe, ethnie, minorité, etc., tous, à partir de leur américanité, fournissent d'autres sens, d'autres signes, qui donnent à voir autant de variantes étatsuniennes du modèle dominant de l'Amérique. C'est un mouvement continu où, entre la création et la récupération, il y a assez de temps pour saisir ces sens, signes et même symboliques particulières de multiples expressions de l'américanité. En fait, ce fond d'Amérique, cette américanité toujours présente, est de l'ordre des signifiés, et elle occasionne un constant brassage des signifiants qui, toutefois aux États-Unis, finissent par s'intégrer au réseau symbolique dominant. Ainsi, Jack KEROUAC, grand Canuck "beatnik" **On the Road** mais "off the track", fut-il avec les années récupéré "on the track of the" réseau symbolique dominant, bien que sa prose allait en sens inverse.

Ce serait également méconnaître l'Amérique que de s'en tenir à la symbolique d'une société, fut-elle puissante et dominante. Si l'on admet l'existence de variantes étatsuniennes, force est aussi de constater l'existence de variantes sociétales américaines; c'est-à-dire des sociétés comptant sur une autre symbolique et une autre réalité socio-historique que les États-Unis. Ces variantes américaines sont telles que leurs signifiés demeurent liés à l'américanité, pendant que les symboles, particuliers à la société, ne subissent pas **ipso facto** la récupération du modèle dominant.

Le Québec et sa symbolique américaine

Le Québec est une variante américaine contrairement au "Deep South" ou à la Californie, qui sont des variantes étatsuniennes. Ce

statut de variante américaine le Québec le doit à deux choses: d'abord historiquement, par le fait d'avoir été un des foyers de la colonisation européenne, que nous appellons "Amérique des premiers arrivants", donc d'avoir initié un sens pour l'espace américain à conquérir; puis socialement, par le fait de ne pas avoir complètement eu à se soumettre à l'Amérique dominante et sa symbolique, donc d'avoir pu se maintenir hors des États-Unis. Ce que Daniel LATOUCHE (1979, 119) exprime:

> "À partir de 1760, l'utopie rêvée par les Français d'Amérique doit cèder le pas à celle des Anglais. Ces derniers entreprennent alors de réaliser la Révolution américaine qui allait donner le "Manifest Destiny" et, par la suite, "The American Way of Life". Pendant que les colons anglais s'occupaient à devenir des "Américains", s'appropriant par le fait même un nom revenant de droit à tous les citoyens de l'hémisphère, les colons français, eux s'appliquaient à apprendre leur nouveau rôle de Canadiens français".

Quoiqu'il en soit de l'histoire des colons français, il faut surtout retenir qu'ils ont pu maintenir, sur la lancée de l'Amérique des premiers arrivants, une société distincte. Une société qui procédera à créer de sa propre symbolique. Il faut aussi comprendre que malgré leur particularité sur les rives du Saint-Laurent , leur histoire s'enracinera dans le continent américain, comme en font foi les stigmates toujours perceptibles d'une Amérique canadienne-française. Même que pour longtemps, malgré la faiblesse des francophones, on aura l'impression d'un continuum de civilisation américaine d'obédience canadienne-française, comme le relate magnifiquement ce passage de Gabrielle ROY (1984, 118-9):

> "Le Québec était partout présent, où que vous tourniez l'oeil, chez ces gens qui n'y avaient pourtant jamais remis les pieds depuis leur départ pour ainsi dire du berceau, leur amitié si chaude et bienveillante en était.
>
> Curieuse chose! Longtemps avant la télévision et la radio, le vieux Québec, le Québec seul et pauvre émettait des ondes de vie. Elles se propageaient en tout sens; elles atteignaient des villages lointains, des hameaux perdus, même des maisons comme celle où j'étais ce soir, et elles réchauffaient de l'humble feu partout ressenti".

Qu'est-ce à dire de tout cela? D'abord, que tant que la symbolique (la mythique pourrait-on dire) de la "race" canadienne-française se

maintenait, on pouvait escompter se protéger de l'Amérique dominante, car le Québec possédait son propre réseau étanche d'interprétation et d'orientation de sens. En réalité, non seulement la mythique canadienne-française s'applique-t-elle à interpréter l'expérience québécoise, mais cette expérience prendra l'allure d'une civilisation sur le continent américain. Et quoiqu'on dise de cette société traditionnelle, ainsi que de son extension hors Québec, elle fut une des plus américaines qui soit, ou ait été. Elle relève entre autre de ce souffle de l'Amérique des premiers arrivants modifié par les événements et, comme pour Al Capone, elle ne pouvait exister qu'en Amérique et nulle part ailleurs.

Ce fait capital nous indique le sens du rapport américanisation/américanité pour le Québec. L'américanisation est de l'ordre des symboles et signes de l'amérique dominante; elle impose aux multiples signifiés issus de l'expérience américaine un sens unique. L'américanité s'exprime par des actions, des gestes d'individus et de groupes que la symbolique dominante interprète signifie et insignifie. Le statut de variante sociétale nous place d'abord au même rang que les multiples vécus non-dominants, avec cependant la particularité de l'extériorité du modèle dominant ainsi que la possibilité de créer son propre réseau symbolique. Ainsi, la mythique canadienne-française a pu longtemps nous faire croire à une variante de civilisation américaine, tellement la cohésion était forte. Néanmoins, le Québec ne fut et n'est toujours qu'une variante sociétale à l'intérieur de la civilisation américaine, comme va le démontrer l'exemple qui suit.

Québec/États-Unis, deux sociétés, une civilisation: le cas de l'agriculturisme

Pierre CORBEIL (1985), dans son texte **L'agriculturisme: Un nouveau regard sur la vision catholique et québécoise de la vie rurale** nous fournit l'information nécesaire pour illustrer ce phénomène de variante sociétale que peut constituer le Québec. Ce qu'on y apprend est que l'agriculturisme (considéré ici comme une philosophie de la vie, une manière de penser) a été présent constamment dans les idéologies et les représentations étatsuniennes. De JEFFERSON, qui ne put au 18e siècle en faire l'orientation dominante de la société étatsunienne après son indépendance, jusqu'aux différentes églises chrétiennes, en passant par les manuels scolaires, on peut retracer cet idéal rural aux États-Unis (Voir, MARX, 1964; JACKSON, 1965).

La glorification du genre de vie rurale est aussi vieille que la colonisation européenne en Amérique. L'idéologie agriculturiste se renforce toutefois avec l'arrivée de l'industrialisation et son corollaire, l'urbanisation. Après analyse de différentes sources, CORBEIL conclut que: "l'idéal de la vie rurale et la politique du retour à la terre n'étaient pas des visions propres à l'église catholique du Québec. Non seulement retrouve-t-on les mêmes idées et le même vocabulaire chez les

porte-parole des autres principales communautés chrétiennes pendant la période discutée (1850-1950), mais encore pouvons-nous croire que tous participent à une communauté idéologique typiquement américaine... le mot agriculturisme.. ne correspond pas, par conséquence, à une spécificité québécoise" (p. 29).

La particularité tient plutôt à la tangente que cette idéologie va prendre à l'intérieur de l'espace sociologique du Québec. Aux États-Unis, l'industrialisation et l'urbanisation montantes établissaient graduellement un nouvel ordre social, qui s'imposait à la majorité. Les agriculturistes aux États-Unis mèneront de plus en plus une bataille perdue d'avance et ne représenteront plus qu'une variante idéologique dans la société: "The impossible ideal of the American schoolbooks in the late nineteenth century would be a nation made up of a combination of independent farmers with great industrial power" (Ruth MILLER ELSON, citée par CORBEIL, p. 14). L'idéologie agriculturiste se maintiendra aux États-Unis en cherchant un "Middle-Way" entre la ville immorale, mais inévitable et la campagne salvatrice. Enfin, dans leur volonté de purger les moeurs américaines, ils prendront entre autres au 19e siècle des tangentes xénophones contre la ville immigrante et dégénérée. Différemment, de par leur statut de variante sociétale américaine, et parce que l'industrie était perçue comme extérieure à leur société, les agriculturistes québécois ont eu l'espoir et le pouvoir d'orienter leur société d'après leur tendance idéologique. Mais pas plus qu'aux États-Unis, ils ne purent réellement freiner l'industrialisation et l'urbanisation.

Aux États-Unis, à partir du début du 20e siècle, la banlieue sera présentée comme ce compromis historique entre la ville et la campagne. Les agriculturistes y ont vu cette position "middle way" entre les bonnes moeurs de la campagne et la nécessité de la ville. On connaît l'histoire: l'institutionnalisation de la banlieue après 1916, alors que l'on cherchait un moyen de localiser les vétérans de la guerre dans un environnement favorable, deviendra avec les années le lieu de la classe moyenne, instituée garante des valeurs américaines. Les tenants de l'agriculturisme au Canada français firent face au même dilemme de la dichotomie ville/campagne dans les limites de leur variante américaine. Entre l'idéal et la nécessité, il n'y eut pas de compromis réel, mais une adaptation: on transposa la campagne en ville en instituant la paroisse urbaine qui devenait garante des bonnes moeurs. Pas une ville québécoise n'échappe à cette trame de base qui la rend différente des autres villes nord-américaines. Le clergé catholique irlandais, foncièrement urbain et immigrant, n'avait que faire de ce système paroissial en Nouvelle-Angleterre.

Cet exemple est saisissant par ce qu'il met en jeu: une civilisation, un idéal partagé, deux variantes américaines dont une dominante et une variante idéologique étatsunienne. Elle démontre la dynamique dans laquelle il est nécessaire de penser l'américanité, qui nous renvoie à la civilisation américaine. En somme, le statut de variante américaine

permet de se démarquer des symboles étatsuniens, c'est-à-dire l'américanisation, tout en demeurant dans l'américanité au niveau des signifiés. Mais, objectera-t-on avec pertinence, l'exemple de l'agriculturisme ne vaut que pour la société traditionnelle, non pour le Québec de la modernité. Mais est-il possible d'être variante américaine dans la modernité? De faire valoir le sens de son expérience américaine à côté du sens dominant, et hors d'une symbolique dépassée? La question est en suspens et la réponse peut être lente à venir. Toutefois, nous croyons avoir dévoilé certaines bases qui permettent de penser l'américanité au Québec; américanité, qui avec l'américanisation, est au centre de la question de la modernité. Aussi convient-il de mettre à l'oeuvre notre problématique de l'américanité en se penchant sur un aspect de la société québécoise de la modernité.

AMÉRICANITÉ ET MODERNITÉ AU QUÉBEC: LE CAS DE LA MOBILITÉ

La mobilité dans l'espace renvoie aux phénomènes des migrations, puisqu'il ne saurait y avoir de migrations sans cette capacité préalable de se mouvoir. Aussi, c'est en se penchant sur les successives migrations québécoises à l'échelle continentale que l'on a pu démontrer l'importance de la mobilité comme trait culturel de l'identité québécoise (voir, MORISSONNEAU, 1979). Jusqu'à un certain point, ce trait a été mis en opposition à un autre plus connu et mieux analysé: la sédentarisation et le caractère rural du Québec. À la base de la culture québécoise existerait donc une contradiction entre **rester et partir**, que Paul-André BOURQUE identifie comme le thème dominant de notre littérature. En ce qui nous concerne, l'étude de la mobilité et sa concrétude migratoire ne saurait se faire au passé; ce qui inévitablement nous replacerait dans une symbolique dépassée et hors de la modernité. Une manifestation contemporaine est nécessaire et nous la trouvons dans la migration vers le "Sun Belt" - sur laquelle nous nous sommes penché (voir Dupont, 1982, 1984, 1985) - et dont Guildo ROUSSEAU (1984, 73) nous dit ceci: "Le phénomène récent du "Sun Belt"... indique jusqu'à quel point l'Amérique peut encore, aujourd'hui comme hier soulever l'enthousiasme comme la condamnation la plus totale".

Un nouveau "pattern" de migration

De la fin de la seconde guerre mondiale au milieu des années soixante, dans l'euphorie productiviste et bientôt consommatoire, la population des États-Unis (et celle du pourtour canadien) s'alignait d'une part, sur une migration de la campagne vers les grandes villes et, d'autre part, "banlieusardisait" l'Amérique en quittant ces mêmes villes pour des bungalows. Le Sud, rural, pleuplait le Nord industriel; qui lui se déversait à l'Ouest, notamment en Californie, déclarée haut-lieu du rêve américain. Toutefois, dans la seconde partie de la décennie, on assiste à un surprenant changement:

> "... between 1965 and 1970 the South had net immigration... in the 1970's, the South's rate of net immigration rose so dramatically that it almost rivaled the West as the nation's fastest growing region... "(LONG, 1981, p. 1 et 2).

C'était en fait le début de ce qui sera appelé aux États-Unis la "Sun Belt Migration". Pour les chercheurs, il n'y a pas une seule cause à cette migration, mais plusieurs qui sont liées à un stade de l'évolution économique: la post-industrialisation. Les villes du nord engorgées, aux banlieues infinies, aux équipements industriels désuets, à la rente foncière élevée, au milieu social tendu, aux relations de travail difficiles, ne correspondent plus, selon la revue **Fortune** aux normes de l'économie capitaliste nouvelle vague. Présentant exactement l'inverse, le Sud est devenu une région attractive dès que la climatisation est apparue. De plus, cette région a profité amplement des investissements dans la technologie spatiale et militaire ainsi que du "boom" pétrolier.

Il faudrait ajouter que le coût de la vie y est plus bas, le climat généralement plus agréable et le rythme de vie plus lent. Car, hormis les données structurelles qui favorisent les affaires, d'autres facteurs sont à la base de la décision des individus. Antoine BAILLY, dans **La géographie du bien-être**, prétend que dans nos sociétés occidentales avancées, l'individu a et aura de plus en plus tendance à se déplacer vers des espaces où le climat et le milieu géographique sont les plus agréables. Retraite, séjour prolongé à l'âge adulte, migration saisonnière et bientôt permanente, le nord froid, urbain et industriel perd de cette façon beaucoup de sa population. Parmi les treize états du Sud, la Floride, comme la Californie il y a 15 ans, symbolise ce nouvel épisode du rêve américain: "Go South young man, and old too". Et on s'en doute, le Sud n'attire pas que des citoyens des États-Unis, mais beaucoup de Latino-américains, riches et pauvres, des Allemands, et bien sûr des Québécois. Il ne saurait donc être question de traiter de cette migration québécoise vers la Floride hors de ce contexte général de la civilisation américaine.

L'interprétation de la migration aux États-Unis

Pour la société étatsunienne, la Floride constitue ce nouveau lieu du rêve américain de l'espoir et de la réussite. Un événement renouvelé qui renvoie l'Américain à ses racines: "They are pulling themselves up by their roots in order to pursue the good life in places that are smaller, sunnier, saner and perhaps safer" (**Time**, "The New Migrants", 1976, 38). De quelles racines parle-t-on ici? De la mobilité, cette condition préalable qui permet de se déplacer vers les lieux favorisés du continent américain pour ainsi réaliser plus rapidement le rêve américain.

En parlant de racines, le **Time** n'hésite pas à se référer à l'Ouest américain et au **Frontier man** de Frederic JACKSON TURNER, tous deux symboles d'une certaine mobilité.

Élaborée à la fin du siècle dernier, au moment de la disparition de la dernière frontière, la thèse de Turner a depuis fait l'objet d'interprétations ouvrant sur d'autres perspectives. Pour William COLEMAN (1966, 47), "The Power of Turner's frontier thesis derived from its combinations of the poetic imagery of the American West and the premisses of evolutionnary human geography". LEE (1961, 78) examine la thèse sous un autre angle: il y voit "a special case of a more general theory of migration". Constatant le haut degré de mobilité de ses contemporains en rapport avec les déplacements passés, il conclut que les migrations internes, même si elles n'expliquent pas tout, n'en demeurent pas moins: "that it was and is a major force in the development of the American civilisation" (idem). TURNER n'aura en réalité vu qu'un cas et l'aura élevé au rang de légende. MORRISSON et WHEELER (1976) poussant plus loin l'exposé de LEE, tentent de saisir la signification de ces déplacements au niveau sociologique. Ils confirment d'abord que: "The sense of promise and opportunity attached to "moving on" has been seen as an especially american trait handed down since the first European settlers landed" (p. 12). Puis, cherchant à déceler le sens de ce trait américain, ils démontrent que:

> "The true safety valve for TURNER's discontented Eastern masses was not the free land of the West, but a kind of frontier of the mind - the image of an elsewhere with its idealized possibilities - created and sustained by a tradition of unhindered migration". (p. 3).

Les différentes migrations agiraient donc comme une soupape pour les contradictions de la société étatsunienne. Ce qui ne s'applique d'ailleurs pas qu'aux États-Unis, cette thèse est connue en d'autres lieux. Ce qui est intéressant avec les États-Unis est que les déplacements sont devenus symboles à travers des signes et des personnages qui continuent d'être réactivés derrière le rêve américain quand le besoin se fait sentir. Mais quoiqu'il en soit de ce mythe institué, pour les invidivus, le vécu américain "seems to be the sense that one can always pick up and go not necessarily where nobody is, just elsewhere" (ibid, 3). De plus, "the promises embodied in that legacy induce movement for a certain few, and their movement keeps the promise for all" (ibid, 12). En somme, du niveau social au niveau particulier, le sens des migrations n'est pas absolument identique, mais l'un ne va pas sans l'autre dans une perspective sociale étatsunienne.

La migration vue du Québec

La première mention d'une présence québécoise en Floride remonte à 1930, date à laquelle fut fondée Belandville à 90 kilomètres de Pensacola. Au milieu des années quarante, le **Guide officiel Franco-Américain** recense 19 800 âmes, et dix ans plus tard un journal hebdomadaire est publié dans la région de Miami. Peu nous importe ici de poursuivre sur cette histoire, cette première présence relève encore de cette Amérique canadienne-française colonisant le continent par l'institution de la paroisse. Y a-t-il plutôt une migration québécoise contemporaine en Floride? En effectuant un chassé-croisé dans les statistiques tant étatsuniennes et québécoises, notre recherche dresse un tableau donnant au minimum: plus de 500 000 touristes, dont 1/5 sont des retraités passant légalement six mois moins un jour; 14 500 hivernants avec un statut de non-immigrants; 35 000 permanents avec statut de "résident permanent", et d'après estimation, 50 000 permanents ou quasi-permanents sans statut légal (en ce sens qu'ils font la navette entre le Québec et la Floride). C'est sans compter les illégaux de diverses formes qu'il est bien difficile d'évaluer.

Mais, qu'est-ce qui amène les Québécois à s'établir en Floride? Il y a bien sûr le contexte structurel général qui atteint les Québécois au même titre que tous les résidents du Nord-Est de l'Amérique du Nord. En modernisant le Québec, la Révolution tranquille a en réalité amené les Québécois au diapason des autres nord-américains. Enrichissement collectif et individuel, société de consommation où tout s'achète dont le soleil, société des loisirs et post-industrialisation sont le lot des Québécois de la modernité. L'appartenance géographique et sociologique des Québécois au continent rend donc **possible** la migration. Mais dans ce contexte, les Québécois seraient-ils mûs par ces mêmes racines que les résidents des États-Unis? Que vaut l'interprétation de l'Amérique dominante pour les milliers d'émigrants québécois en Floride? Existe-t-il alors une interprétation particulière dans la société québécoise et par rapport à son statut de variante américaine?

Quelle que soit l'analyse effectuée, force est de constater qu'il n'y a pas apparence de réponse à cette question dans le Québec de la modernité. L'expérience de la mobilité, tout comme celle de l'américanité, ne fait pas l'objet d'une interprétation symbolique. Un malaise, voilà ce que le Québec de la Révolution tranquille a laissé paraître face à des manifestations comme la mobilité continentale. Il n'y a pas de symbolique américaine dans l'Amérique québécoise contrairement à ce qu'on trouvait dans l'Amérique canadienne-française. Tout bien considéré, il n'est pas nécessaire d'avoir cette symbolique pour expliquer le sens de l'Américanité, mais la conscience et la connaissance du champ sensible réel du Québec est préférable à la méconnaissance et la condamnation hâtive.

Ceci dit, comment rendre compte de ces actions individuelles dans le Québec de la modernité et de l'américanité? L'appartenance continentale ouvre un champ des possibles sur l'Amérique et ses possibilités

alternantes et voyageantes, de la Californie à la Floride. La mobilité s'exprime dans ce possible québécois redevable au lien continental, donc à l'américanité. Mais la mobilité n'explique pas la migration, elle n'en est que la condition préalable. Aussi faut-il immédiatement se pencher sur ce qui permet à cette mobilité de se concrétiser en migration.

La base de la migration québécoise sous le soleil, c'est-à-dire ce qui permet à des individus d'y vivre, repose sur la création d'une infrastructure touristique francophone en Floride. Pour accueillir et entretenir des milliers de touristes québécois, d'autres Québécois trouvent des possibilités d'investissement à risque réduit. Curieusement, cette infrastructure nous renvoie aux Canadiens français du nord de Miami Beach, qui furent les premiers à tirer profit de leur appartenance québécoise en l'investissant pour accueillir en français les touristes du Québec après 1960. Dans ce sillage, des Québécois de la modernité vont se greffer à ce premier noyau et vont même en développer un second autour d'"Hollywood-Dania". L'appartenance à la communauté québécoise constitue donc cet instrument privilégié qui permet à des invidivus de vivre en Floride. Avec elle, on se construit un espace économique pour migrer et ce contrairement aux migrations passées où, comme le souligne Sophie LAMONTAGNE (1983), l'espace économique était manquant. Car, paradoxalement, c'est pendant que l'espace économique pour les francophones s'aggrandissait au Québec que les migrants vers la Floride se sont faits les plus nombreux.

Ceci démontre que, quelle que soit la situation économique et sociale au Québec, l'Amérique sera toujours un possible. Il n'y a pas de rêve américain au Québec, mais un possible américain. Et ce possible a bien des chances de se matérialiser par la médiation de l'appartenance au Québec. Sans mythe du passé, et non intégré à la symbolique étatsunienne, la mobilité québécoise apparaît pour ce qu'elle est: un trait à l'américanité non récupéré par l'entreprise sociale québécoise.

* * * * *

Il n'y a pas au Québec de double identité, entre la mobilité et la sédentarisation ou entre l'Europe et l'Amérique, mais une simple et unique identité branchée sur l'américanité, ce lien au continent et à la civilisation américaine. La forme que prend ce lien est la clé qui nous permet de saisir le sens de l'américanité culturelle au Québec. En effectuant une "gestalt switch" vers le continent américain, les perspectives du champ sensible sont modifiées, comme on a pu le constater avec l'agriculturisme et la mobilité. Le Québec apparaît alors comme une variante sociétale à l'intérieur de la civilisation américaine. Conséquemment, la société québécoise a pu, même si ce n'est plus le cas, élaborer sa propre symbolique qui fut plutôt une mythique. Au Québec, le rêve américain est

celui d'une autre société; c'est pourquoi vivre ici ne sera jamais complètement comme vivre aux États-Unis tant que cette symbolique dominante ne transcendera pas la société et les individus québécois. Plus que l'assimilation à l'anglais, c'est l'assimilation à l'Amérique dominante qui frappe chez les Franco-Américains. Même lorsqu'ils parlent français avec le meilleur accent québécois, leur Amérique les fait paraître étranger aux yeux des Québécois. Ce rapport entre l'Amérique dominante et l'Amérique québécoise est ce qu'on a désigné par l'américanisation.

Aux États-Unis, les différentes variantes étatsuniennes subissent plutôt la récupération du symbolisme dominant. Il effectue un brassage des sens émergents et divergents qui finissent par s'insérer dans son réseau de signification. Cependant, tant pour les variantes sociétales que les variantes étatsuniennes, les sens émergents ou les signifiés constituent l'américanité ou l'expérience sur ce continent et à l'intérieur d'un contexte sociétal particulier. L'américanité n'est donc pas l'américanisation, mais il appert qu'au Québec cette dernière établit un rapport entre deux sociétés dont les fondements sont américains.

Le phénomène Western est un bon exemple illustrant le rapport de l'américanisation et de l'américanité au Québec. En effet, comment s'expliquer l'engouement pour la culture western et country au Québec pourtant très à l'est. Non seulement y achète-t-on beaucoup de disques, mais de multiples festivals westerns et country parcèment l'été québécois. Que peut-on dire par exemple du festival de Saint-Tite en Mauricie, le plus à l'est des festivals du genre, qui attire en septembre près de deux cent mille personnes dans un village d'arrière-pays laurentien atteignant à peine quatre mille habitants, mais ayant un stade pouvant contenir neuf mille personnes? Cet engouement pour le western signifie-t-il une inféodation au seul symbole étatsunien? S'agit-il d'une américanisation totale?

Ne faut-il pas plutôt y voir une expérience de l'Amérique connue, un lien avec un genre de vie associé aux espaces marginaux, faiblement urbanisés et de colonisation récente. L'américanité des Québécois ne fait pas ici de doutes et la sensibilité qu'y s'en dégage vibre sur celle des Cowboys qui parcouraient et vivaient dans des zones semblables. Il ne s'agit sûrement pas du Québec des villages seigneuriaux, mais de celui des zones de colonisation qui l'ont suivi. Ne peut-on pas voir dans le western une sublimation de l'américanité dans l'espace québécois, qui faute d'une symbolique pour l'exprimer dans l'espace qui est sienne, emprunte les signes du réseau symbolique dominant. Ainsi, s'il y a américanisation c'est uniquement au niveau des signes. Comme le soulignait Yves ALIX dans le **Devoir** du 9 septembre 1986, "les chanteurs et chanteuses westerns n'ont peut-être pas chanté le **nationalisme** en tant que discours idéologique, mais ils ont chanté abondamment - et continuent de chanter - le Québec, le pays réel des régions et des quartiers populaires urbains". La conclusion serait différente si le festival avait lieu à Sainte-Honorine-les Pertes en Normandie. Avec la Révolution tranquille

et la conception de l'identité québécoise qui en est sortie, ce phénomène de culture populaire a été ridiculisé, culpabilisant presque des milliers de Québécois de vivre l'Amérique chez eux.

La recherche d'une authenticité québécoise entre l'axe étatsunien et canadien ne peut réussir sans cette considération de l'américanité québécoise comme fondement de l'identité québécoise. La mobilité continentale est un autre exemple d'une interprétation de l'américanité qui a tourné au vinaigre. Que l'on retienne qu'il est fondamentalement américain de vouloir profiter des richesses de ce continent sans regard aux frontières (qu'est-ce que les négociations sur le libre-échange). Quelles que soient les raisons les Québécois n'ont pas échappé à cette règle; ils le font toujours en s'installant en Floride, en Arizona et en Californie... les Francos-Américains de demain. Bien sûr que ceux et celles qui restent au pays sont intéressés à l'expérience québécoise dans ses limites sociétales, mais il n'y a plus aucunes raisons valables pour refuser l'américanité et l'expérience continentale.

En somme, dans le Québec de la modernité, personne n'a réellement fait la promotion de l'Amérique québécoise, celle qui est à construire au Québec. Aussi, la parodie et l'humour plus que l'authenticité risque d'occuper la scène québécoise!

BIBLIOGRAHPIE

ANCTIL, P.
1982 "Un vécu de convergence: le Québec d'aujourd'hui face à ses origines". Communication présentée au Congrès Régional de l'Association des Humanistes du Canada.

BAILLY, A.
1981 La géographie du bien-être. Paris: P.U.F.

BOURQUE, P.A.
1971 "L'américanité du roman québécois". Études Littéraires 8/1: 9-20.

CASTORIADIS, C.
1980 L'institution imaginaire de la société. Paris: Point.

CORBEIL, P.
1985 L'agriculturisme: Un nouveau regard sur la vision catholique et québécoise de la vie rurale. Drummondville: CEGEP de Drummondville, Département d'Histoire.

COLEMAN, W.
1966 "Science and Symbol in the Turner Frontier Hypothesis". The American Historical Review. LXXXII: 22-49.

DUPONT, L.
1982 "Le déplacement et l'implantation de Québécois en Floride". Vie Française. 36: 5-22.

1984 La présence québécoise en Floride et ses implications pour le Québec. Québec: Ministère des Affaires Intergouvernementales du Québec.

1985 Les Québécois en Floride, ou l'Amérique comme un possible. Thèse de Maîtrise, Université Laval.

GUILLET, J.
1968 Aspect de la civilisation américaine. Paris: Colin.

JACKSON, J.B.
1965 "Jefferson, Thoreau and After". Landscape, 15 (2): 25-27.

LAMONTAGNE, S.L.
1983 L'hiver dans la culture québécoise (17e - 19e siècle). Québec: I.Q.R.C.

LATOUCHE, D.
1979 Une société de l'ambiguité. Montréal: Boréal Express.

LEE, E.
1966 "A Theory of Migration". Demography 3: 47-57.

LONG, J.F.
1981 Population Deconcentration in the United States. Washington: U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census.

MARX, L.
1964 The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America. New York: Oxford University Press.

MORISSONNEAU, C.
1979 "Mobilité et identité québécoise". Cahiers de géographie du Québec 23 (58): 29-38.

MORRISSON, P., et WHEELER, J.
1976 The Image of an Elsewhere in the American Tradition of Migration. California: Rand Papers Series.

POSSIBLES
1984 "L'Amérique inavouable". Possibles 8/4.

RIOUX, M.
1974 Les Québécois. Paris: Seuil.

ROUSSEAU, G.
1984 "Les relations littéraires Québec/États-Unis au XIXe siècle". In C. SAVARY éd. Les rapports culturels entre le Québec et les États-Unis. Montréal: I.Q.R.C.

ROY, G.
1984 De quoi t'ennuies-tu, Évelyne? Montréal: Boréal Express.

SAVARY, C.
1984 Les rapports culturels entre le Québec et les États-Unis. Montréal: I.Q.R.C.

TIME
1976 "Movement to Sun Belt by Increasing Numbers of Americans". Time 15 mars.

U.S. BUREAU OF CENSUS
1980 Special Demographic Analysis. Washington: U.S. Bureau of Census.

LA RÉGIONALISATION DU MOUVEMENT POUR LA PAIX AU QUÉBEC

Ronald Babin et Jean-Guy Vaillancourt

La plupart des chercheurs qui ont étudié les mouvements contemporains pour la paix, se posent la question suivante: s'agit-il de récurrence, d'alternance, ou de nouveauté? Avons-nous affaire à un mouvement de paix d'un type tout à fait original ou à du vin nouveau que l'on aurait mis dans de vieilles outres? Pour ce qui est du mouvement québécois pour le désarmement et la paix qui a pris son essor depuis le début des années 80, nous avons tendance, quant à nous, à retenir l'hypothèse de la nouveauté, non pas absolue mais relative, de ce mouvement que nous avons qualifié ailleurs de "Néopacifiste".[1] Cette voie offre, selon nous, une meilleure appréciation de la direction qu'a prise le mouvement pour la paix au Québec et permet aussi d'introduire, par le biais du phénomène de la régionalisation de la lutte, quelques balises qui aident à mieux cerner la dynamique du développement de ce mouvement depuis le début de la présente décennie.

D'emblée, il importe de mentionner que plusieurs mouvements pour la paix ont vu le jour au Québec, depuis le début du 20e siècle environ. De nombreux québécois, en effet, se sont opposés à la participation du Canada à la guerre des Boers, ainsi qu'à la Première et à la Seconde guerre mondiales. Si nous portons l'attention sur la période plus récente, nous voyons que le mouvement pour la paix des années 80 constitue en fait le troisième mouvement de ce genre au Québec depuis 1945. Le mouvement anti-bombe des années 50 et 60, le mouvement contre la guerre du Vietnam des années 60 et 70 et le mouvement pour le désarmement et la paix des années 80 se ressemblent partiellement, surtout au niveau de la thématique générale. En substance toutetois, il existe une différence importante et fondamentale entre eux. L'actuel mouvement se distingue nettement des deux mouvements qui l'ont précédé. Ceux-ci étaient très politiques, au sens traditionnel du terme, dans leur orientation, c'est-à-dire que tout en exprimant le refus d'une situation dangereuse et inacceptable, ces deux mouvements visaient à confier au système politique établi le rôle principal et déterminant dans la résolution des problèmes de la guerre et de la paix. Ce choix s'exprimait dans le mouvement anti-bombe en termes de la nécessité d'un contrôle technique et étatique du nucléaire, et dans le mouvement contre la guerre du Vietnam, en termes de la nécessité de négociations politiques pour la solution des conflits militaires. De manière générale, cette option plus proprement politique centrait surtout l'attention sur l'appareil gouvernemental. La démarche qui en découlait pour le mouvement s'inscrivait dans une dynamique de démocratie électorale où l'on cherchait à gagner de l'influence dans le système représentatif. L'objectif visé était de faire des pression politiques suffisamment fortes

pour pouvoir provoquer le renouvellement des équipes dirigeantes qui, elles, s'occuperaient d'amener le changement désiré. Les partis politiques de gauche jouaient dans ce scénario un rôle majeur, et leurs agendas furent importants en termes d'impact sur les deux mouvements des années 50, 60 et 70.

Il est indéniable qu'il y a certains éléments de continuité entre ces deux mouvements et le mouvement qui a pris son essor durant la présente décennie. Mais il y a surtout le passage vers quelque chose de fondamentalement nouveau dans la mesure où l'on s'écarte des préoccupations politiques traditionnelles. Le mouvement anti-guerre des années 80, influencé par l'apport des nouveaux mouvements sociaux dont le dynamisme et les activités ont marqué les années 70, cherche à véhiculer des perspectives plus larges. Il se veut plus global dans sa problématique, plus autonome vis-à-vis le politique dans sa démarche. La nouvelle orientation est source d'une importante rupture avec le passé, car ce qui est remarquable dans l'actuel mouvement, c'est que la délégation de pouvoirs est de plus en plus souvent remise en cause à mesure que de plus en plus de gens décident de ne plus s'en remettre uniquement aux élites et aux partis politiques traditionnels.

Les militants de ce nouveau mouvement pour la paix pensent davantage en termes d'une prise en charge de leur environnement et du développement d'une capacité d'action autonome de la population. Ce choix peut être interprété comme la recherche d'un nouveau rapport État - société civile à établir à la base de la société plutôt qu'au sommet de l'appareil gouvernemental. Un tel constat donne la mesure de la distinction que le nouveau mouvement pour la paix tente d'établir entre "la détente par le haut" et la "détente par le bas". Cette dernière est vue comme la voie à privilégier pour trouver une façon de sortir de l'engrenage militariste. Elle privilégie la promotion de l'implication réelle et croissante des personnes dans leurs divers milieux de vie, en tenant compte de leurs approches, de leurs modalités d'action et de leurs points de départ respectifs. Ainsi, dans cette perspective, il revient aux écologistes de provoquer une mobilisation du mouverment vert, aux femmes d'impliquer le mouvement féministe, aux syndicalistes d'intéresser le mouvement ouvrier, et aux groupes régionaux et de quartiers de stimuler une participation plus localisée des citoyens et des citoyennes. Un effort soutenu de synthèse accompagne cette démarche éclatée et pluraliste, afin qu'une réponse originale et représentative de l'ensemble des groupements puisse être élaborée et expérimentée, dans le but d'amener les changements requis au système militariste et de construire une paix solide et durable.

Par un tel changement par le bas, les militants cherchent à obtenir une influence réelle sur la détermination des choix qui influencent de plus en plus le déroulement de la vie politique, économique et sociale. Cette orientation véhicule aussi un désaveu à l'égard de la position de ceux qui prétendent qu'il existe actuellement une idéologie globale et unitaire capable d'apporter des réponses à tous les grands problèmes sociaux de l'heure. L'image qui émerge est qu'il n'y a pas de voie toute

tracée à l'avance pour aboutir au désarmement et à la paix, et qu'il faut donc amorcer un processus de conscientisation et de participation démocratique pour contribuer à leur mise en place. Dans cette perspective, le travail du mouvement de paix apparaît plus clairement comme un vaste processus d'apprentissage souple qui s'effectue de manière interdépendante et complémentaire, d'abord au niveau idéologique par la réflexion autour de la notion d'une sécurité véritable à atteindre et, ensuite, au niveau organisationnel par la construction de réseaux d'affinité et d'action travaillant en ce sens.

Cette démarche idéologique vise donc à provoquer un élargissement du processus réflexif et à nourrir un effort de synthèse à partir des différentes approches qui existent dans le mouvement pour la paix autour de l'objectif recherché: une sécurité véritable pour tous. Cette dernière est vue de plus en plus en termes transnationaux, c'est-à-dire comme débordant les frontières politiques et idéologiques et surtout comme allant au-delà de la seule notion de "sécurité nationale" qui régit toujours les relations domestiques et internationales dominées par le système des États - nations. Cette appréciation débouche sur un projet défini comme la recherche active d'une sécurité réelle et commune à construire sur les bases de la nouvelle triade des préoccupations des groupes pour la paix à savoir le désarmement, la détente par le bas, et le développement.

Par le biais du volet "désarmement", le mouvement vise la dimension géopolitique en soulevant la question du non-alignement. En fait, il s'agit d'un effort de prise de distance à l'égard de la logique bipolaire des blocs imposée par les deux superpuissances. Le mouvement tente ainsi de pousser les personnes et les gouvernements à acquérir une plus grande indépendance d'action qui autrement resterait compromise. L'aspect de la "détente par le bas" s'adresse à la dimension socio-politique en soulignant les limites de l'option politique traditionnelle. Elle choisit plutôt de stimuler une implication croissante de la population dans un effort et un processus de résistance à la base face aux dangereux développements militaristes, et elle tente aussi de promouvoir des voies alternatives et de construire des réseaux parallèles. La liberté concrète de travailler dans cette direction constitue une condition indispensable à la réalisation d'un certain progrès dans la voie du désarmement. Cette exigence se traduit par l'engagement du mouvement pour la paix dans une lutte pour les droits de la personne, à l'Est comme à l'Ouest, au Nord comme au Sud. Finalement, le volet "développement" aborde l'importante dimension économique qui doit être mieux comprise et mieux redéfinie si l'on souhaite encourager et développer des solutions et des projets alternatifs, d'où une emphase marquée mise par le mouvement pour la paix sur le processus de reconversion économique. Cette troisième approche soulève aussi la nécessité de construire des liens originaux avec les syndicats et des groupements politiques plus établis mais progressistes, sans lesquels les changements significatifs seraient difficiles à atteindre, et le progrès dans une nouvelle voie plus facile à contrecarrer.

Pour le mouvement anti-guerre actuel, les nouveaux développements militaires à l'Est et à l'Ouest sont présentés comme autant de signes de l'incapacité chronique qu'ont les superpuissances à parvenir à un arrêt, fut-il seulement temporaire, dans la spirale de la course aux armements. En fait, ces nouveaux développements militaires sont perçus comme une source additionnelle d'insécurité, vue la nature offensive de la nouvelle génération des armes déployées, telles les bombes à neutrons, les SS-20, les missiles de croisière, les Pershing-2, les SS-21, les SS-22, les SS-23, et les armes chimiques et bactériologiques, et compte-tenu aussi de l'adoption de nouvelles doctrines militaires, telles celles de guerre nucléaire limitée, d'attaque contre-force, de bataille "Airland", qui vont dans le même sens. De plus en plus, de tels choix de politiques militaires sont présentés comme étant tout à fait irrationnels et inacceptables, et cela malgré des formulations différentes qui se rejoignent sur le fond. On parle en termes d'hiver nucléaire chez les scientifiques,[2] de catastrophe écologique ultime chez les écologistes,[3] de guerre nucléaire accidentelle chez les informaticiens,[4] d'épidémie finale chez les professionnels de la santé,[5] d'exterminisme chez certains historiens comme E.P. THOMPSON,[6] de mal-développement chez les tiers-mondistes,[7] d'injustice sociale chez les groupes religieux[8] et en termes de dégénérescence économique chez les syndicalistes.[9]

De telles interprétations, légèrement différentes quant à la forme mais tout de même convergentes quant au fond, fournissent aux diverses composantes du mouvement de paix les arguments et la motivation nécessaires à la longue mobilisation en vue d'une lutte pour le désarmement et la paix. Du point de vue des actions concrètes, ces interprétations ont amené le mouvement, dans un premier temps, à contester les nouveaux systèmes d'armes et à refuser les nouvelles doctrines militaires sous-jacentes. Plus récemment, le mouvement s'est davantage attaqué à la logique militariste internationale sous-jacente à ces doctrines ainsi qu'aux budgets militaires eux-mêmes. Cette logique militariste est de plus en plus perçue comme la source principale de la course militaro-technique qui, de bien des manières, conduit l'humanité vers une catastrophe sans précédent. Un tel élargissement des perspectives ouvre la réflexion sur une problématique commune plus large, car l'objectif visé est de provoquer un vaste débat public autour de la notion de sécurité. L'on comprendra alors pourquoi le mouvement parle encore relativement peu de défense alternative, car cela implique qu'il existe actuellement une défense digne de ce nom. Le mouvement cherche plutôt à susciter un débat, dans un climat plus serein et moins manichéen, sur les meilleurs moyens pour obtenir et assurer la sécurité collective, ainsi qu'à explorer des processus concrets qui pourraient augmenter les possibilités d'agir autrement que par le passé dans ce domaine et dans le domaine des relations internationales en général.[10]

La démarche au niveau des idées se traduit ensuite au plan organisationnel par la mise en place progressive de structures souples favorisant la convergence des différentes composantes du mouvement et de leurs

organisations respectives. La pensée stratégique organisationnelle se développe en termes des liens interorganisationnels qui doivent être créés pour solutionner les problèmes de la militarisation. Plus concrètement, ce choix stratégique est actualisé par l'établissement de réseaux d'information et d'action, par lesquels on vise à édifier, étape par étape, une opposition à la militarisation. Cette orientation est visible dans des réseaux nationaux et régionaux tels la Coalition québécoise pour le désarmement et la paix (CQDP), la Coalition nationale pour un F-18 pour la paix, la Coalition des Maritimes pour la paix, et elle est en développement dans l'Alliance canadienne pour la paix. Parfois aussi, l'on cherche à aller plus loin et à mettre en chantier des options alternatives, comme c'est le cas dans le Réseau de l'Atlantique du Nord et dans le Réseau du Pacifique, où l'on peut percevoir des velléités d'alliances alternatives face aux alliances militaires. C'est aussi le cas dans le Réseau européen pour un dialogue Est-Ouest, où se réunissent des représentants des mouvements indépendants de l'Est et de l'Ouest désireux de jeter les bases d'un nouveau dialogue Est-Ouest qui s'engagerait par le bas plutôt que dans des rencontres au sommet, ou encore dans les interventions courageuses des participants aux Brigades internationales pour la paix, qui s'interposent directement entre les combattants afin de gêner ou de faire cesser des combats, et cela au risque de leur vie.

Il faut bien reconnaître que certains de ces éléments idéologiques et organisationnels étaient déjà présents dans des mouvements sociaux actifs durant les années 70, notamment dans le mouvement écologiste antinucléaire. Tout aussi apparent est le fait que durant les années 80 la perspective générale des nouveaux mouvements sociaux a eu tendance à s'élargir considérablement avec l'émergence du mouvement pour la paix. Les préoccupations véhiculées par ce mouvement se placent de nos jours sur un terrain plus vaste, c'est-à-dire plus international et plus transnational que celui des autres nouveaux mouvements sociaux. Mais d'un autre côté, cette émergence du mouvement pour la paix s'accompagne aussi d'importantes considérations régionales qui se développent dans la perspective du "penser globalement, agir localement". Afin d'illustrer cette autre importante dimension, nous prendrons l'exemple du développement du mouvement pour la paix au Québec, où il y a actuellement à l'oeuvre, deux dynamiques importantes opérant sur des bases régionales, à savoir celle mise en marche par la C.Q.D.P. et l'autre par la Campagne pour un F-18 pour la paix. Ces deux dynamiques convergent de plus en plus depuis une couple d'années.

Au début des années 80, et particulièrement durant les années 1982-1984, le clivage en deux pôles opposés caractérisait le mouvement anti-guerre québécois avec, d'un côté, la tendance "alignée" et, de l'autre, celle "non-alignée".

Ce clivage n'est pas disparu, à l'heure actuelle, mais à cause de la marginalisation croissante de la tendance "alignée", et le renforcement progressif du groupe intermédiaire de ceux qu'en 1984 on appellait

les "non-branchés" (i.e. ceux qui dans les syndicats surtout, voulaient garder, pour diverses raisons, leur autonomie vis-à-vis ces deux tendances), ce sont surtout ces non-branchés et les non-alignés qui se sont partagés le leadership du mouvement pour la paix au Québec à partir de 1984.

La tendance alignée, dont les racines sont plus anciennes, est constituée, en son noyau central, de personnes et de groupes proches du parti communiste du Québec, et de manière plus périphérique de groupes qui s'y rattachent partiellement, soit par tradition, soit par parenté idéologique plus ou moins lointaine, ou soit encore par ignorance. Au début, cette tendance plus centralisante s'est surtout efforcée d'exercer un contrôle sur les orientations du mouvement en essayant d'influencer les centrales syndicales, mais elle n'a pas réussi à imposer sa vision, pour deux raisons. D'abord, sa prétention était fondée sur une idéologie unitaire et minimaliste (genre "pour la paix et la vie") nettement insuffisante et peu représentative de la pluralité des groupes qui prenaient forme. Ensuite, ce courant centré essentiellement sur le nucléaire véhiculait plus ou moins discrètement un alignement pro-soviétique qui avait peut-être eu un sens durant le McCarthysme et la guerre du Vietnam des années 50 et 60 mais qui, en cette fin de siècle dominée par la situation de partenariat conflictuel entre l'URSS et les États-Unis, a perdu beaucoup de crédibilité.

La deuxième tendance, aux racines plus récentes et qui regroupe plusieurs groupes venant des mouvements écologistes, anti-nucléaires, tiers-mondistes, féministes. etc.... ne pouvant aucunement s'identifier au premier courant, s'en démarque donc radicalement. La première étape de son essor s'est faite par la mise en route de sa propre dynamique autonome et non-alignée, à l'occasion de la double manifestation à Montréal, le 22 octobre 1983. La première, une chaîne humaine entre les consulats américain et soviétique fut organisée par les nouveaux groupes, alors que l'autre, une grande marche traditionnelle, a eu lieu sous la conduite du Conseil Québécois de la paix. Dans un deuxième temps, l'on est passé à la mise sur pied, en janvier 1984, d'un regroupement plus permanent de groupes qui s'est formé dès le début sur une base régionale. Il s'agit de la Coalition québécoise pour le désarmement et la paix (CQDP), qui regroupe actuellement une trentaine de groupes provenant de cinq des grandes régions du Québec. Comme l'indique la plate-forme de base de la CQDP, l'option régionaliste semble motivée dès le départ à la fois par un choix pour la décentralisation et le souci d'aller vers la base de la société, et d'autre part par un pari sur le développement futur du mouvement et par une volonté d'élargir la thématique générale du mouvement de paix qui débordera ainsi le thème du nucléaire pour inclure aussi celui de la militarisation. " Pour un Québec démilitarisé" fut inscrit en effet dès le début sur le logo de la CQDP. Il semble aussi que cette régionalisation n'a pas été uniquement le produit d'une pure radicalisation, mais aussi un moyen efficace employé pour échapper aux clivages déchirants qui peuvent exister dans les métropoles à cause de la sur-spécialisation

idéologique et politique des groupes qui s'y développent. La régionalisation peut alors effectuer un genre de rééquilibrage des tensions, grâce à l'apport des régions, vue la dimension plus inter-relationnelle des groupes régionaux. À bien des égards, les régions apportent moins d'idéologies sectaires et différenciées et plus de pratiques concrètes et unitaires, lorsqu'elles participent à une coalition nationale. La régionalisation de la lutte pour le désarmement et la paix a donc ouvert et encouragé la réflexion et l'action dans cette voie.

Un des résultats du clivage entre alignés et non-alignés quant aux orientations idéologiques et au modèle organisationnel fut l'ouverture entre les deux pôles opposés au début d'un certain espace qui s'est vite rempli de plusieurs groupes variés qui ont pris l'initiative de toute une gamme d'actions dans leurs milieux respectifs. Ce point n'est pas sans importance car c'est en grande partie sur ce terrain que se fait la pénétration et l'enracinement des questions de désarmement dans différents secteurs de la société québécoise, en particulier, dans les églises, chez les femmes, les professionnels, les artistes, les scientifiques, les syndicalistes... De plus, le projet et la large Coalition pour un F-18 pour la paix[11] ont été conçus et lancés dans cet entre-deux, principalement sous l'impulsion des syndicats - Confédération des syndicats nationaux (CSN) et Centrale des enseignants du Québec (CEQ) - auxquels s'est associée l'Assemblée des évêques du Québec. La dimension régionale y est aussi très présente dès le départ. En collaboration avec les groupes pour la paix, il y a eu création en 1985 de Comités Ad hoc pour un F-18 pour la paix dans environ une douzaine de régions du Québec. Une dizaine de manifestations d'envergure variable ont eu lieu dans différentes villes du Québec en octobre 1985, plutôt qu'une seule grande manifestation centrée sur Montréal. La dynamique durant 1986, Année internationale de la paix s'est poursuivie dans cette direction.

Les raisons qui ont poussé la campagne F-18 vers les régions s'apparentent à celles de la CQDP, mais il y a quelques différences: l'une de ces différences est liée à un désir des syndicalistes de réconcilier les deux pôles divergents qui ont marqué le début du mouvement et l'autre est associée à un effort suivi pour stimuler l'essor d'un nouveau militantisme autour des préoccupations pour la paix dans des secteurs traditionnellement actifs et militants, en particulier, dans les syndicats et les milieux religieux.

Il est possible de déceler une motivation encore plus profonde liée au contexte historique dans lequel se trouvent actuellement plongés le Québec et le Canada. Ici, comme ailleurs, la militarisation cherche à s'enraciner profondément dans la société, notamment, par la dispersion et le soupoudrage en régions de toute une gamme de projets et d'équipements de nature militaire. Ce qui retient l'attention dans ces nouveaux développements, c'est le fait que pour justifier cette militarisation croissante dans les régions, l'accent sur les bienfaits économiques domine de manière surprenante par rapport à un discours classique axé sur les impératifs de défense. De plus en plus, on insiste sur la création d'emplois

et sur le dynamisme économique qui est censé accompagner les développements militaires de toutes sortes. En sens inverse, le chantage sur l'emploi et le spectre de la fermeture des installations militaires sont utilisés de manière croissante pour dissuader et dénigrer toute opposition aux projets. Une telle attitude contribue à encourager dans les régions la création de lobbies favorables à la militarisation et la formation d'un nouveau type de corporatisme local sur lequel le projet militariste général peut ensuite s'appuyer de manière plus large pour assurer sa pénétration. Le gouvernement fédéral, en particulier, contribue à cet effort comme l'indique une intervention publique (le 30 mai 1986) du ministre de la Justice John CROSBIE. Peu après une réunion de l'OTAN, tenue à Halifax, le ministre annonçait l'octroi d'une subvention de 150,000 dollars, principalement destinée aux Chambres de commerce du Labrador et de Terre-Neuve, afin de venir en aide à leurs efforts pour stimuler un meilleur accueil du public au projet d'installation à Goose Bay au Labrador d'une base permanente de l'OTAN destinée à l'entraînement à basse altitude des pilotes d'avions de combat dans la péninsule Québec-Labrador.

Une telle orientation correspond à une vision du développement économique et technologique de plus en plus fondée sur le secteur militaire. Dans le contexte canadien et québécois, cela ne peut que mener à l'intégration et à la subordination encore plus grande de l'économie canadienne vis-à-vis celle des États-Unis. Il en résulte une aggravation de la dépendance extérieure, à laquelle s'ajoute des distorsions structurelles internes qui tendent à créer une société déséquilibrée économiquement et socialement avec, d'un côté, concentration des avantages économiques, des privilèges et du pouvoir, et de l'autre, généralisation des coûts socio-économiques, du chômage et de la précarité. Ce type de structure est très fragile en temps de crise, vu l'état de sous-traitance et l'absence d'emprise sur les leviers de contrôle économique qui l'accompagnent.

En temps de récession, il risque d'y avoir des conséquences plus lourdes sur le développement économique et social du Québec, puisque c'est ici qu'on trouve 50% de la production militaire du Canada. De manière croissante au Québec, l'on semble prendre conscience des dimensions négatives de ce modèle de développement. L'on tend également à en tirer les conclusions qui s'imposent, notamment, qu'il faut résister régionalement à cette pénétration et promouvoir d'autres types d'activités économiques plus adaptés aux différentes régions et aux besoins des gens qui y habitent. Cela donne une dimension nouvelle à la question de la paix et souligne à nouveau l'importance des différentes luttes plus régionalisées contre la militarisation, comme celles qui se développent actuellement contre les usines militaires dans la région de Montréal, contre le projet de champ de tir près de l'Assomption au Lac St-Jean, contre les projets d'écoles navales à Chicoutimi et à Rimouski, contre les exercices militaires de type "nez rouge" à Valleyfield et à Rimouski, ou encore comme la lutte des amérindiens et des groupes de paix face aux vols à basse altitude et au projet de base de l'OTAN dans la péninsule Québec-Labrador.

Dans le mouvement de paix, une dynamique régionaliste tend donc à succéder à celle qui opposait deux tendances. La campagne F-18, en assumant un certain leadership au niveau du mouvement global de la paix au Québec en 1985 et en 1986 a dans un premier temps stimulé la décentralisation sur une base régionale de la manifestation pour le désarmement et la paix qui se tient chaque année vers la fin d'octobre. En 1985 et en 1986 au lieu de converger sur Montréal comme cela avait été le cas les années précédentes, les militants québécois pour la paix ont tenu des manifestations dans plusieurs villes du Québec. Celle de la région du Saguenay-Lac St-Jean en 1985, a été particulièrement réussie, vue son originalité et son ampleur. Plus de 15 500 personnes y ont fait les 62 pas pour obtenir 62 millions de dollars (le prix d'un F-18) pour des emplois pour la paix. La campagne F-18 consolide ses bases régionales en vue des manifestations d'octobre 1986, grâce à une relance régionale. La CQDP quant à elle, fonctionne sur une base régionale depuis sa fondation. Il y a des groupes régionaux de la CQDP dans les régions de Québec, de Hull, du Saguenay-Lac St-Jean, de Drummondville, de Montréal et du Haut Richelieu. L'Alliance-Québec, qui a pris le relai du Conseil québécois de la paix comme porte-étendard de la tendance alignée sur les positions soviétiques, tente elle aussi depuis sa fondation de fonctionner sur une base régionale, mais a plus de difficulté à le faire vu que les tenants de cette option se trouvent surtout dans la région du Montréal métropolitain.

La réflexion plus alternative de la CQDP semble viser plus explicitement la dimension style de vie et mode de développement, ceux-ci étant perçus dans une perspective plutôt régionaliste. Une partie importante de l'effort actuel de la CQDP s'efforce de dénoncer et de contrer la militarisation du Nord canadien, en particulier la péninsule Québec - Labrador où le gouvernement canadien projette d'accueillir une base permanente de l'OTAN. En privilégiant ce dossier, la CQDP cherche à montrer que la militarisation croissante de notre société se fait sans considérations pour les libertés et pour les particularités culturelles des peuples amérindiens (en particulier les Montagnais), et dans des conditions démocratiques lamentables, puisque cette militarisation s'impose à toute fin pratique comme un fait accompli, sans respecter les droits ancestraux et sous couvert de servir la "sécurité nationale". L'on souligne ainsi implicitement que ce qui se passe actuellement dans des régions éloignées et isolées pourrait fort bien s'étendre pour affecter de manière similaire des régions plus centrales ainsi que les populations qui y vivent. Ce choix d'orientation pour l'action a pour but de démontrer qu'il est bien question du mode de vie de tous les Québécois, de quelque région et de quelque ethnie qu'ils soient, et qu'en conséquence le débat devrait se situer sur ce terrain afin d'avancer des solutions dans le sens d'une prise en charge des milieux de vie et de travail.

En conclusion, on peut dire que deux éléments de nouveauté sont au travail dans le mouvement anti-guerre québécois des années '80. Premièrement, il y a la remise en question du système de démocratie représentative traditionnelle par une alternative en termes de démocratie

participative à construire par le bas. En second lieu, l'on perçoit le développement d'un mouvement plus régionalisé qui vise à actualiser ce choix et, par ce biais, contribue concrètement à infléchir la course aux armements et à promouvoir un modèle de développement alternatif respectueux des différences. Des acteurs sociaux importants s'engagent dans cette voie, mais leur simple présence ne permet pas actuellement de présumer de l'issue de ce processus, car l'on ne connaît ni le degré de leur engagement réel, ni leur détermination réel à poursuivre dans cette direction.

NOTES

1. Voir notre article, "Le néo-pacifisme québécois", Revue Internationale d'action communautaire, 12/54, automne 1985, p. 27-34. Pour la version anglaise de cet article voir, "The New Quebec Peace Movement" in Marc RABOY (ed.), Old Passions, New Visions. Social Movements and Political Activism in Quebec, Toronto, Between the LInes, 1986, pp. 93-105. Voir aussi le livre qui vient d'être publié sous la direction d'E. SHRAGGE, R. BABIN et J.-G. VAILLANCOURT, Roots of Peace: The Movemement Agaiinst Militarims in Canada, Toronto, Between the lines, 1986. Nos écrits sur le mouvement pour le désarmement et la paix ont été rendus possibles grâce surtout à l'aide financière généreuse du C.R.S.H.S. et de l'I.C.P.S.I. à Ottawa. Notre recherche, largement exploratoire a été faite à partir d'entrevues, d'observation praticipante et d'analyse documentaire.

2. Voir entre autres sources: EHRLICH, Paul and Carl SAGAN, The Cold and the Dark, New York, W.W. NORTON, 1984; EHRLICH, Anne, "Nuclear Winter. A Effets of Nuclear War", Bulletin of Atomic Scientists, April 1984, Special supplement, 14 p. et HARWELL, Mark A. (ed.), Nuclear Winter: The Human and Environmental Consequences of Nuclear War, New York, Springer-Verlag, 1984.

3. ROBINSON, Julian P., The Effects of Weapons on the Ecosystems, Oxford, Pergamon Press, 1979; PETERSON, Jeannie (ed.), The Aftermath: The Human and Ecological Consequences of Nuclear War, Oxford, Pergamon Press, 1983; LONDON, J. and G. WHITE (eds.), The Environmental Effects of Nuclear War, Boulder (Colorado), Westview Press, 1984; HARWELL, M.A. and T.C. HUTCHINSON (eds.), Environmental Consequence of Nuclear War, New York, Wiley, 1985.

4. FREI, Daniel, Risks of Unintentional Nuclear War, Totowa (New Jersey), Allanheld and Osmon, 1983.

5. ADAMS, R. and S. CULLEN (eds.), The Final Epidemic: Physicians and Scientists on Nuclear War, Chicago, Foundation for Nuclear Science, 1981; LIFTON, Robert J. and Richard FALK, Indefensible Weapons. The Political and Psychological Case Against Nuclearism, New York, Basic Books, 1982; CALDICOTT, Helen, La folie nucléaire, Beloeil, Édition Maison des mots, 1984.

6. THOMPSON, Edward P., L'exterminisme: armements nucléaire et pacifisme, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

7. Voir par exemple la gazette spéciale produite par Développement et paix intitulée "La militarisation, obstacle au développement",

Montréal (2111 rue Centre, Montréal, H3K 1J5), ou encore DUMONT, René et Marie-France MOTTIN, Le Maldéveloppement en Amérique latine, Paris, Édition du Seuil, 1980, (coll. "Histoire immédiate").

8. WALLIS, Jim (ed.) Waging Peace: a Handbook for the Struggle to Abolish Nuclear Weapons, Toronto, Fitzhenry & Whiteside, 1982; SCHELL, Jonathan, Le destin de la terre, Paris, Albin Michel, 1982; SIDER, Ronald, Nuclear Holocaust and Christian Hope: a Book for Christian Peacemakers, New York, Paulist Press, 1982; HOLLENBACK, David, Nuclear Ethics: a Christian Moral Argument, New York, Paulist Press, 1983; MELLON, Christian, Chrétiens devant la guerre et la paix, Paris, Centurion, 1984.

9. DUMAS, Lloyd (ed.) The Political Economy of Arms Reduction. Reversing Economic Decay, Boulder (Colorado), Westview Press, 1982; Rapport de recherche, L'emploi dans le naval au Québec: à quand la véritable relance, Montréal, Projet relais-CSN, novembre 1983; MELMAN, Seymour, The Politics and Economics of Reversing the Arms Race, Ottawa, Carleton University Information Center, 1985.

10. Sur la question de l'ouverture d'un espace public autour du problème de la sécurité, voir l'article de Zsuzsa HEGEDUS, "Orientations et dynamiques du mouvement de paix. Une protestation démocratique à la recherche d'un nouveau modèle de sécurité", Revue internationale d'action communautaire, 12/52, automne 1984, pp. 11-26.

11. Cette campagne réclame du gouvernement fédéral la somme équivalent au coût d'achat et d'entretien pour un an d'un avion de combat F-18, soit 62 millions de dollars (62 000 000$). Cette somme serait versée à un Comité national pour un F-18 qui s'en servirait pour financer toute une gamme d'activités pour la paix ainsi que des recherches sur les possibilités de reconversion d'usine militaires au Québec. L'on demande aussi un gel général et une réduction du budget de défense ainsi que de toute activité militaire au Canada. L'octroi de 62 millions de dollars en viendrait alors à symboliser et à rendre visible un premier geste concret pour renverser le processus de militarisation.

MÉCANISMES DE RÉGULATION DE L'IDENTITÉ:

DES NORMES AU CONTRÔLE

LA RECONNAISSANCE JURIDIQUE D'UN DROIT DE "CAPITALISER SUR LA PERSONNALITÉ", OU LA DÉCONSTRUCTION JURIDIQUE DE LA NOTION DE PERSONNE

David Howes

> Qui sait même si cette "catégorie" [la catégorie de moi] que tous ici nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle? Elle n'est formée que pour nous, chez nous.
>
> Marcel Mauss (1950: 362)

C'est la construction/destruction sociale de l'idée de "personne" que cet essai va explorer. Ma "personne", ma "personnalité", qu'est ce que cela veut dire? Ma personne, c'est ma **nature réelle**. Mais à l'origine, ce mot qui vient du latin **persona** avait un sens tout à fait différent. **Persona** signifiait "masque". Nous concevons la personne comme l'être qui se trouve derrière le masque. Connaissons-nous quelque chose que les Romains ne connaissaient pas?

Nous croyons aussi qu'il est raisonnable de faire une distinction entre la "personne physique" et la "personne morale". La première est un individu dans le plein sens du mot tandis que la deuxième, la compagnie, est une "fiction juridique". Ce que cette distinction implique, c'est que notre idée de la personne en tant qu'individu n'est pas une fiction; qu'elle est une catégorie naturelle de l'esprit humain par opposition à une fabrication historique. Mais dans ce cas, comment se fait-il qu'aussi récemment que 1928, la Cour Suprême du Canada a pu affirmer que le mot "personne" tel qu'il est utilisé dans l'**Acte de l'Amérique du Nord Britannique** ne s'étend pas aux femmes? (voir REFERENCE RE MEANING OF WORD "PERSONS" 1928) Cette décision a été renversée par le Conseil privé, qui était à l'époque le tribunal de dernier instance; en conséquence la notion de personne était élargie. Mais cette notion ne cesse pas pour autant d'être une création de l'homme.

L'inspiration des remarques qui précèdent, et de celles qui suivent, nous vient de la conférence célébré donnée par Marcel MAUSS en 1938 sur l'histoire sociale de la notion de personne. Son but était de montrer comment celle-ci a été "élaborée à divers points", et comment elle a "fini par prendre corps, matière, forme, arêtes, et ceci jusque de nos temps" (MAUSS, 1950: 334).

Dans la première partie de cette étude, nous allons revenir sur les pas de MAUSS. Il sera démontré que les formes que la notion de personne a prise dans l'histoire sont au nombre de quatre: la première, le

"personnage"; la deuxième, la "**persona** latine"; la troisième, la "personne chrétienne"; et finalement la "catégorie de moi". Selon MAUSS, chaque forme est une augmentation de celle qui la précède.

Dans la deuxième partie, nous proposerons une interprétation alternative, à l'effet que la notion moderne de personne ne représente pas une amplification de notions plus archaiques mais plutôt, une inversion de celles-ci. Notre but est de contredire le préjugé très répandu voulant que l'idée du moi trouvé dans la société libérale démocratique des années quatre-vingts "contient l'essence de toute la signification et la dignité dont laquelle la société humaine [c.-à-d. l'homme] est capable" (LEVI-STRAUSS, 1962: 249). En contemplant cette histoire alternative nous nous libérerons de l'illusion du progrès.

Car en effet, la notion de personne a subi une autre transformation depuis la conférence donnée par MAUSS, celle de la réification du moi, ou l'apparition de l'idée de personne en tant que commodité. Si ce dernier changement est inéluctable, tout comme l'idée de l'Histoire en tant que le Progrès le suggérerait - alors la notion moderne de personne telle que MAUSS l'a décrite en 1938 a été érodée. Une telle éventualité serait une grande tragédie. Ce que je tiens à défendre alors, c'est la nécessité des limites de ce que George GRANT (1969) appelle "l'esprit de faire l'histoire" (**the history making spirit**), et la conservation de la catégorie de moi.

L'esprit de faire l'histoire est à la base de ce que les juristes dans la tradition du "common law" appellent "la fabrication judiciaire du droit" (**judicial law-making**). La fabrication judiciaire du droit veut que les juges doivent légiférer dans les cas où le droit déjà existant ne fournit pas une solution "rationnelle et équitable" à un problème. Étant donné la doctrine de la séparation des pouvoirs (les législateurs font le droit, c'est au juge de l'appliquer), le bien-fondé de cette pratique est débattable. Cependant, il est dit, la loi doit s'adapter aux "besoins changeants de la société", et puisque le processus législatif est tellement lent, les juges doivent quelquefois prendre l'initiative (voir, v.g. WARREN et BRANDEIS, 1890).

On dit que la fabrication judiciaire du droit va toujours "dans les intérêts du progrès". C'est peut-être pour cette raison que son incidence est beaucoup plus fréquente dans les sociétés qui "n'ont pas d'histoire avant l'âge du progrès" (GRANT, 1969), comme le Canada et les États-Unis, plutôt que dans celles qui, comme l'Angleterre, ont une telle histoire. L'exemple de la fabrication judiciaire du droit dont nous traiterons dans la troisième partie de cette étude est la reconnaissance du délit ("tort" en anglais) appelé "appropriation de personnalité". Ce "tort" fut reconnu pour la première fois dans l'affaire américaine de HAELAN c. TOPPS CHEWING GUM (1953). Il n'est toujours pas reconnu en Angleterre. Son but est de "protéger les figures publiques afin que la valeur publicitaire de leurs noms et de leurs réputations ne soit pas

illégalement appropriée par d'autres" (GRANT c. ESQUIRE, 1973: 880). Une "appropriation illégale" serait une utilisation du nom ou de l'image d'une célébrité sans son autorisation.

La reconnaissance judiciaire de ce nouveau "tort" était fondée sur la supposition qu'une célébrité a le droit de "contrôler l'exploitation commerciale de son image" (LUGOSI c. UNIVERSAL, 1973: 437). Il est aussi pensé que la pratique, aujourd'hui très courante, de "payer des sommes considérables à des personnalités bien connues pour le droit [exclusif] d'utiliser leurs noms, leurs photographies, ou leurs images ... dans la publicité d'un produit commerciale" (NIMMER, 1954: 215-16) n'a rien d'immoral.

Nous concevons la croissance de cette pratique, ainsi que la reconnaissance du "tort" d'appropriation de personnalité afin de prévenir son abus par des **"free-loaders"**, comme totalement immoral. Nous pensons aussi que ce "tort" est contraire à un des principes le plus fondamental du "common law": le principe selon lequel "la personne est hors de commerce". Ce principe est à la base de la prohibition des contrats d'esclavage, de la prostitution, et de la vente des parties du corps (tel que le foie). Étant donné qu'aucune cour ne renforce un contrat affirmant un droit de propriété sur le corps de quelqu'un d'autre, il est totalement incompréhensible que nos cours reconnaissent, en fait, une célébrité comme ayant "un droit de propriété sur la mise-en-marché exclusive [**the exclusive marketing for gain**] de sa personnalité, de son image, et de son nom" (ATHANS c. CANADIAN ADVENTURE CAMPS, 1978: 592).

À un niveau encore plus profond, ce qui est ici en jeu c'est de décider si nous devons nous considérer en tant que personne ou en tant que chose. À mon avis, nous devons nous opposer à la dernière tendance et nous devons résister à l'initiative, de la part de certains juges, d'entamer la cinquième étape dans l'évolution de la notion de personne, à savoir, la réification de moi.

Mais, avant de parler de la réification du moi, d'où vient l'idée même du moi? Pour répondre à cette question, il faut maintenant considérer l'étude de MAUSS.

LES FORMES QUE LA NOTION DE PERSONNE A PRISES DANS L'HISTOIRE

Le "personnage"

MAUSS classe les Kwakiutl et les Zuni - deux peuples autochtones de l'Amérique du Nord - parmi des peuples qui sont arrivés "à la notion de personnage, de rôle rempli par l'individu dans des drames sacrés", et dans l'organisation sociale de la communauté (1950: 346-47). Chaque rôle

est désigné par le nom d'un ancêtre qui est perpétuellement réincarné sous ce nom. Toutes - les danses, les échanges, les luttes - "ne se font qu'entre porteurs de ces titres héréditaires, incarnant ces âmes" (ibid.: 341). On peut parler ici d'une "civilisation des masques", où il n'y a personne derrière les masques. La vie sociale et religieuse est une mascarade.

La "persona latine"

Dans son sens original de "masque", puis de rôle joué par un acteur, la notion romaine de "personne" (**persona**) était très proche de l'idée de personnage. Mais cette identité ne dura pas: après la révolte de la plèbe, tous les hommes libres de Rome étaient des citoyens, tous avaient la "**persona** civile". MAUSS explique ce que signifie l'acquisition d'un état civil: "la 'personne' est [maintenant] plus qu'un fait d'organisation, plus qu'un nom ou un droit à un personnage et un masque rituel; elle est un fait fondamental en droit. En droit, disent les juristes: il n'y a que les **personae**, les **res**, et les **actiones**" (ibid.: 350). Donc, pour la première fois, nous rencontrons l'"homme revêtu d'un état" (ibid.: 357) - la **persona**, personne, droit. Il est important de noter que parmi les attributs de la **persona**, il y avait la propriété à la fois dans les noms des ancêtres et dans leurs masques mortuaires de cires, leurs "images". Les Romains étaient, pour cette raison, les premiers à découvrir l'idée d'"usurpation de personne". Ceci arrivait lorsqu'un étranger "usurpait [le nom d'un citoyen] pour cacher sa nationalité et faire croire à une autre descendance que la sienne" (ibid.: 353).

Les étrangers n'étaient pas la seule classe d'individus exclus des rangs des **personae**. L'esclave aussi l'était:

> **Servus non habet personam.** Il n'a pas de personnalité. Il n'a pas son corps, il n'a pas d'ancêtres, de nom, ... de biens propres. Le vieux droit germanique le distingue encore de l'homme libre, **Leibeigne**, propriétaire de son corps. Mais au moment où les droits des Saxons et des Souabes sont rédigés, si les serfs n'avaient pas leur corps, ils avaient déjà une âme, que leur a donné le christianisme (ibid.: 354).

La "personne chrétienne"

Ce sont les chrétiens qui, selon MAUSS, ont conféré un fondement métaphysique à la notion de personne. Le christianisme attribue une âme à chaque être humain, et pave ainsi la voie à la notion d'homme comme tel, de personne humaine. Ce cheminement est réflété dans l'utilisation du

terme **personalitas** pour désigner la qualité générale d'être une personne et non une chose dans le discours théologique médiéval. Il est intéressant de constater que le mot "personnalité" était donc à l'origine synonyme d'"humanité" et non d'"individualité", comme il l'est pour nous. Le mot personnalité n'a pas atteint le sens d'une qualité spécifique, ou unique, avant le 18e siècle (WILLIAMS, 1976: 195).

Le christianisme a aussi fait de la personne humaine "une entité complète, indépendante de tout autre, sauf de Dieu" (MAUSS, 1950: 349). Cette unification de la notion de personne (contrairement à la fragmentation de la notion de personnage) était pour la plupart un produit de l'émergence de l'idée "d'un" au sein du discours théologique sur l'unité (ou l'"indivisibilité essentiel") de la Trinité. La personne n'était donc plus simplement un rôle ou un état, mais une entité - une "substance rationnelle individuelle" (ibid.: 358).

La "catégorie de moi"

Selon MAUSS la dernière étape dans l'élaboration de la notion de personne était sa transformation en la "catégorie de moi", son identification "avec la connaissance de soi, avec la conscience psychologique" (ibid.: 359). Le **cogito** de DESCARTES était une des premières expressions de cette identification. Mais l'idée que chacun de nous **est** en moi, un égo, a fait son apparition, et le respect du moi des autres est devenu normal seulement après KANT. Le discours psychologique du 20e siècle a aussi contribué à la dispersion de cette nouvelle conception de personne. Prenons l'exemple du texte suivant qui distingue entre les notions de "rôle" et de "personne":

> It is possible to involved in a social group such as a family for years and years, playing one's roles nicely with the other members - and never getting to know the **persons** who are playing the other roles" (JOURARD, 1971: 31).

Une telle distinction n'aurait, évidemment, **aucune** signification pour les Kwakiutl ou les Romains.

D'un rôle à un état, d'un état à une entité, d'une entité à un moi - le "parcours" est accompli. Quelle est la signification de ce trajet? Selon MAUSS, il montre "comment la pensée humaine 'chemine' ... [comment] elle arrive lentement, à travers les temps, les sociétés, leurs contacts, leurs changements, par les voies en apparence les plus hasardeuses, à s'articuler" (ibid.: 362).

UNE HISTOIRE ALTERNATIVE DE L'APPARITION DE LA NOTION MODERNE DE PERSONNE

Maintenant, cette idée de "l'Idée" qui se réalise dans le temps en est une parmi les "grands récits", ou "méta-narratifs", de la conception occidentale de l'histoire (LYOTARD, 1979). Mais l'interprétation que MAUSS a donné au parcours qu'il a décrit, est-elle la seule possible? Faut-il considérer la notion moderne de personne comme étant la plus profonde possible, et le trajet par lequel nous l'avons atteint comme inéluctable? En fait, une autre interprétation est pensable. Selon ce deuxième sens, la notion moderne de personne n'est pas une élaboration de notions plus archaiques, mais une **inversion** de celles-ci. Si l'on peut démontrer que la deuxième interprétation est juste, nous ne sommes pas obligés, comme MAUSS, de regarder tout changement dans la notion de personne comme étant progressif. Par contre, certains changements peuvent, en accord avec cette deuxième ligne d'interprétation, être vus comme étant rétrogrades.

Prenons l'exemple du mot "personne" lui-même. Originalement ce mot a signifié "masque". Un masque a deux faces: une extérieure, l'autre intérieure. On peut dire que nous avons pris la face intérieure du masque comme l'emplacement de l'identité personnelle tandis que les Romains ont associé l'identité personnelle avec le rôle que l'individu joue dans la société, c'est-à-dire, avec la face extérieure du masque. Nous avons donc simplement inverti le sens original.

Prenons aussi l'exemple du mot "individu". Ce mot vient du latin **individere**, "indivisible", un adjectif et non pas un substantif. Ceci implique que la qualité d'être un individu était originalement conçue comme accessoire à la qualité d'être humain. En fait, avant le Siècle des Lumières, tout discours commençait avec l'idée de société et se terminait avec celle d'individu (WILLIAMS, 1976: 133), tandis que le contraire serait vrai pour nous (HOWES, 1984: 750). Comme l'a souligné Louis DUMONT:

> Pour les modernes ... [chaque] homme particulier incarne en un sens l'humanité entière. Il est la mesure de toutes choses (dans un sens plein tout nouveau). Le royaume des fins coïncide avec les fins légitimes de chaque homme, et ainsi les valeurs [de la société traditionnelle] se renversent. Ce qu'on appelle encore 'société' est le moyen, la vie de chacun est la fin. Ontologiquement la société n'est plus, elle n'est plus qu'un donné irréductible auquel on demande de ne point contrarier les exigences de liberté et d'égalité (1966: 23).

Le sens du mot "privé" a subit un changement dans la même direction. Ce mot vient du latin **privatus**, "retirer de la vie publique", qui dérive de **privare**, "endeuillé ou privé". Au début, il était appliqué à des ordres religieux cloîtrés, et à des personnes sans charge publique. Dès le 17e siècle, cependant, le sens négatif original (privé dans le sens de privation) avait pratiquement disparu à cause de son opposition conventionnel à "publique". Il fut remplacé par les sens positifs d'accès restreint et d'intimité privilégié qui s'attachent à des expressions telles que maison privée, école privée, club privé, et propriété privée. Cette inversion curieuse est, comme le dit WILLIAMS, "un enregistrement de la légitimation de la vision de la vie de la bourgeoisie" (1976: 203).

Il est étrange que cette vision soit aussi fermement enracinée dans des pays qui se vantent d'être des démocracies libérales. Comme l'a souligné le philosophe, George GRANT: "La concentration très répandue de la plupart des Américains du Nord sur la vie privée, et leur acceptation que le domaine public est quelque chose du dehors, nous amène très loin de l'image libérale originale des êtres humains égaux et autonomes qui participent dans le gouvernement et la production de leur société" (1985: 11). Il s'agit de garder à l'esprit cette contradiction alors que nous allons maintenant examiner comment le droit à la vie privée a pris racine et prospéré en terre américaine.

LA NAISSANCE D'UN DROIT À LA VIE PRIVÉE ET SES TRANSFORMATION AU SEIN DE LA TRADITION DU "COMMON LAW"

La situation aux États-Unis

"The Right to Privacy" est un essai par deux juristes américains, WARREN et BRANDEIS, qui a été publié dans le Harvard Law Review en 1890. Dans cet essai, ils soutiennent que les juges du "common law" doivent reconnaître le droit de l'individu "d'être laisser seul" ("to be let alone"), pour les raisons suivantes:

> The complexity and intensity of life, attendant upon advancing civilisation, have rendered necessary some retreat from the world, and man, under the refining influence of culture, has become more sensitive to publicity, so that solitude and privacy have become more essential to the individual (WARREN & BRANDEIS, 1890: 196).

En développant cet argument fondé sur les "besoins de l'homme", WARREN et BRANDEIS ont réinterprété la jurisprudence anglaise sur le droit d'un auteur d'empêcher la publication de ses lettres personnelles. Ces causes

avaient en fait été décidées sur la base du motif très restreint de la protection de propriété, mais WARREN et BRANDEIS ont affirmé qu'"en réalité", le principe qui est débattu n'est pas "le principe de la propriété privée, mais celui d'une personnalité inviolable" (1890: 205).

Malgré le fait que l'argument de WARREN et BRANDEIS est complètement malfondé dans la perspective du droit anglais, il fut bien accueilli, et un nouveau "tort" fut crée: "l'invasion de la vie privée". Il est important de noter que la reconnaissance de ce nouveau droit "d'être laisser seul" s'accomplit sans l'intervention du législateur, c'est-à-dire, qu'il est une création jurisprudentielle. On peut considérer cette reconnaissance comme la traduction sur le plan juridique de ce que MAUSS a appelé l'émergence, sur le plan moral, de la "conscience psychologique" (ou conscience de soi) comme l'essence de la conception moderne de personne.

En temps utile, les acteurs de cinéma et les sportifs ont commencé à invoquer le nouveau droit (voir NIMMER, 1954). Étant donné que la "protection du nom et de l'image d'une incursion injustifiée est au fond du droit à la vie privée" (LUGOSI c. UNIVERSAL, 1979: 431), ils ont réussi dans leurs demandes. Cependant, à la différence des gens ordinaires - qui voudraient seulement recouvrer les dommages-intérêts pour "les sentiments froissés et l'embarras général" que les feux de la réclame non recherchés leur ont causés (GRANT c. ESQUIRE, 1973: 880) - le but visé par les célébrités était de contrôler eux-mêmes leurs mise-en-marché, ou comme l'a souligné un juge américain, de "capitaliser sur leurs personnalités" (LUGOSI c. UNIVERSAL, 1979: 430). Ce n'était pas la tranquillité d'esprit, mais des profits usurpés, qu'ils désiraient. En conséquence, un nouveau droit était reconnu à l'intérieur du droit à la vie privée: le "droit de publicité" (**right of publicity**) (voir HAELAN c. TOPPS, 1953). "L'aspect distinctif du common law droit est qu'il reconnait la valeur commerciale d'une photographie ou d'une représentation d'un artiste ou d'une personne très en vue, et protège son intérêt de propriété dans la 'profitabilité' de sa réputation publique ou 'persona'" (ALI c. PLAYGIRL, 1978: 728). Il est à noter que l'"objection fondamentale" d'un demandeur qui invoque son droit de publicité devant les cours "n'est pas que l'usage commercial [de sa personnalité] soit offensant, mais qu'il n'ait pas été compensé" (LUGOSI c. UNIVERSAL, 1979: 439).

N'est-il pas un peu bizarre que les juges pouvaient avoir découvert un droit à la publicité - ou, comme il est aussi appelé, le droit "d'être protégé contre l'appropriation de personnalité" (FRAZER, 1983: 283) à l'intérieur même du droit à la vie privée? Encore plus bizarre est le fait que les expressions **"right to privacy"** et **"right to publicity"** sont pour la plupart utilisées interchangeablement (voir, v.g., LUGOSI c. UNIVERSAL, 1979: 428-31). Ne sont-elles pas mutuellement contradictoires?

Mais ce qui est le plus significatif dans ce renversement de l'esprit juridique qui a donné naissance à la notion d'appropriation de

personnalité, c'est l'introduction de la notion de propriété de la réputation et du nom (comme dans l'affaire ALI c. PLAYGIRL). On se souviendra que WARREN et BRANDEIS concevèrent le droit à la propriété privée et la droit à une "personnalité inviolable" comme deux idées distinctes. Évidemment, pour eux la distinction médiévale entre la qualité d'être une personne et la qualité d'être une chose avait toujours un sens, tandis que cette distinction a été perdue subséquemment. L'idée qu'un individu puisse avoir la propriété de son nom, ne suggére-t-elle pas que la personnalité est maintenant considérée comme une commodité, qu'elle a été réifiée? Il faut se souvenir que l'"objection fondamentale" d'un demandeur dans une action en appropriation de personnalité n'est pas que l'usage commercial de sa personnalité soit offensant, mais qu'on ne l'ait pas compensé. Ceci implique qu'il est devenu normal aux États-Unis de considérer le moi comme une commodité. Les Américains sont donc passés de l'étape ou la "conscience de moi" est l'essence de la notion de personne, à la réification du moi. C'était en 1953, l'année de l'affaire HAELAN c. TOPPS CHEWING GUM (1953), que cette transformation (pas encore achevée complètement) a pris place. Il fut décidé dans cette cause qu'il est parfaitement légal pour un individu de céder sa personnalité à un autre individu par le biais d'un contrat, de sorte que ce deuxième puisse l'utiliser à des fins commerciales ou publicitaires. Aliéner sa propre personnalité - Marx lui-même ne l'aurait pas imaginé!

Est-ce que la réification de personnalité qui se produit dans les décisions citées ci-dessus implique la négation de la personne en tant que conscience, la négation du "moi"? Pas tout à fait semble-t-il. Dans l'affaire LUGOSI c. UNIVERSAL PICTURES (1979) par exemple, la veuve et le fils de Bela LUGOSI - lequel vous vous souvenez, était nul autre que le "Comte Dracula" - poursuivirent Universal Pictures pour une partie des profits venant de la license accordée pour l'utilisation du personnage de Dracula interprété par LUGOSI. Ils perdirent leur cause. Il fut décidé que la famille n'ait pas droit aux profits générés par une personnalité qui est décédée, parce que l'action en appropriation de personnalité est une "action personnelle". Une action personnelle ne peut être intentée par nulle autre que la personne dont la personnalité a été usurpée. Pourquoi? Parce que, comme l'affirme le juge dans l'affaire LUGOSI, "la décision d'exploiter son nom et son image est une décision personnelle" (1979: 430). Cette remarque est intéressante, car elle suggère qu'il existe au moins une occasion où une personnalité peut exprimer son caractère véritable, sa conscience, et c'est dans sa décision de tirer profit de sa personnalité. Il va sans dire qu'après avoir signer un contrat sur sa personne, la "conscience" en question devient un objet de commerce.

Mais on peut tirer une conclusion encore plus profonde de l'affaire LUGOSI. Il est à noter que le fils et la veuve en question sont dans une position moins avantageuse que la **persona** du droit romain. La **persona** avait tout au moins un droit dans le nom et dans "l'image" (le masque mortuaire) de son ancêtre. Par contre, l'esclave n'a pas de tels droits. Ceci s'explique par le fait que **servus non habet personam**:

"l'esclave n'a pas de personnalité". Le fils et la veuve de LUGOSI, étant donné la similarité de leur position à celle des esclaves romains, manquent-ils aussi de ce qu'on appelle une personnalité?

En fait, il existe un sens au mot "personnalité" qui est précisément à cet effet. Comme l'a souligné WILLIAMS (1976: 195-196), l'idée d'une "identité personnelle vivante" (**lively personal identy**) émergea de la notion de "personnalité" en tant qu'"individualité" pendant le 18e siècle. Prenons par exemple cet extrait de 1795: "Même une jeune française de seize ans, si elle a un soupçon de personnalité, elle est machiavélique". Ce nouveau substantif - qui se développa à partir du sens le plus limité du mot "personnalité" lui-même - subit une évolutions spécifique au 20e siècle. Il a donné naissance à la notion "Personnalités", du genre de celles que l'on voit dans les média (Johnny CARSON, Ronald REAGAN, David LEE ROTH): "Ils sont peut-être maintenant plus fréquemment des gens bien connus plutôt que dynamiques, bien que le sens de dynamisme [**liveliness**] implicite est proche. Dans cette utilisation, on suppose que la plupart des gens ne sont pas des 'personnalités'" (WILLIAMS, 1976: 196). Quel triste état. Ce que cela signifie, c'est que la vie publique aux États-Unis est devenue une masquerade à laquelle participent tout un ensemble de personnages.

Bela LUGOSI était un tel personnage, il n'était nul autre que la personnification du comte Dracula. Cependant, son fils et sa veuve étaient inaptes à personnifier des êtres fictifs. Les seuls rôles qu'ils savaient jouer étaient eux-mêmes. Évidemment, cette dernière habileté ne suffit pas. Pourquoi? Parce que, comme le dit le juge dans l'affaire ALI c. PLAYGIRL, "le droit de publicité est habituellement défendu [avec succès] seulement si le demandeur a atteint un certain degré de statut de célébrité" (1978: 729). Autrement dit, il faut avoir une personnalité au sens qu'on lui donne au 20e siècle avant que l'on puisse intenter une action en appropriation de personnalité.

Nous sommes très loin de l'idée de personne comme "conscience psychologique" dont MAUSS a parlé. Il est aussi peu probable que MAUSS ait pu anticiper le rétrécissement de la notion de personne que nous avons observé. Tout l'intérêt de sa conférence était de montrer comment celle-ci avait été élargie et élaborée d'une époque à l'autre (voir ALLEN, 1986; CARRITHERS, 1985: 234-38), et "combien est récent ... le respect du moi" (MAUSS, 1950: 335). Le "culte de moi" lui est apparu comme une aberration. Évidemment, ce qui était aberrant dans les années trente est devenu tout à fait normal dans les années quatre-vingt.

La situation en Angleterre

Cependant, en Angleterre la situation est différente, le "common law" de ce pays n'ayant pas subi les mêmes transformations que celui des États-Unis. Prenons l'exemple de TOLLEY c. FRY (1930), où il fut décidé

que l'utilisation non-autorisée de l'image d'une personne (il s'agissait ici d'une caricature du demandeur) ne pouvait pas faire l'objet d'une poursuite en l'absence de diffamation (voir aussi SIM c. HEINZ, 1959). Ce que cette décision (sans cesse réaffirmée) implique, c'est que les tribunaux anglais "n'ont pas accepté qu'une propriété ou tout autre droit existe pour la personnalité d'une personne comme telle, afin qu'aucune [action en dommages-intérêts, ou] injonction ne soit reconnue suite à l'appropriation de personnalité à moins que les circonstances n'entraînent la diffamation, ou l'atteinte à la propriété, aux affaires, ou à la profession" (FRAZER, 1983: 286).

Quant à cette notion de diffamation, le demandeur doit prouver non seulement que le défendeur a utilisé son nom sans autorisation, mais que les représentations de ce dernier l'ont soumis à la haine et au ridicule de la part des membres "bien-pensants" de la société (le fardeau de la preuve étant donc très sévère). Quant à la notion d'atteinte à la propriété, les affaires ou la réputation, le demandeur dans une telle action (communément appelé "passing-off") doit prouver que les représentations du défendeur ont fait croire à tort au public que les biens de ce dernier étaient ceux du demandeur. De plus, il doit démontrer que le défendeur et lui sont des "concurrents dans leur profession" ("rivals in trade"). Dans MCCULLOCH c. MAY (1947) par exemple, le demandeur était une personnalité radiophonique connue depuis longtemps sous le nom de "Uncle Mac"; le défendeur avait récemment mis en marché un nouveau type de céréale dont la marque était "Uncle Mac's Puffed Wheat". Le tribunal conclua que de tout évidence le demandeur n'avait pas pour profession la vente des céréales. En conséquence du fait que les deux parties ne partageaient pas "un domaine d'activité commun", aucun droit de propriété ne pouvait être violé, et aucune injonction ne pouvait être imposée à la compagnie manufacturière de céréales vis-à-vis le nom qu'elle avait choisie pour faire la publicité de son produit. Grâce à la règle du précédent, cette décision reste encore en vigueur aujourd'hui (FRAZER, 1983: 291).

Les tribunaux anglais sont perçus comme réactionnaires dans la mesure où ils insistent, contrairement aux tribunaux américains (voir, v.g. GRANT c. ESQUIRE, 1973) pour que le demandeur prouve que sa réputation ou ses affaires ont subi des dommages avant de pouvoir recevoir une compensation (voir, v.g. FRAZER, 1983). Aux États-Unis, le demandeur doit seulement prouver l'utilisation non-autorisée de son nom ou de son image. Mais les tribunaux anglais sont réactionnaires face à cela et avec raison. Comme la souligné un juge anglais: "En traitant un nom comme propriété, qui peut être injustement prise d'un autre ... on s'engage à ce paradoxe ridicule. 'A' prend la propriété de 'B', tandis que 'B' en a toujours la possession" (DUBOULAY c. DUBOULAY, cité dans FRAZER, 1983: 285, note 23). Selon ce raisonnement, il est illogique de considérer le nom de quelqu'un comme une espèce de propriété. Au contraire, l'individu et son nom, la personne et sa personnalité, forment un tout indivisible, une entité "rationnelle individuelle" (MAUSS, 1950: 358).

Afin de spécifier la différence entre cette position et sa contrepartie aux États-Unis, on peut dire que le juge américain pense qu'un individu **a** une personnalité, tandis que le juge anglais pense qu'un individu **est** une personnalité. Même les psychologues américains ont des difficultés avec cette deuxième notion. Par exemple, dans **The Transparent Self**, le professeur de psychologie JOURARD a écrit: "The person has a self, or I should say, **is** a self" (1971: 30). Cette phrase illustre comment la tendance naturelle est de concevoir le moi comme étant quelque chose qu'on possède, la preuve étant que les mots "has a self" lui ont échappé avant même que le professeur JOURARD ne s'en rende compte. Comment expliquer ce lapsus? Selon notre idée, un autre psychologue, Erich FROMM, a donné la meilleure explication:

> Au Moyen-Âge, l'homme s'éprouvait comme partie intégrante d'une communauté sociale et religieuse: sa propre identité lui apparaissait sous l'aspect d'une participation non encore émancipée du groupe. Depuis le début des temps modernes, époque à laquelle l'homme dut affronter sa propre expérience d'entité individuelle, cette personnalité différenciée qu'il se découvrait lui posa un problème. S'étant amenuisée pendant les XVIIIe et XIXe siècles, la conception de soi avait fini par se réduire à celle des biens que l'on possédait. La formule bien connue: "Je suis ce que je pense", était devenue à peu près: "Je suis ce que j'ai, ce que je possède".
>
> Parmi les dernières générations et sous l'influence croissante du marché, le concept de soi s'est encore transformé. ... Pris dans l'économie du marché, l'homme s'éprouve comme une marchandise. Comme divorcé avec lui-même, il est une sorte de vendeur d'un produit séparé de lui. Il s'intéresse à lui - intensément, à son succès sur le marché - mais il est à la fois le directeur, l'employé, le vendeur et la marchandise. ... [Il] est le sujet qui s'emploie lui-même, et le produit soucieux d'obtenir le prix le plus avantageux sur le marché de la personnalité (FROMM, 1969: 109-10).

Hélas, le "marché de la personnalité" n'est plus ce qu'il était. Il est devenu très exclusif, comme le cas du fils et de la veuve LUGOSI a démontré.

En Angleterre, cependant, la relation entre la personne et sa personnalité n'est pas conçue sur le modèle de la relation entre le vendeur et sa marchandise. Au contraire, comme l'a affirmé le juge dans l'affaire TOLLEY c. FRY: "quelques hommes et femmes vont volontairement vers des professions qui, d'après leurs natures mêmes suscitent la publicité, l'approbation ou la désapprobation publique. Il est donc pensable, dans leur cas, qu'ils doivent se soumettre sans se plaindre à ce que leurs noms et occupations et réputations soient traités ... presque comme une propriété publique" (TOLLEY c. FRY, 1930: 477). Une telle position serait totalement incompréhensible aux États-Unis (voir, v.g., NIMMER, 1954: 204-6; LUGOSI c. UNIVERSAL, 1979: 444; HOWES, 1985: 412).

En somme, dans le "common law" d'Angleterre, il reste un espace vide entre la protection accordée à l'individu par le "tort" appelé "diffamation" et celui appelé "passing-off". Cet espace vide est la mesure de la tenacité de la conception de personne maintenant vidée du droit américain à cause de la reconnaissance du "tort" appelé appropriation de personnalité.

La situation au Canada

Au Canada, la situation est confuse.[1] Dans la province d'Ontario par exemple, le "common law" droit à la vie privée n'était pas reconnu formellement avant 1980 (SACCONE c. ORR, 1980; CAPAN c. CAPAN, 1980). Quant au droit de publicité, comme l'a souligné John IRVINE (1980), la jurisprudence évolue dans deux directions à la fois. Par exemple, dans l'affaire ATHANS c. CANADIAN ADVENTURE CAMPS, il est déclaré qu'un individu a "un droit de propriété dans la mise en marché exclusive ["**exclusive marketing for gain**"] de sa personnalité, de son image, et de son nom" (1978: 592). Selon ce raisonnement, l'utilisation non-autorisée du nom de quelqu'un peut donner lieu **en soi** à une poursuite. Par contre, en rapport avec la décision de KROUSE c. CHRYSLER (1973), le demandeur doit prouver non seulement que son droit a été violé (c'est-à-dire, l'utilisation non-autorisée de son nom), mais également qu'il a subi des dommages-intérêts, s'il veut gagner (voir IRVINE, 1980: 206-7). La décision dans ATHANS, qui semble être la position de la majorité des juges canadiens, est plus proche de la position américaine, tandis que la décision KROUSE est plus proche à la position anglaise.

La reconnaissance d'un droit de publicité dans les provinces de "common law" du Canada entraîne parfois qu'un juge cite les décisions KROUSE **et** ATHANS comme étant des antécédents ("precedents" en anglais), sans réaliser qu'elles, sont contradictoires. Prenons l'exemple de l'affaire MULTIVISION c. MCCONNELL (1983). Le demandeur était le créateur-réalisateur d'une série de 37 programmes pour télévision appelées "Witness to Yesterday". À cause d'une rupture de contrat, qui est intervenue après les premières 24 épisodes, le demandeur n'a pas reçu les "crédits génériques" (screen credits) sur le solde des épisodes. Il a gagné sa cause,

les motifs du jugement étant: "Si l'appropriation injuste de personnalité d'un artiste peut donner lieu à une action en dommages-intérêts (comme c'était le cas dans KROUSE c. CHRYSLER ... et dans ATHANS c. CANADIAN ADVENTURE CAMPS ...), il est de mon avis que le manque de publicité, lequel est une partie essentielle de la réputation artistique et de la personnalité d'un demandeur peut être aussi compensé en dommages-intérêts, sans être en rapport avec ses effets commerciaux" (ibid.: 43-44). Il est manifeste que le juge n'a pas compris le raisonnement dans l'affaire KROUSE. Après avoir affirmer que "la perte de réputation [dû à l'absence de publicité] ... peut provoquer la perte d'occasions et revenus futurs" (ibid.: 37), il a trouvé que le demandeur n'a pas subi de perte, étant donné l'échec de la série (ibid.: 46-49). L'action devra donc être rejetée, mais au lieu de cela, le juge a choisi de prononcer que "la perte de publicité pour les treize dernières épisodes ... [était] quelque chose de valeur en soi" (ibid.: 49). En conséquence, il accorda au demandeur $5,000 en dommages-intérêts. Il est donc possible au Canada de poursuivre un défendeur pour une perte de publicité (voir aussi RACINE c. C.J.R.C., 1977). Cette décision n'est-elle pas une inversion de l'inversion qui a donné naissance au droit de publicité lui-même?

En conclusion, nous avons parcouru l'évolution du droit "d'être laisser seul" dans la pensée juridique de l'Amérique du Nord. Au début, ce droit a protégé tout individu des feux de la rampe non recherchée. Dans les années cinquante, diverses célébrités la perçurent comme un moyen de contrôle de la mise en marché de leurs personnalités. Un nouveau droit fut donc reconnu à l'intérieur du premier; le droit à la publicité. Dans les années quatre-vingt, il semble que nous soyons revenus à notre point de départ, car maintenant les cours sont disposées à entendre une action concernant la perte de publicité. Ces cheminements, devraient-ils être considérés comme illustrant comment "the beautiful capacity for growth which characterizes the common law, enables the judge to afford the requisite protection, without the interposition of the legislature" (WARREN & BRANDEIS, 1890: 195)? Ceci est l'opinion populaire (voir NIMMER, 1954: 223). Mais le mot "croissance" ("growth) implique un élargissement, plutôt qu'un rétrécissement des droits de l'individu. Or nous avons vu que la reconnaissance du droit de publicité a effectivement atténué les droits de l'individu, en excluant certaines personnes de la catégorie de "personnalités".

NOTES

*. Je voudrais remercier Michèle Voyer, Ian Fraser, et Marielle Beauchemin pour leurs généreuses et justes critiques des versions antérieures de cet essai.

1. On pourrait peut-être penser que la pensée juridique au Québec, en étant le produit d'un système de droit civil, et donc plus rationnelle, plus cartésien, par sa nature, aurait dû échapper cette confusion, mais voir l'étude de Patrick GLENN (1979).

BIBLIOGRAPHIE

Jurisprudence

ALI c. PLAYGIRL, INC.
1978 Federal Supplement 447: 723-732. New York District Court.

ATHANS c. CANADIAN ADVENTURE CAMPS, LTD
1977 Dominion Law Reports (3d) 80: 583-596. Ontario Supreme Court.

CAPAN c. CAPAN
1980 Canadian Cases on the Law of Torts 14: 191-198. Ontario Supreme Court.

GRANT c. ESQUIRE, INC.
1973 Federal Supplement 367: 876-885. New York District Court.

HAELAN LABORATORIES c. TOPPS CHEWING GUM, LTD.
1953 Federal Reporter (2d) 202: 866-870. United States Court of Appeals, Second Circuit.

KROUSE c. CHRYSLER CANADA, LTD
1973 Dominion Law Reports (3d) 40: 15-31. Ontario Court of Appeal.

LUGOSI c. UNIVERSAL PICTURES
1979 Pacific Reporter (2d) 603: 425-454. Supreme Court of California.

MCCULLOCH c. MAY, LTD.
1947 All England Reports 2: 845-864. English Court of Chancery.

MULTIVISION FILMS, INC. c. MCCONNELL ADVERTISING CO., LTD.
1983 Canadian Patent Reporter (2d) 69: 1-50. Ontario Supreme Court.

NAMATH c. SPORTS ILLUSTRATED
1976 New York Supplement (2d) 368: 397-405. New York Court of Appeal.

RACINE c. C.J.R.C. RADIO CAPITALE, INC.
1977 Dominon Law Reports (3d) 80: 441-445. Ontario County Court.

REFERENCE RE MEANING OF WORD "PERSONS" IN SECTION 24 OF THE B.N.A. ACT
1928 Supreme Court Reports 276-303. Cour Suprême du Canada.

SACCONE c. ORR
1981 Canadian Cases on the Law of Torts 19: 37-47. Ontario County Court.

SIM c. H.J. HEINZ AND CO., LTD.
1959 Weekly Law Reports 1: 313-326. English Court of Appeal.

TOLLEY c. J.S. FRY AND SONS, LTD.
1930 King's Bench Reports 1: 467-68. English Court of Appeal.

Livres et Articles

ALLEN, N.
1985 "The Category of the Person: A Reading of Mauss's Last Essay". In M. CARRITHERS, S. COLLINS, et S. LUKES éds. The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.

CARRITHERS, M.
1985 "An Alternative Social History of the Person". In M. CARRITHERS, S. COLLINS, et S. LUKES éds. The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge University Press.

DUMONT, L.
1966 Homo hiérarchicus: essai sur le système des castes. Paris: Gallimard.

FRAZER, T.
1983 "Appropriation of Personality - A New Tort?". Law Quarterly Review 99: 281-313.

FROMM, E.
1967 L'Homme pour lui-même. France: Les Éditions Sociales Françaises.

GLENN, P.
1979 "Le droit au respect de la vie privée". Revue du Bareau 39: 879-893.

GRANT, G.
1969 Technology and Empire. Toronto: House of Anansi..

1985 English-Speaking Justice. Toronto: House of Anansi.

HOWES, D.
1984 "Chronique bibliographique de M. WALZER, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality". Revue de Droit de McGill 29: 750-758.

1985 "Property, God and Nature in the Thought of Sir John Beverley Robinson". Revue de Droit de McGill 30: 365-414.

IRVINE, J.
1980 "The Appropriation of Personality". In D. GIBSON éd. Aspects of Privacy. Toronto: Butterworths.

JOURARD, S.
1971 The Transparent Self. New York: Van Nostrand.

LEVI-STRAUSS, C.
1962 La pensée sauvage. Paris: Plon.

LYOTARD, J.F.
1969 Rapport sur les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées. Québec: Conseil des Universités du Québec.

MAUSS, M.
1950 "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"". Sociologie et Anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France.

NIMMER, M.
1954 "The Right of Publicity". Law and Contemporary Problems 19: 203-223.

WARREN, S. et BRANDEIS, L.
1890 "The Right to Privacy". Harvard Law Review 4: 193-200.

WILLIAMS, R.
1976 Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. Glasgow: William Collins' Sons.

LES DROITS DE L'HOMME CONTRE LE CITOYEN. LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE À L'HEURE DE LA CHARTE CONSTITUTIONNELLE.

Robert Vandycke

Il peut paraître paradoxal de présenter une communication consacrée à une Charte des droits dans un atelier où l'on discute de l'autoritarisme de l'État. Pourtant, j'espère montrer que ce fait de conscience tout à fait fondamental qu'est la reconnaissance de droits de l'homme inaliénables peut aussi, dès lors qu'il est objectivé et pris en charge par des institutions, perdre de son caractère mobilisateur et même cautionner des fins politiques particulières. Plus fondamentalement, le changement apporté au régime politique canadien par l'introduction d'une Charte des droits dans la constitution (loi constitutionnelle de 1982), et l'extention du pouvoir du judiciaire qui découle de cette modification, doit s'analyser dans la perspective de l'évolution de la démocratie libérale. On voit alors, c'est la thèse que nous soutenons ici, que non seulement la protection des libertés n'est pas nécessairement renforcée, mais surtout que la définition du contenu concret de ces libertés et le rapport de celles-ci avec les droits économiques, sociaux et culturels, relégués pour leur part à l'arrière-plan, sont abandonnés à un appareil de l'État foncièrement irresponsable. Bref, la conception de la démocratie qui sous-tend cette réforme constitutionnelle laisse peu de place au débat et à la participation, et l'État, contre les abus duquel ont est censé nous protéger, n'est pas n'importe quel État: c'est l'État social bien plus que l'État comme appareil de pouvoir. Comme quoi cette modification, même si elle est marquée par une conjoncture spécifique au Canada et au Québec, s'inscrit dans un mouvement beaucoup plus large d'inspiration néolibérale et dans le cadre général de la crise de l'État-providence.

HISTORICITÉ DES DROITS DE L'HOMME (ET DE LA CHARTE)

L'hétérogénéité des droits de l'homme est le point de départ de notre raisonnement. On peut glisser rapidement sur ce point, qui est assez généralement admis, même si des auteurs comme Claude LEFORT se sont attachés à montrer comment tout l'édifice des droits de l'homme s'est échafaudé sur la base des libertés fondamentales destinées à limiter l'intervention de l'État et à préserver une sphère d'autonomie individuelle aussi large que possible.[1] Les droits "classiques" visent à restreindre l'action de l'État, alors que les droits-créances, comme le droit à la santé, à l'éducation etc... leur sont postérieurs et appellent une intervention active de l'État, qui s'exerce de façon progressive et à l'égard de catégories de citoyens (personnes âgées, minorités, travailleurs salariés etc...) et non d'individus comme tels. Le droit tend alors

à devenir un instrument dont l'efficacité dépend de sa souplesse et de son aptitude à s'ajuster aux conjonctures et aux situations diverses; les bureaucraties jouent un grand rôle dans son application, bien sûr, mais aussi dans son interprétation et même sa création.[2] La suprématie du droit, toujours relative, ne peut donc qu'avoir un sens différent dans une démocratie libérale classique, axée sur les droits-limites, et dans un État-providence qui vise à assurer plus de sécurité et d'égalité aux diverses catégories de citoyens. Et l'on peut à juste titre considérer que les institutions mises en place pour garantir les grandes libertés classiques peuvent à l'occasion devenir des obstacles à la réalisation des droits-créances par l'État.[3]

Au sein même des droits et libertés que l'on associe souvent à la démocratie libérale, il peut également exister des oppositions, chose que l'on a un peu trop tendance à oublier. En effet, les droits-participation comme le suffrage universel, ou encore le droit d'association (entre travailleurs en particulier), sans lequel les libertés de conscience et d'opinion n'ont qu'une portée limitée, ont mis plusieurs décennies avant de vaincre les résistances et de s'imposer. C'est même explicitement au nom des droits de l'homme que la liberté d'association a été combattue en France, comme Marx se plaît à le rappeler dans son chapitre sur "La législation sanguinaire" (**Le capital**, livre 1); la loi Le Chapelier des 14 - 17 juin 1791 repose, en effet, sur la conception selon laquelle l'association est un corps intermédiaire dangereux à la fois pour la liberté du citoyen et pour l'État, considéré comme le gardien des intérêts généraux.[4]

Pour compléter le tableau de l'hétérogénéité des droits et libertés et de leurs liens avec l'histoire, il faut encore évoquer les "droits" de la troisième génération: droit à l'environnement, à la paix etc..., qui, eux aussi, doivent être harmonisés avec les précédents. Cependant, la grande distinction à opérer oppose les droits-libertés aux autres. Les premiers étaient considérés par les révolutionnaires français ou américains de la fin du XVIII comme des absolus.[5] Non pas, évidemment, qu'ils n'avaient pas de limites légales. Mais, à l'intérieur de celles-ci, l'individu (c'est bien de lui qu'il s'agit) était parfaitement libre de définir ses propres fins et d'utiliser ses droits et libertés comme bon lui semblait: l'article 5 de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen (26 août 1789) le stipule très clairement: "La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas".

Avec la proclamation ultérieure de droits économiques et sociaux, toute la problématique est changée. Désormais, plus d'absolu. Au contraire, comme l'a bien souligné François EWALD,[6] avec le développement des droits sociaux (ou droits-créances), on met désormais beaucoup plus l'accent sur les inégalités de pouvoir et sur la nécessité d'instaurer des équilibres entre les catégories d'acteurs que sur l'objectif d'établir un

ordre de coexistence des libertés, par delà des différences. Droit des préférences, donc, droit des discriminations positives.

En d'autres termes, le droit libéral définit, selon EWALD, un ensemble de règles abstraites qui fixent le cadre général à l'intérieur duquel les forces et intérêts particuliers s'affrontent librement; il y a donc distinction nette entre un intérêt général bien circonscrit, ayant un contenu précis, et les intérêts particuliers. Le droit social, quant à lui, vise à établir un certain équilibre entre une multitude d'intérêts, entre lesquels il opère un arbitrage en vue d'une distribution plus "juste". Dans cette perspective, l'opposition entre la notion d'intérêt général et celle d'intérêt particulier s'estompe, car le premier n'est rien d'autre qu'un arbitrage entre les seconds. L'idée d'équilibre des droits devient fondamentale, comme on peut le noter dans l'évolution de concepts comme ceux de propriété, de puissance paternelle ou maritale, qui n'impliquent plus de prérogatives absolues.[7] C'est ainsi que le contrat de vente doit être concilié avec la protection du consommateur, ou que le droit de propriété doit être harmonisé avec le droit au logement ou le respect de l'environnement.

On notera en passant que le droit de propriété est l'un des quatre "droits naturels et imprescriptibles de l'homme" tels que définis dans la Déclaration de 1789.[8] C'est dire que même les droits classiques de l'homme sont désormais soumis à la règle de l'équilibre et de l'arbitrage. Il est temps maintenant de tirer les conséquences de ces considérations générales pour le cas particulier de la Charte canadienne des droits et de sa constitutionnalisation.

LA CHARTE CONSTITUTIONNELLE ET SON UNIVERSALITÉ RELATIVE

Si la politique consiste à trancher entre des valeurs et des intérêts, on peut considérer que l'arbitrage entre les différents droits et libertés est une fonction essentiellement politique et que la constitutionnalisation de la Charte remet ce pouvoir entre les mains du judiciaire et, en dernière instance, à la Cour Suprême. Ce caractère politique est affiché dans l'article premier de la Charte, selon lequel toute restriction aux droits et libertés énoncés devra s'effectuer "dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique".

Or, dans leur argumentation, les partisans du contrôle judiciaire de la conformité des lois à la Charte raisonnent généralement à partir d'un double postulat plus ou moins explicite: les droits de l'homme jouissent d'une reconnaissance universelle dans nos sociétés; le respect de ces droits par le législateur peut très bien être confié au judiciaire, qui "appliquera" le droit à la situation concrète en recourant au texte

de la Charte et au droit internationnal comparé. En somme, une Charte particulière, en partie du moins, est élevée au rang de patrimoine universel; une opération hautement politique, comme la définition des institutions concrètes et spécifiques d'une société, est soustraite aux aléas du débat démocratique comme s'il s'agissait d'une simple opération technique relevant d'une expertise juridique.

Dans un texte antérieur, j'ai tenté de montrer comment la modification constitutionnelle de 1982 portait non seulement la marque d'une époque (et de la conception des droits et libertés qui y prévaut), mais aussi celle d'une conjoncture politique bien particulière au Canada et au Québec.[9] Inutile de revenir sur la manière pour le moins cavalière dont on a exclu le Québec des tractations constitutionnelles finales, après que le pouvoir central eût échoué dans sa tentative d'imposer sa solution aux Provinces. Cependant on relèvera que le contenu de la Charte porte aussi la marque du conflit alors aigu portant sur les pouvoirs respectifs de l'État central et des Province, du Québec en particulier: des silences (non mention du respect de la vie privée, à l'heure des banques de données et de l'électronique!), des droits "fondamentaux" inusités (droits des minorités de langue officielle à l'éducation dans leur langue)[10], des lacunes, (l'absence de mécanisme efficace destiné à contrôler la proclamation des mesures de guerre par le pouvoir central), un principe d'interprétation inattendu: le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens (art. 27).

Ajoutons à cela trois autres caractéristiques de la Charte: elle établit une liste de droits jugés fondamentaux, mais sans aucune hiérarchie formelle entre ceux-ci. Se côtoient donc des droits linguistiques très particuliers avec des droits de l'homme ou du citoyen très fondamentaux. La fixation des limites du pouvoir de vérification de la constitutionnalité des lois par le judiciaire est, pour sa part, abandonnée à la discrétion de ces mêmes juges.[11] Enfin, la clause de dérogation prévue à l'article 33 de la Charte s'applique à des droits généralement jugés fondamentaux (principales libertés, droit à la vie, présomption d'innocence, égalité devant la loi), mais non à certaines dispositions plus particulières et plus ouvertement politiques, comme l'article 23 déjà mentionné ou le droit de travailler dans toute Province (art. 6 [2]).

Bref, la Charte ne fait pas qu'énoncer des droits universels. Elle porte la marque d'une époque et même d'une conjoncture politique particulière. Et ce qui vaut pour le contenu de la Charte vaut encore plus pour l'interprétation qui en sera donnée: il ne s'agit pas, faut-il le rappeler, d'une simple "application" de droits fixés avec précision. Ici, le pouvoir discrétionnaire du juge jouera à plein. Loin d'une opération technique, on se trouve dans le domaine très politique de la création du droit et des institutions d'une société; car le droit international auquel on se référera est à la fois peu développé, parfois contradictoire et certainement inapplicable de façon rigide dans des cadres sociaux différents.

LA PROTECTION DES DROITS

Peut-on néanmoins espérer une meilleure protection des droits de l'homme par leur constitutionnalisation? On laisse ici de côté, provisoirement, la question de la démocratie sur laquelle on reviendra. Les juges nous protégeront-ils contre les abus éventuels des majorités parlementaires et des gouvernements élus? D'emblée on peut affirmer que ni l'institution judiciaire en général, ni la Cour Suprême ne disposent du temps matériel et des ressources requises pour traiter en profondeur les nouvelles causes sur lesquelles ils ont à se prononcer. On peut se demander aussi si la formation des magistrats les habilite à trancher des litiges aux dimensions souvent multiples et dont la résolution peut avoir des conséquences tout à fait imprévues.

Mais de tels raisonnements, en termes de compétence, passent à côté de la question essentielle: s'agissant d'équilibrer des droits entre des intérêts divers, il faut nécessairement questionner les préférences et orientations des juges. Faute de connaissances directes sur ce point, on peut se référer au mode de nomination des juges par le pouvoir central (et donc à leurs affinités politiques, sinon partisanes); on pourrait aussi scruter leur origine sociale, leurs liens sociaux, familiaux et matrimoniaux; une manière moins indirecte et sans doute plus fiable résiderait encore dans l'analyse systématique des décisions rendues à propos de litiges reliés aux droits et libertés. On verrait alors mieux si ce qu'on a pu dire de la Cour Suprême des États-Unis s'applique ici: elle aimerait surtout la liberté lorsque celle-ci est le moins menacée (John P. FRANK), donc très peu lorsque sévissait le McCarthysme. Pour l'heure, il faut rester sur des impressions. On ne peut s'empêcher cependant d'évoquer deux décisions toutes récentes, prises l'une au Canada, l'autre aux États-Unis: restriction à la séculaire inviolabilité du domicile, condamnation de certaines pratiques sexuelles entre adultes consentants, mariés ou non.

Enfin, à supposer qu'à une époque donnée le judiciaire soit enclin à définir de façon moins restrictive que le gouvernement central élu le contenu des droits et libertés, quelle sera la marge de manoeuvre de la Cour Suprême, en particulier si les Provinces sont divisées ou appuient majoritairement le pouvoir central? Bien mince à vrai dire, car ce Tribunal ne dispose d'aucun moyen propre de faire exécuter sa décision si le politique ne s'y soumet pas de son plein gré. De plus, il est difficile pour un organe dont les membres ne sont pas élus de s'opposer longtemps aux représentants du peuple. Enfin, par la voie du remplacement des juges décédés ou malades, le gouvernement peut assez rapidement regagner la majorité au sein du Tribunal.

Mais alors, si le surcroît de protection apparaît loin d'être évident, d'autant plus que le mécanisme de résolution des conflits est lourd et coûteux, pourquoi choisir une manière aussi peu démocratique de

conférer leur contenu concret aux droits et libertés? Et n'est-ce pas plutôt au niveau de ses implications pour notre régime politique qu'il faut envisager la constitutionnalisation des droits?

LA CHARTE ET LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE

C.B MACPHERSON a montré comment libéralisme et démocratie étaient loin d'être aussi complémentaires qu'on le prétend souvent et comment, au contraire, dans une société de classe la démocratie ne pouvait prospérer que domestiquée: apathie des citoyens encouragés par le régime et système de partis organisant essentiellement une rivalité entre élites.[12] Dans ce modèle de démocratie, où les diverses élites s'affrontent pour la direction de la société et se limitent mutuellement, où tout pouvoir est freiné par un pouvoir concurrent, on peut certes, MACPHERSON est le premier à l'admettre,[13] trouver une protection contre la tyrannie. Mais c'est au prix de la participation et de la démocratie, si l'on définit cette dernière comme la capacité de tout citoyen de contribuer à l'édification du cadre institutionnel dans lequel il aura à vivre.

La modification constitutionnelle de 1982 reflète une telle conception, axée sur la notion d'équilibre et de freins.[14] En fait, elle minimise le principe de la représentation, pourtant typique des démocraties libérales, en réduisant les compétences des Parlements (notamment celui de Québec, soit dit en passant) au profit d'un pouvoir concurrent non élu et irresponsable: le judiciaire. Déjà largement supplanté par le principe de représentation dans les régimes de démocratie libérale, le principe de participation y perd encore quelques plumes. On peut bien, comme MACPHERSON, montrer que le pluralisme politique ne fait pas perdre aux élites le contrôle des enjeux débattus, au moins y a-t-il débat et un minimum d'implication des citoyens. Par contre, lorsque c'est le tribunal qui tranche, le peuple est tenu à l'écart, et la règle du **sub judice** est là pour lui rappeler la conduite adéquate.

Et comment remettre en question la légitimité d'une solution émanant d'un appareil aussi "neutre" et non partisan que le tribunal? Or on a vu que le passé des juges et leur mode de nomination ne permettaient pas de les différencier foncièrement de l'élite politique. Et si l'on veut aller plus loin dans la critique et jouer les Cassandre, on prévoira un pouvoir politique non pas freiné par le judiciaire, mais se retranchant plutôt derrière lui, à une époque où l'on diagnostique une crise de légitimité dans nos sociétés, et où l'État-providence et le droit social sont attaqués de toute part.[15]

Comment les mouvements sociaux (ou nationaux) traduiront-ils leurs victoires dans la loi, s'ils trouvent sur leur chemin, avec la complicité tacite du politique, le juge et une conception des libertés qui

laisse peu de place aux droits collectifs au nom de la liberté des individus? Ou qui dénonce "le mirage de la justice sociale", pour reprendre un titre de F.A. HAYEK?[16]

C'est dans cette modification du régime que l'on trouve la principale portée de la constitutionnalisation des droits, non dans des garanties supplémentaires. Un bras de l'État vient réduire l'autonomie d'un autre dont il se fait qu'il est celui qui reflète et autorise le mieux (ou le moins mal) les débats, les conflits et les compromis de la société. On établit un nouveau frein; fort bien, mais on ne se soucie guère des critères qui permettraient de vérifier la pertinence et la légitimité de ce mécanisme: tout type de frein est-il souhaitable? Et faut-il risquer de paralyser l'État social et son ouverture aux mouvements et aux projets collectifs? Par une curieuse coïncidence, ce nouveau frein judiciaire est aussi un appareil de l'État central, en tout cas à son sommet;[17] un équilibre se substitue ainsi à un autre, celui qui avait sa source dans la décentralisation propre au système fédéral. Il faut le dire carrément: on a utilisé les droits de l'homme pour museler le citoyen.

NOTES

1. "Les droits de l'homme en question" Revue interdisciplinaire d'études juridiques, no. spécial: Les droits de l'homme dans la crise de l'État-providence, 1984, no. 13, pp. 49-88. Voir aussi, du même auteur: "Droits de l'homme et politique", Libre, 1980, no. 7, pp. 3-42.

2. Danielle LOSCHAK, "Mutation des droits de l'homme et mutation du droit", Revue interdisciplinaire d'études juridiques, numéro spécial: Actualité des droits de l'homme dans la crise de l'État-providence, no. 13, 1984, pp. 49 à 88.

3. Ibidem, p. 76. C'est ce qu'expriment bien Luc FERRY et Alain RENAUT dans leurs commentaires sur la position de Raymond ARON: "Le critère du droit (...) se situe-t-il avant tout dans la liberté du citoyen par rapport au pouvoir, ou plutôt dans la répartition équitable de la richesse, selon une idée du droit qui retrouve au fond des accents antiques, puisqu'il s'agirait d'une justice distributive (...)?" Cf. "Droits-libertés et droits-créances. Raymond ARON, critique de Friedrich-A. HAYEK", Droits, no. 2, 1985, pp. 75-84, spéc. p. 78.

4. Jacques ROBERT, Libertés publiques, Paris, Ed. Montchrestien, 1971, p. 48.

5. Ibidem, p. 49.

6. L'État-providence, Paris, Grasset, 1986, livre 6.

7. Ibidem, p. 451, et suivantes.

8. Avec la liberté, la sureté et la résistance à l'oppression (art. 2).

9. "Les droits de l'homme et leurs modes d'emploi: à propos de la Charte constitutionnelle de 1982", Sociologie et sociétés, no. 1, avril 1986, pp. 139-151.

10. Voir l'article 23. Ce n'est pas seulement un droit énoncé de façon générale. Ici, guère d'autonomie au judiciaire au niveau de l'interprétation. Ce que tout sociologue considèrerait comme un simple indicateur de l'appartenance linguistique des enfants, le fait qu'un parent a fait ses études dans cette même langue, jouit ainsi d'une consécration tout à fait inhabituelle dans un texte aussi fondamental.

11. On notera que tout récemment, la Cour suprême semble être revenue sur sa volonté antérieure (1981) d'interpréter le texte constitutionnel de façon "large et généreuse". Elle a, de plus, établi une première distinction applicable aux droits énoncés dans la Charte en refusant de reconnaître aux droits linguistiques un caractère fondamental au sens universel du terme. C'est aussi à ce genre de hiérarchisation matérielle des droits que c'est livré le Conseil constitutionnel français. Cf. Dominique TURPIN, "Le traitement des antinomies des droits de l'homme par le Conseil constitutionnel", Droits, no. 2, 1985, pp. 85-97. Rappelons cependant le caractère très différent des solutions française et canadienne en matière de contrôle de la constitutionnalité des droits.

12. Principes et limites de la démocratie libérale, Montréal, Paris, Ed. Boréal Express - La Découverte, 1985. Nous nous intéressons ici au modèle de la démocratie d'équilibre, pp. 99-119.

13. Ibidem, p. 117-118.

14. On ne s'attardera pas à critiquer le caractère plus ou moins fondé du pluralisme des élites (ne parle-t-on pas ces derniers temps, au Québec, de l'État-Provigo, fusion de l'entrepreneur et du politique?), ni à relever les consensus qui transcendent généralement leurs rivalités.

15. Un peu dans ce sens, voir Michael MANDEL, "The Rule of Law and the Legalisation of Politics in Canada", The International Journal of the Sociology of Law, 1985, no. 13, pp. 273-287.

16. The Mirage of Social Justice, Chicago Press, 1976. Voir notamment sa critique de l'égalité des chances, pp. 84-85.

17. De plus on sait que les juges des tribunaux supérieurs sont nommés par le gouvernement central, de façon parfaitement discrétionnaire, alors que l'administration de la justice est de compétence provinciale.

LA REMISE EN QUESTION DE L'ACCÈS UNIVERSEL AUX SERVICES DE SANTÉ: DE LA CRITIQUE DE L'ÉTAT-PROVIDENCE À L'APOLOGIE DE LA "MAIN INVISIBLE DU MARCHÉ" OU À LA RESTAURATION DE L'"OPACITÉ DU TISSU SOCIAL"

Denise Couture

> "It is a curious feature of debates over health care funding that they are often not about health care at all." (EVANS, 1983)

Cette communication tente de montrer jusqu'à quel point EVANS, cet économiste de la santé de Colombie Britannique, a raison, et cela en jetant un coup d'oeil sur les raisons habituellement données pour remettre en question l'accès universel aux services de santé, accès universel considéré par certains comme le facteur principal de la croissance des coûts de ces services. Il n'y sera donc pas tant question des pratiques de remise en cause de l'universalité des programmes socio-sanitaires que des idées au nom desquelles cette remise en cause est actuellement faite ou tentée. L'exercice en est un de topographie sociale. L'objectif est d'esquisser le menu des idées sur cette question tout en étant parfaitement consciente que les idées n'ont pas la même valeur ni la même force selon les groupes sociaux qui en sont les porteurs.

* * * * *

Rappelons brièvement quelques faits. Le système de santé québécois est, depuis 1970, financé quasi en totalité par des fonds publics (80% des dépenses de santé sont des dépenses publiques de santé). Ce système est aussi géré publiquement depuis l'adoption de la Loi sur les services de santé et services sociaux qui définit ainsi le droit des citoyens à la santé:

> "Toute personne a droit de recevoir des services de santé et des services sociaux adéquats sur les plans à la fois scientifique, humain et social, avec continuité et de façon personnalisée, **compte tenu de l'organisation et des ressources des établissements qui dispensent ces services.**" 1981, S-5, art. 4
>
> (Je souligne.)

Les dépenses publiques se répartissent à peu près ainsi: 25-30% pour le financement de la RAMQ (services médicaux, optométriques, dentaires et de pharmacie); 70-75% pour le financement des programmes administrés par les divers établissements du réseau (CH, CLSC, CA, etc.), donc pour le Ministère de la santé et des services sociaux (MSSS).

Environ 68% des dépenses du MSSS concernent le recouvrement de la santé. Même si ce secteur de dépenses croît moins rapidement que les autres, ce pourcentage a peu varié au cours des années en dépit du fait qu'on a beaucoup parlé d'un réorientation du système de santé de la guérison des épisodes aigus de maladie vers la prévention à base communautaire.

Plus de 70% des budgets des établissements sont consacrés à la rémunération du personnel, à part les médecins, dentistes, pharmaciens, optométristes dont la rénumération relève du budget de la RAMQ.

La mission sociale du gouvernement québécois qui englobe les domaines de la sécurité du revenu et de l'habitation en plus du domaine de la santé et de l'adaptation sociale, gruge, bon an, mal an, environ 38% des dépenses gouvernementales qui étaient de plus de 27 milliards en 85-86.

Les dépenses de santé ont été contrôlées de manière telle depuis 1970 qu'elles ont représenté environ 8% du PIB et que ce pourcentage a très peu crû au fil des ans. Depuis 1976-77, les dépenses consacrées à la mission sociale sont passées de 8,6% du PIB à 9,9%, un estimé pour 85-86. Les dépenses du domaine de la santé et de l'adaptation sociale sont estimées à 7,1% du PIB en 85-86.

La nature des services couverts par le régime public d'assurance-maladie a peu varié depuis 1970. Ou du moins, lorsque cette couverture a été modifiée, elle n'a pas été reprise par les média en termes d'atteinte éventuelle à l'universalité. Ainsi, le gouvernement québécois a décidé en 1982 de ne plus assurer les services dentaires préventifs chez les 11 ans et moins lorsque ces services étaient donnés en cabinet privé. La réaction a alors été passablement différente de celle qui a fait surface lorsque la Ministre LAVOIE-ROUX, très récemment, a évoqué la possibilité de ne plus couvrir les services dentaires curatifs chez les enfants. Dans ce dernier cas, un lien aurait à nouveau été établi entre l'utilisation d'un service et le paiement de ce service.[1]

Car c'est bien de l'abolition du lien entre "consommation d'un service" et "capacité de payer" dont il est question lorsqu'on parle d'accès universel aux services socio-sanitaires. Il s'agit de l'abolition des barrières **monétaires** à la consommation des services; on espère ainsi que cette consommation sera déterminée en très grande partie par les besoins de services. On s'est cependant rendu compte au fil des ans que la gratuité du service au point de consommation n'empêchait pas d'autres types de barrière d'exercer leurs effets. Barrière de temps, barrière de

distance, barrière de manque d'information sur la disponibilité des services, barrière des conceptions différentes de la maladie dans les diverses couches sociales, etc. Ajoutons que les sciences sociales ont largement contribué à montrer les effets de ces autres barrières.

L'intervention de l'État dans le domaine de la santé prêtera toujours flanc à ce genre de critique, à mon avis. Les effets de transferts sociaux ou de redistribution des revenus que peut avoir un régime public d'assurance-santé atteignent en effet rapidement leurs limites. Cela tient en bonne partie au rôle de l'État dans nos sociétés. L'État - et cela a été maintes fois répété après O'CONNOR - est coincé dans un rôle contradictoire: d'une part, créer les conditions permettant l'accumulation de type capitaliste et d'autre part, assurer la paix et l'harmonie à travers diverses mesures sociales qui établissent la légitimité de cet ordre.

Ces constatations sur l'efficacité tout à fait partielle de l'abolition des barrières monétaires - constatations qui sont à la source d'une bonne partie de la critique de l'État-providence - peuvent mener à des prises de position fort différentes. J'en identifie trois brièvement ci-dessous: 1) la consolidation de l'État-providence; le désengagement de l'État 2) sous sa forme néo-libérale et 3) sous sa forme auto-gestionnaire.[2]

* * * * *

On peut lutter et défendre l'idée que les coûts du développement économique et social doivent être socialisés, de plus en plus, et de manière progressive par rapport aux profits tirés de ce développement. Ceci amène à défendre sans relâche l'universalité des programmes sociaux. Ceci pourrait aussi amener à réclamer que plus d'efforts soient faits, que plus d'argent donc soit dépensé, pour atténuer les effets des autres types de barrière sur la relation entre besoin et consommation de service de santé. Par les temps qui courent, peu de voix s'élèvent pour réclamer une intervention croissante. Le clou de l'inefficacité de la Fonction publique a été bien enfoncé. Les syndicats s'en tiennent à une position de "défense des acquis sociaux".

Les mêmes constatations peuvent aussi mener à la position suivante: l'abolition des barrières monétaires ne mène pas aux effets escomptés, c'est bien la preuve que les monopoles d'État sont inefficaces, enlevons à l'État les moyens d'intervenir en diminuant ses revenus et revenons à la formule du paiement selon l'utilisation. Dans le langage des néo-libéraux à la Pierre LEMIEUX qui a fort bonne presse, ce discours va plus loin. L'individu est seul capable de savoir ce qui est bon pour lui; de l'expression de ses préférences sur un marché enfin libéré de toutes contraintes, naîtra un ordre social juste et véritablement démocratique.

Il est à remarquer que la plupart des défenseurs d'une diminution de l'intervention étatique (dans le domaine de la santé en particulier) n'intègrent qu'une partie de ce discours néo-libéral. Ainsi les tenors de quelques corps professionnels continuent à dénoncer l'étatisation de la médecine tout en refusant paradoxalement toute mesure de libéralisation et de déréglementation concernant la publicité sur les services professionnels et sur les tarifs. Le marché libre, oui, mais attention, l'individu doit être protégé par les fournisseurs de services parce qu'il ne sait pas toujours ce qui est bon pour lui alors que les fournisseurs le savent.

Que Ghislain DUFOUR du Conseil du patronat du Québec renonce à parler publiquement de ticket modérateur sous prétexte que le débat sur ce sujet serait devenu trop émotif, peut rassurer. Mais en même temps, il est évident que son idée là-dessus ne changera pas, qu'il l'exprime publiquement ou non.

La critique de l'État-providence (et, en particulier, de l'intervention de l'État dans le domaine socio-sanitaire) mène à un troisième type de prise de position, celle du mouvement autogestionnaire auquel se rattachent, en santé, le développement des médecines douces, les défenseurs de la prise en charge autonome et de l'utilisation des réseaux de support naturel, les centres de santé des femmes, etc.

L'atteinte partielle des objectifs à travers l'assurance-santé y est expliquée de façon différente que chez les libéraux ou néo-libéraux ou chez les marxistes. L'État-providence serait le terme du développement d'un État protecteur qui s'est constitué dans la mesure où se créait la personne, l'individu comme catégorie juridique et politique. Cette création a été l'une des conditions de l'envahissement incapacitant de la société civile par l'État. On reconnaît là des éléments d'analyse proposés par ROSANVALLON, GORZ et d'autres. À cela s'est ajoutée récemment la brillante analyse de François EWALD sur les sociétés assurantielles, ces sociétés "qui réfléchissent leurs problèmes et imaginent leur régulation à travers la technique et les catégories de l'assurance" (EWALD, 1985, p. 20).

Comme il n'y a pas de limite imaginable au besoin de sécurité, à la protection contre les risques, investir davantage dans un système d'assurance-santé serait comme faire couler de l'eau dans une baignoire dont on a égaré le bouchon. D'après les autogestionnaires, il faut reprendre la question sur d'autres bases et s'attaquer directement aux effets débilitants de la régulation propre à l'État-providence en appuyant juridiquement et financièrement la réinsertion des individus dans des groupes de base. La société ne se pensant plus en termes de risques et de protection contre les risques, on pourrait fort probablement éviter l'apparition de plusieurs problèmes socio-sanitaires ou du moins arriver à les régler par une prise en charge autonome à dimension communautaire.

* * * * *

Voilà qui fait à peu près le tour - bien rapidement, j'en conviens - des principales façons de penser l'intervention de l'État dans le domaine socio-sanitaire, de penser sa critique et de penser les voies de solution.

Nos politiciens passés et actuels sont placés devant une contrainte inéluctable: limiter la croissance des dépenses sociales, du moins telles qu'inscrites dans les écritures comptables de l'État. Ceci est une distinction importante car il peut y avoir des dépenses à caractère social mais qui, si elles sont assumées individuellement, n'entrent pas dans ces écritures comptables. Elles n'en demeurent pas moins, à mon avis, des coûts collectifs. Les faire assumer par des individus qui ont le malheur d'avoir besoin de services ou par leur entourage immédiat, demeure une forte tentation.

À travers le menu d'idées circulant sur la place publique, nos gouvernants nous servent de belles macédoines. **Tantôt**, on verra un ministre souriant annoncer qu'un hôtel sera construit à deux pas d'un hôpital public et qu'il sera géré par l'entreprise privée. Je traduis: une partie des coûts associés à la maladie ne seront plus des dépenses imputables au budget de l'hôpital. Je continue de traduire: l'entreprise privée a du bon et l'État continue d'assumer une des facettes de son rôle contradictoire, créer les conditions permettant à l'accumulation de type capitaliste de reprendre son élan. **Tantôt** encore, nos politiciens feront la louange du bénévolat, de la prise en charge autonome, des "structures légères".[3] **Tantôt**, nos politiciens se prononceront pour une plus grande productivité du secteur public qui le rendrait aussi rentable que le secteur privé, tout en se défendant de vouloir gérer l'État comme une entreprise.

À l'ombre de ces politiciens en quête de votes et qui caressent tour à tour des idées à saveur néo-libérale, autogestionnaire ou social-démocrate, travaillent les gestionnaires, les administrateurs. C'est à eux que revient le travail quotidien du contrôle de la croissance des coûts. Au fil des ans, ils ont eux aussi appris à faire appel à l'opinion publique en convoquant conférence de presse sur conférence de presse. Si l'un dénonce le sous-financement chronique des hôpitaux, l'autre lui réplique en soulignant la nécessité de combler le déficit des centres de services sociaux. Tout en tentant de contrôler la croissance des coûts, il s'agit aussi de se placer en meilleure position que ses concurrents pour obtenir les rares fonds spéciaux distribués par le Ministère.

Or c'est, à mon avis, de ce côté-là que vient la menace la plus sérieuse quant au droit à des services de santé. Rappelons-nous qu'une limite a été placée à l'exercice de ce droit dans la Loi sur les services de santé et les services sociaux, celle de "l'organisation et des ressources des établissements". Nos politiciens osent peu remettre en question l'exercice de ce droit.[4] Les gestionnaires par contre savent de plus en plus utiliser le levier des ressources pour gruger dans l'exercice de

ce droit quotidiennement. Que faire quand on vous dit que vous ne pouvez pas voir votre gynécologue à la clinique externe parce que celle-ci est fermée 2 jours sur 5 et quand, en plus, on vous invite cordialement à aller le consulter à son bureau privé? Que faire lorsqu'on vous dit que vous devez payer tant si vous souhaitez qu'une auxiliaire familiale vienne vous donner des services à domicile? Nous sommes ainsi confrontés au jour le jour, petit à petit, individu par individu, service par service, à une réduction de l'offre. Sans compter les appels à vos dons charitables présentés sous couvert de convivialité.

Qu'un contrôle des dépenses de santé passe par un contrôle de l'offre de services, j'en suis; cela est inévitable. Que ce contrôle de l'offre se transforme en une simple réduction de l'offre là où la mobilisation et la protestation risquent d'être les moins élevées, voilà par contre une solution de facilité. Nous sommes en droit de nous attendre à mieux de la part de gestionnaires qui se plaignent du manque de productivité du personnel. À quoi d'autre devrions-nous mesurer la productivité des gestionnaires, sinon à leur capacité de faire des choix éclairés par l'information disponible ou à créer?

Je connais assez peu, malheureusement, les interprétations auxquelles se raccrochent les administrateurs dans la justification de leurs gestes. J'ignore aussi si la faune est très variée. Je ferais néanmoins le pari qu'elles diffèrent assez peu de celles utilisées par nos politiciens.

Cet exercice auquel je viens de me livrer devrait évidemment être beaucoup plus poussé et surtout dans la direction d'une mise en rapport entre ces diverses façons de penser la santé et, à travers elle, le social, d'une part, et l'identité des groupes sociaux y recourant, d'autre part. Ce serait là une modeste contribution à l'entreprise de connaissance à laquelle Fernand DUMONT nous conviait il y a deux jours.

NOTES

1. Réfléchissons un instant sur les termes utilisés pour désigner ces déboursés qu'on exige ou qu'on tente d'imposer au moment de la consommation d'un service de santé; on parle alors de ticket ou de frais "modérateurs". Que viennent "modérer" de tels frais? Le sous-entendu est le suivant: le fait de devoir payer "modérera" une consommation probablement abusive; l'imposition de tels frais découragera toute personne qui viendrait consulter inutilement. On se rend ainsi compte d'une adéquation vers laquelle il est aisé de glisser dans un contexte de contrôle de la croissance des coûts: cette consommation abusive devient rapidement identifiée comme le facteur principal de la croissance des coûts. Sans participer à cette opération de "victim-blaming", certains considèrent qu'il faut simplement trouver des sources supplémentaires de financement tant que la croissance des fonds publics affectés à la santé sera maintenue à quasi zéro. Mais alors quelle serait l'importance d'un tel financement à partir de déboursés exigés au moment de la consommation si d'autre part on tente par divers moyens de réduire cette consommation?

2. On aura reconnu dans la restauration de l'"opacité du tissu social", partie du titre de cette communication, une expression de Pierre ROSANVALLON.

3. Le personnel infirmier des hôpitaux avertit parfois la famille des nouveaux hospitalisés qu'elle devra s'attendre à devoir assurer une partie des services auprès du malade.

4. Madame BÉGIN, au moment où elle était ministre de la Santé à Ottawa, a au contraire redressé la barre de façon sérieuse en 1983. Comme de plus en plus de provinces imposaient des frais modérateurs de toutes sortes et permettaient la surfacturation, elle a jugé qu'une des conditions fondamentales d'un régime public d'assurance-santé n'était pas respectée et qu'en conséquence Ottawa n'allait pas verser aux provinces l'équivalent de ces sommes perçues directement auprès des patients. Le Québec a lui aussi été identifié comme délinquant. Sa faute: demander aux malades chroniques des contributions pour leur hébergement. Le gouvernement MULRONEY aurait, semble-t-il, pardonné cette faute au Québec. En Ontario, le débat récent sur la surfacturation est en partie relié à cette décision de Madame BÉGIN. En effet, chaque province avait tant d'années pour amender sa conduite si elle souhaitait récupérer les sommes retenues à Ottawa. À cela s'ajoute l'entente entre les libéraux et les néo-démocrates de l'Ontario qui permet aux libéraux de gouverner; une des conditions posées par le NPD concernait l'abolition de la surfacturation.

BIBLIOGRAPHIE

EVANS, R.
1983 "Health Care in Canada: Patterns of Funding and Regulation". Journal of Health Politics, Policy and Law. 8/1: 1-43.

EWALD, F.
1986 L'État-providence. Paris: Grasset.

LEMIEUX, P.
1983 Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme. Paris: P.U.F.

O'CONNOR, J.
1973 The Fiscal Crisis of the State. New-York: St. Martin's Press.

QUÉBEC
1981 Loi sur les services de santé et les services sociaux.

ROSANVALLON, P.
1981 La crise de l'État-providence. Paris: Seuil.

L'APPLICATION DES MODÈLES MILITAIRES À LA COMPÉTITION ÉCONOMIQUE ET AUX RAPPORTS PATRONS-SYNDICATS. QU'EN PENSER?

Ivan Simonis

Le 14 mai 1982 à Montréal, le service **Advanced Management Research** de A.M.R. International Inc. organisait pour les hommes d'affaires une session de formation intensive appelée **Marketing Warfare.** Les objectifs explicitement exposés dans le programme étaient du type suivant: How to derive marketing strategies from military principles, Deciding which type of warfare to wage, Identifying which competitor to attack first, Learning how to combat and anticipate competitive moves, Choosing tactics which best fit your market position, How to penetrate the key markets of your competition, etc... etc... Le dépliant présentait même les photos de quelques hommes d'affaires canadiens importants qui encouragaient ce genre de formation.

En 1984, paraissait le livre de William E. PEACOCK, **Corporate Combat. The application of Military Principles of Strategy and Tactics to Business Competition.** L'auteur a une vaste expérience dans les affaires à un haut niveau, il a été haut fonctionnaire fédéral américain et est colonel de réserve du Corps d'armée des Marines.

En 1984 également, Monsieur Gilles PLANTE, avocat et spécialiste redouté des relations de travail et de la négociation collective (qui vient, je crois, d'être nommé juge) publie son livre **Le Conflit de travail: Stratégie et tactique.** On y trouve largement exposées les qualités de stratège militaire jugées nécessaires à la victoire du (ou des) patron(s) ou du (ou des) syndicat(s) par un auteur qui a l'expérience du terrain.

PEACOCK prétend nous présenter les qualités dont l'homme d'affaire a besoin et les erreurs à éviter pour réussir économiquement. Son livre fait l'effet d'un manuel proposant une série de brèves (très brèves) analyses de batailles militaires proposées comme "fables de LA FONTAINE" pour illustrer et promouvoir des qualités "militaires" utiles aux hommes d'affaires pour comprendre la dure réalité du marché et augmenter le nombre de victoires sur les concurrents à vaincre. PEACOCK propose une douzaine de qualités principales à coordonner ou non selon le type de combat: se placer en bonne position pour manoeuvrer, avoir des objectifs précis pour appliquer stratégie et tactiques, savoir mener rapidement une offensive décisive, utiliser la surprise, économiser ses forces, concentrer ses attaques massives, assurer l'unité de commandement, donner des ordres simples et compréhensibles, veiller à la sécurité et au secret, ne pas oublier l'art de la défense et, enfin, entretenir le moral élevé des troupes.

PEACOCK dit bien sûr que son livre n'est pas une tentative pour glorifier la guerre, "qui est horrible" dit-il, mais un essai d'utilisation de l'art (souligné par l'auteur) de la guerre! Ce qui me paraît inquiétant, c'est précisément que l'auteur ait une conception si pauvre de la stratégie que son art tend à se réduire a une posologie.

Le livre de Gilles PLANTE est par contre d'une autre envergure et beaucoup plus élaboré. Mais cette sophistication ne change pas, à mon avis, le postulat de base: les rapports patronaux-syndicaux en période de conflit de travail, tout particulièrement pendant la négociation des conventions collectives, prennent la forme d'un combat social qu'il est pertinent de traiter en menant le combat à la bataille décisive qui emporte la décision, à la manière de CLAUSEWITZ. Tout le livre de Gilles PLANTE vise à convaincre que la strategie militaire, confirmée sur le plan logique et rationnel par la théorie des jeux (jeu d'échec et dilemme du prisonnier) est une science de l'action adaptée au traitement du conflit de travail.

Sans avoir fait de relevé sérieux du nombre croissant de publications de ce genre, sans soutenir donc qu'il existe un groupe d'opinion qui fait consensus sur la pertinence des analogies militaires pour comprendre la compétition économique ou les rapports patronaux-syndicaux et s'y ajuster, cette conférence souhaite, sans attendre ces confirmations, relever quelques paradoxes de cette utilisation pour démontrer l'inadéquation de ces analogies. Je défendrai ici l'idée que les perspectives de ces auteurs, même si elles peuvent être pertinentes dans certains contextes à court terme, sont simplistes, réductionnistes et inadaptées aux problèmes qu'elles prétendent résoudre et participent à la montée de contradictions insolubles à long terme.

L'ANALOGIE MILITAIRE ET LA STRATÉGIE HUMAINE

L'analogie militaire nous propose une "carte" pour lire un "territoire" (pour parler comme BATESON) et défend l'idée que cette carte représente bien le territoire dont elle veut parler et sur lequel on veut agir. L'enjeu est important car si la carte est mauvaise, l'acteur qui s'en sert sur le territoire fera sûrement bien des erreurs. Il faut donc surveiller de près la valeur de ces analogies qui prétendent servir de carte pour se comporter dans la réalité comme ceci ou comme cela. Il ne s'agit pas, certes, de demander à une carte de représenter toute la complexité et la variété qu'on peut trouver sur le territoire auquel elle s'adresse, la carte a en effet toujours des objectifs et n'est donc en relation avec le territoire que sous certains rapports. On ne peut la juger qu'en partant des rapports qu'elle se donne au territoire et qui sont ses objectifs . La carte n'est pas le territoire, comme le rappelle BATESON, ce rappel n'est pas inutile car on oublie souvent par amour des

cartes (logique, cohérence, style, esthétique, etc...) que le territoire est plus important, le repas plus important que le menu. Il s'agit d'une hiérarchie qu'on ne peut inverser et le territoire reste toujours le juge des rapports que la carte prétend y découvrir ou y développer.

Il ne suffit pas de développer une explication personnelle du monde des affaires et d'y associer ses goûts et son comportement ou encore de règler le cas des négociations collectives en racontant comment on s'est expliqué à soi-même les raisons de sa propre efficacité quant on conçoit le rapport social en cause comme un combat. Il ne suffit pas d'expliquer, il faut en plus être adéquat et ce n'est pas la même chose. S'il ne s'agissait que de se construire sa fable personnelle, on pourrait conseiller à ces auteurs la lecture des analogies très militaires que certains biologistes utilisent pour s'expliquer et décrire par exemple la stratégie et la logistique des cellules du corps humain dans le combat qu'elles mènent pour réagir à la greffe d'organes et comment la science a permis les traitements actuels, et je cite, **"qui permettent la réussite des greffes, renversent le destin de la bataille, donnant la victoire aux forces naturelles qui s'opposent au rejet et mettant en déroute les forces opposées"** (voir HAMBURGER, 1984: 50-51).

Sans s'attarder à l'ensemble de l'ouvrage de PLANTE, je dirai un mot du chapitre III, **L'ordre de l'échiquier**, où l'auteur fait ses choix principaux en adoptant l'analogie du jeu d'échec et en ramenant le Dilemme du Prisonnier au jeu d'échec, ce qui est une grossière erreur. Tout dans ce livre se joue à mon avis à la page 36. L'auteur reconnaît dans le cas du Dilemme du Prisonnier que si le nombre de parties demeure indéterminé, "la rentabilité de l'hostilité cesse de dominer la stratégie de coopération", mais au lieu de s'intéresser aux conséquences de cette observation qui aurait inévitablement transformé son analyse, il revient en arrière sous prétexte que les "parties" entre patrons et syndicats peuvent se terminer rapidement et que les joueurs jouent le jeu comme s'il était le dernier de la partie. Il n'est pas étonnant que le jeu d'échec lui paraisse alors plus pertinent que le Dilemme du Prisonnier.

Les travaux très connus de Robert AXELROD, notamment son dernier livre **The Evolution of Cooperation** (1984), vont dans un tout autre sens. Dans le jeu d'échecs les intérêts des joueurs sont en complète opposition, et l'autre ne coopére jamais, ce qui n'est pas le cas du Dilemme du Prisonnier. Comme le dit AXELROD, **"In fact, in the Prisonner's Dilemma, the strategy that works best depends directly on what strategy the other player is using and, in prticular, on whether this strategy leaves room for the development on mutual cooperation"** (p. 15).

Il me semble évident que le jeu d'échec n'est pas approprié pour penser la situation qui intéresse Gilles PLANTE qui veut en fait nous amener progressivement à penser que "la montée aux extrêmes" est apte à emporter la décision. Les conceptions stratégiques "à la CLAUSEWITZ" me semblent dépassées et dangereuses, il faut signaler à ce propos que le

processus même de la "montée aux extrêmes" porte sur la redéfinition du partenaire possible en ennemi assuré, processus incapable de reconnaître la coopération là où elle se présente, **"unlike the chess opponent, rappelle AXELROD, the other player in a Prisonner's Dilemma should not be regarded as someone who is out to defeat you"** (p. 191).

Que dans bien des cas, le contexte socio-historique des rapports patronaux-syndicaux soit réducteur à ce point qu'il équivale à une situation de guerre, on ne le niera pas. Que cela suffise à rendre le modèle adéquat à la réalité sur un terme plus long, c'est autre chose. Le paradoxe de l'approche de Gilles PLANTE s'installe dès le moment où il valorise l'importance de l'adaptation à l'adversaire pour n'envisager ensuite que la défaite de celui-ci. Dès cet instant, le processus proposé est en fait celui de la réduction progressive de toute stratégie pour en arriver au combat, il n'est pas celui de la stratégie au sens où l'entend AXELROD.

Un mot de plus sur le Dilemme du Prisonier conduit assez vite à se demander si la stratégie est bien une affaire militaire.

Le Dilemme du Prisonnier peut prendre bien des formes. AXELROD (voir aussi la présentation que fait HOFSTADTER, 1985: chap. 29, du livre de AXELROD) en propose une version qu'il schématise ainsi:

		Joueur no. 2	
		Coopération	Défection
Joueur no. 1	Coopération	CR = 3 CR = 3 Récompense pour une coopér. réciproque (CR)	C = 0 D = 5 Défection de l'un (D) alors que l'autre coop. (C)
	Défection	D = 5 C = 0 Coop. par l'un et défect. par l'autre	P = 1 P = 1 Punition (P) due à défect. réciproque.

Un joueur choisit un des deux jeux à jouer (coopérer ou faire défection), l'autre joueur répond aussitôt par le choix d'une colonne (coopération ou défection). L'entrecroisement des choix donne la réponse en points pour chacun. Si les deux joueurs coopèrent, ils ont chacun 3 points; si le premier coopère et que l'autre fait défection celui-ci a 5 points et le premier 0 point; idem si la situation se présente à l'inverse quand le premier fait défection et que l'autre est prêt à coopérer; enfin, si tous les deux font défection, ils ont tous deux 1 point.

Où est le dilemme? Il apparaît dans les questions que le joueur se pose avant de jouer et l'obligation de choisir une option et de jouer. Que faire pour maximiser ses avantages?

Si le jeu n'a qu'un tour, il est plus rationnel et plus prudent de ne pas coopérer car je m'assure ainsi de ne pas perdre. Mais si les joueurs doivent se revoir et rester en relations (ce qui est bien le cas des ouvriers et employeurs là où existe le régime des conventions collectives), alors la justification des choix se met à changer. AXELROD présente dans son livre le résultat de plusieurs phases de jeu entre 14 puis 63 joueurs qui ont formulé leur stratégie de choix et d'adaptation contextuelle au comportement des autres joueurs en langage d'ordinateur (de 4 à 152 lignes en Fortran ou en Basic) en disposant pour le jeu à 63 joueurs des résultats et des stratégies adoptées par les joueurs du premier jeu. Les résultats de l'expérience ont montré que la coopération l'emporte toujours même si cette stratégie depend de la stratégie des autres et même si rouler l'autre apporte plus de points que coopérer. Les deux principes qui se dégagent de cette expérience sont clairement formulés par l'auteur:

Not being nice may look promising at first, but in the long run it can destroy the very environment it needs for its own success" et le second: **"in a non-zero-sum world you do not have to do better than the other player to do well for yourself".**[1]

Ces principes ne sont pas intégrables dans le cadre de la logique du jeu d'échec, ils permettent de comprendre que le long terme est le contexte qui permet de juger des stratégies à court terme (et non l'inverse) adoptées par des acteurs qui restent en relations après les décisions prises sur un terme court. Des décisions à court terme, contextualisées seulement par et dans le court terme, ne peuvent prétendre être adéquates à long terme aux exigences de la réalité.

La logique impliquée par les modèles militaires, tels qu'en parlent PEACOCK ou PLANTE, ne portent pas d'autres limites que celles de la victoire ou de la défaite, c'est leur objectif même. La logique du type PEACOCK fait penser à celle de la Dutch West India Co. du 17^{e} siècle. Les travaux récents sur la "Révolution Militaire" du 17^{e} siècle de DUFFY et al. à l'université d'Exeter (lire aussi par ex. W. McNEILL 1982: chap. 4 et 5) sont passionnants à ce propos.

"The Dutch West India Company was the prime example of the corporate commercial military entrepreneur" (DUFFY et al., 1980: 2). Ce genre de compagnie ne pouvait durer longtemps sans faire courir trop de risques à l'État qui réagira en organisant lui-même la collecte des impôts et donc des rapports plus directs avec ses citoyens. Le maintien des ambitions armées de l'État commandait la progressive disparition du côté pirate-pillage de ces groupes militaro-commerciaux qui entraîne à la longue la réaction de citoyens qui s'arment à leur tour pour se défendre, sans compter les risques accrus de baisse de la production, donc de la richesse, donc de la base même des impôts.

"Matters had treatened to get out of hand. Not only did the military entrepreneurs spread their recruiting nets all over Europe, but the civilian population also took up arms to fight for or against the widespread brigandage of this anarchic period, so that the distinction between civilian and soldier almost disappeared" (Duffy, o.c.: 3).

Le risque des analogies militaires qui prétendent se mêler de la régulation des rapports sociaux non militaires est de remettre en question la distinction essentielle entre le citoyen et le militaire. PEACOCK ou PLANTE n'encouragent évidemment pas un retour aux pratiques de la Dutch West India Co., mais rien dans leurs analogies ne permet de s'arrêter sinon les difficultés rencontrées et les obstacles représentés par d'autres acteurs à projets similaires. Si ces auteurs sagement se restreignent, c'est en fait parce qu'ils misent sur des considérations absentes de leurs modèles et qui tiennent les clés du juste emploi des modèles. Mais alors le modèle est-il justifié? Ou bien nous avons affaire à des pirates à surveiller de près, ou bien nous avons affaire à des contradictions en action qui verrouillent la réflexion en nous proposant l'excuse de l'efficacité à court terme pour nous la présenter comme normale et adéquate. Mais qui a dit qu'une situation est normale sous prétexte qu'on s'y adapte et qu'on y est efficace?

LA STRATÉGIE EST-ELLE MILITAIRE?

Ce n'est pas parce que les militaires font de la stratégie qu'elle doit être réservée aux militaires. Que pour diverses raisons, l'histoire nous ait conduit à penser que la stratégie est d'ordre militaire et donc que toute stratégie autre (politique, industrielle, syndicale, ...) soit une sorte d'application analogique des stratégies militaires, cela demande explication et fait gravement problème.

C'est d'un renversement stratégique qu'on a besoin. Les rapports quotidiens entre individus dans une large variété de contextes - l'histoire, l'anthropologie et bien d'autres sciences l'illustrent tant qu'on voudra - sont le lieu même où la stratégie se trouve mais elle n'a

plus ici le même sens et la stratégie militaire devient une application particulière pour des contextes particuliers de qualités déjà à l'oeuvre dans les rapports quotidiens et contraints entre individus.

Prétendre que la stratégie est réservée aux militaires, c'est restreindre largement la portée de la stratégie. Prétendre à partir de la réflexion militaire réguler les rapports humains n'aurait de sens que s'il fallait les réduire à faire la guerre. Mais avoir l'audace de croire que les rapports militaires sont à promouvoir pour penser les rapports beaucoup moins spécialisés et beaucoup plus variés qui se développent entre humains, équivaut à préférer la cohérence du modèle à l'adéquation à la réalité, préférer la carte au territoire.

Que le modèle adopté puisse guider l'action et la décision et effectivement remporter des victoires dans les rapports patronaux-syndicaux ou dans la compétition économique, n'est en aucune façon une preuve de sa pertinence, seul un plus long terme peut permettre de juger de l'adéquation au réel, et en plus à condition - et ceci est essentiel - que ces victoires soient attribuables à des faits associés au modèle. Or ceci n'est pas sûr du tout!

Il faut en dire plus. Le fait même de la "réussite" d'un modèle aussi réducteur et/ou le fait d'attribuer la "réussite" à la pertinence du modèle révèle la gravité du problème. Il s'agit bien de modèles inspirés du domaine de la guerre, ils sont donc d'abord adaptés à penser la guerre et quoiqu'on en dise, vouloir les transposer à d'autres réalités c'est promouvoir une régulation des rapports sociaux qui implique l'idée que les conflits y sont comme ceux de la guerre.

Le fait même que ces modèles soient efficaces révèle à quel point nos sociétés ont besoin des modèles de la guerre pour s'organiser. Le fait par ailleurs qu'on s'adapte quand même provisoirement à cette situation soulève quelques paradoxes (que je n'ai pas le temps malheureusement de développer ici):

- on peut s'adapter jusqu'à disparaître;
- tant qu'on s'adapte on croit la situation normale mais s'adapter peut ne rien changer à la situation à laquelle on s'adapte;
- s'adapter à court terme peut entraîner de graves contradictions à long terme.

Si l'importation des modèles militaires appliqués aux cas de rapports humains non militaires doit être surveillée de prés, ce n'est pas parce que les modèles militaires sont inhumains, c'est parce qu'ils sont inadéquats pour guider la réflexion sur des cas plus complexes que ceux que les modèles militaires peuvent traiter.

Les modèles militaires de la stratégie sont trop spécialisés pour prétendre à la régulation à long terme des rapports humains en société. Le fait de réserver la notion de stratégie aux choses militaires est le problème même qu'il faut aborder, il est le signe d'une inversion dangereuse.

Que sur ordre politique, la stratégie vise la victoire au combat soit, mais peut-on encore parler de stratégie en ce cas? La stratégie militaire consiste essentiellement, là où il y a suffisante distinction entre le politique et le militaire, à entretenir les moyens nécessaires à la crédibilité pour l'adversaire éventuel de la capacité du pouvoir de passer au combat, à l'attaque. Mais dès que la guerre est déclenchée, il n'y a plus de stratégie telle que je l'entends.

La stratégie adaptée au fait humain doit d'abord assurer les conditions mêmes de la survie à long terme, elle se fonde avant tout sur les plus hauts niveaux de complexité et leurs sytèmes de contraintes, elle s'intéresse au court terme et aux actions spécialisées et efficaces dans le contexte et dans les limites nécessaires à la reproduction du jeu à long terme. Alors la stratégie devient aussi l'art de ne pas se retrouver contraint "à la montée aux extrêmes", elle devient l'art de la paix.

* * * * *

LE PARADOXE DE LA DÉMOCRATIE

Ce genre de perspective sur ce genre de travaux vise à percevoir le niveau où les problèmes de régulation de l'ensemble social dans lequel on vit, se posent. Cette régulation assure l'orientation, la direction prise par cet ensemble où des problèmes fondamentaux surviennent si cette orientation s'avère inadéquate à long terme, ils peuvent parfois se révéler plusieurs siècles après que de nouvelles régulations se soient mises en place.

Il me semble à ce sujet que les analogies militaires sont inadéquates aux contraintes de la réalité et deviennent donc de plus en plus imaginaires, elles sont le symptôme de la militarisation de la société, de l'institutionalisation du militarisme qui s'est brutalement développé avec l'émergence des États-nations (voir par ex. POIRIER, 1977, DUFFY et. al., 1980, VIRILIO, 1976, 1977) et continue de fructifier.

Mais tout ceci ne va pas sans paradoxe. Il est fructueux, par exemple, de reconnaître que le développement historique de la démocratie est étroitement associé au développement de la notion de citoyen-soldat

qui accompagne l'apparition des États-nations, et que les droits du citoyen sont étroitement associés aux pouvoirs de l'État de transformer ces citoyens en soldats, paradoxe historique de la démocratie (on peut lire dans ce sens les travaux de Cynthia ENLOE, voir bibl.). Comme le soutient J.F.C. FULLER dans **Armament and History** (1966): "le mousquet fit le fantassin et le fantassin fit le démocrate", ou encore CONDORCET en 1749 soutenant que l'importance croissante de l'infanterie était dûe à l'émergence de l'esprit démocratique (voir POIRIER, 1977: 55).

On se rend compte que la démocratie est marquée par les rapports paradoxaux entre les citoyens-citoyens et les citoyens-soldats, entre civil et militaire, et cela pose les problèmes de qui régule qui et par rapport à quoi, question surtout de savoir comment concevoir la stratégie démocratique dans cette situation historique paradoxale.[2]

On a souvent critiqué le pouvoir en disant à juste titre qu'il applique toujours la règle du "diviser pour règner", on n'a pas assez vu qu'une stratégie démocratique doit faire la même chose si elle veut donner une chance à l'inversion stratégique évoquée plus haut, si elle veut être le contexte, hiérarchiquement supérieur, auquel le pouvoir doit s'adapter s'il veut garder ses distances avec les risques énormes d'une régulation militaire du politique et de la société civile. Le terrain stratégique où la rencontre a lieu est bien le lieu paradoxal du "divide and rule" où la perspective démocratique viserait à se donner des pouvoirs organisés de telle sorte qu'ils se limiteraient les uns par les autres et où le citoyen ne trouverait plus sa gloire dans le service des États contrôlés par les militaires.

C'est en ce sens que la démocratie est en jeu. Si nous acceptons d'être colonisés par la stratégie militaire, dressés à avoir peur, alors nous acceptons sans doute déjà que la stratégie est un secret militaire. Et cela est plein de conséquences!

NOTES

1. Dans un jeu à somme nulle (zero-sum game), ce que vous gagnez est nécessairement enlevé à l'adversaire. Ce n'est pas le cas dans un "non-zero-sum game".

2. L'amiral américain Gene LaROCQUE a travaillé 7 ans au Pentagone, actuellement à la retraite il dirige le **Center for Information Defense** à Washington. Il s'exprime fortement à ce sujet: **"We've institutionalized militarism. Our military runs our foreign policy. The State Department simply goes around and tidies up the messes the military makes"** (in TERKEL, 1985: 187).

BIBLIOGRAPHIE

AXELROD, R.
1984 The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books.

DUFFY et al.
1980 The Military Revolution and the State, 1500-1800. Exeter Studies in History no 1, Exeter University Press.

ENLOE, C.H.
1980a Police, Military, and Ethnicity. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

1980b Ethnic Soldiers: State Security in Divided Societies. Londres: Penguin Books.

1983 Does khaki become you? The Militarization of Women's Lives. Londres: South End Press.

ENLOE, C.H. et al.
1976 The Police, the Military, and Domestic Order. Londres: The Richardson Institute.

HAMBURGER, J.
1984 La raison et la passion. Réflexions sur les limites de la connaissance. Paris: Seuil.

HOFSTADTER, D.R.
1985 Metamagical Themes. New York: Basic Books.

McNEILL, W.M.
1982 The Pursuit of Power, Technology, Armed Forces, and Society since A.D. 1000. Chicago: Chicago University Press.

PEACOCK, W.E.
1984 Corporate Combat. The Application of Military Principles of Strategy and Tactics to Business Competition. New York: Fact on File Publicat.

PLANTE, G.
1984 Le conflit de travail: stratégie et tactique. Coll. Relations de travail. Québec: Presses de l'Université Laval et Département de Rel. Industriel.

POIRIER, L.
1977 Les voix de la stratégie. Guibert (1743-1790). Cah 8. Paris: Fondation pour les Études de Défense nationale.

TERKEL, S.
1984 The Good War". An oral history of World War II. New York: Ballantine Books.

VIRILIO, P.
1976 L'insécurité du territoire. Paris: Stock.

1977 Vitesse et politique. Paris: Galilée.

TRANSPOSITION DE L'IDENTITÉ: LA SYMBOLIQUE ESTHÉTIQUE

CULTURE ET FONCTION MYTHIQUE
(éléments pour une réflexion)

Gilles Rioux

Qui parle de culture devant une assemblée de sociologues et d'anthropologues doit être sur ses gardes. Et combien! En effet, le concept de culture a connu, suite à vos travaux, une si vaste extension qu'il n'est plus de comportement humain qui ne puisse être revendiqué par l'une ou l'autre de vos disciplines respectives comme relevant du domaine de la culture. De la pêche au marsouin au **Journal de Montréal**, de l'exposition RAMSÈS II au blue jean, de l'émission de télé **The Price is Right** aux performances de Michel LEMIEUX, de la ceinture fléchée au vidéo clip, tout est culture.

De plus, le phénomène culturel peut être défini selon différents autres paramètres: linguistiques, géographiques, raciaux, religieux ou matériels. On a donc la culture espagnole, la culture islandaise, la culture bambara, la culture islamique et la culture du caribou ou celle de l'automobile. Il convient aussi d'ajouter que ces quelques exemples très représentatifs ont en commun, du moins de nos jours, d'ignorer pour la plupart les limites territoriales des États et de déborder au-delà des frontières d'un seul pays. Pareille profusion ne peut qu'engendrer confusion et dispersion si on ne choisit pas de délimiter son propre champ d'investigation.

Si on peut tenter d'en procurer une définition, la culture serait, dans un premier temps, l'ensemble des activités, rites et croyances qui assurent la cohésion et la spécificité d'une société; et dans un second temps la culture réside dans le niveau de conscience réflexive portée sur les contenus et significations de l'activité humaine. Dans le déploiement prismatique de toutes ses formes, la culture nous propose une image de nos convictions, de nos valeurs et de nos espoirs. La culture c'est aussi le travail d'analyse et de compréhension qu'on en propose. Comme un miroir, la culture nous renvoie une image de nous-mêmes, image qui suscite une activité seconde d'évaluation, de rejet ou d'acceptation, débouchant sur un travail de transformation. Et ainsi de suite. La culture est une séquence ininterrompue de portraits sans cesse retouchés. Elle agit sur nous comme nous agissons sur elle.

À cet égard, Erwin PANOFSKY ouvre sa préface aux **Essais d'iconologie** avec un exemple des plus percutants. Imaginons un moment un homme occidental transplanté chez les aborigènes d'Australie; supposons-le fort digne, portant complet-veston, chapeau melon et même la canne, si on veut. Chemin faisant, notre homme croise un indigène qu'il salue d'un léger coup de chapeau. L'indigène a bien vu que l'homme portait sur la tête quelque chose qui lui est certes étranger mais qu'il peut associer à certaines

parures de tête qui lui sont plus familières. Il a vu l'homme porter la main à ce que nous appelons chapeau, le soulever légèrement en même temps qu'il incline un peu le torse en avant, puis se redresse et remet son chapeau. Voilà pour la description formelle des gestes que l'indigène a perçus visuellement. Mais a-t-il compris la teneur abstraite de cet ensemble de gestes? A-t-il compris que c'est une salutation que l'homme au chapeau lui adressait? Au delà des apparences il y quelque chose d'invisible qui est l'essentiel et qu'il faut pouvoir être capable de saisir et de comprendre. Pour l'homme occidental, saluer d'un coup de chapeau est un geste d'accueil et de respect envers autrui qui est si bien ancré dans les usages qu'il devient un réflexe, tant et si bien que sa signification en est devenue presque oubliée. Ce geste de déférence, l'arborigène australien le voit aussi bien que nous mais il demeure pour lui totalement énigmatique parce que l'un et l'autre, l'émetteur et le récepteur, ne sont pas de la même culture, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas également informés de la signification inhérente à ce signe, à cette convention, à cet usage.

PANOFSKY a eu recours à cet exemple aussi simple qu'efficace pour attirer notre attention sur le fait que l'art s'adressait à nous par le biais d'un langage indirect de symboles, de valeurs et de signes qui n'ont de signification qu'à l'intérieur d'une civilisation donnée et à un moment donné. La culture est constituée de ces valeurs d'échange et de communication entre les individus appartenant à un même groupe social, linguistique, religieux ou autre. La culture est aussi l'effort intellectuel déployé pour se familiariser et accéder à divers autres niveaux de communication. Il s'agit d'un système de références plus ou moins simple, ou plus ou moins complexe, par le biais duquel on connaît le monde et nos semblables.

Poursuivons notre rencontre de l'homme au chapeau avec l'indigène et supposons que le premier présente au second un crucifix. L'indigène verra un objet représentant un homme presque nu cloué à deux pièces de bois placées à angle droit. Pour un chrétien, le même objet signifie autrement plus que ce qu'il représente visuellement; cet objet évoque les évangiles, la vie du Christ, la rédemption, bref sa croyance religieuse dans toutes ses ramifications. Bien plus que le coup de chapeau, le crucifix est un symbole imprégné de sens, dont la densité et la diversité font un riche contrepoint.

La culture existe à plusieurs niveaux. Plus elle s'exprime en des systèmes complexes et cohérents, savamment articulés sur eux-mêmes, plus on a affaire à une civilisation raffinée et durable car tous les aspects et les moments de la vie ont un sens. Qu'on pense un instant à la Chine, à l'Inde ou au Japon qui ont un vocabulaire et des formulations distinctes selon qu'on s'adresse à sa femme ou a une étrangère, à un commerçant, à un collègue ou à un dignitaire. Voyant récemment à New York une exposition de costumes traditionnels de l'Inde, nous avons pu découvrir que d'une province à l'autre, selon le sexe de l'enfant, leur âge,

qu'ils sont nubiles ou non, des couleurs, d'infimes motifs de feuillage ou de fleurs tissés à même la pièce de tissu, ou bien leur combinaison, témoignent concrètement d'un niveau de réalité abstraite. Nous sommes aux antipodes du jean unisexe!

Dans les grandes civilisations qui se sont développées sur elles-mêmes au cours des siècles, voire des millénaires, tous les aspects de la vie et les gestes les plus quotidiens peuvent nous paraître, à nous, rigoureusement encadrés dans des rites que nous jugeons paralysants et surannés. Enfoncés comme nous sommes dans notre matérialisme, notre technologie et notre fixation sur le rationnel, nous devenons de moins en moins aptes à comprendre que dans les civilisations traditionnelles ces réseaux de références symboliques et d'analogies transcendent la réalité matérielle et est le lieu privilégié où l'imaginaire individuel et collectif peut se déployer. C'est le lieu où se rencontrent les pulsions de l'existence, où s'expriment et se résolvent leurs antagonismes. La culture est porteuse de liberté car c'est elle qui - les besoins matériels étant satisfaits par ailleurs - par la distanciation qu'elle prend par rapport au monde, déjoue et désamorce les mécanismes de l'angoisse, procurant ainsi l'équilibre nécessaire à la poursuite d'une vie pleine et sereine. C'est d'ailleurs ce que nous pouvons observer, à l'envie, dans les civilisations orientales, dans les monastères et dans les peuplades primitives.

Mais en cette fin de vingtième siècle, à l'ère des communications planétaires et dans une société industrielle, l'image d'une culture de sublimation est-elle encore possible? La culture peut-elle jouer, dans notre contexte, le rôle de médiatisation qu'elle a efficacement rempli d'ailleurs dans le passé?

Les grandes cultures qui ont façonné le visage de l'humanité étaient toutes des cultures pré-technologiques non seulement par leur antériorité historique mais aussi et surtout par leurs modalités. L'ordre du monde dont elles témoignent, l'image qu'elles nous en fournissent, n'existe sinon plus, ou bien est déjà assailli, entamé et menacé par la standardisation du mode de vie et du mode de pensée que la technologie contemporaine impose indistinctement à tous, à l'Est comme à l'Ouest, au Sud comme au Nord. Cette culture que nous pourrions qualifier de "féodale" à cause des minorités sociales et intellectuelles qui l'ont développée et perpétuée, qui affichait une désaffection consciente à l'égard du travail, du profit et des trivialités du quotidien, et qui existait en tant qu'échappatoire à la réalité ambiante, lieu de délectation, et espace de résolution des antagonismes de la société et de l'existence, cette culture que nos idéaux égalitaires et démocratiques nous font tenir sinon pour coupable, du moins suspecte parce que "bourgeoise", voilà que par un anachronisme paradoxal nos sociétés industrielles et technologiques se l'approprient, l'entretiennent et l'exaltent. La culture savante, de privilégiée qu'elle était, est jetée dans l'arène de la libre compétition et se mesure à la culture (ou l'inculture) de masse.

Voyons quelques faits susceptibles d'éclairer notre lanterne. Il y a exactement un siècle, il n'y avait aucun musée digne de ce nom aux États-Unis. Aujourd'hui le Metropolitan Museum, pour ne nommer que celui-là, rivalise en richesse avec les institutions séculaires de l'Europe, sans mentionner une dizaine d'autres musées de grande envergure. En même temps, le Metropolitan Opera réalise le même exploit et devient l'une des grandes scènes du monde, alors qu'au départ il n'y avait aucune tradition lyrique locale susceptible de le justifier. On pourrait sans mal prolonger cette liste de transplantations culturelles. Quoi de plus stupéfiant et culturellement "contre nature", serait-on tenté de dire, que la retransmission en direct, chaque été, du festival de Bayreuth sur les ondes de la Nippon Broadcasting Corporation; si les sombres légendes du moyen âge germanique et la masse orchestrale déployée dans la musique de WAGNER ont peu en commun avec la tradition latine, le décalage culturel est encore plus considérable vis-à-vis la civilisation japonaise. Sur la même lancée, on peut mettre en doute la pertinence de RAMSÈS à Montréal, ou celle des trésors de l'art chinois.

De la description de la Pinacothèque de l'Acropole par les auteurs grecs aux dicours de CICÉRON contre VERRÈS, aux razzias artisitiques de NAPOLÉON ou d'HITLER, aux circuits internationaux spécialisés dans le vol des oeuvres d'art, l'art jouit d'un prestige fabuleux qui ne fait que s'aligner sur la montée vertigineuse des cotes. Qu'on ne s'y méprenne pas: il ne s'agit pas d'une déification de l'art et de la culture mais bien de leur réification. Assurément les rapports que l'art a depuis toujours entrenus avec l'argent ont quelque chose de trouble et d'irrationnel à la fois. L'art étant la forme tangible donnée à la pensée, lui apposer une valeur marchande ne peut que constituer un deni de sa dimension spirituelle et de sa vérité intrinsèque. Qu'à cela ne tienne, la culture et les objets culturels sont plus que jamais devenus une valeur d'échange. Comme une autre. Un bien qui se transige. Un bien rare, comme le dernier tableau de VELASQUEZ appartenant à une collection privée et que les grands musées se disputent âprement et à coup de millions dans une salle de vente nerveuse, tendue, surchauffée et reliée par téléphone à ceux qui font leur mise depuis l'étranger. Ou bien un objet de consommation de masse comme le livre de poche où l'objet culturel est aussi un objet commercial. Le cinéma et sa soeur la télévision en sont les deux exemples les plus en vue.

L'une des caractéristiques fondamentales de nos sociétés occidentales, technologiques, industrielles et capitalistes - choisissez le vocable qui vous convient! - est de promouvoir un pluralisme de bon aloi, sanctionné par le principe de la liberté et de l'égalité pour tous, dans lequel toutes les oppositions devraient s'équilibrer et s'harmoniser naturellement, selon la loi de la libre concurrence, de l'offre et de la demande. Bref, la permanence d'un alibi polyvalent. Toutefois si les biens culturels peuvent être négociés, qu'advient-il du contenu et de la fonction véhiculée par ces objets? Quel est le sort réservé à la substance immatérielle de la culture? Là encore on est témoin d'une évolution qui n'est pas dénuée de contradictions internes.

L'action conjointe des possibilités offertes par le développement technologique et la préminence de la rationalité, confirmée par les succès spectaculaires de la science, ont permis de pousser plus loin le champ de la conscience occidentale. Et pour nous limiter volontairement au domaine de l'art, qu'on pense un moment qu'il y a encore moins d'un siècle que nous avons "découvert" les arts d'Afrique et d'Océanie, les arts populaires ou naîfs, l'art des enfants et celui toujours moins licite des malades mentaux. Pourtant ces expressions artistiques existaient depuis que l'homme existe; mais elles étaient à toute fin pratique inexistantes parce que marginalisées, ramanées au rang de curiosités anthropologiques tout au plus. En moins d'un siècle la notion d'art s'est élargie et assouplie jusqu'à pouvoir non seulement les intégrer mais en faire un élément de la dynamique interne de l'art de notre temps. Indéniablement il y a là un progrès de la conscience humaine sur lequel on peut pas revenir et avec lequel il faut compter désormais. Leur apport a infléchi le cours de la culture occidentale; cette évolution est capitale en ce sens que la norme esthétique et culturelle qui contribuait à façonner notre image et notre mémoire collective, de rigoureuse et intransigeante qu'elle était, admet maintenant la déviance. Celui qui était auparavant exclus fait maintenant partie du portrait de famille.

Si l'ouverture des sociétés occidentales à l'égard des civilisations plus ou moins exotiques constitue un apport appréciable, qu'advient-il de la culture dont nous relevons et à laquelle nous participons? Qu'est-elle? Comment l'utilisons-nous? Que faisons-nous pour son développement?

La culture traditionnelle, de dominante qu'elle était, a été en quelques décennies marginalisée, folklorisée, par l'action conjointe de l'industrialisation et de l'urbanisation, suivie de peu par la nivellation massive opérée par les médias et parmi eux, au premier chef, la télévision. La chanson folklorique et le conte populaire ont cédé la place à Michael JACKSON et à "Dallas". Ici et là on retape quelques bâtiments anciens, question de se donner bonne conscience pendant qu'on en laisse défigurer des centaines d'autres. Les techniques de production artisanales sont promues au rang de métiers d'art et les objets ainsi produits s'auréolent du prestige nostalgique du "fait à la main". Cet inventaire est assurément sommaire et volontairement peu nuancé, mais respecte la réalité qu'il dépeint. Il ne faut pas se bercer d'illusions, la civilisation paysanne traditionnelle régresse partout et chez-nous elle est bien révolue. Et la conscience trouble que nous avons de sa disparition se traduit dans le succès de la série télévisée "Le Temps d'une paix". Le phénomène en soi est riche d'enseignement: de "Maria Chapdelaine" à "Un Homme et son péché", celles de nos oeuvres littéraires auxquelles nous nous identifions le plus font référence à un passé mythique. Le pouvoir d'attraction qu'elles exercent est rétroactif, plutôt que projectif.

La culture de masse s'est substituée à la culture traditionnelle. Plus exactement celle-ci a été balayée, nivelée par celle-là. L'instrument

qui a permis cette éradication rapide a été et est toujours la technologie contemporaine qui permet de produire rapidement et à un coup moindre des objets tirés à un très grand nombre d'exemplaires. À cela viennent s'ajouter les deux compléments nécessaires que sont la publicité et les techniques de marketing. Et quel est le lieu de prédilection où s'exerce l'offensive? La télévision. Nous n'allons pas ici encore vous infliger tous ce qui est déjà fort bien connu sur les habitudes et la passivité des téléphages. La télévision est essentiellement perçue et abordée comme étant une forme de divertissement; il suffit de jeter un oeil sur a grille-horaire et la programmation des grandes chaînes pour se faire une idée.

En fin de soirée le rêve s'interrompt à heure fixe pour notre ration quotidienne d'attentats terroristes, de déclarations de ministres qui n'ont pas de commentaires à faire avant qu'un comité d'étude ne soumette son rapport, d'incendies suspects dans tel ou tel quartier, de raids aériens au-dessus de Beyrouth, du lock-out des fossoyeurs et de la vieille dame qui a recueilli et soigné un oiseau blessé. Ensuite un western ou un film de catégorie B ou C vous prédisposera on ne peut mieux au sommeil.

Assurément un tel portrait de la télévision est quelque peu télescopé et confine à la caricature. Mais la vérité d'une caricature n'est-elle pas de ressembler à son modèle?

Il convient de placer dans une catégorie un peu à part les émissions dites d'information publique; elles sont généralement un écho de l'actualité et elles ont comme ambition de faire le point sur un sujet politique ou social en réunissant sur le plateau quelques-uns des intervenants et journalistes chargés de ces questions. Généralement leur niveau de qualité est tributaire de la qualité personnelle, de la compétence et de la préparation des intervenants. De manière générale, on serait mal venu de contester leur utilité, mais le temps alloué ne permet pas toujours une compréhension globale ou approfondie du sujet abordé. Même réserve à propos des commentaires recueillis dans le vif de l'actualité. Par contre, la télévision nous propose à l'occasion des dossiers particulièrement lumineux pour notre compréhension des enjeux politiques ou sociaux dans tel ou tel coin du monde.

En tant que moyen de communication de masse la télévision nous semble avoir son destin lié au niveau intellectuel de son spectateur moyen, c'est-à-dire celui d'un adolescent de douze ans. Toute moyenne s'établissant à partir des hauts et des bas, du meilleur et du pire, la télévision nous renvoie une image de nous-mêmes dont on ne peut pas dire qu'elle soit non pas flatteuse mais un tant soit peu rassurante. Est-ce que l'apparition de nouveaux réseaux de télévision spécialisés dans le cinéma, le sport ou la musique populaire et le vidéo clip, le tout à dose massive, comme la chose existe déjà, est-ce que cette situation de morcellement des auditoires va permettre l'essor d'une télévision moins débilitante? Est-ce que les télévisions dites éducatives vont pouvoir se

trouver un créneau et le défendre à armes égales? En cette fin des années 1980, alors que les gouvernements rationnalisent leurs dépenses et veulent se retirer de bien des secteurs d'activités, la télévision n'a pas été épargnée. Il n'est pas interdit de penser que l'ouverture des échanges commerciaux avec les États-Unis, même si les domaines culturels étaient mis à l'écart, puissent avoir des répercussions indirectes sur le mode de fonctionnement de la télévision. Au Québec, la langue française constitue, jusqu'à un certain point et à un certain point seulement une barrière naturelle contre une pénétration massive, mais cette même condition nous interdit toute diffusion vers l'extérieur. Il s'agit d'un marché étroit et prisonnier. Et par-dessus tout il convient d'aiguiser notre vigilance, car nous vivons à une époque et dans une société où le droit ne suffit plus à assurer une légitimité; la loi du nombre, c'est-à-dire de la majorité, tend à se substituer au droit.

Jusqu'à présent nous avons sciemment et consciemment tenu à l'écart du débat la question cruciale de la culture supérieure, de la grande culture, de la culture élitiste, de la culture bourgeoise, comme chacun voudra bien la nommer. Car c'est précisément elle qui fait problème. C'est elle qui fascine et rebute. C'est elle que les connaisseurs chérissent pour des motifs incompréhensibles et insaisissables du commun des mortels qui n'ont pas la formation adéquate pour l'apprécier ni la fréquentation assidue des oeuvres pour former leur jugement. Exemple: beaucoup de gens pourront entendre jouer du piano pendant une heure et être totalement ravis. Par contre un musicien même sans grand talent personnel va hurler dès la troisième mesure parce que le piano est désaccordé; pour ne rien dire des attaques trop molles, de l'absence de phrasé, de tempo trop saccadé, du jeu de pédales intempestif, etc. Pourtant le ou la pianiste a bien joué toutes les notes de la partition. La réceptivité critique du public est proportionnelle à son degré de formation. Sur ce point le public sportif est bien mieux nanti: il est formé à l'école des ligues majeures qu'il voit évoluer au stade et sur le petit écran. Et il n'y a rien de semblable pour l'essai, le ballet, la musique, le roman et le théâtre.

Non sans raison, MARCUSE a fustigé les tentatives de réduction de la culture universelle pour la mettre au niveau du grand public. Exemple: **Les Frères Karamazov** en version Reader's Digest, un thème de BACH harmonisé et orchestré pour servir de toile de fond sonore dans les centres d'achat, le premier mouvement de la symphonie no 40 de MOZART en version jazzée, ou bien tel concerto de piano présenté d'abord comme étant le thème musical du film **Elvira Madigan** et puis en second lieu comme une composition d'un certain MOZART. Et puisqu'il est question de lui, MOZART est devenu une sorte de vedette pop dans le sillage ouvert par le film **Amadeus**, ce que la pièce de théâtre, elle, n'avait pu faire. La question qui se pose pour nous maintenant est de savoir si ce n'est pas plutôt la personne du compositeur, telle que dégagée et mise en scène par le réalisateur, qui est mieux connue, alors que la spécificité de son génie musical ne s'en trouve pas pour autant explicitée. Et que dire de

VAN GOGH? S'il ne s'était pas mutilé l'oreille droite, sa réputation n'aurait peut-être pas la même ampleur. Mais cela n'a rien à voir avec la peinture. Notoriété ne signifie pas connaissance accrue.

Cette approche de la culture est à l'image de nous-mêmes et du monde présent qui privilégie l'information à la formation. L'homme contemporain est littéralement bombardé d'informations sur tous les sujets qui le concernent et après avoir manipulé quelques fragments on passe vite à autre chose, tant et si bien que nul n'a de compréhension globale et articulée des tenants et aboutissants qui sont au coeur d'une problématique. On confond le rapprochement de quelques parties avec le tout. L'homme contemporain peut facilement avancer faits et opinions sur divers sujets mais bien peu de personnes se révèlent aptes à développer une pensée qui pratique son auto-critique au fur et à mesure qu'elle avance. Dès le milieu du XVIe siècle MONTAIGNE dénonçait la "teste bien pleine" au détriment de la "teste bien faicte". Son jugement conserve une actualité particulièrement troublante.

La diffusion de masse de la culture semble parfois devoir passer par des transformations et adaptations qui amputent les oeuvres, pour les ramener à des dimensions adaptées à un format commercial donné. Si toute atteinte à l'intégrité de l'oeuvre est repréhensible, une telle pratique la dénature dans son économie interne, dans le rôle que les parties tiennent en vue de la cohésion de l'ensemble. Outre de telles distorsions, les oeuvres exemplaires du passé souffrent d'être citées hors contexte, ce qui a pour effet de les placer dans une sorte de vide où le pouvoir de transformation qui fut le leur ne peut nous être efficacement transmis. Et qui n'a pas perçu ce décalage parfois considérable dans l'adaptation d'une oeuvre littéraire à l'écran? Là où la lecture d'un roman suscitait dans l'esprit de chaque lecteur tout un faisceau d'images mentales et où l'analyse des sentiments se faisait par le menu, le cinéma ne propose plus qu'une seule image, directe et tangible, à l'exclusion de toute autre; quant à la vie intérieure des personnages elle se fait à l'aide d'une voix off, lorsqu'elle n'est pas tout simplement mise au rancart, afin de favoriser les éléments visuels.

Si fragmentaire et déformée que soit l'image de la culture transmise via les moyens de vulgarisation, la nature et l'ampleur de ce problème a partie liée avec la maîtrise d'un secteur de la connaissance. Pour se faire une idée de cette insuffisance, on peut établir un parallèle avec le domaine scientifique où la vulgarisation scientifique n'est qu'un pâle reflet de ce qu'est globablement la pensée scientifique, en tant que système et en tant que méthodes d'analyse. Tant à l'intérieur des disciplines scientifiques qu'à l'intérieur des domaines de la culture, on assiste à une spécialisation des champs d'étude, qui deviennent de plus en plus spécifiques, si bien qu'en définitive un très petit nombre de personnes peuvent prétendre avoir une vision globale ou encyclopédique de tout un large secteur de l'activité humaine. En effet, la culture transcende la simple érudition; elle est une activité globalisante et unificatrice; elle établit les liens, les distinctions, les analogies, les corrélations, dégage les principes.

Le travail d'analyse, de prise de conscience et partant d'appropriation qui est celui d'une culture dynamique et bien comprise fait problème pour certains qui, précisément par manque de perspective, n'y voient que l'accumulation des oeuvres du passé. Assumée comme un fardeau la culture héritée du passé est alors perçue comme une masse inerte qui ne fait qu'étouffer le présent et n'est promise à aucun avenir. C'est l'horizon bloqué. Le désespoir. Mais c'est oublier que la vie ne conclut pas. L'art, la créativité, la science et la culture sont des réalités en action et en devenir depuis que l'humanité porte un regard conscient sur elle-même.

Assurément la culture est porteuse d'une longue et très riche mémoire; mais de même que tous nos souvenirs nous assaillent pas tous en même temps et perpétuellement, la culture fait un tri et un réaménagement du prestigieux héritage du passé selon des préoccupations qui sont celles d'aujourd'hui et c'est le propos des créateurs de formuler dans et par leurs oeuvres leur position vis-à-vis leurs prédécesseurs. Souvent les manifestations d'avant-garde sont perçues comme étant en rupture avec le passé. Si tel était le cas l'histoire de l'art ne serait qu'une suite incohérente de gestes gratuits et de provocations. Les avant-gardes sont souvent en réaction à quelque chose d'antérieur, donc en rapport critique, en relation dynamique avec un passé culturel dont elles se démarquent, certes, mais qu'elles transforment et prolongent à la fois.

En cette fin du vingtième siècle, alors que les technologies de l'information réactivent tout le patrimoine de l'humanité en le rendant accessible et communicable par le développement des bibliothèques, des musées, du livre, de la télévision, de l'ordinateur, des voyages plus faciles, la culture se fait si foisonnante qu'elle devient difficile à domestiquer, c'est pourquoi elle se ramifie en de multiples spécialités. Globalement elle en vient à constituer une sorte de défi à l'esprit humain. Afin de dénouer ce noeud gordien, nous proposons un bref retour vers l'élaboration de la pensée mythique, c'est-à-dire vers les premières manifestations de la conscience s'appliquant à connaître et expliquer non seulement le monde extérieur mais aussi la relation de l'homme à l'univers.

Déjà dans le second livre de **La République** PLATON pose les termes du problème: d'une part il y a le **muthos**, c'est-à-dire les mythes d'HÉSIODE, ou d'HOMÈRE, et d'autre part le **logos** ou parole rationnelle et philosophique. S'il est facile de se mettre d'accord sur la non réalité du contenu des mythes, il faut néanmoins reconnaître la réalité du phénomène mythique en tant que production de l'activité mentale ni purement objective ni purement subjective, témoignant indistinctement de la nature et de l'âme, de l'extérieur et de l'intérieur. L'objectivité du mythe doit être définie d'un point de vue critique non pas en termes de choses mais en termes de fonction.

Le mythe représente la première manifestation de la fonction unificatrice de la conscience, la première tentative de comprendre le monde et le témoignage le plus ancien de l'imagination esthétique, par la médiation du langage. La puissance suggestive du signe se manifeste de façon créative dans le langage, dans l'élaboration du mythe, dans la mise en oeuvre artistique ainsi que dans la construction théorique des concepts. Ce n'est que bien plus tard dans l'évolution de l'humanité que la cohérence du monde a été représentée dans des modèles scientifiques, c'est-à-dire mathématiques, physiques et chimiques.

Toutes les activités intellectuelles que nous regroupons sous l'étiquette culture ne sont pas de simples réactions aux stimuli exercés de l'extérieur sur l'esprit; elles sont aussi des actions de l'esprit, des projections de l'esprit agissant sur la totalité de l'expérience humaine. La culture met de l'avant un modèle du monde, une image du monde. Face à l'univers des choses qui le dominent et exercent sur lui la pression de ce qui est peu ou mal connu, l'homme projette entre lui et le monde un territoire imaginaire qui lui est propre et à l'intérieur duquel les figures symboliques assument en les résolvant les tensions entre le sujet et l'objet, entre l'intérieur et l'extérieur. Les activités culturelles ont toutes un fondement matériel, une assise dans la réalité, mais elles s'écartent du réel immédiat pour proposer à l'homme un nouveau modèle d'organisation de la réalité. Ce territoire est celui de l'imaginaire, de l'utopie, bref de ce qui pourrait être.

Il est indéniable que les premiers balbutiements du langage humain, perdus dans la nuit préhistorique, eurrent une fonction d'abord utilitaire de communication et d'identification. Pareillement, les peintures exécutées sur les parois des cavernes ont probablement été dotées d'un pouvoir magique, de type animiste, destiné à conjurer les esprits de la chasse et de la fertilité. De même les premiers sons produits à l'aide d'objets divers, les premiers gambadements rythmés de l'homme primitif n'étaient pas de la musique ni de la danse. Toutes ces manifestations rudimentaires étaient encore dépourvues de signification autonome. Lorsque le répertoire des formes s'est élargi et a commencé à être organisé l'oeuvre a acquis cette autonomie esthétique et a constitué un nouveau point de départ pour l'esprit. C'est à la faveur de l'exploration et de l'expérimentation - du hasard aussi - que de nouvelles formes d'expression de l'esprit sont apparues et se sont progressivement raffinées. À ce stade, le monde imaginaire que l'esprit a suscité à côté du monde matériel acquiert une vérité, une validité et une légitimité qui lui sont strictement immanentes. Ce monde nouveau est le monde de la culture, une sorte de cosmos en équilibre sur lui-même, car il est à la fois riche de la totalité de l'expérience humaine et projeté vers l'avenir.

L'art est le plus court chemin d'un homme à l'autre.

RADIO-CANADA COMME INSTITUTION LITTÉRAIRE: STRATIFICATION DU DISCOURSTHÉTIQUE (1951-53)

Greg Marc Nielsen

> "C'est en nous attachant à ce qui fut en en délaissant ce qui pourrait être que nous continuerons d'être un objet d'admiration pour nous-mêmes et d'étonnement pour les autres".
>
> Carte Blanche (émission du 30 novembre 1951: 3)

LE CHAMP D'ÉTUDE

Le corpus de référence pour l'histoire politique, économique et culturelle de la Société Radio-Canada, en expansion continuelle, représente un enchaînement fragmentaire de perspectives liées aux divers intérêts venant d'époques et de traditions distinctes. Aucun ouvrage ne présente une synthèse complète de ce champ d'étude; nous retrouvons plutôt diverses tentatives de description:

1) de son développement politique ou organisationnel;[1]

2) de sa pratique idéologique ou de son rôle dans la construction d'une vision de nation;[2]

3) de son importance dans la (re)production culturelle ou dans la légitimation de l'État ainsi que de l'effet des nouvelles technologies sur sa force de travail et sur les processus de changement social;[3]

4) de ses pratiques littéraires institutionnelles.[4]

Notre présentation se situe à l'intérieur du dernier groupement de recherche.

Dans ce travail, nous visons à analyser, à partir de la problématique de la sociologie critique des productions culturelles, une série radiophonique choisie parmi l'ensemble du discours littéraire du réseau français de Radio-Canada, réalisée avant 1960. Il s'agit de discerner l'échelle de stratification du discoursthétique des genres littéraires (y compris la langue dans les textes) à l'intérieur de Radio-Canada, celle-ci

étant vue comme une institution littéraire. Ensuite, nous présenterons une sociocritique du cadre dialogique dans la série choisie, **Carte Blanche** (1951-53), une revue satirique conçue par Fernand SEGUIN, André ROCHE et Roger ROLLAND (réalisateur). Enfin, notons que nous ne sommes arrivés à la construction de notre objet qu'après avoir considéré l'ensemble des études mentionnées plus haut. Ceci dit, nous devons mieux spécifier les présupposés qui sous-tendent le choix de notre problématique de recherche ainsi que les limites théoriques qu'ils nous posent afin de mieux démontrer l'apport original de notre projet.

POUR UNE AUTOCRITIQUE DE LA SOCIOLOGIE CRITIQUE DE LA PRODUCTION CULTURELLE

Notre problématique de sociologie critique de la production culturelle s'appuie sur deux présupposés majeurs qui nous mèneront vers une première définition du discours littéraire de Radio-Canada. D'abord, nous considérons cette littérature comme une pratique instituée, un produit qui s'inscrit dans la raison organisatrice de l'institution. Ensuite, nous la considérons comme ayant un potentiel instituant, donc participant à l'imaginaire créateur de l'institution. Un écart nous semble toutefois sous-tendre les diverses tentatives faites au vingtième siècle dans les théories et sociologies critiques de la production esthétique, fondée dans l'historicisme et la philosophie de la conscience (NIELSEN, 1985). Il s'agit, d'une part, de l'écart entre "l'esthétique naturellement créatrice" (valeur d'usage), et, d'autre part, de la rationalisation, réification ou marchandisation de sa production institutionnelle (valeur d'échange) (WUNENBURGER, 1985; SUVIN, 1985). Selon la tradition critique, à laquelle participe Lucien GOLDMANN, seuls les individus exceptionnels peuvent atteindre, dans leurs oeuvres, le maximum de cohérence qui leur permet de dépasser les limites de la marchandisation. Étant donné ce critère épistémologique de génie (le chef-d'oeuvre artistique comme négation du réel, pour prendre l'exemple d'ADORNO cette fois-ci), plusieurs contesteraient qu'employer le cadre de la sociologie critique pour l'analyse des discours littéraires radiophoniques ne convient pas, car ces discours n'ont jamais atteint le statut de chef-d'oeuvres. Nous pouvons répondre à cette contestation de plusieurs façons distinctes.

D'abord, la littérature radiophonique de Radio-Canada, entre 1938 et 1953, fut, dans la société québécoise, le principal moyen d'expression artisitique tant pour les écrivains que pour les acteurs, les musiciens, etc. En plus, il faut retenir que l'expérience moyenne du drame, pour la majorité des générations de cette époque, relève de la radio, qui constitue toujours le médium le plus accessible, si on le compare au théâtre ou même au roman. Enfin, étant donné l'autonomie relative de Radio-Canada par rapport au marché - le fait qu'elle est une organisation de l'État fédéral -, il n'est pas évident qu'on puisse réduire la valeur esthétique

de sa production littéraire exclusivement à ce marché. Certes, le problème du jugement de sa qualité esthétique ne peut être résolu qu'à partir d'une classification et d'une critique des genres textuels. En même temps, la critique des genres littéraires ne peut être justifiée que dans une coupe diachronique et synchronique de l'institution littéraire qui les produit (NIELSEN, 1983). La distinction entre les genres littéraires ne nous donne pas l'explication de la genèse du génie liée à l'oeuvre. Cependant, mettre ainsi en lumière la stratification des genres peut nous révéler tout autant l'horizon idéologique qu'esthétique de l'institution. Finalement, nous ne pouvons explorer la double négation par laquelle les pratiques instituantes de l'esthétique deviennent instituées qu'en tenant compte de la pratique discursive ou dialogique du texte littéraire. Afin de donner une définition plus nette de cette double négation, nous nous proposons de chercher, pour Radio-Canada, quelle série radiophonique a démontré le maximum possible de discours critique à propos des rapports sociaux existants à cette époque dans la société québécoise.

Ainsi, la sociologie ou sociocritique que nous voulons développer vise à dépasser le dédoublement entre l'esthétique - ou génie "naturel" - et l'institution de sa production en allant dans le discoursthétique même de l'institution de la production culturelle. La qualité ou le génie, soit du grand roman ou de la série radiophonique est ainsi, en soi, considéré comme étant le produit à l'intérieur d'un processus institutionnel de réalisation, diffusion, de réception et de critique. Un tel programme envisage le produit esthétique comme une force sociale qui, tout en étant elle-même un produit social, transforme les relations sociales. L'ambiguité et la tension inhérentes à ce cadre de présupposé découlent, d'une part, d'une tentative de comprendre la virtualité immanente du produit esthétique, de sa vision du possible, et, d'autre part, d'expliquer le processus par lequel ce produit demeure objectivé.

L'INSTITUTION LITTÉRAIRE: LA STRATIFICATION DES GENRES

Il importe de retenir un point simple mais essentiel: la littérature radiophonique est le produit d'une technologie moderne et la production littéraire de Radio-Canada se construit dans le contexte des politiques culturelles de l'État fédéral, tout en tenant compte des groupes dominants qu'il représente ou auxquels il s'oppose. Pourtant, Radio-Canada est également une institution littéraire, un centre pour la production de l'imaginaire de la société québécoise/canadienne-française. La distinction entre l'organisation de l'État et l'institution littéraire indique deux pratiques distinctes qui maintiennent chacune une mesure d'autonomie. Il s'agit, d'une part, de la pratique organisatrice, c'est-à-dire les moyens techniques et discursifs qui relèvent de l'infrastructure organisationnelle, et, d'autre part, de la pratique imaginaire,

c'est-à-dire l'horizon discursif de l'instituant littéraire - les normes, les valeurs, et les codes d'écriture/réception. Il faut aussi retenir que l'organisation et l'institution n'ont pas les mêmes origines. Dans le cas de Radio-Canada, l'origine de l'institution littéraire québécoise précède celle de l'organisation. D'un autre côté, il faut tenir compte que le médium de l'organisation, la technologie de la radio, définit un horizon limité d'instituant littéraire. Au fond, ce ne sont ni les intérêts techniques (ou plus généralement idéologiques) de l'organisation, ni les idéologies esthétiques de l'institution littéraire qui déterminent le discours littéraire; c'est plutôt l'interaction de ces deux pratiques qui forme la condition de sa production. Malheureusement, étant donné la brièveté de cet exposé, nous ne pouvons développer cette dernière hypothèse en profondeur. Elle constituera plutôt l'objet d'un texte distinct (JACKSON et NIELSEN, 1987). Même aussi peu élaborée, cette hypothèse peut nous servir de guide de recherche pour la discussion qui va suivre, qui porte sur la stratification des genres littéraires et le cadre dialogique d'une série qui manifeste le maximum de voix critique possible à la radio de l'époque.

LES GENRES LITTÉRAIRES: DU "SÉRIEUX" AU "LÉGER"

L'esthétique du discours littéraire de la radio, (un lieu où se rencontrent le théâtre et la prose sous une forme qui ne découle ni du roman ni du drame, mais plutôt d'une forme littéraire entre les deux), est née dans les adaptations de pratiques propres à la culture populaire - la chanson, la comédie burlesque, le vaudeville - qui prennent leurs racines anciennes dans le carnaval du Moyen Âge. L'adaptation originale du discours littéraire exige, pour la radio, que l'artiste de vaudeville transforme un métier essentiellement visuel en un métier verbal (FINK, 1981: 199; LEWIS, 1981; MILLER, 1982). Cette transformation se caractérise par le passage d'une forme monologique à une forme dialogique semblable en effet à la transition du récit épique au roman (LUKACS, 1963; BAKHTINE, 1978; KRISTEVA, 1970). Dans ce processus, la radio développe très rapidement des structurations particulières. À la radio québécoise (privée ou publique) on peut retrouver trois genres majeurs de discours littéraires: le radiothéâtre, qui consiste en des oeuvres originales pour la radio ou en des adaptations, soit du théâtre, du roman, ou du cinéma; le radioroman, une pièce de mélodrame présentée en divers épisodes par semaine; et de la comédie de moeurs, sketches sur la vie sociale conçus sous forme de cabaret de variété ou de revue. C'est surtout ce dernier genre qui recèle, à l'époque, le maximum possible de voix critique à la radio. La série **Carte Blanche**, que nous utilisons pour illustrer ce discours, fait partie du dernier genre. Avant de présenter notre analyse, nous devons montrer la stratification qu'accorde l'institution aux divers genres mentionnés plus haut.

De tous les genres littéraires diffusés à la radio, c'est principalement au radiothéâtre qu'on accorde le statut de littérature sérieuse. L'institution littéraire française, d'où il prend sa genèse - mais pas nécessairement la même ligne de développement: l'esthétique régulatrice de l'institution littéraire québécoise (BELLEAU, 1978; 1981; 1984; MARCOTTE, 1981) -, réserve toujours le plus haut prestige aux grandes oeuvres dramatiques. Dans les toutes premières productions du réseau privé de CKAC à Montréal, le radiothéâtre d'origine québécoise se limitait au mélodrame et à la comédie; mais peu à peu, avec l'arrivée de Radio-Canada, "il a couvert tout le cycle dramatique" (BEAUCHAMP, 1948: 87). En plus d'avoir intégré dans sa production, dès le début des années quarante, les séries littéraires de CKAC, venant d'auteurs comme Robert CHOQUETTE et Henry DEYGLUN, CBF réalisait plusieurs séries d'adaptation ainsi que des oeuvres originales. Mentionnons: **Radio Théâtre** (1939-40), **Radio Collège** (1941-50), **Les Grandes Émissions du Théâtre Contemporain** (1942), **Le Théâtre Ford** (1940-50), **Théâtre dans un Fauteuil** (1948-60), **Le Petit Théâtre** (1955-57), et **Les Nouveautés Dramatiques** (1950-62), pour n'en mentionner que quelques-unes (LEGRIS et PAGÉ, 1976).

À l'encontre du radiothéâtre, le radioroman et la comédie de moeurs gardent toujours ce qu'on peut appeler un statut de deuxième rang - ou paralittéraire - tant à la radio que dans les autres appareils de production littéraire. Ce statut mineur est appliqué en particulier aux émissions dites "légères", notamment les radioromans. Radio-Canada a produit plusieurs radioromans hebdomadaires et quotidiens. Parmi les meilleurs exemples d'émissions de longue durée de ce genre, notons: **Le Curé du Village** (1933-55), **La Pension Velder** (1938-42) et **Métropole** de Robert CHOQUETTE; **Un homme et son péché** (1939-62) et **Les Belles Histoires des Pays d'en Haut** (1938-62), de Claude-Henri GRIGNON; **La vie de famille** (1938-47), d'Henry DEYGLUN ainsi que **C'est la vie** (1939-42) de Jean DESPREZ (PAGÉ et LEGRIS, 1975). Quant à la comédie de moeurs, nous trouvons les meilleurs exemples des trois types majeurs de ce genre dans l'émission de variété **Radio Carabien** (1944-53) d'Émilien LABELLE, Laurent JODOIN et Paul LEDUC (réalisateur); l'émission de Cabaret **Chez Miville** (1956-70) de Paul LEGENDRE (réalisateur et concepteur), et l'émission de revue satirique **Carte Blanche** (1951-53).

L'AUDITEUR "POPULAIRE" ET "SAVANT": EN-DEHORS ET DANS LE TEXTE

Avant de procéder à notre analyse de la revue satirique, il faut retenir une distinction importante entre l'esthétique régulatrice de Radio-Canada et celle de la radio privée. Quoique Radio-Canada ait produit autant de littérature légère, du radioroman et de la comédie de moeurs que de littérature sérieuse, du radiothéâtre, elle n'a pas produit une littérature "populaire" au sens d'une littérature visant à affirmer la langue quotidienne du Québec. On peut dire cependant qu'elle produisait un auditeur "populaire". À l'encontre de la radio privée, où on peut

discerner certaines tendances de la voix "populaire" dans la littérature (on pense à **Nazaire et Barnabée** (1938-58) d'Ovila LÉGARÉ (CKAC) par exemple), Radio-Canada tend en général à traiter la voix "populaire", le joual, comme objet négatif qu'il faudrait corriger. Semblable aux lectures du roman et du théâtre, l'énonciataire du discours littéraire de la culture bourgeoise à l'intérieur d'une couche particulière de la société québécoise. Ce même énonciataire peut ainsi faire partie de l'auditeur "populaire" tout comme ce dernier peut faire partie de l'auditeur savant. On pense ici par exemple aux radioromans **Le Curé de Village** ou **Un homme et son péché**, où l'on distingue une coupe transversale d'auditeurs. L'auditeur en ce sens n'est pas strictement perçu comme une donné empirique, c'est-à-dire comme un public qui se trouve en-dehors du texte - celui dont les goûts ont déjà souvent fait l'objet d'études de la discipline des communications. L'auditeur, au même titre que l'auteur et le héros, est plutôt un participant co-créateur de la pratique littéraire vivante. Au niveau de l'imaginaire, il constitue, dans son interaction avec l'auteur et le héros, le cadre dialogique du texte (NIELSEN, 1987; SABO et NIELSEN, 1984). Ce qu'il faut retenir ici, c'est que là où la voix de l'énonciateur "populaire" fait partie du cadre dialogique intérieur du texte littéraire de Radio-Canada, - soit dans une situation narrative ou sous forme d'un personnage parlant -, cette voix n'est le plus souvent qu'objet de ridicule, de parodie, de satire ou d'ironie.

CARTE BLANCHE: LE CADRE DIALOGIQUE DU "COMICO-SÉRIEUX"

Maintenant qu'il est entendu que la distinction que nous avons faite entre la littérature "légère" et la littérature "populaire" en est une "de langage", et que la littérature de Radio-Canada s'institue selon l'échelle du sérieux au léger et non pas selon celle du savant au "populaire", on peut mieux situer la revue satirique **Carte Blanche** et son affiliation profonde du genre littéraire du "comico-sérieux". Le domaine du comico-sérieux peint "l'objet d'une représentation sérieuse (en même temps comique) [...] donnée au niveau présent, dans la zone d'un contact direct et même familier avec les contemporains vivants". Un deuxième trait commun à ce genre est son caractère anti-traditionnel et son insistance sur la libre invention. Le rapport "avec la tradition est [...] foncièrement critique et aboutit même parfois à la mise en accusation cynique". Le troisième trait que partage **Carte Blanche** avec le "comico-sérieux" est la multiplicité de styles et de voix. Ce trait ne va pas jusqu'à présenter un mélange de sublime et de vulgaire (interdit à la radio), mais on peut trouver des éléments textuels mélangeant prose et vers qui découlent tant de discours politiques et artistiques que de discours scientifiques et culturels. On sert des parodies de genres littéraires élevés ou plus bas (les autres émissions radiophoniques québécoises par exemple), de dialectes ou de jargons qui relèvent de plusieurs disciplines ainsi que d'une certaine mesure de bilinguisme (français-anglais) (BAKHTINE, 1970: 151-153).

L'émission **Carte Blanche** constituait un phénomène unique pour la radio québécoise de l'époque. "Différer l'idéologie d'avec le régime, parodier les hommes publics, ironiser sur les idéaux reçus, dénoncer les illusions sur la valeur du système, toutes ces actions comportaient un risque certain" (PAGÉ et LEGRIS, 1976: 584). La tension entre l'interdit de la pratique organisatrice de l'institution et la pratique esthétique/critique des auteurs était au centre de la productivité littéraire de cette série. Adressée avant tout aux intellectuels et aux représentants publics du Canada français, la série se développait en diverses rubriques distinctes, dirigées de façon globale vers une satire totalisante de la société québécoise. La plupart des situations narratives évoluait autour d'un ou de plusieurs des grands thèmes de la vision de survivance: la langue, la religion, la ruralité ou la fécondité. Ces parodies se moquaient de tous les appareils culturels et politiques, y compris le théâtre, le roman, la poésie, la peinture et la musique ainsi que les appareils de communication de masse, d'éducation et de bureaucratie. Finalement, avant la fin de sa troisième saison, les concepteurs (SÉGUIN, ROCHE et ROLLAND) décidaient de mettre fin à la série plutôt que de céder aux pression du censeur (PAGÉ et LEGRIS, 1975: 584-87.)

L'ÉVOLUTION TEXTUELLE: SITUATIONS NARRATIVES ET DIALOGUE INTÉRIEUR DANS LE SKETCH SUR LE NOUVEAU PARTI

À l'époque de sa production, la structure de la série est formée de trois phases principales. Au début, les émissions se forment en diverses rubriques destinées à classer des catégories de sujets auxquelles s'adresserait chaque auteur. Dans la deuxième phase, suite au départ du poète Éloi DE GRANDMONT, SÉGUIN et ROCHE ajoutent de nouvelles chroniques et ils instituent "l'interview d'un invité qui doit lire les réponses qu'on écrit pour lui". Finalement, dans la troisième phase, soit un an plus tard, "**Carte Blanche** remanie sa formule, et au lieu de morceler l'émission en diverses petites rubriques, on divise simplement la demi-heure en trois grandes parties, chacune étant plus élaborée" (PAGÉ et LEGRIS, 1976: 595). Dans sa dernière année, l'émission se construit autour d'un thème d'ensemble. La première partie ironise sur l'actualité. La deuxième devient une sorte d'improvisation sans texte avec un invité sur le thème de la semaine; alors que la troisième partie est une parodie de la radio, du théâtre ou de la littérature.

Dès le premier texte de la série, le cadre dialogique se développe à partir du mode ironique qui engendre un discours bivocal à dialogue interne. Ce discours sert simultanément à deux locuteurs et exprime deux fonctions. "Pareil discours contient deux voix, deux sens, deux expressions. En outre, les deux voix sont dialogiquement reliées, comme si elles conversaient ensemble". On appelle cet affrontement entre les deux voix, un processus de dialogisme. Dans le mode ironique "se trouve

en germe un dialogue potentiel, non déployé, concentré sur lui-même, un dialogue de deux voix, deux conceptions du monde, deux langages" (BAKHTINE, 1978: 144-45). Démontrons maintenant un peu mieux la virtualité cachée sous le mode ironique du discours bivocal à dialogue intérieur, (celle qui se développe, précisément, à travers le fond narratif de la série), par le découpage d'un de ses sketches les plus célèbres.

C'est dans l'émission du 23 novembre 1952 que nous retrouvons l'un des meilleurs exemples du dialogisme dans **Carte Blanche.** Il s'agit de la rubrique "Pure Coïncidence" où les créateurs ont fait dialoguer les voix des trois politiciens les mieux connus au Québec. Dans une parodie de la technique d'interview, les auteurs demandent aux invités fictifs de présenter leur avis sur la venue d'un nouveau parti politique. La parodie se fonde sur la blague que les personnages sont purement fictifs, "que toute ressemblance avec d'autres personnages connus ou inconnus est accidentelle et l'effet d'une pure coincidence". Les noms des invités, Maurice Déplissé, Louis St-Rolland, et Maximillien Boude s'insèrent ainsi dans un mode satirique légèrement masqué qui ressemble à celui dont relève le nom de ce nouveau parti. "Il s'agit du parti socialo-capitalo-agrario-laboro-prolétarien, le SCALP" (23 novembre 1951: 15). Voici la réponse de Maurice Déplissé à la question posée:

Dép: "À titre de chef du meilleur parti politique que la province de Québec ait eu depuis la Confédération, je ne crains pas de souhaiter la bienvenue au SCALP. Mais à une condition: c'est qu'il ne nous fasse pas une concurrence déloyale et qu'il emploie comme nous, dans l'arène électorale, des méthodes honnêtes mais éprouvées".

(**Carte Blanche** 1951: 12)

Dans la première phase, la voix de l'auteur, médiatisée par la voix de l'interlocuteur (l'actant/anti-héros Déplissé), vise à instruire son énonciataire d'une contradiction profonde. En effet, la voix de l'auteur s'oppose à celle de l'interlocuteur en satirisant sur le nom de ce dernier et sur sa présentation exagérée d'avoir représenté le meilleur parti politique depuis la Confédération. L'introduction du trope ironique dans la deuxième phrase ("qu'il emploie comme nous [...] des méthodes honnêtes"), sert à affirmer la distanciation entre la voix de l'auteur et son objet, l'autrui (l'interlocuteur). C'est vouloir dire que l'énoncé d'autrui est ironiquement renversé de manière à ce qu'il en vient à signifier le contraire absolu dans l'horizon d'attente de l'auteur et de son énonciataire. La contradiction à l'intérieur de la voix d'autrui est ainsi révélée dans le revirement du signifié et dans l'instituant consécutif du rire entre l'auteur et son énonciateur.

L'opposition binaire entre l'interlocuteur, d'une part, et l'auteur et son énonciataire, de l'autre, devient possible dans le discours

bivocal à dialogue intérieur. Il faut retenir toutefois que ce dialogisme intérieur n'engendre que la condition partielle de la production du discours possible. La condition interne du cadre dialogique existe grâce à la stratification du langage, qui attribue aux énoncés leurs propres zones idéologiques. Ce plurilinguisme remplit le cadre dialogique intérieur du contexte social-historique. Or, afin de mieux distinguer la nature de la stratification de l'énoncé, passons à deux autres voix, qui font elles aussi partie du texte.

StR: "Je suis content d'apprendre la formation probable d'un nouveau groupement politique [...]. L'esprit démocratique s'accommode sans déplaisir notable, de la juxtaposition, pour ne pas dire de la coexistence de plusieurs idéologies différentes".

Et quelques lignes plus bas, M. "Boude":

Bou: "En ma qualité de premier magistrat de la ville de Morial, je tiens à faire savoir que l'apparition du SCALP ne m'a pas fait dresser les cheveux sur la tête [...]. Mon seul espoir c'est que le SCALP appuie les efforts méritoires que je déploie pour faire de ma ville la première ville française d'Amérique".

(**Carte Blanche** 1951: 12).

Le cadre dialogique intérieur est identique, pour les trois réponses, à la question de l'avenir du nouveau parti. Le rapport de distanciation entre la voix de l'auteur et celle d'autrui, entre l'énonciataire et l'interlocuteur, se dialogise à l'intérieur du même mode ironique. Pourtant, c'est grâce à la stratification de la langue qu'on peut distinguer les voix dialogisées. Chaque énoncé est hétéroglotte; autrement dit, l'énoncé appartient toujours à une voix instituée historiquement. Ce n'est pas seulement l'accentuation acoustique des mots qui offre le signe de la stratification, mais tout autant le bagage intrinsèque à la voix. "Mor**ial**", "s**avoir**", "esp**oir**", "mérit**oire**" sont tous les idéologèmes accentués d'un idéologue qu'on ne peut que reconnaître. Ce sont également des énoncés distincts de la voix qui délimitent les unités de dialogue. Les accentuations d'hésitation dans la voix de "St-Rolland", d'arrogance dans celle de "Déplissé", et de régionalisme dans celle de "Boude", renvoient aux zones idéologiques de chaque interlocuteur.

La polyphonie et la stratification contextuelle des voix produisent une coupe transversale de contradiction unique à la série **Carte Blanche**. Sur l'axe diachronique (le plan horizontal), les voix paraissent radicalement polyphoniques. Les interlocuteurs que nous avons mentionnés représentent divers points de vue. Par contre, sur l'axe synchronique (le plan vertical), la stratification des interlocuteurs dans l'intonation des voix et la spécificité résultant de chaque perspective

liée, révèlent une tendance strictement monophonique du texte. C'est-à-dire que tous les interlocuteurs relèvent d'une seule couche de la société canadienne-française. On constate l'échec, à l'égard du dialogisme, à retenir la condition polyphonique, lorsque les auteurs tentent les parodies sur la voix "populaire". Cette contradiction entre les tendances dialogiques et monologiques à l'intérieur de la série se fonde sur le rapport entre l'autrui, d'une part, et l'auteur et son énonciataire, d'autre part. La distanciation des voix d'autrui d'avec le "populaire" ou l'ancien régime produit une double négation au sein du texte. D'abord, elle permet de découvrir la contradiction interne de la voix d'autrui et mène ainsi à la négation de sa revendication de légitimité. Ensuite, elle ferme toute possibilité de dialogiser ses voix, ce qui mène à la négation de la vraisemblance de polyphonie. C'est ainsi que la pratique novatrice institutante devient la pratique répétitive institutée au sein du même processus institutionnel.

* * * * *

HOMOLOGIE INTERDISCURSIVE

Nous avons vu que le discours qui se produit dans le texte **Carte Blanche** se compose d'une série de voix indépendantes à l'intérieur d'un cadre dialogique greffé sur un fond narratif. Les limites et la virtualité du cadre dialogique intérieur se déterminent en rapport avec la médiation institutionnelle de Radio-Canada, sa stratification des genres et de la langue, d'une part, et, de l'autre, avec le discours social (contexte extérieur) au sein de son propre horizon idéologique. Concluons maintenant notre discussion en présentant une hypothèse générale qui concerne le rapport interdiscursif entre le texte et son contexte social-historique.

Il faut retenir que le cadre dialogique du discours littéraire de Radio-Canada n'est pas homologue, au sens de reflet ou de correspondance, à certaines voix ou idéologies du discours social; il constitue plutôt un élément intégral de celui-ci. Cette interdiscursivité, qui se révèle ou se manifeste dans le texte par une stratification de la langue, engendre la dimension active et instituante de la pratique de l'imaginaire. Par contre, la médiation institutionnelle, par les pratiques organisatrices et régulatrices qui forment la condition de la production textuelle, fournit la dimension passive et instituée du texte. Quant à la dimension active, là où se trouve le maximum de discours critique possible, on peut postuler que le cadre dialogique que nos avons dégagé de **Carte Blanche** relève d'une couche particulière d'interdiscursivité qui remonte au mouvement de contestation du Québec, consécutif à la deuxième

guerre mondiale. Cette idéologie de rattrapage ne plaide pas seulement pour le projet de modernisation (technologie, économie, urbanisation) mais il conteste plus foncièrement l'écart entre la modernisation sociale de la société et son fond culturel ("idées, valeurs, symboles, attitudes, motivations"), (RIOUX, 1976: 97). Cette même distanciation formelle se produit, dans le cadre dialogique de **Carte Blanche**, entre l'auteur et son énonciateur, d'une part, et autrui, par la vision de survivance, de l'autre.

Nous ne voulons pas dire qu'il y a un rapport homologue - au sens univoque de l'identité du signifié - entre le discours de **Carte Blanche** et le discours quelconque du mouvement de contestation. Le discours de **Carte Blanche** soutient sa propre spécificité vis-à-vis les discours venant de groupes tels que Cité Libre, Refus Global, ou l'Hexagone. Pourtant, le cadre dialogique recèle un même rapport insurmontable de la distanciation d'autrui (la survivance) commun au cadre dialogique de tous les discours (journalistique, syndical, littéraire, politique) du mouvement de contestation. On peut néanmoins discerner une série négative de rapports au mouvement de contestation. D'abord, la médiation institutionnelle enlève la possibilité d'engendrer une vision véritablement émancipatoire dans le discours littéraire de Radio-Canada. Certes, la vision émancipatoire/utopique qui pourrait effacer toute division sociale exigerait une langue qui est interdite à la radio. Le rire de **Carte Blanche** se forme dans la fusion unique de l'auteur et de son énonciateur. Ils se distancient de leur objet de rire afin de révéler sa contradiction interne, mais, par ce même processus, ils renforcent la division sociale. Il s'ensuit que, homologue au cadre dialogique du mouvement de contestation, celui de **Carte Blanche** produit une séparation de la voix "populaire" qui se lie à la vision traditionnelle de survivance.

La réduction de polyphonie, condition maximale par laquelle le discours peut se créer avec un minimum de contraintes imposées, montre bien la tendance mimétique du texte. C'est-à-dire que le texte ne peut dépasser les limites du discours social à l'intérieur de son propre horizon idéologique. Il est en effet encadré dans la raison instrumentale, la négation de sa propre négation. Nous pouvons ainsi conclure que l'échec de la pratique littéraire de **Carte Blanche**, incapable de franchir "le non encore pensé" (BLOCH, 1977), correspond en effet à l'échec du mouvement général de rattrapage, de surmonter ses propres conditions de domination. Les frontières du possible au sein du discoursthétique, tout ce qu'on peut faire (liberté) dans la société québécoise en opposition avec tout ce qu'on ne peut pas y faire (impuissance), tout ce qu'on peut choisir de ne pas faire (indépendance) à l'encontre de tout ce qu'on ne peut pas choisir de ne pas faire (obéissance), est imaginé dans les con- tours de cette médiation fondamentale (GREIMAS et COURTÈS, 1979; PAVELITCH, 1984).

NOTES

1. Aird 1929; Saint-Georges, 1944; Bouthillier, 1945; Genet, 1949; Massey et Lévesque, 1951; Fowler, 1957; Shea, 1963; Weir, 1965; Prang, 1965; Peers, 1969; Lavoie, 1971; Proulx, 1979, 1986; Applebaum et Hébert, 1983.

2. Gosselin, 1945; Laurendeau, 1956; Lamarche, 1960; Spry, 1960, 1961; Dion, 1961; Arèc, 1961; Jackson, 1986; Neilsen, 1986.

3. Pelletier, 1956; Roy, 1959; Maistre, 1971; Lacroix et Lévesque, 1980; Smythe, 1981; Audley, 1983; Jackson, 1984; Nielsen, 1984; De Sève, 1985.

4. (a) au réseau français: Beauchamp, 1948; Pagé et Legris, 1975, 1976; Legris et Pagé, 1979; Legris et al., 1981; Legris, 1982; Pavelich, 1980, 1984; Nielsen, 1984, 1986 et (b) au réseau anglais: Jackson, 1966; Fink, 1981, 1982, 1983; Fink et al., 1983; Fink et Jackson, 1984; Fink et Morrison, 1983; Jackson, 1984; Nielsen et Jackson, 1983; Nielsen, 1983, 1984, 1986; Zinman et Jackson, 1984; Pavelich, 1980, 1984.

BIBLIOGRAPHIE

AIRD, J.
1929 Rapport de la Commission Royale de la radio diffusion. Ottawa: Imprimeur du Roi.

ARES, R.
1961 "Radio-Canada et le Canada Français". Relations 265: 325-327.

AUDLEY, P.
1983 Canada's Culture Industries. Toronto: James Lorimier.

BAKHTINE, M.
1970 La poétique de Dostoievski. Paris Seuil.

1978 Esthétique et théorie du roman. Paris: Gallimard.

BEAUCHAMP, J.
1948 Radio et civilisation au Canada français. Paris: Thèse de doctorat, Université de Paris.

BELLEAU, A.
1978 "Culture de masse et institution littéraire". Liberté 120: 3-6.

1981 "Le conflit des codes dans l'institution littéraire québécoise". Liberté 134: 15-20.

1983 "La démarche sociocritique au Québec". Voix et Images VIII/2: 399-311.

BLOCH, E.
1976 Le principe d'espérance. Paris: Gallimard.

BOUTHILLIER, M.
1945 L'étatisation de la radio. Thèse de Licence en Sciences Commerciales, École des Hautes Études Commerciales.

FINK, H.
1981 "The Sponsor's vs the Nations' Choice: North American Radio-Drama". In P. LEWIS éd. Radio Drama. New York: Longman.

1982 "Canadian Radio Drama and the Radio Drama Project". Canadian Theatre Review 36: 12-33.

1983 "CKVA and CBC Drama: Regional Culture and Centralization". Communication présentée à l'Association for Canadian Theatre History lors du Congrès des Sociétés Savantes. Vancouver.

FINK, H. et JACKSON, J.
"Radio Drama and Society Homologies: an Analysis of Joseph Schull's the Jinber". Canadian Radio Drama (à paraître).

FINK, H. et MORRISON, B.
1983 Theatre on the air 1925-1961, CBC-CRRC-CNR Radio Drama in English: a Descriptive Bibliography. Toronto: University of Toronto.

FINK, H., et al.
1981 "Literary and Sociological Approaches to the Analysis of C.B.C. English Language Radio Drama". Culture 1: 73-88.

FOWLER, R.
1957 Rapport de la Commission Royale d'enquête sur la radio et la télévision. Ottawa: Imprimeur de la Reine.

GENEST, J.
1949 "Radio-Canada vs Radio privée". Relations 108: 313-314.

GOSSELIN, P.E.
1945 Radio-Ouest-Française. Québec: Le Comité Permanent sur la survivance frnçaise en Amérique.

GREIMAS, A. et COURTES, J.
1979 Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du language. Paris: Hachette.

JACKSON, J.
1986 "La CBC et la construction de l'imaginaire national". Communication présentée au Centre d'Étude de la Communication à l'Université de Bordeaux III.

JACKSON, J. et NEILSEN, G.
The Cultural Production of the CBC in Canada and Quebec. Kingston: Quarry Press (à paraître).

JACKSON, R.
1966 An Historical and Analytical Study of the Origin, Development and Impact of Dramatic Programs Produced for the English Language Networks of the Canadian Broadcasting Corporation. Thèse de doctorat, Wayne State University.

KRISTEVA, J.
1970 Le texte du roman: approche sémiologique d'une discursive transformationnelle. Paris: Mouton.

LACROIX, J.G. et LÉVESQUE, B.
1980 "L'unification et la fragmentation des appareils idéologiques au Canada et au Québec: le cas de la radio-télévision". Les Cahiers du Socialisme 5: 107-135.

LAMARCHE, G.
1960 "Radio-Canada et sa mission française". Communications Canadiennes 1/1: 6-15.

LAURENDEAU, A.
1956 "La télévision et la culture au Canada français". Radio-Télévision et Vie Française 485.

LAVOIE, E.
1971 "L'évolution de la radio au Canada français avant 1940". Recherches Sociographiques 12/1: 17-49.

LEGRIS, R.
1977 Robert Choquette, romancier et dramaturge de la radio-télévision. Montréal: Fides.

1981 Propagande de guerre et nationalisme dans le radio-feuilleton (1935-1955). Montréal: Fides.

LEGRIS, R. et PAGÉ, P.
1976 "Le théâtre à la radio et à la télévision au Québec". In Le Théâtre canadien-français. Montréal: Fides.

LEWIS, P., éd.
1981 Radio Drama. New York: Longman.

MAISTRE, G.
1971 "L'influence de la radio et de la télévision américaines au Canada français". Recherches Sociographiques 12/1: 51-75.

MARCOTTE, G.
1981 "Institution et courants d'air". Liberté 134: 5-14.

MARSEY, V. et LÉVESQUE, G.
1951 Rapport sur la Commission Royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences. Ottawa: Imprimeur de la Reine.

MILLER, M.
1982 "Radio's Children". Canadian Theatre Review 36: 30-40.

NIELSEN, G.
1983 "Esquisse d'une sociologie critique au-delà de Lukàcs et Goldmann". Études Françaises 19/3: 83-93.

1985 "Communication et esthétique culturelle dans deux sociologies critiques: J. Habermas et M. Rioux". Sociologie et Sociétés XVII/2: 13-27.

1986 "Radio-Canada et la construction d'un imaginaire national". Communication présentée au Centre d'Étude de la Communication à l'Université de Bordeaux III.

"Reading the Quebec Imaginary": Marcel Rioux and Dialogical Form". Cahiers Canadiens de Sociologie (à paraître).

NIELSEN, G. et JACKSON, J.
1984 "Toward a Research Strategy for the Analysis of English Language Radio Drama and Canadian Social Structure". Cahiers Canadiens de Sociologie IX/1: 19-45.

PAGÉ, P. et BELLEAU, J.
1982 "Jalons pour une histoire de la radio du Québec 1940-1965". Communication Information, 4/2: 116-123.

PAGÉ, P., et al.
1975 Répertoire des oeuvres de la littérature radiophonique québécoise 1930-1970. Montréal: Fides.

1976 Le comique et l'humour à la radio québécoise: aperçus historiques et textes choisis 1930-1970. Ottawa: La Presse.

PAVELICH, J.
1984 Irony in English and French Canadian Radio-Drama (1940-1960). Thèse de doctorat, Université de Sherbrooke.

PEERS, F.
1969 The Politics of Canadian Broadcasting 1920-1951. Toronto: University of Toronto.

PELLETIER, G.
1956 "Un défi: la télévision". Cité Libre 15: 4-11.

PRANG, M.
1965 "The Origins of Public Broadcasting". The Canadian Historical Review.

PROULX, G.
1979 L'aventure de la radio au Québec. Montréal: Éditions de la Presse.

RIOUX, M.
1976 La question du Québec. Paris: Seghers.

ROY, M.
1959 "La grève des réalisateurs de Radio-Canada". Relations Industrielles 14/2: 265-276.

SABO, K. et NEILSEN, G.
1984 "Critique dialogique et postmodernisme". Études Françaises 30 (1): 75-87.

SAINT-GEORGES, J.
1944 Histoire des relations de la presse et de la radio au Canada. Thèse de doctorat, Université de Montréal.

SHEA, A.
1963 Broadcasting the Canadian Way. Ottawa: Harvest House.

SMYTHE, D.
1981 Dependancy Road: Communication, Capitalism, Consciousness, and Canada. New Jersey: Ablex Publishing.

SPRY, G.
1961 "The Canadian Broadcasting Corporation, 1936-1961". Canada/Communication/Canadiennes 2/1: 20-21.

SUVIN, D.
1985 "Le discours de la fiction comme nouveauté et comme marchandise". Sociologie et Sociétés VII/2: 71-83.

WEIR, A.
1965 The Struggle for National Broadcasting in Canada. Toronto: McClelland and Stewart.

WUNENBURGER, J.J.
1985 "Déclin et renaissance de l'imagination symbolique". Sociologie et Sociétés XVII/2: 41-53.

ZINMAN, R. et JACKSON, J.
1984 "Social Formations in Media Production: Pre 1960 English Language Radio Drama". Communication présentée au Working Group on Cultural Studies lors du Congrès des Sociétés Savantes, Guelph.

LA PRATIQUE DE L'ART ET L'IDÉE D'INDIVIDU

Léon Bernier et Isabelle Perrault

La sociologie a historiquement conquis son objet en prenant distance d'avec l'humanisme et d'avec le psychologisme. Cette double conquête signifiait une mise en situation des conduites humaines et l'adoption d'une perspective d'explication qui allaient tenir compte des rapports sociaux. Il fallait montrer, d'une part, qu'il n'existe pas quelque chose comme l'Humanité ou la Nature humaine mais seulement une pluralité de sociétés humaines caractérisées par leurs modes de production, leurs formes d'organisation sociale et leurs systèmes idéologiques. Il fallait montrer, également, que les conduites les plus personnelles et les plus singulières en apparence, non seulement relèvent de motivations liées à la place de l'individu dans les rapports sociaux, mais contribuent aussi à l'occultation de ces rapports.

Tout ce travail de construction critique qui a permi que se développe une lecture sociologique des réalités humaines a été essentiel et continue sans doute à l'être. Mais ce dont il faut bien se rendre compte, c'est que la sociologie en est encore trop souvent à combattre ses deux ennemis séculaires, le psychologisme et l'humanisme. Face à une conduite humaine, le "sociologisme" propose alors une **explication** où l'action est réduite à son contexte, et l'individu ramené à ses identifications collectives. Cette perspective[1] nous "apprendrait", par exemple, que l'artiste est situé socialement et que la démarche créatrice n'est pas totalement indépendante des institutions qui régissent le marché des biens symboliques.

* * * * *

Or, on ne saurait **comprendre** la "place" - ou comme on l'a dit ailleurs,[2] la "présence" - que l'artiste occupe dans la société sans essayer de mieux décrire la dynamique particulière qui associe directement et intimement la genèse d'une identité d'artiste à celle d'une sphère privée de travail devenant un lieu privilégié de ce que l'on pourrait appeler une **individualité sociale.**

L'origine de cette double genèse, ancrée qu'elle est dans la singularité d'une existence et dans l'obscurité d'un inconscient, échappera sans doute toujours à l'explication sociologique. Sans aller en deça des gestes conscients, il est cependant possible d'en rassembler quelques

signes. Nous nous limitons ici à l'expression spatiale du processus d'avènement à l'art, dont l'**atelier** est la résultante la plus concrète.

Il n'est pas rare de pouvoir retracer, dans les biographies d'artistes, un épisode particulier où paraît se dessiner une sphère d'intimité. Un séjour plus ou moins prolongé à l'hôpital, qui tient momentanément à l'écart du monde, en sera par exemple l'occasion en produisant une sorte de brèche dans la continuité de l'existence, et obligeant par là à une sorte de second "commencement", plus authentiquement personnel cette fois.[3]

Plus exceptionnellement, il arrive aussi que les premières manifestations de ce processus se situent d'emblée au plus près des attributs professionnels de la pratique. Un peintre nous en procure une bonne illustration en rapportant de sa prime jeunesse, le fait que des voisins sans enfant lui avaient aménagé chez eux un lieu où il lui était possible de travailler, bien sûr, mais d'où il avait surtout le pouvoir de choisir et d'être autonome.

> À un moment donné, je me suis demandé comment j'ai fini par aboutir aux Beaux-Arts. Puis je me suis souvenu qu'étant jeune, les propriétaires qui habitaient en bas de chez mes parents n'avaient pas d'enfant et m'avaient plus ou moins adopté [...] Dans leur sous-sol, je commençais à avoir mon atelier. J'avais du matériel, des outils [...] J'avais aussi ma place pour mes travaux académiques; j'avais ma table, mes affaires [...] Je dessinais. Puis j'avais un caractère passablement indépendant: dans le sous-sol, personne pour m'embêter [...] Le fait d'avoir deux familles, l'espèce d'autonomie que ça créait, le fait de pouvoir choisir [...] Le fait, aussi d'avoir un lieu relativement autonome, où personne ne vient t'emmerder, cela a peut-être précipité la décision de faire mes affaires tout seul.
>
> P.M.

Cette échappée au coeur de l'enfance, dans une zone franche d'où tenir en respect les déterminismes qui pèsent habituellement sur cette période de la vie, elle se manifeste avec les qualités d'autonomie de l'âge adulte mais aussi avec les qualités ludiques propres à l'enfance elle-même.

Là-dessus, une autre artiste évoque un épisode éclairant. Dès l'âge de six ans, d'un tracé dans le sable, elle esquisse un analogue de

l'atelier; comme en retrait de sa communauté, elle se découpe une aire de jeu à la mesure de ce qu'elle cherche confusément à devenir.

> Alors tu as six ans, tu as un bâton et tu traces un contour dans le sable, et tu t'installes à l'intérieur. Il y a une maison autour de toi et les carrés sont des meubles [...] Tu ne commences pas à faire de l'art au moment où tu touches à un crayon ou à un pinceau: c'est comment tu vis. Moi, vers six ou sept ans, j'étais hyper-sensible et j'avais souffert d'un très grand rejet. Et pour survivre, je m'étais réfugiée dans le jeu. C'est le jeu qui m'a sauvée à cette époque-là [...] C'était des jeux de solitaire, oui; la solitude, mais avec un matériau [...] Je m'étais réfugiée dans la création parce que j'avais une incapacité de vivre avec les autres, une difficulté de contact. Et c'est comme par mon art que je comprenais la vie.
>
> L.G.

À l'âge où l'on est l'enfant de ses parents, cette sphère précoce d'intimité gagnée sur le domaine familial constitue une forme antérieure de l'atelier. De la même façon, les activités ludiques qui s'y logent, et dont on connaît l'importance dans la fondation de la personnalité,[4] renvoient au mode originaire de la pratique.

Mais tous les enfants jouent, tous les individus vivent de ces événements qui bouleversent le cours de l'existence de même qu'ils connaissent, sans pourtant aboutir à l'objet, les conditions les plus générales dont procède la pratique de l'art. Or si à partir de ce fond d'expériences peu se donnent, comme l'artiste, un territoire personnel propre à l'exercice de la création, il demeure que dans nos sociétés de masse, chacun pourrait trouver avantage à se réserver un tel espace de liberté. C'est ce que souligne un peintre pour qui la décision de s'accorder un lieu que chacun respecte (les proches comme les étrangers) a non seulement été le véritable point d'envol de sa carrière, mais aussi le moment le plus déterminant de son existence.

> Je pense que le moment le plus important de ma vie, c'est quand j'ai fait mon atelier [...] Un endroit de travail où l'on est seul à aller, d'avoir réussi ça, pour moi, ça a été le départ. D'avoir réussi à me faire un coin que tout le monde respecte [...] On le

> fait symboliquement, par la méditation, mais c'est important aussi d'avoir une résonnance physique de nos ambitions. Que les gens puissent avoir ça, de plus en plus, chacun son coin, c'est tellement important! Autrement on étouffe et on est étouffé par les autres [...] L'homme a besoin de son territoire. Et on vit dans une société où l'on est en train d'abolir les territoires, complètement.
>
> C.G.

Le fait d'avoir son atelier permet à l'artiste de donner consistance à ses activités et signification à ses expériences. Cela concrétise aussi son implication et son engagement au regard des exigences d'une pratique. Très tôt, par delà le domaine familial et encore en-deça de l'espace public des institutions, la délimitation d'une sphère personnelle de travail se pose comme un impératif à l'artiste dès lors qu'il entend conférer à sa pratique le statut d'un devenir social.

> J'étais continuellement dans l'atelier. Tout de suite, dès le collège, j'avais loué mon atelier personnel. Vraiment tout de suite. Alors j'ai toujours eu un atelier hors de la maison familiale [...] Et j'y travaillais continuellement.
>
> R.L.

Ce qui distingue l'artiste, donc, ce qui l'amène à se donner un atelier, c'est le choix de la pratique de l'art comme pôle d'intégration de son identité d'adulte, de sa fonction sociale et du sens de sa vie. Et ce "choix" qui décide de l'urgence de l'atelier, il ne repose alors plus seulement sur la nécessité de se gagner, en tant qu'individu, un foyer personnel de liberté mais sur celle d'assurer, en tant qu'artiste, les assises d'une pratique authentique. D'où la responsabilité sociale qui échoit à l'artiste de préserver le sérieux de l'art, comme on a pu le montrer ailleurs, instaurant un espace public de la passion.

L'atelier cesse alors d'être perçu comme le lieu d'une solitude narcissique pour devenir celui d'un mode de présence au monde. Qu'on s'y rende avec précaution ou qu'on le fréquente assidûment, la quête est toujours la même, d'un fragment de vérité à capter et à fixer. Et la recherche, par l'artiste, d'une sorte de coincïdence entre le temps passé à l'atelier et la qualité de présence qu'il y investit, constitue une approximation de ce que signifie dans le domaine de l'art, "travailler". On comprend alors que l'approche de l'atelier ne soit pas si simple, comme il est difficile de trouver, entre discipline et disposition, le juste équilibre d'où la création est possible.

> L'inspiration je ne crois pas à ça. Tu travailles et ça vient [...] Moi j'ai toujours essayé de m'apprivoiser à l'atelier. Je sais que des fois, je n'ai pas le goût d'aller au chevalet alors je nettoie le plancher, je range mes dessins, je peins un meuble et la première chose que je sais, c'est que je suis rendu sur le tableau [...] Des fois tu peux dessiner un peu, des fois ça te tente et tu y vas... il n'y a pas de règles à ça. Et je n'en connais pas, moi, des artistes qui disent "ah enfin, je vais dans mon atelier!"
>
> C.G.

> J'entre à l'atelier quand j'ai quelque chose à faire. Quand j'ai le goût de le faire [...] Je n'ai pas une idée préconçue, par contre. J'entre ici quand je sais que j'ai quelque chose à faire, point.
>
> P.M.

> Pour moi, ça se passe dans l'atelier [...] C'est la régularité dans le travail [...] Si j'attendais la bonne idée pour me mettre en branle, je serais épuisé avant de commencer. Alors j'ai toujours du matériel qui m'attend [...] Je pense qu'il faut une sorte de discipline dans ce domaine, et travailler tout le temps [...] Il y a des jours où j'ai de la misère à travailler. Je viens ici m'asseoir cinq, six heures de temps, sans être capable de poser le geste qu'il faudrait. Il y a des jours, je me dis "il fait beau dehors: je m'en vais". Mais je reste parce que je sens que c'est peut-être là qu'il va se passer quelque chose. J'ai l'impression qu'il faut avoir une sorte de disposition physique et psychique pour être capable de peindre. En tout cas, c'est toujours aussi difficile... mais c'est toujours aussi intéressant!
>
> R.L.

La qualité essentielle de ce lieu, c'est d'être un lieu privé,[5] un lieu qui préserve la solitude et le secret, un lieu où l'on est soi-même, où l'on est parfaitement à l'aise et à l'abri de tout regard. Lieu singulier d'une pratique singulière.

> Je pense que ce type de travail demande d'être isolé [...] Mais c'est un échange et c'est pour ça que la solitude n'existe pas vraiment [...] On n'est pas tout seul: on est occupé!
>
> R.L.

Pas de méprise à cet égard. Si l'artiste s'isole dans son atelier, c'est non pas pour rompre tout contact avec l'extérieur mais bien au contraire, pour rendre socialement possible une ouverture - une sensibilité - au monde qui est, chez lui, radicale.

L'artiste n'est pas hors du monde; il affronte seul le monde, c'est bien différent. Et c'est dans la mesure même où il se maintient au centre de son propre espace que l'artiste peut capter ce qui se passe autour et qu'il peut offrir en retour sa contribution à la plus vaste culture. Ce faisant, il n'est pas isolé; il fait, d'une expérience solitaire, le point de départ d'une action culturelle.

Que l'artiste ne puisse affirmer sa présence publique qu'en assurant d'abord son existence privée, voilà qui est de nature à préciser les assises personnelles de l'art comme pratique sociale. L'art ne consiste pas uniquement en la production d'objets, où l'artiste aurait imprimé ses habiletés ou appliqué des techniques pour lesquelles il est diplômé. Se développant comme une extension du jeu dans la sphère publique du travail, il consiste plutôt en la création d'un **univers culturel** singulier,[6] au sein duquel il est possible à l'artiste d'agir, et dont résultent d'éventuels objets d'art.

On comprend alors en quoi l'atelier est une condition de la pratique: synthèse opérante de cet univers préalable d'où la création est possible, il permet à l'artiste d'avoir une emprise à la fois physique et psychique sur le réel, avant d'en livrer "l'objet" sous la gouverne de la société et des institutions artistiques. Il lui permet surtout de conférer un sens social à son individualité, vécue ici non comme une opposition au social mais comme **une position sociale sui generis.** "L'atelier, nous dit encore un peintre, c'est mon arène à moi. C'est ici que je me bats".

* * * * *

Lorsque nous avons choisi de nous adresser aux artistes eux-mêmes afin qu'ils nous décrivent, à travers leur propre expérience, ce que veut

dire aujourd'hui être un artiste au Québec, il ne s'agissait pas seulement d'aller recueillir des données nouvelles sur un domaine mal connu. Le défi que nous nous posions, était d'en arriver à poser les éléments d'une sociologie qui, tout en définissant l'activité créatrice comme une pratique sociale, puisse rendre compte de sa spécificité.

Cette option avait évidemment son pendant méthodologique. Là-dessus, nous avons appliqué presque à la lettre l'approche biographique telle que définie par Bertaux,[7] en allant rencontrer une trentaine d'artistes appartenant à un même domaine de la création et en les invitant à faire non pas le récit de leur vie mais celui de la genèse et de l'organisation de leur pratique. L'objectif de l'étude, autrement dit, n'était pas de produire autant de monographies personnelles que le nombre d'artistes rencontrés, mais de mettre à contribution la lecture de chacun des récits pour construire une monographie sur la condition et le travail d'artiste.

Très vite, cependant, il est apparu qu'en ce qui concerne l'artiste, la distinction entre récit de pratique et histoire de vie est plutôt factice et ce, dans la mesure où contrairement à ce qui se passe pour la plupart des autres métiers et professions, il est difficile d'établir quand on commence à être un artiste et quand on cesse de l'être. Même si, dans la genèse d'un destin d'artiste, il est certains points de repères "objectifs" que l'on peut identifier - comme le fait d'avoir fréquenté une école d'art, le fait de passer du temps à l'atelier, le fait d'exposer en public, le fait de vendre des oeuvres, le fait de recevoir des marques de reconnaissance de la part des représentants de l'Institution artistique, le fait de susciter l'intérêt et l'appréciation des pairs, etc. -, il n'en demeure pas moins que le statut d'artiste reste flou, d'autant plus que c'est rarement par leur pratique que peintres, sculpteurs et graveurs gagnent l'essentiel de leur revenu. Mais ce n'est pas surtout le faible rendement économique de l'activité de création qui est à la base de la fragilité tout au moins apparente de ce statut, pas plus d'ailleurs que les aléas du rapport que l'artiste entretient avec les instances de consécration: c'est la nature même du procès de création, qui a la particularité de confronter continuellement l'artiste à sa propre capacité de créer, à sa propre prétention au titre d'artiste. Au fondement du statut d'artiste réside ce pari, jamais gagné une fois pour toutes, que l'on appartient à la catégorie des gens qui ont quelque chose à dire.

L'étude de la catégorie d'artiste nous a donc rapidement mis en présence de "noms propres", nous a mis en présence de trente-deux individualités qu'il nous fallait considérer comme telles dans nos analyses. Cela n'a pas manqué de provoquer, dans le développement de notre propre démarche, une sorte de choc théorique consistant à rompre avec l'habituelle façon qu'on a, en sociologie, de donner un statut à l'individu, soit de le définir par ses appartenances collectives, pour adopter un autre point de vue qui fait, de l'individu lui-même, une position sociale.

C'est sans doute le pas le plus décisif que nous ayons été amenés à franchir, en tant que sociologues, que d'admettre l'individualité de chaque artiste, que d'admettre qu'il existe, dans la société, dans une société comme la nôtre, des individus qui choisissent précisément l'individualité comme mode d'engagement d'un rapport social.

Reste à explorer cette piste théorique en dehors du champ de l'art.

NOTES

1. Cette perspective n'est pas la nôtre, on l'aura deviné. Sans négliger ces explications, nous avons plutôt cherché à comprendre comment on devient artiste et comment on parvient également à le demeurer. Voir L'artiste et l'oeuvre à faire (Une sociographie du travail créateur), Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985: 518 p. Dans cet ouvrage, les entrevues que nous avons réalisées auprès d'artistes en arts visuels (peinture, sculpture, gravure) sont traitées dans leur unité biographique, non pas fractionnées comme ici, en référence à une question particulière. Ajoutons que, en prolongement de l'ouvrage et comme une de ses "applications", l'analyse qui suit, concernant l'atelier comme espace social, est parue pour l'essentiel sous le titre "El estudio del artista como espacio social", dans Mercedes VILANOVA (éd.), El poder en la sociedad. Historia y fuente oral, Barcelone, Antoni BOSCH Editor, 1986: 65-70.

2. Dans le numéro 8 de Questions de culture (1985: 190 p.) préparé conjointement avec Pierre ANCTIL et intitulé "Présences de jeunes artistes". Voir aussi "Les femmes, l'art et la vie", Questions de culture, 9 (1986): 157-172.

3. Pour s'ajuster à cette nouvelle réalité, l'artiste ressent alors l'urgence de se mettre au travail:

> "On trouve toujours à l'origine de la vocation artistique la souffrance vécue lors d'une expérience marquante, et qui tantôt se manifeste brutalement par accident, tantôt prend corps en un lent processus. Il n'en demeure pas moins que tout d'un coup, à cause de cette expérience, nous nous rendons compte que se forme devant nos yeux une nouvelle réalité; nous découvrons que les choses ne sont pas exactement comme on voulait nous faire croire qu'elles étaient, et alors naît une contradiction insupportable entre le milieu dans lequel nous avons grandi et la nouvelle vision qui est le fruit de notre expérience. Un réajustement s'impose donc, et c'est là que commence notre travail de création. On ne peut expliquer autrement la naissance d'une vocation artistique."
>
> (Antoni TÀPIES; La pratique de l'art, Paris, Gallimard, 1971: 51-57)

4. George Herbert MEAD; Mind, Self and Society, Chicago, Univerity of Chicago Press, 1934.

5. Même s'il existe des dimensions communes au travail artistique et au travail scientifique, l'atelier n'est pas pour l'artiste un équivalent exact de ce qu'est, par exemple, le laboratoire du chimiste. Dans ce dernier cas, ce sont surtout les composantes physiques qui importent, soit le fait de pouvoir disposer d'un équipement adéquat, conforme aux normes admises par la profession. L'atelier renferme bien sûr les éléments matériels propres au métier que privilégie l'artiste, mais il se caractérise avant tout par les composantes psychiques du rapport que celui-ci engage avec son travail. Contrairement au laboratoire, qui est un lieu public bien que réservé, l'atelier est privé. C'est un lieu qui se définit par sa personnalité.

6. Dans "La localisation de l'expérience culturelle", D.W. WINNICOTT cherche à "attirer l'attention sur l'importance, tant dans la théorie que dans la pratique, d'une troisième aire, celle du jeu, qui s'étend jusqu'à la vie créatrice et à toute la vie culturelle de l'homme. Cette troisième aire a été opposée, d'une part, à la réalité psychique intérieure ou personnelle et, d'autre part, au monde existant dans lequel vit l'individu". (Nouvelle revue de psychanalyse, 4 (1971): p. 22)

7. Dans Histoires de vies ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie (Paris, CORDES, No. 23, 1971: 224 p.), on se rappellera qu'introduisant la distinction entre histoires de vies et récits de pratiques, Daniel BERTAUX présentait comme un non-sens sociologique l'entreprise consistant à prendre la vie entière d'un individu comme unité d'analyse, et affirmait qu'il n'y a d'autre intérêt à recourir au récit autobiographique que pour reconstituer le processus selon lequel un individu, en tant que représentant parmi d'autres d'une catégorie sociale donnée, en vient à occuper telle position dans les rapports sociaux.

RÉDUCTION DE L'IDENTITÉ: LA SYMBOLIQUE SCIENTIFIQUE

REPRÉSENTER NOS CONNAISSANCES POUR MIEUX CONNAÎTRE LE RÉEL?

Quatre entreprises métascientifiques contemporaines et les nouveaux enjeux d'un langage théorique et procédural de représentation des connaissances en sciences sociales et humaines

Danielle Lafontaine

Les différentes disciplines associées aux sciences sociales et humaines n'échappent pas aux bouleversements entrainés par le déclin du logico-positivisme comme théorie légitimatrice de la science ainsi qu'à l'avénement des sciences de l'information et de l'intelligence artificielle. Alors que le premier de ces développements, conjugué à d'autres facteurs, provoque la remise en question de la manière de percevoir le langage théorique et le langage d'observation jadis censés servir à valider les hypothèses, le deuxième exige des chercheurs et chercheuses une reconnaissance de leurs propres schèmes de raisonnement souvent spontanés, lesquels se révèlent peu à peu beaucoup plus complexes et métaphoriques (LAFONTAINE, 1985b) que ne le laissait entrevoir l'épistémologie.

Ces incertitudes se traduisent également par le foisonnement de plusieurs courants métascientifiques issus pour la plupart d'une discipline traditionnelle et cherchant à fonder une théorie voulue non-positiviste, interdisciplinaire et surtout scientifique ou objective de la science et de la connaissance. Un tel projet d'une science des sciences était du reste déjà présent chez Gaston BACHELARD lequel préconisait, dès les années trente, une "polyphilosophie matérialiste et rationnelle" en mesure d'unifier les acquis de plusieurs disciplines. On retrouve un peu plus tard une même idée chez Jean PIAGET désireux quant à lui d'élaborer à partir de la psychologie génétique, une épistémologie de la science fondatrice et multidisciplinaire.

Mais si l'idée date déjà, la représentation, la description et l'évaluation des produits scientifiques constituent aujourd'hui, (comme le souligne notamment LEMOINE, 1982), et constituront plus encore dans un avenir prochain, un enjeu fondamental pour le développement scientifique, culturel et économique des pays industriels avancés. En cela, le projet contemporain de science des sciences, pour n'être pas véritablement nouveau, apparaît devoir être examiné de plus près.

Il faut en fait parler de plusieurs entreprises métascientifiques liées à un mouvement antipositiviste plus général, chacune reposant sur une épistémologie de la science particulière et tâchant d'inventer une manière de **se démarquer de courants épistémologiques plus anciens** comme de **réinterpréter les thèmes fondamentaux de la pensée philosophique occidentale en offrant des réponses à un petit nombre de "problèmes centraux"**

auxquels se greffent quelques questions nouvelles. Or par rapport à cette diversité des courants antipositivistes, nous vivons actuellement une situation de transition et si aucun courant n'est encore en mesure d'imposer sa manière de penser et de représenter la connaissance scientifique, les travaux qui en émanent pourraient avoir de profondes répercussions sur nos manières de représenter et d'évaluer les produits scientifiques.

Avec l'essor des technologies et des industries de l'information, la description des connaissances acquiert une signification économique, politique et culturelle indéniable. Or cette description ne saurait être confiée à l'ordinateur, mais nécessite l'identification des concepts ou des "descripteurs" des domaines de connaissance visés et partant une indispensable **prise de conscience de la nature des outils conceptuels utilisés** (LAFONTAINE, 1985a). Alors que se développe la recherche théorique et appliquée en traduction automatique et en intelligence artificielle, tous les types de connaissance et les manières "d'inférer" en langage naturel, scientifique, ou "machine" sont du reste questionnés (cf. WATERMAN, 1978 et FARRENY, 1985).

Malgré ces développements, il ne semble toujours pas prioritaire pour les sciences sociales et humaines de chercher à se voir elles-même ou à produire l'analyse de leurs "orientations" ou de leurs propres schèmes de raisonnement. Les bases épistémologiques, théoriques et analytiques nécessaires à la poursuite de cette démarche semblent loin d'être claires, et l'entreprise elle-même peut sembler prématurée.

Or **cette question quant à la possibilité d'une représentation objective ou scientifique de la science** est en fait la question centrale autour de laquelle se sont développés plusieurs courants épistémologiques contemporains dont je crois utile de présenter de manière succinte, les thèses essentielles et les enjeux principaux, non sans évoquer au préalable les orientations épistémologiques de courants plus anciens qu'il s'agirait de remplacer. Sans exposer toutes les considérations justificatives qui s'imposeraient mais m'obligeraient à m'éloigner de mon propos principal, je caractériserai d'abord brièvement ces grands modes d'approche passés de la connaissance. Puis, je ferai état du développement du mouvement antipositiviste contemporain dont je présenterai succintement les courants épistémologiques actuels les plus actifs en termes de publications et d'attraction scientifique, soit les quatre approches **historico-réaliste, cognitiviste, sociologique** et **évolutionniste.** Je montrerai qu'à divers degrés, ces approches tentent toutes, malgré leurs différences, d'**offrir des réponses à un petit nombre de problèmes épistémologiques centraux auxquels se greffent quelques questions nouvelles:** problème central des déterminants et de la nature des **contenus** scientifiques d'abord, problème de la **compétence** scientifique ou de l'apport du sujet au contenu ensuite, problème enfin de la **concordance** ou correspondance entre ces contenus et les réalités à connaître; question nouvelle de la **représentation et de la procédure de description** des contenus scientifiques à laquelle se greffe celle du **repérage des champs** ou

des domaines de connaissance et celui des structures conceptuelles. Autant d'interrogations épistémologiques anciennes et de questions nouvelles délimitant **la problématique contemporaine actuelle de l'objectivité scientifique** telle qu'elle se trouve, selon moi, posée par le mouvement antipositiviste et les différents courants épistémologiques qui assurent de manière privilégiée son essor. Le problème de la "vérité" ou de la validité des connaissances scientifiques, de leur "fausseté" ou de la nature de l'idéologie, se trouve donc mieux posé que jamais à travers cette problématique contemporaine de l'objectivité s'interrogeant **à la fois** sur les contenus de connaissances, les sujets psycho-sociaux qui les produisent et les réalités visées.

Utopique, idéologique ou d'ores et déjà conceptuellement fondée, l'idée déjà ancienne mais aujourd'hui très influente, de science des sciences, traduit, à n'en pas douter, la présence de mutations et d'enjeux scientifiques, sociaux et technologiques, considérables. Mais si les enjeux du projet d'une science des sciences sont importants, plusieurs contraintes, tenant notamment à la fragmentation des sciences sociales humaines et aux quêtes institutionnelles disciplinaires de leadership en théorie de la science, risquent de retarder ou même de paralyser ce possible renouvellement, à fortiori dans les pays où les ressources accordées aux institutions scientifiques, en sciences humaines et sociales en particulier, sont moins importantes, et les rivalités disciplinaires interorganisationnelles, tenaces. Dans un tel contexte, certains pays risquent de ne devenir peu à peu que de simples consommateurs de produits scientifiques **dont les langages de représentation, appelés à se normaliser,** auraient été conçus indépendamment des chercheurs(euses) de ces collectivités et ne pourraient que difficilement être améliorés en fonction de leurs besoins. D'où la nécessité de mieux comprendre le sens de ces changements favorisant moins la "sociologisation de l'épistémologie" au sens ou l'affirment les tenants du "programme fort" en sociologie de la science de l'Université d'Édinbourg présenté plus loin, que "l'épistémologisation des sciences sociales et humaines" comme il eut été, il n'y a pas si longtemps, impossible de l'envisager. **Une épistémologisation dont la substance constitue d'ores et déjà un enjeu et un défi scientifique mais aussi politique, considérables.**

LES ÉPISTÉMOLOGIES QU'IL S'AGIRAIT DE REMPLACER

Le mouvement antipositiviste a peu à peu pris forme autour de la critique des orientations épistémologiques des courants de philosophie puis de sociologie de la science développés depuis le début du vingtième siècle. Présentées de manière schématique ici, ces diverses approches de la connaissance scientifique **antérieures à l'essor du mouvement antipositiviste,** renvoient à des travaux non homogènes, dont les contenus spécifiques et l'évolution pourraient faire l'objet d'études longues et

approfondies. Ces réductions visent cependant à rendre compte de différences, selon moi importantes, entre des façons de penser la science et d'analyser les produits scientifiques.

La conception logico-positiviste ou traditionnelle, ("the received view on theories"[1])

Conçus, selon certains philosophes des sciences, comme alternative à la métaphysique hégélienne, la conception logico-positiviste ou dite "traditionnelle" de la connaissance scientifique supposait dans sa version originale élaborée par le cercle de Vienne ("WEINER KREIS" fondé en 1927), que toute loi scientifique et tout concept théorique pouvaient avoir leurs contreparties mathématiques et logiques. Toute théorie scientifique étant supposée axiomatisable, les termes théoriques étaient conçus comme abréviations de descriptions phénoménales n'impliquant quant à elles que des termes dits d'"observation". La définition de tous les termes théoriques nécessitait donc l'élaboration de **règles de correspondance** censées coordonner les termes théoriques et d'observation, **la distinction entre le théorique et l'analytique ou l'observationnel étant ici fondamentale.** Suivant cette approche, les termes théoriques des produits scientifiques sont examinés non pas suivant leur capacité à expliquer un grand nombre de phénomènes, mais du point de vue de leur **consistance cognitive**, c'est-à-dire ici, essentiellement **logique et non pas significative.** Ce sont les règles de correspondance qui fixent le contenu des termes théoriques et qui sont censées garantir leur consistance cognitive. Par exemple, une règle de correspondance peut établir que le terme théorique X n'est autre que le résultat de la mesure Z sur un objet P, dans telle circonstance Y.X aura de ce fait acquis une consistance logique. Le concept est ici affaire d'opérationalisation explicite, tout concept devant être opérationalisable et n'étant en fait que la règle d'opérationalisation qui le spécifie. Quant aux termes dits d'"observation", ceux-ci ne peuvent que renvoyer à des objets ou à des attributs d'objets perceptibles au moyen des sens ou au moyen d'instruments d'observation augmentant ces facultés perceptives et permettant la mesure de variations quantitatives substantielles de ces attributs.

Au moment où la méthode fut élaborée, **le langage de l'observation n'était nullement perçu comme problématique**; c'était dans le langage de l'observation que la théorie pouvait être mise à l'épreuve et testée, et qu'elle se voyait, ou non, attribuer un haut degré de confirmation. Les partisans de cette approche pensaient que l'amélioration des moyens d'observation et de mesure permettraient un jour la réfutation de théories perçues plus tôt comme adéquates, mais dans le temps dépassées et peu à peu remplacées par d'autres. Ils mentionnaient également la possible réduction de certaines théories à une seule plus englobante et plus explicative, le progrès scientifique reposant pour une bonne part, selon cette approche, sur la réfutation ou la confirmation des théories et leur incorporation dans des théories de plus en plus intégratives et "solides".

De la Weltanschauung ou les analyses relativistes[2]

Alors que durant les années quarante, sous les critiques de POPPER et d'autres philosophes des sciences, le logico-positivisme perdait peu à peu de son autorité, une sociologie de la science prenait quant à elle son essor, s'attachant à démontrer l'existence d'une structure normative de la science comme celle de mécanisme sociaux sous-jacents à son évaluation. Dans la même ligne de pensée, KUHN étudie pour sa part un peu plus tard les orientations de certains scientifiques en soulignant ce qu'elles devaient à leur imagination comme à leurs "visions du monde" ainsi qu'à l'état des règles et coutumes scientifiques en usage à une époque donnée. La contestation du logico-positivisme et l'essor de la sociologie des sciences ont donc coincidé, contribuant d'autant à miner la crédibilité de croyances scientifiques de plus en plus perçues sous l'angle de leurs rapports avec des "contextes" sociaux.

Le rejet graduel par de nombreux historiens des sciences, logiciens et épistémologues de la thèse logico-positiviste traditionnelle fondant le développement scientifique sur les réductions des théories "éprouvées" à des théories plus simples et plus solides, constitua l'objectif central des analyses problématisant ces théories comme étant en grande partie déterminées par une Weltanschauung spécifique. De cette perspective (ou "Weltanschauung") dépendait, selon eux, tant la signification des concepts théoriques **que les observations** effectuées à propos des "faits". Ni vraies, ni fausses, seulement représentatives des phénomènes, les théories serviraient donc à **interpréter** le monde plutôt qu'à dégager ses lois propres. Comment dès lors juger de leur **justesse** ou de leur efficacité? Seule la communauté scientifique d'une époque, influencée elle aussi par une Weltanschauung particulière, pourra émettre des jugements sur ce qu'elle considérera être une pratique "scientifique". La Weltanschauung détermine également les questions pertinentes auxquelles les scientifiques doivent accorder leur attention ainsi que leur façon de percevoir les phénomènes et les critères d'acceptation des théories.

Acquis ici essentiel cependant, la différence postulée par le logico-positivisme entre l'observationnel et le théorique, est longuement questionnée et réfutée. Les "faits" démontrera-t-on, ne sont jamais que des théories implicites. On réfute par la suite également, la croyance en la possibilité d'une théorie "scientifique" **parce que** rendue **logiquement** irréfutable. Car, tout étant affaire de visions du monde, **toutes les dimensions de l'activité épistémique seraient influencées par la Weltanschauung du savant et des communautés scientifiques et rendues, par conséquent entièrement "relatives" à cette dernière.**

Cette Weltanschauung évoluerait, selon certains auteurs, tant de manière cumulative par incorporation d'éléments nouveaux que de manière discontinue par révision des "postulats de base" et rejet des anciennes théories en découlant, par révision de "**paradigmes**" dira KUHN, dans son célèbre ouvrage. Le "paradigme" est assez confusément défini comme un

"ensemble de dimensions" de l'activité épistémique, ensemble incluant à la fois théorie, application et instrumentation, intentions, motivations. Margaret MASTERMAN[3] identifiera vingt et un modes d'emploi différents de la notion de "paradigme" chez KUHN, certaines utilisations étant moins, comme elle le souligne, "incompatibles" avec d'autres que, selon moi, trop peu définies et intégrées les unes par rapport aux autres.

Essentielle à cette approche en terme de Weltanschauung, la notion de paradigme rassemble donc à la fois les conceptions globales, "quasi-métaphysiques" du chercheur, certains modes de perceptions spécifiques des phénomènes et des concepts, des théories, des indications instrumentales etc. Le terme couvre, en les confondant, un large spectre **tant des "facteurs"** censés influencer ou "déterminer" l'activité scientifique, **que des dimensions** de cette activité: l'"intention", les préjugés, les mythes, les théories, les méthodes. Des dimensions relevant de la "compétence" et d'autres relatives à la nature et aux déterminants des "contenus". Il y a cependant peu d'indications analytiques du problème de la "concordance" ou de la justesse des théories. Or, en dépit de ces lacunes comme du manque de spécification conceptuelle du concept, KUHN fera néanmoins reposer le relatif "développement" de la connaissance scientifique sur l'adoption ou le rejet d'"un" paradigme communément partagé par une communauté scientifique donnée.

LE MOUVEMENT ANTIPOSITIVISTE CONTEMPORAIN[4]

Le mouvement épistémologique "anti" ou "post" positiviste contemporain réunit divers courants se présentant comme autant de solutions aux deux approches logico-positiviste et relativiste. Sa désignation varie: on parle ainsi de mouvement intellectuel "antipositiviste" (STOCKMAN, 1983), de mouvement réaliste ou "historico-réaliste" en philosophie et en histoire des sciences (SUPPE, 1977, LAUDAN, 1981, STOCKMAN, 1983), de perspective épistémologique "évolutionniste" (POPPER, 1972, CAMPBELL, 1974, WUKETITS, 1983, OLDROYD et LANGHAM, 1983), d'approche "cognitiviste" ou "cognitive" de la science et de la connaissance (MINSKY, 1975, LAKOFF, 1975, JAKENDOFF, 1983, de MEY, 1984) et de sociologie de la science non-positiviste (BLOOR, 1984). Tous ces courants par conséquent pensent être en mesure d'élaborer une théorie scientifique de la science et croient que la science est possible. Pour tous la possibilité de science n'est ni perçue comme entièrement dépendante de l'application de "règles de correspondance" entre concepts et "faits d'observation", **ni niée** par l'adoption d'une vision relativiste de la connaissance, comme celle des analystes de la Weltanschauung.

Ainsi malgré leurs divergences, les quatre approches **cognitiviste**[5] (issue de la psychologie), **historico-réaliste** (issue de la philosophie des sciences), **évolutionniste** (issue de la biologie) et

même le **"programme fort" en sociologie de la science** de l'École d'Édinbourg paraissent toutes endosser la croyance en l'**idée d'une possible science de la science** et en la mise au points d'outils théoriques et analytiques adéquats. Deuxièmement, tous ces courants métascientifiques contemporains **récusent la dichotomie sciences naturelles/sciences de la culture.**

Résumons quelques-unes des caractéristiques fondamentales des orientations épistémologiques des divers courants du mouvement antipositiviste mentionnés plus haut. Ces orientations générales suggèrent: que la distinction traditionnelle entre les termes théoriques et ceux d'observation n'est, dans l'état actuel des connaissances scientifiques, ni claire ni surtout utilisable pour fonder l'objectivité scientifique; que les termes théoriques ont un contenu significatif et non seulement logique; que tout le contenu des théories n'est pas axiomatisable et que toute tentative d'axiomatisation doit tenir compte du contenu ou de la dimension significative des concepts; que le caractère scientifique d'une théorie ne peut uniquement reposer sur sa "vérification empirique", ainsi que le supposaient les partisans de l'approche logico-positiviste, ni sur son axiomatisation, le développement de théories dans les sciences sociales et humaines en particulier, ne permettant pas encore d'en arriver toujours à des réductions qui ne soient exagérément vagues et schématiques; que, contrairement à ce que postulent les partisans de l'approche logico-positiviste, ne s'intéressant aux théories que comme produits formels finis, l'analyse des théories doit prendre en considération l'évolution de ces dernières, étudier les transformations des contenus et des schèmes de raisonnemnt; qu'objectivité scientifique et élaboration progressive de contenus et de schèmes de raisonnement, dans des champs de connaissances ou concernant des mécanismes génératifs centraux, sont liés.

Les métasciences contemporaines et le problème épistémologique de la dé-termination et de la représentation des contenus scientifiques.

C'est la nature interdisciplinaire des problèmes soulevés par la représentation de la connaissance, en intelligence artificielle surtout, qui sous-tend l'émergence d'un de ces courants épistémologiques, le courant cognitiviste. Celui-ci se veut très explicitement une solution au logico-positivisme jugé trop normatif et incapable de nous renseigner sur le contenu significatif des théories scientifiques tel qu'elles existent dans différents domaines de connaissances, en sciences pures ou humaines. Cette épistémologie cognitiviste, s'inspirant tant des travaux de PIAGET que des travaux récents en intelligence artificielle, n'est toutefois pas la seule à prétendre être en mesure de fonder une science de la science. Plusieurs autres courants épistémologiques participent à ce mouvement visant à comprendre la connaissance, la science et leurs mécanismes de développement.

Alors que les sociologues de la science d'Édinbourg insistent essentiellement sur le "fondement" ou la "détermination sociale" de toute

croyance pour justifier le développement d'un "programme fort" en sociologie de la science, les courants cognitiviste et historico-réaliste en philosophie des sciences se préoccupent davantage de la nature de la connaissance, des conditions de sa genèse comme de la source et des structures de cette production dont le caractère social apparait par ailleurs incontestable.

Ces trois courants, à l'instar en cela du courant évolutionniste, affirment donc **mais à des degrés divers**, se préoccuper des contenus des connaissances scientifiques quel qu'en soit le domaine ou l'objet. Ces réflexions donnent lieu dans chaque courant, à des débats sur le **statut ontologique des référents** de l'activité scientifique, et sur, le statut de la réalité matérielle ou **non-matérielle** des objets à connaître, des réflexions longtemps considérées métaphysiques ou trop abstraites et stériles par les empiristes et les logico-positivistes.

La question de la "détermination" des contenus scientifiques ou des "raisons" incitant les scientifiques à certains choix d'hypothèses et de théories est au coeur de l'argumentation visant à légitimer à la fois l'existence du "programme fort" en sociologie des sciences et la thèse de l'École d'Édinbourg à propos du rôle central des "facteurs sociaux" dans la détermination des contenus scientifiques. Les tenants du "programme fort" entendent parvenir à identifier les causes de toutes les croyances, rationnelles ou non, vraies ou fausses et à démontrer que ces causes doivent être toujours présentes, quelque soit le type de croyances. Qu'en somme les causes surtout sociales, mais également "psychanalytiques" et "nerveuses" doivent expliquer "symétriquement" tant les croyances irrationnelles que "scientifiques" (BLOOR, 1976, 1984). Le problème, c'est que l'École ne précise ni la manière suivant laquelle elle entend démarquer les connaissances irrationnelles, fausses ou inutiles des croyances rationnelles, vraies, utiles, ni au nom de quels arguments elle peut déclarer ses propres visées "scientifiques". Certes, le groupe reconnait l'importance de s'intéresser de près aux contenus scientifiques, mais si on en juge par les travaux déjà publiés, la méthode consiste principalement, comme en analyse de contenu traditionnelle, à rattacher certains contenus des discours savants, à certains "facteurs sociaux" (tel l'appartenance du savant à tel ou tel parti politique) et éléments du "contexte historique" prévalant au moment ou celui-ci réalise ses travaux. Bref, ni la réflexion sur les contenus des discours ni celle sur les "facteurs sociaux" n'apparaissent encore très poussées.

Or "ailleurs", à partir des années soixante, en analyse documentaire et en traduction ou indexation automatique en particulier, comme en intelligence artificielle, ou les contenus des discours savants et naturels font l'objet de nombreuses tentatives de description systématique, l'analyse "procédurale" - dans le sens de systématique, opérationnelle et descriptive -, débouche sur des façons nouvelles d'entrevoir "empiriquement" et théoriquement les contenus de connaissance. Plus précisément, alors que les premiers travaux étaient effectués dans une perspective **monadique**, les unités d'information élémentaires sont de plus en plus

considérées comme des entités **structurelles** complexes et dépendantes d'un **contexte** macro-structurel qu'il s'avèrerait nécessaire de connaître pour lever les ambiguités du message. D'après MICHIE (1974) la recherche actuelle en intelligence artificielle aurait à franchir ce qu'il appelle l'étape cognitive ou épistémique durant laquelle l'information serait considérée supplémentaire ou complémentaire à un "système conceptuel" intégré d'information chez l'émetteur ou le récepteur. Le psycholinguiste sémanticien FILLMORE, préoccupé par l'étude des catégories mentales et des classifications en langue naturelle (1977), écrit dans le même sens que la phrase isolée n'existe pas mais est liée à un "contexte" linguistique "sémantique" plus vaste qu'elle, comme la figure au fond dans les expériences perceptuelles.

Les métasciences contemporaines et le problème épistémologique central de la compétence scientifique ou de l'apport du sujet au message produit ou interprété

L'idée de "contextes" renvoie donc aussi bien, chez l'émetteur ou le récepteur d'information qu'en dehors de lui, à l'existence de structures ou de règles desquelles les monades informatives élémentaires ou complexes tireraient leur "sens". Règles sociales ou règles psychiques se demante-t-on? BAR-HILLEL (1970) parle lui de **"contextes pragmatiques"**, en admettant que l'expression est vague.

Le problème du "contexte" mental ou social MERTON (1957) employait l'expression floue de "base existentielle", susceptible d'expliquer la production et le décodage des contenus savants ou communs, oblige les chercheurs préoccupés par la description de l'information, à s'interroger sur **l'apport du sujet au message** produit ou interprété, nécessité reconnue par tous les courants métascientifiques mentionnés plus haut. Plus encore, c'est **l'imbrication du psychique et du social** et **le mode d'existence même de l'individualité bio-psycho-sociale et de l'intersubjectivité** qui sont interrogés. (LAFONTAINE, 1981a, 1986)

Ces réflexions contemporaines sur l'apport du sujet au message, sur sa réceptivité ou de fondement de sa compétence informative, en rappellent d'autres plus anciennes, longtemps considérées par le logico-positivisme comme **dépourvues d'utilité épistémologique.** On songe en particulier à celles de KANT, beaucoup reprises par HABERMAS (1971, 1972), sociologue associé à l'élaboration d'une théorie dite "critique" de la société et de la rationalité. Dans sa Critique du Jugement de 1790, KANT réfléchissant sur les conditions de l'"entendement" humain, rejette le modèle de réceptivité empiriste ("scepticisme") en disant qu'il ya a chez le sujet des "éléments a priori" liés aux deux "facultés" humaines: **la sensibilité** ou réceptivité sensorielle non-structurée et **la compréhension** ou capacité de mettre de l'ordre dans les sensations. Liant cette activité synthétique de l'"entendement" à la question de l'objectivité des connaissances, KANT pose que sensibilité et compréhension sont à la fois

subjectives et objectives, car dépendantes de l'existence des "a priori", sortes de schèmes de connaissances préformés et présents chez tous les être humains.

Or, après avoir longtemps cherché à solutionner le problème de l'incommensurabilité des théories et à fonder la science sur la base de la méthode falsificationniste, POPPER intégrera dans une épistémologie évolutionniste dont D.T. CAMPBELL (1974) demeure un pilier essentiel, l'idée kantienne d'"a priori". À partir de cette idée des "a priori", POPPER s'interroge sur le sujet de la connaissance, et y voit des schèmes innés guidant chez lui des attentes de régularités. Dans **Objective Knowledge: an evolutionary approach**, il qualifie ainsi la science: "The expectationof finding a regularity" et la présente: "connected with an inborn propensity to look out for regularities, or with a need to find regularities" (1972, p. 122). Pour POPPER ces "a priori" seraient psychologiques, attribuables à l'apprentissage de l'**espèce** humaine, espèce de mieux en mieux adaptée à son environnement. De même, poursuit plus globalement POPPER, les théories scientifiques fausses auraient-elles été graduellement abandonnées dans celles-ci, n'étant plus adaptées aux besoins de l'espèce et se révélant dès lors menaçantes pour sa survie. Cette théorie de la compétence est reprise par le courant évolutionniste qui cherche à la doter de bases théoriques plus explicites fondées sur la biologie et la théorie de l'évolution. Proche d'HABERMAS et de la théorie critique, WELLMER (1971) juge très sévèrement les considérations biologiques de POPPER et l'épistémologie évolutionniste à laquelle celles-ci l'auraient conduit. Selon WELLMER cette approche biologique des "a priori" servirait de **substitut à une théorie de sujet individuel manquante.** Les considérations sur l'activité synthétique du sujet sont de fait remplacées par celles sur l'ajustement de l'espèce à l'environnement. Quant à la science, elle tient lieu d'instrument collectif de survie de plus en plus "adapté" sans que son rapport au raisonnement individuel ne soit établi, sans que la nature de cette "adaptation" ne soit précisée.

Les métasciences contemporaines et le problème épistémologique central de la concordance scientifique ou de la coordination possible entre les structures objectives et subjectives

Sans critiquer autant qu'il le faudrait l'analogie postulée par le courant évolutionniste entre le progrès scientifique et l'évolution biologique, on doit remarquer comment POPPER tente, via la biologie et la théorie de l'évolution, d'éclairer la question du fondement de l'activité scientifique humaine, qui lui apparaît indubitablement et admirablement bien coordonnée avec certaines caractéristiques de l'environnement. En se centrant sur les capacités de l'espèce pour expliquer les "a priori", la théorie de la connaissance et de la science de POPPER tente de résoudre le problème de leur origine "innée" chez KANT. En attribuant ces capacités à l'espèce, POPPER peut d'autre part espérer expliquer pourquoi différents sujets individuels peuvent entrevoir le monde relativement de la

même manière. Le problème de l'unité objective et subjective de l'activité scientifique peut ainsi, jusqu'à un certain point, être "résolu", c'est-à-dire "expliqué". Si les propos de POPPER sur les capacités innées ou acquises de l'espèce à penser "correctement" ne constituent en aucune manière une théorie de la connaissance achevée, ils soulignent cependant l'importance centrale de la question des "a priori", et du **fondement psychique l'activité scientifique** pour l'épistémologie contemporaine. Ces réflexions nous font ainsi percevoir plus clairement les liens à expliciter entre le problème des "a priori" d'une part, celui de la concordance entre les structures objectives et subjectives de l'autre, et l'importance des liens dorénavant fondamentaux entre concordance, compétence et contenus scientifiques. Des liens dont l'explicitation **est également considérée essentielle à la résolution des problèmes analytiques** et techniques en intelligence artificielle et en traduction ou indexation automatique des textes.

Les métasciences contemporaines et l'actuelle question de la représentation des contenus scientifiques

Ces réflexions à propos du **triple problème épistémologique des contenus, de la comptétence et de la concordance scientifiques**, ne débouchent pas encore sur une théorie de la science ni sur une procédure d'analyse des produits scientifiques, intégrées. Mais cette façon de concevoir le développement scientifique, comme possible et comme reposant sur la mise au point de schèmes, susceptibles de rendre compte de la réalité au dedans comme en dehors de la conscience humaine - entités matérielles et immatérielles et processus - met en évidence la nécessité de parvenir à représenter et analyser les contenus scientifiques déjà produits. Pour les connaître, comme pour en tirer parti, il faut en effet les représenter et les analyser.

Les courants historico-réaliste et cognitiviste se sont tous deux penchés sur les problèmes de représentation du contenu des théories. Selon le premier, c'est la cohérence des schèmes, leur teneur aussi bien que leurs agencements plutôt que la seule cohérence logique dans la construction de n'importe quel concept ou l'existence de prétendue théorie intégrative par exemple, qui doivent être examinés.

Pour les courants historico-réaliste et cognitiviste qui accordent une grande importance aux contenus scientifiques, l'objectivité scientifique demeure en fait étroitement associée **au développement des contenus** et des schèmes de raisonnement dans des "domaines" (SHAPERE[6]) ou champs de connaissance donné **puis au degré d'adéquation entre les termes théoriques, d'une part, et les phénomènes réels**, d'autre part, que ceux-ci soient des entités matérielles ou **immatérielles** (au sens d'objectives mais non nécessairement concrétisées sous formes matérielles) ou des processus. Par l'expression "degré d'adéquation", on sous-entend

ici de façon décisive **qu'il ne suffit pas de parler beaucoup et de manière cohérente d'un objet pour être "objectif"**, même si **l'une des conditions nécessaires** de cette objectivité consiste précisément à parler beaucoup et de manière cohérente de "quelque-chose". La chose à connaître aurait, elle aussi, son importance. En effet, tous les objets et tous les problèmes à propos desquels un chercheur ou une chercheuse pourraient vouloir "discourir beaucoup" n'auraient pas la même teneur explicative par rapport aux caractéristiques du réel matériel et symbolique dans lequel les humains se trouvent plongés. Certains objets présenteraient conséquemment une **valeur explicative plus grande que les autres** parce qu'ils seraient à même de rendre compte de plusieurs caractéristiques structurantes du réel, un réel dont les formes seraient alors elles-mêmes rendues intelligibles. Il y a ici l'idée que les objets (les "choses") et les sujets-chercheurs (euses) qui tentent d'en parler peuvent à travers ce discours adéquat, se rejoindre. On suggère que **les nécessités (lois) humaines et non-humaines de l'un**, le réel, peuvent éventuellement être connues de l'autre, le sujet, malgré et en dépit de "l'humanitude" de ce dernier, **sinon justement grâce à cette capacité psycho-langagière intersubjective bien humaine.**

LES INSUFFISANCES DES MÉTASCIENCES ET LEURS QUERELLES DE LEADERSHIP. LES FONDEMENTS INTERDISCIPLINAIRES D'UN LANGAGE THÉORIQUE ET PROCÉDURAL DE REPRÉSENTATION DES CONNAISSANCES

Ces multiples travaux visant à expliciter les bases de la connaissance scientifique ne débouchent pas sur une science des sciences intégrée. De fait, la **prétention explicite de chacun de ces courants à "fonder" sur une seule discipline principale** son programme métascientifique particulier, apparaît compromettre l'unification des acquis.

On retrouve cette prétention notamment chez les tenants du "programme fort" pour qui la valorisation du "point de vue" sociologique en science des sciences repose presqu'entièrement sur l'affirmation générale que les "facteurs sociaux" sont toujours présents et "déterminants" pour expliquer le développement scientifique. Cette position exprimée par David BLOOR dans (**Knowledge and Social Imagery**, 1976), est accompagnée d'une critique de la sociologie des sciences traditionnelle accusée d'avoir "trahi" son point de vue disciplinaire en renonçant comme le prescrivait MERTON, à étudier les "contenus" de la rationalité **en sciences pures** et en abandonnant cette tâche aux philosophes. MERTON et MANNHEIM, auxquels est associé le développement de la sociologie de la science, endossèrent, il est vrai, tous deux **la thèse de la dichotomie sciences de la culture/sciences "formelles".** MANNHEIM statuant que les contenus de ces dernières n'étaient pas affectées par le sujet individuel et ses affiliations historiques et sociales. Reprenant des thèses qu'il avait déjà énoncées, MERTON écrivait lui dans **Social Theory and Social Structure**

(1968, p. 516) "... thought has an existential [i.e., social] basis in so far as it is not immanently [i.e., rationally] determined."

Mais quelque soit l'intérêt de cette critique, le "programme fort" en sociologie de la science de l'École d'Édinbourg, apparaît reposer sur des assises théoriques bien minces. Répondant à ce sujet aux critiques de LAUDAN (1981), BARNES (1984) - citant la philosophe réaliste Mary HESSE - dira être "inductiviste" et dès lors se refuser à développer des grilles théoriques antérieures à ses recherches sur la science. Or l'anti-(logico) positivisme réaliste et "inductiviste" de Mary HESSE (1974) n'a rien à voir avec l'induction chez les empiristes classiques comme le suggère BARNES et ne peut servir de justification à l'absence de théorie de la connaissance chez les tenants du programme fort. Le fait de savoir si la discipline sociologique dispose de certains outils conceptuels pouvant favoriser cette élaboration n'est même pas évoqué par ces derniers.

Plus élaborée que celle des sociologues d'Édinbourg, la réflexion évolutionniste (CAMPBELL, 1974) se présente elle-même comme "nouvelle révolution copernicienne" (WUKETIS, 1984), visant à changer l'image de l'homme, de la rationalité et de la connaissance objective dans les sciences naturelles et culturelles. Les principes biologiques de l'épistémologie évolutionniste laissent entrevoir la genèse du vivant comme un vaste processus cognitif entraînant la maximisation de l'information dans le génome et se réflétant dans le caractère systématique de l'ordre vivant auquel appartient le système nerveux. Voilà pourquoi le monde n'est pas cahotique et pourquoi la connaissance, faillible certes et incomplète, existerait au sens d'une reconstruction adéquate dans le sujet des structures externes. Mais ces principes soulèvent bien d'autres questions non encore résolues par l'épistémologie évolutionniste. La plus importante concerne l'interaction des structures objectives et subjectives et la nature de la contribution des objets et du sujet à ce processus. Ici, l'évolutionnisme admet que la connaissance est un processus compliqué, répétitif, la contribution du sujet pouvant être perceptuelle, sélective ou constructive et pouvant donner lieu à une reconstruction incorrecte bien que grosso-modo compatible avec les structures externes du réel car présentant avec celles-ci une isomorphie quelconque. Mais de quelle nature est cette reconstruction dans le sujet des structures externes? Et quand donc ces structures sont-elles adéquates? Concordance et compatibilité peuvent-elles être atteignables en dépit de la différence de nature entre les deux types de structures? Si elle ne propose pas encore de théorie de la connaissance et de la science, l'épistémologie évolutionniste énonce ces problèmes beaucoup plus explicitement que les autres courants antipositivistes. Mais elle a peine à aller plus loin, les recherches alimentant sa théorie métascientifique évolutionniste de la science étant surtout issues de la biologie, neurologie, de la logique et de la théorie des jeux, tandis que les recherches issues de la psychologie, de la linguistique, de l'intelligence artificielle et de la sociologie sont peu intégrées.

Les courants épistémologiques historico-réaliste et cognitiviste, s'ils se heurtent au problème irrésolu de la compétence langagière et épistémique du sujet et plus généralement à celui de l'intersubjectivité, s'orientent tout de même vers l'étude de "domaines" particuliers de savoirs susceptibles de faire progresser la connaissance de la rationalité, ainsi qu'elle se constitue dans des champs de connaissance donnés. Or, si l'étude des monades ou des unités significatives élémentaires reste ici possible et souvent pertinente, elle débouche vite sur la nécessité d'étudier les unités de sens supérieures aux mots. On doit en effet rendre compte des raisonnements scientifiques, de la structure des inférences conduisants les chercheurs vers tel ou tel type d'interprétation. On ne peut donc s'intéresser aux contenus mêmes des théories sans chercher à décrire les unitées d'information organisées dans lesquelles se trouve, plus ou moins directement, enchâssée la signification. Or l'identification de ces **unités supérieures aux mots et aux phrases**, unitées qui ont bel et bien une teneur lexicale et syntaxique mais qui ne s'y réduisent pas complètement, exige d'autres outils conceptuels que ceux dont dispose la linguistique descriptive traditionnelle ou générative. La reconnaissance des structures sémantiques ou significatives d'un discours scientifique passerait par la prise en considération d'informations qui ne feraient pas partie du signal structurel ou monadique lui-même, mais appartiendraient à une totalité d'où ces monades et structures tirent une partie de leur signification. En somme, les monades ou unités significatives élémentaires feraient partie d'agencements structuraux simples et complexes formant des **réseaux de sens** ou **"sémantiques"** très intégrés (WINOGRAD, 1972, MINSKY, 1975). Ces réseaux seraient concrets, car leur matière première serait la langue, descriptible au moyen d'un "langage descriptif empirique" selon l'expression de la logicienne réaliste Mary HESSE (1974), mais leurs propriétés abstraites ne pourraient être saisies sans l'aide d'une théorie générale de la représentation appropriée, englobant une théorie de la subjectivité et de l'intersubjectivité.

Or sur ce plan, la recherche dite "sémantique" issue des travaux "sémiologiques" de Saussure (1964), "sémantiques" du philosophe français Michel BRÉAL (1904)- qui dès 1883 a introduit le terme en linguistique-, celle de BRUNOT (1936), JESPERSEN (1971), ULLMANN (1969) et devenue la "sémiotique" avec GREIMAS (1980), ou l'"analyse de l'énonciation" avec DUCROT (1972), KATZ (1964), FILLMORE (1977), FODOR (1982), LAKOFF (1975, 1981), JACKENDOFF (1985) et d'autres, s'orientent toutes vers des représentations de configurations sémantiques à plusieurs niveaux élémentaires, intermédiaires et "profonds". D'autre part, comme le souligne Y. STÉPANOV (1981), les problèmes "sémantiques", sont également passés ces dernières années au premier plan de la recherche soviétique sur le langage, comme en témoignent notamment les travaux récents de A. OUFIMT-SÉVA (1981) sur les classes sémiologiques ou ceux de KATZNELSON (1981) sur les universaux de langage.

Les problèmes "sémantiques", reconnait-on de plus en plus, ne pourront être clarifiés sans une théorie de la compétence du sujet de

cette "activité synthétique" qu'est la connaissance, **une théorie bio-psycho-sociale de la subjectivité et de l'intersubjectivité** qu'aucune discipline traditionnelle, y compris la sociologie, n'est semble-t-il en mesure de fournir. Une théorie de toute évidence multidisciplinaire en mesure d'intégrer un très grand nombre de travaux et de découvertes disciplinaires dont celles de la linguistique descriptive.

Quels rapports entrevoir entre la sociologie et ces préoccupations contemporaines quant à la connaissance de la connaissance?

LA REPRÉSENTATION DES CONNAISSANCES SOCIOLOGIQUES ET LA QUESTION DE LEUR CONTRIBUTION SPÉCIFIQUE À L'ÉLABORATION D'UNE THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION ET DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

Faut-il déclarer hâtivement la sociologie "dépassée" par la linguistique plus centrée qu'elle sur le "signe", ou encore tenter de convaincre qu'elle peut et doit, à cause de l'objet central qui serait sien, -le "social"- jouer un rôle métascientifique central? Ni l'une ni l'autre de ces attitudes ne m'apparaissent souhaitables. Abandonner la partie comme décréter un leadership métascientifique ne sauraient rendre la sociologie apte à faire face aux problèmes de légitimité auxquels sont actuellement confrontés tous les discours scientifiques.

Étant donné que nos connaissances sur ce que sont les contenus scientifiques, ceux en sciences humaines et en sociologie en particulier, sont encore très réduites, il s'avère en fait difficile de préciser la spécificité de la connaissance dite "sociologique" et sa contribution possible à une théorie de la compétence et de la science. Mais si l'identification de la spécificité de cette contribution ne peut se faire qu'au moyen d'un langage théorique et procédural adéquat, celui-ci ne peut être developpé sans référence à des domaines de savoirs, à des contenus épistémiques spécifiques. Représentation des connaissances et théorie de la représentation seraient donc liées. Or compte-tenu de ces remarques et de l'existence des bases théoriques multidisciplinaires mentionnées plus haut, l'étude de la sociologie ou des spécialités qui en sont issues comme "domaines" (ou champs **hypothétiques** particuliers de connaissance) apparaît souhaitable et possible. Plus encore, compte-tenu de la tendance de toutes les métasciences contemporaines à vouloir "fonder" sur l'une ou l'autre "base" disciplinaire leur projet respectif de théorie de la science, un tel travail acquiert une pertinence scientifique, culturelle et politique supplémentaire. Car il ne suffit pas de vouloir préserver à tout prix la sociologie et les sciences humaines des attaques, la plupart du temps mal fondées, dont elles sont l'objet. Encore faut-il que progresse réellement notre compréhension de ces savoirs et de leur apport possible à la connaissance des réalités humaines et sociales.

* * * * *

Depuis la fondation en 1927 du Weiner Kreis, l'épistémologie ou la réflexion métascientifique qui n'avait été jusqu'alors que le fait de quelques scientifiques, mathématiciens et philosophes, s'est développée et diversifiée pour englober aujourd'hui, à peine soixante ans plus tard, les problèmes sémantiques, ontologiques et ethiques; les problèmes de contenus, de compétence et de concordance scientifiques. Des problèmes de langage et d'intersubjectivité. Or, ce problème si actuel de la validité de nos langages de représentation de la connaissance, nous incite à renouer avec les préoccupations millénaires fondamentales des philosophes grecs et médiévaux. Des préoccupations, que l'essor en Europe, à la fin de la Renaissance, de l'attitude empirique - à laquelle nous devons l'expansion des sciences physiques et des techniques, a contribué à rendre, cela jusqu'à tout récemment, peu à peu illégitimes.

La critique relativement récente du logico-positivisme et le développement des diverses métasciences contemporaines correspondent moins au besoin de réviser les théories scientifiques des sciences physiques, qu'à la nécessité de mieux comprendre et développer celles des sciences humaines et sociales. Certes, depuis les années soixante et à la faveur de l'émergence des mouvements pacifiste et écologique, les sciences physiques sont l'objet de maintes attaques. Mais c'est moins leur nature, que leur usage qui apparaît constituer une menace grandissante pour l'humanité; leur usage humain à des fins belliqueuses, la nature de ces antagonismes inter-sociétaux, intra-sociaux et de toute manière "humains" et donc psychiques et langagiers, apparaîssent de plus en plus, **ainsi que le suggère le mouvement féministe**, comme un des principaux et des plus urgents "problèmes" à comprendre, et si possible, à contrôler ou à résoudre (LAFONTAINE, 1981b, 1982). Or ce problème de notre (inter)subjectivité humaine, de nos antagonismes ou de nos attractions, ne pourra être clarifié sans un développement intégré des sciences humaines et sociales. Des sciences jusqu'à ce jour morcelées, inquiètes de leur fondement, incapables de spécifier autant qu'il le faudrait leurs outils conceptuels, mais auxquelles le mouvement épistémologique antipositiviste actuel peut cependant insuffler un dynamisme nouveau.

L'épistémologisation croissante des sciences humaines et sociales les conduira-t-elle à une intensification de leurs querelles de leadership, comme peut le laisser entrevoir la situation actuelle, ou assisterons-nous au contraire à la production de nouveaux langages de représentation des connaissances, à de nouvelles synthèses, ainsi qu'à la production de nouvelles connaissances? Quelque soit l'avenir de ce mouvement, son influence sur les sciences humaines et sociales, et partant sur la possibilité de comprendre la nature des antagonismes qui menacent le devenir de la planète, sera considérable.

Ce texte est dédié à la mémoire d'H. Plummer.

NOTES

1. L'expression "The received view" a d'abord été introduite par PUTNAM. Voir PUTNAM, H., "What theories are not" dans E. NAGEL, E.P. SUPPES et A. TARSKI eds., Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress, Stanford U. Press, Stanford, 1962. L'expression fut ensuite reprise par d'autres auteurs dont F. SUPPE. Voir SUPPE, F., "What's wrong with the received view on the structure of scientific theories?", Philosophy of Science, 39, pp. 1-19, 1972. Dans le chapitre 16 de La quête inachevée, intitulé "Qui a tué le positivisme logique", POPPER s'interroge quant à lui sur la désintégration, au cours des années trente, du Cercle de Vienne dont il attribue la "paternité spirituelle" à Bertrand RUSSELL. POPPER souligne avec raison de quelle manière l'attitude **critique** générale du Cercle envers la philosophie empiriste ou "positiviste" (à différencier de "logico-") dominante à l'époque de sa formation, a été importante parce que celle-ci se contentait d'un **minimum** d'arguments rationnels ou critiques. Selon SUPPE, à peu près tous les travaux de philosophies des sciences occidentaux élaborés entre les années 20 et 50 adoptent la conception traditionnelle, laquelle continuerait d'exercer des effets dans d'autres secteurs disciplinaires, Voir Frederick SUPPE, The Structure of Scientific Theories, second ed., Urbana, 1977, p. 818. L'approche **logico**-positiviste est issue d'un mouvement philosophique allemand lié au Cercle de Vienne et à l'école Reichenbach de Berlin et influencé par les développements en sciences, en physique surtout, ainsi qu'en philosophie qui eurent lieu au 19ième et au début du 20ième siècles. L'approche synthétise le néo-positivisme d'Ernest MACH, critiqué du reste par LÉNINE dans Matérialisme et Empirico-Criticisme et les travaux des mathématiciens exposés dans le célèbre Principia Mathematica de WHITEHEAD et RUSSELL. Rudolph CARNAP, l'un des principaux auteurs associés à ce courant présente dans Philosophy and Logical Syntax, Kegan Paul, London, 1935, ce qui est considéré comme une sorte de manifeste logico-positiviste. Sur le courant voir P. ACHINSTEIN et A.S. AYER, Logical Positivism, Free Press, New-York, 1959. On rencontre parfois l'expression "empirisme logique" à la place de "logico-positivisme". D'autre part plusieurs chercheurs (euses) antipositivistes ne semblent pas faire de distinction entre positivisme et logico-positivisme, mésestimant l'apport critique de ce dernier.

2. Expression allemande signifiant "vision du monde"; TOULMIN fut l'un des premiers philosophes contemporains à offrir une contrepartie critique à la vision traditionnelle. Associé avec KUHN, HANSON et FEYERABEND à l'approche en terme de WELTANSCHAUUNG, TOULMIN sera l'un des premiers à attaquer les postulats de l'approche logico-positiviste, voir S. TOULMIN, The Philosophy of Science: an Introduction,

Hutchinson, London, 1953. Voir également N.R. HANSON, Patterns of Discovery, Cambridge U. Press, Cambridge, 1958, et T.S. KUHN, The Structure of Scientific Revolution, U. of Chicago Press, Chicago, 1962. Je reprends de SHAPERE le terme "relativiste" pour désigner toutes les analyses, modérées ou extrêmes, de type Weltanschauungen, SHAPERE écrit: "... the most reasonable interpretations of their positions imply an extreme **relativism** in which there is no progress, or even any knowledge in science. "SHAPERE, 1984, o. cit. note 6, p. xvi, diverses formes de scepticisme ou de relativisme auraient par ailleurs marqué selon lui l'histoire de la philosophie.

3. Margaret MASTERMAN, "The nature of paradigm", dans I. LAKATOS et A. MUSGRAVE, eds., Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge U. Press, Cambridge, 1970, p. 59-90.

4. Norman STOCKMAN (1983) dans Antipositivistic Theories of Sciences, distingue trois "théories" - et non pas "courants" - antipositivistes principales, le "critical rationalism" poppérien dont j'ai montré le rapport actuel avec le courant évolutionniste, le "critical theory" ou théorie critique issue de l'école de Frankfort et développée principalement par HABERMAS et le "scientific realism" ou réalisme scientifique qu'il réduit presqu'entièrement (à tort selon moi) aux travaux de Rom HARRÉ. Cette présentation ne rend compte ni des enjeux ni des développements du mouvement antipositiviste depuis une quinzaine d'années et m'apparaît inadéquate. Depuis la fin des années soixante, il y aurait d'après SUPPE, un consensus parmi les philosophes des sciences sur le caractère inadéquat de l'approche logico-positiviste pour rendre compte du développement scientifique. L'approche en terme de WELTANSCHAUUNG ayant durant les années cinquante et soixante été fortement critiquée, aucune solution de remplacement ne serait par ailleurs acceptée par une large portion des philosophes des sciences. Mais "A new movement in the field can be discerned as rapidely coalescing", écrit toutefois SUPPE dans The Structure of Scientific Revolution, opus. cit., p. 5, mouvement qu'il désigne par l'expression "historical realism". Historico-réalisme à distinguer cependant de l'approche "réaliste" élaborée par Paul FEYERABEND dans "Realism and instrumentalism, comments on the logic of factual support" voir BUNGE, M., The Critical Approach to Science and Philosophy, Free Press, New-York, 1964, pp. 280-308. L'approche historico-réaliste est parfois qualifiée de "post-positive". En philosophie des sciences, les auteurs associés à ce courant sont LAKATOS, TOULMIN - ses écrits tardifs - et surtout SHAPERE. Voir I., LAKATOS, A. MUSGRAVE, eds., Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge U. Press, Cambridge, 1970, S. TOULMIN, Human Understanding, vol. 1, Princeton U. Press, Princeton, 1972, D. SHAPERE, "Notes toward a post-positivism interpretation of sciences" dans P. ACHINSTEIN, S. BARKER, The Legacy of Logical Positivism, Johns Hopkins U. Press, Baltimore, 1969, et D. SHAPERE, "Scientific theories and their domains", dans F. SUPPE ed., The Structure of Scientific Theories, pp. 518-599.

5. Marc de MEY, dans The Cognitive Paradigm, Reidel, 1984 parle d'approche "cognitive" de la science, tout comme TRANSGARD 1972, NOWOTNY 1973, APOSTEL 1974, WEIMER 1975, MINSKY 1975, JAKENDOFF 1985; dans The Wider Domain of Evolutionary Thought, Reidel, 1983, David OLDROYD et Ian LANGHAM parlent de "pensée évolutionniste", alors que Franz M. WUKETITS, dans Concepts and Approches in Evolutionary Epistemology, Université de Vienne, 1983, parle lui "d'épistémologie évolutionniste", tout comme CAMPBELL (1974) et POPPER (1972).

6. Dudley SHAPERE, opus. cit., note 4 et Reason and the Search for Knowledge, investigations in the philosphy of sicence, Boston studies in the philosophy of science 78, 1984.

BIBLIOGRAPHIE

APOSTEL, L.
1974 Matière et forme. Introduction à une épistémologie réaliste. 2 vols. Ghent: Communication and Cognition.

BAR-HILLEL, Y.
1970 Aspects of Language. Jerusalem: Magness Press.

BARNES, B.
1984 "Problems of Intelligibility and Paradigm Instances". In J. BROWN éd. Scientific rationality: the Sociological Turn. Dordrecht: Reidel.

BLOOR, D.
1976 Knowledge and Social Imagery. Londres: Routledge and Kegan.

1984 "The Strength of the Strong Progamme". In J. BROWN éd. Scientific Rationality: The Sociological Turn. Dordrecht: Reidel.

BRÉAL, M.
1904 Essai de sémantique, Sciences des Significations. Paris: Hachette.

BRUNOT, F.
1936 La Pensée et la langue. Paris: Masson.

CAMPBELL, D.
1974 "Evolutionary Epistemology". In P. SCHLIPP éd. The Philosophy of Karl Popper. Illinois: Open Court.

CHOMSKY, N.
1956 Syntaxtic Structures. Cambridge: MIT Press.

1975 Reflexions on Language. New York: Pantheon.

DUCROT, O. et TODOROV, T.
1972 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris: Didier.

FILLMORE, C.
1968 "The case for case". In E. BACH et R. HARMS éds. Universals in Linguistic Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston.

1977 "Topics in lexical semantics". In R. COLE éd. Current Issues in Linguistic Theory. Bloomington: Indiana University Press.

FARRENY, H.
1985 Les systèmes experts. Toulouse: Cepandues.

FODOR, J.
1982 Representations, Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science. Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, J.
1972 Knowledge and Human Interest. London: Heinemann Educational Books.

HESSE, M.
1974 The Structure of Scientific Inference. London: McMillan.

JAKENDOFF, R.
1985 Semantics and Cognition. Cambridge: MIT Press.

JESPERSEN, O.
1971 La Syntaxe analytique. Paris: Minuit.

KANT, I.
1958 Critique of Pure Reason. London: McMillan.

KATZ, J.
1964 "Analycity and Contradiction in Natural Language". In J. FODOR et J. KATZ éds. The Structure of Language. Engelwood Cliffs: Prentice Hall.

KATZNELSON, S.
1981 "Fondements des termes traditionnels de la propostion dans la pensée linguistique de l'homme et les universaux de langage"., In STÉPANOV Linguistique Générale. Moscou: Éditions du Progrès.

LAFONTAINE, D.
1981a "Réceptivité des québécois et québécoises aux informations socio-politiques". In B. JEAN et al. éds. Consommation des mass médias, région et classes sociales. Rimouski: (Cahiers du GRIDEQ. 15).

1981b "La recherche scientifique et la Cause des femmes". In Y. COHEN éd. Femmes et politique. Montréal: Ed. du Jour, pp. 119-135.

1982 "Culture populaire, pratique scientifique et mutations sociales". In G. PRONOVOST éd. Cultures populaires et société contemporaines. Québec: PUQ, pp. 43-50.

1985a "La recherche en développement régional: Secteur ou champ de connaissance?". Cahiers de Recherche Sociologique 3/1: 139-144.

1985 "Les Sociologues sans la Société". In J. BOISJOLY et G. PRONOVOST éds. La Sociologie et Anthropologie au Québec. Montréal: Cahiers de l'ACFAS, pp. 69-84.

1986 "Une théorie non-positiviste du Développement 1: L'individuation psycho-sociale et 2: L'organisation Psychique-Langagière comme mécanisme génératif central". In Psychanalyse et Changement social, Réflexions épistémologiques sur le développement. Actes et Instrument de la recherche en Développement régional, UQAR/GRIDEQ, pp. 183-333.

LAKOFF, G.
1981 On Categorisation. Berkeley: Institute of Human Learning.

LAKOFF, G., et THOMPSON, H.
1975 "Introducing Cognitive Grammar". In C. COGEN et al. éds. Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society. Berkeley: Berkeley Linguistic Society.

LAUDAN, L.
1981 "A Confutation of Convergent Realism". Philosophy of Science.

LEMOINE, P.
1982 Les technologies d'information. Enjeu stratégique pour la modernisation économique et sociale. Rapport au Premier Ministre. Paris: La Documentation Française.

MANNHEIM, K.
1936 Ideology and Utopia. New York: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.

MERTON, R.
1957 Social Theory and Social Structure. New York: Free Press.

MICHIE, D.
1974 On Machine Intelligence. Edinburgh: Edinburgh U. Press.

MINSKY, M.
1975 "A Framework for Representing Knowledge". In P. WINSTON éd. The Psychology of Computer Vision. New York: McGraw Hill.

1979 "The Society Theory of Thinking". In P. WINSTON et R. BROWN éds. Artificial Intelligence: an MIT Perspective. Cambridge: MIT Press.

NOWOTNY, H.
1973 "On the Feasibility of a Cognitive Approach to the Study of Science". Zeitschrift fur Soziologie 2: 282-296.

OUFIMTSÉVA, A.
1981 "Types of classes sémiologiques des signes lexicaux". In Y. STÉPANOV éd. Linguistique Générale. Moscou: Éditions du Progrès.

POPPER, K.
1965 Conjecture and Refutation: the Growth of Scientific Knowledge. New York: Harper.

1968 The Logic of Scientific Discovery. New York: Harper.

1972 Objective Knowledge: an Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press.

QUINE, W.
1963 From a Logical Point of View. New York: Harper Torchbooks.

SAUSSURE, F.
1964 Cours de linguistique générale. Paris: Payot.

SPITZ, R.
1962 Le oui et le non, la genèse de la communication humaine. Paris: P.U.F.

STÉPANOV, Y.
1981 Linguistique Générale, système et structure du langage. Moscou: Éditions du Progrès.

TRANSGARD, H.
1972 "A Cognitive System Approach to Methodology: an Outline". Quality and Quantity 6: 137-151.

ULLMAN, S.
1969 Précis de Sémantique Française. France: Éditions A. Francke S.A. Berne.

WATERMAN, D., et HAYES-ROTH, F., éds.
1978 Pattern-Directed Inference Systems. New York: Academic Press.

WEIMER, W., et PALERMO, D., éds.
1974 Cognition and the Symbolic Processes. Hillsdale: N.J. ERLBAUM.

WELLMER, A.
1971 Critical Theory of Society. New York: Herder and Herder.

WINOGRAD, T.
1976 "Towards a Procedural Understanding of Semantics". Revue Internationale de Philosophie 30: 260-303.

WITTGENSTEIN, L.
19&" Tractatus Logico-Philosophicus. Paris: Gallimard.

DE L'ÉGALITÉ DES HIÉRARCHIES

Alain Massot

"Suis ton chemin, et laisse dire les gens!"

Se pourrait-il que les coupures communément admises entre sens commun/connaissances scientifiques, sciences molles/sciences dures, oeuvres de jeunesse/oeuvres de maturité, sujet/objet, idéologies/science soient plus complexes que de simples fractures? Le paysage dévasté du champ de la pensée ressemble davantage aux lendemains d'un cataclysme qu'à la séparation nette des eaux du Nil: effrondrement des méga-théories; collusion des A.I.E. (appareils idéologiques d'État) et des I.S.M. (institutions scolaires marginales); rapprochement de la littérature, des sciences, de la religion; re-découverte de BATAILLE comme le plus illustre des économistes inconnus du XX^{e} siècle; recherche d'un nouveau paradigme et du passage du Nord-Ouest; le bonheur - liberté; l'affrontement commémoratif d'un THOM et ABRAGAM à l'Académie des Sciences (1984). Tout cela ne caractérise-t-il pas encore l'esprit du temps symptomatique d'une crise de la civilisation, du télescopage des civilisations et des continents de l'âme et de la science?

Alors osons, pour cette fois, prendre le problème par l'autre bout du bâton, pas du côté de la neutralité mais du biais, pas du côté de l'honnêteté pontifiante mais de la supercherie sordide, pas du côté du désintérêt distant mais de la survie, pas du côté de l'autonomie des sciences mais de l'ancrage socio-historico-philosophique des corpus scientifiques. Posons carrément: Et si les scientifiques étaient parfois aussi des escros? Et si les sciences étaient parfois aussi chimères? Et si parfois aussi les idéologies étaient constitutives des sciences? Et si "tout était bon" pour reprendre le mot de FEYERABEND?

Nous essayerons de voir s'il n'y a pas lieu de dépasser des interprétations purement machistes des conditions de production des idées à partir de deux cas - l'affaire LYSSENKO et l'affaire BURT - pour s'interroger sur la nature sociale des connaissances scientifiques et finalement sur le statut de la science comme discours, l'originalité s'il y a, le défi, certes, étant d'établir des correspondances entre ces deux "corpus savants". Le concept d'isomorphie est ici central. On appelle isomorphie la correspondance entre deux ensembles apparentés par l'existence d'un même système de relations.

SCIENCES BOURGEOISES, SCIENCES PROLÉTARIENNES

L'affaire LYSSENKO couvre près de 40 ans d'histoire soviétique, de 1927 à 1965, date de la démission de KHROUCHTCHEV et par une coincidence ironique, centenaire du mémoire de MENDEL. Lorsqu'elle éclate en 1948, elle prend rapidement l'ampleur d'une des plus grandes batailles idéologiques de l'après-guerre (LECOURT, 1976: 23). C'est au cours de cette décennie que le lyssenkisme devient une doctrine officielle outrepassant le champ propre des sciences biologiques, mais aussi des frontières de l'État.

À ce stade ce n'est même pas un débat proprement scientifique analogue à la querelle entre Geoffroy SAINT-HILAIRE et CUVIER, mais bien un procès comme celui de GALILÉE, avec les mêmes procédés d'intimidation, les mêmes compromissions vis-à-vis des thèses et des personnes, la même partialité, le même absolutisme, le dogmatisme.[1] "... l'épisode le plus étrange et le plus navrant de toute l'histoire de la science".[2]

Il ne s'agit donc pas d'une affaire improvisée, mais bien d'une longue lutte dont LECOURT reconstitue trois étapes: le stade des techniques agrobiologiques (1927-1939); l'établissement de leurs fondements théoriques (1929-1934); l'édification d'une doctrine qui deviendra partie de la philosophie officielle de l'État (1935-1948).

À son apogée, elle se nourrira d'absurdités chimériques. Pour le plaisir de la cause on peut en rappeler quelques perles:

- La plantation en "nids" reposant sur la prétendue loi de l'auto-éclaircissement. Planter dans un nid de trente à quarante glands donne naissance à trente pousses dont vingt-neuf vont se sacrifier pour empêcher que les mauvaises herbes ne viennent étouffer la trentième. C'est l'idée d'auto-éclaircissement quasiment conscient des végétaux pour le bien de l'espèce, ce qui n'est pas loin de l'idée de la Providence divine.[3]

- La transformation des espèces. Une espèce peut naître par saut direct d'une autre espèce. Ainsi "de la transformation de blé en seigle et vice versa, d'orge en avoine, de pois en vesce, de vesce en lentille, de choux en raves, de pins en sapins, de noisettiers en charmes, d'aulnes en bouleaux".[4]. Là, c'est la fantasmagorie pure du transformisme "naif" du XVIIe siècle.

- La modification radicale des sols. Il s'agissait de labourer le sol à une profondeur d'un mètre, ce qui ramenait à la surface la couche infertile.[5]

Au centre de l'examen, il est question des lois de la vie et du développement des formes végétales et animales. Les manchettes en révèlent la thèse: "... l'hérédité n'est pas commandée par de supérieurs

facteurs ..."; ou encore "la nature transformée par les biologistes soviétiques".[6] Marcel PRENANT pointe ce qui semblait vraiment nouveau; à savoir la transmission des caractères acquis au niveau même du génotype.[7]

Dans les termes plus littéraires d'ARAGON "Il est permis à un philistin, dit-il, de constater que la première [la biologie mendélienne] décrète l'impuissance de l'homme à modifier le cours des espèces, à diriger la nature vivante, que la seconde [la biologie Mitchourienne] prétend fonder le pouvoir de l'homme à modifier le cours des espèces, à diriger le cours des espèces, à diriger l'hérédité".[8]

Il faut, semble-t-il, remonter à DARWIN pour repérer la fêlure d'origine.

Pour LYSSENKO, **L'origine des espèces** représente le seuil critique de la possibilité de connaissance objective de la bourgeoisie. L'ensemble théorique repose sur une contradiction interne: d'un côté, la théorie de la sélection par adaptation; de l'autre, la théorie de la lutte pour l'existence. La thèse étant que "l'organisme et les conditions nécessaires à sa vie constituent un tout".[9]

Cette "contradiction" darwinienne engendre deux "lignes" de recherches: d'un côté, la biologie matérialiste et révolutionnaire; de l'autre, la génétique réactionnaire. À partir de WEISMANN celle-ci postule l'existence d'une substance formée de germes dont chacun détermine une partie déterminée de l'organisme. Cette substance est héréditaire, immortelle, indépendante et fatale. Ce caractère fataliste des phénomènes héréditaies illustre dira LYSSENKO, l'idéalisme profond de la génétique classique. C'est l'affrontement de deux sciences. Sur cette brèche alors grande ouverte, il ne reste plus qu'à franchir un pas pour établir la théorie des deux sciences.

Mais comment cela a-t-il pu se produire? "Qu'un charlatan autodidacte et fanatique ait pu, au milieu du XX^{e} siècle, obtenir dans son pays l'appui de tous les pouvoirs: le Parti, l'État, la presse (sans compter les tribunaux et la police), pour imposer en biologie une théorie inapte et en agriculture, des pratiques inefficaces parfois catastrophiques; que cet illuminé soit en outre parvenu à faire jeter l'interdit officiel sur l'enseignement comme sur la pratique d'une des disciplines biologiques les plus fondamentales, la génétique, voilà qui passe l'imagination."[10]

Si l'histoire LYSSENKO est terminée, l'histoire des causes du lyssenkisme continue, commente ALTHUSSER dans l'avant-propos du livre de LECOURT. Au-delà de la supercherie pure et simple, il est possible de repérer deux ordres d'interprétation à propos du "comment cela a pu se produire?": soit les interprétations fondamentalement idéalistes, soit les interprétations réellement matérialistes.

Côté idéalisme, on relève la thèse de "l'accident" spatio-temporel renvoyant au mythe du "culte de la personnalité" et celle de la "tradition idéologique".[11] D'ailleurs, outre le décalage historique entre la thèse du culte de la personnalité et cette "tradition" idéologique, il resterait à expliquer la nature des retombées du lyssenkisme dans un pays comme la France. ARAGON ne lançait-il pas péremptoirement que la biologie mendélienne était impuissante à modifier le cours des espèces tandis que la biologie mitchourienne prétendait dirigier l'hérédité. Or cette histoire l'est depuis, notamment dans le dernier livre de BUICAN **Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France**, 1984. La question de MONOD devient alors: Comment cela a-t-il pu se produire, même en France (La thèse du complot, de la supercherie serait donc limitée).

Pour expliquer cette dérive, il faut reporter l'affaire au niveau de l'ontologie selon MONOD. L'argument essentiel étant l'incompatibilité entre la génétique classique et le matérialisme dialectique.

À contrario, LYSSENKO avait parfaitement raison. MONOD touche juste dit LECOURT: c'est bel et bien au nom d'une conception du matérialisme dialectique qu'a été édifiée la théorie mitchourienne. Oui, il y a eu erreur ontologique admet-il. L'erreur, il la situe dans un dérapage ontologique sous la pression dogmatique à l'intérieur de la philosophie marxiste qui en a étouffé la tradition critique pour s'imposer en orthodoxie.

Dialectique évolutionniste environnementaliste. Voilà la justification philosophique fondamentale de la conception lyssenkiste du rapport entre le milieu et l'organisme.

Cette tentative pour sauver le bateau par le repérage de ce glissement ontologique est insuffisante en aval, mais elle l'est également en amont de l'affaire car si cette attitude - à savoir "la croyance que l'homme fût en train de s'emparer directement de la nature, de s'en approprier la substance même" - peut se comprendre dans une certaine mesure de la part d'homme du XIXe siècle, les "niaiseries" illustratives d'un ENGELS montrent jusqu'à quel point pouvait conduire l'interprétation dialectique des phénomènes naturels.

ENGELS n'a-t-il pas été aussi amené à rejeter au nom de la Dialectique, rappelle MONOD, et le deuxième principe de la thermodynamique, et l'interprétation purement sélective de l'évolution.[13]

Sur cette fracture ontologique s'édifiera la théorie des deux sciences: "Il y a bien deux sciences à l'heure actuelle écrira Marcel PRENANT. L'une est anarchique, finissante et désorientée comme le régime capitaliste, l'autre s'ordonne **se crée** dans l'enthousiasme de la société sans classes; avec ce que cela comporte de jeunesse, d'approximations successives et d'avenir ouvert devant soi".[14] Un philosophe, repenti depuis lors, contemplait cet avenir prometteur:... "il est difficile de

critiquer les savants soviétiques sans qu'apparaisse le fondement de leur succès. Ces succès tiennent en grande partie à la justesse et à la fermeté de leurs positions théoriques fondamentales, à l'ampleur de conception que leur donne la théorie du matérialisme dialectique". Si d'aucuns en sont revenus, la confiance récente de PRENANT est tout à fait touchante: "Lyssenkiste?... il ne le fut jamais mais dut, naguère, suivre la discipline du Parti **pour ne pas faire le jeu de la droite...**[15] Collusion/fusion de la politique et de la science, serait-elle "l'humble servante du marxisme - léninisme" se demande BUICAN?

Tout cela est assez clair, mais insuffisant voir inadéquat, pour l'épigone d'ALTHUSSER car cette thèse explicative reste fondamentalement idéaliste.[16]

L'histoire réelle du lyssenkisme ne peut se penser, dit LECOURT, seulement en termes de résultats, soumis à un "simple jugement scientifique". Car, le lyssenkisme comme formation idéologique, n'est pas plus le fait de LYSSENKO que le stalinisme n'est celui de STALINE. Il n'est même plus question de théorie scientifique ou de théorie "philosophique" mais d'un système idéologique d'État et "comme toute formation idéologique, elle possède au départ une base matérielle".[17] L'efficacité est en effet l'argument majeur des lyssenkistes face à l'absence de résultats significatifs, semble-t-il, du côté de la biologie mendélienne, du moins au cours du premier stade d'incubation de la théorie. À ces succès discutés succèdent cependant des fiascos cuisants indiscutables. Primauté de l'efficacité ou de l'inefficacité? Une analyse généalogique du lyssenkisme dissipe l'ambivalence: de solutions pratiques localisées et limitées qu'étaient à l'origine les techniques mises en oeuvre, on en arrive à l'apogée du lyssenkisme, à des pratiques généralisées, systématiques et totalement chimériques. Le ressort profond du lyssenkisme fut d'avoir répondu à une conception et une pratique technicistes de la construction du socialisme dont le collectivisme constituait l'anti-forme organisationnelle de l'intégration capitaliste des exploitations agricoles. Parallèlement à cette fonction techniciste, le lyssenkisme comme formation imaginaire a eu pour fonction idéologique d'inculquer l'esprit stakhanoviste (i.e. l'art de surpasser les normes de la production) dans l'agriculture en visant en priorité une couche sociale spécifique: ... "celle des cadres de la production agricole mais aussi, plus largement à partir des années 30-40, "non seulement les scientifiques, chercheurs, travailleurs intellectuels des différentes disciplines scientifiques et littéraires, mais tous ceux qui sont chargés de l'intervention de la science et de ses applications dans la production, directeurs et cadres des unités de production industrielles et agricoles, des unités d'expérimentation et de machines, à quoi il faut évidemment ajouter tous les cadres du parti et des appareils d'État, qui sont des intellectuels".[18]

C'est à ce stade que le lyssenkisme devient réellement un système idéologique d'État dont la théorie des "deux sciences" constitue le noyau. Alors, version de la pure et simple tératologie conceptuelle ou bien version matérialiste réelle? Pourquoi l'une serait-elle exclusive à l'autre?

Au-delà de la supercherie consciente et de l'imagination délirante pas nécesssairement tout à fait consciente, la question ainsi posée constitue peut-être un faux problème.

La recherche de l'explication véritable, "en dernière instance", ne repose-t-elle pas encore sur une conception implicite mais parfaitement claire de la science conçue comme vérité pure se demande LÉVY-LEBLOND? Symptôme d'une pensée "cohérente avec le scientisme fondamental du PCF".[19]

BUICAN, quant à lui, relie les deux niveaux d'explication. Pour l'essentiel le lyssenkisme peut s'expliquer "par la rencontre d'un dogmatisme absolu et d'un État totalitaire."[20]

Est-ce mieux comme explication pour reprendre le défi d'ALTHUSSER? Nous n'y répondrons pas si ce n'est pas l'intention de "faire autre" en suivant conseil de LÉVY-LEBLOND, c'est-à-dire participer à "l'ébauche d'une critique radicale de la science contemporaine qui refuse l'alternative "scientisme ou irrationalisme".

D'UN DOGME À L'AUTRE

Si l'affaire LYSSENKO explose littéralement en 1948, nous pourrions dire qu'avec BURT il s'agit d'une implosion sourde depuis que Léon KAMIN (1974) découvrit, le premier semble-t-il, le pot aux roses.

Depuis lors, le feu couve en une période pré-irruptive...

"La paléontologie a eu son "affaire de PILTDOWN", la psychologie a son "affaire BURT" dit JACQUART; mais il ne semble pas que l'on ait explicitement posé la thèse de la correspondance isomorphique entre les deux affaires comme étant l'endroit et l'envers d'un même imbroglio politico-scientifique, même si le débat a déjà eu lieu sous les étiquettes "nature vs nurture".

La grandeur et la chute de BURT sont à l'image de celles de LYSSENKO. Sir Cyril Lodowic BURT (1883-1971) fut le doyen des pionniers des tests mentaux, dominant pendant près de 30 années la psychologie britannique. Outre le fait qu'il succéda à Charles SPEARMAN dans la plus prestigieuse chaire de psychologie de Grande-Bretagne (1939-50), il fut le psychologue officiel du London County Council responsable de l'application et de l'interprétation des tests mentaux.

Ses travaux qui lui valurent un titre et le Edward Lee THORNDIKE Award de l'American Psychological Association furent entachés de négligence inexcusable, relève-t-on d'abord (KAMIN, 1974) de truquage conscient

(GILLIE, 1976), de fraude (DORFMAN, 1978) de supercherie (HEARNSHAW, 1979), mais aussi selon ses partisans inconditionnels, l'objet d'"un complot à peine voilé ourdi par la gauche pour discréditer la position héréditariste (GOULD, 1973).

HEARNSHAW, son biographe "officiel" ira plus loin dans l'analyse de la dégringolade. "L'énormité même de la bizarrerie de la supercherie de BURT nous forcent à la considérer non comme le programme "rationnel" d'un personnage sournois tentant, par tous les moyens, de sauvegarder son dogme héréditariste, alors qu'il savait que la partie était perdue (ce qui fut sa première interprétation avoue-t-il), mais comme les actes d'un homme malade et tourmenté".[21]

La thèse en jeu: "L'intelligence est une aptitude innée générale et cognitive". Elle s'inscrit dans une théorie originale de l'intelligence connue sous le nom de "théorie hiérarchique". Au premier niveau l'auteur distingue les facultés sensorielles, puis les capacités perceptives et motrices plus complexes au deuxième niveau, les associations relevant de la mémoire et des aptitudes au troisième niveau, et enfin la faculté de conceptualisation associative entre les idées au dernier palier. Ainsi plusieurs facteurs entrent dans la détermination du facteur général d'intelligence.

Par ses travaux empiriques, notamment sur les jumeaux vrais, il tenta de démontrer l'influence implacable de l'hérédité sur le facteur intelligence; ceux-ci étant en forte corrélation même lorsque les jumeaux étaient élevés dans des conditions environnementales différentes.

Les falsifications de ses travaux empiriques remonteraient au début des années quarante. Rappelons-en les meilleures pour illustration: la trop belle cohérence de "ses" coefficients de corrélation relatifs aux enfants de mêmes parents élevés séparément, en dépit du fait que le nombre de ses sujets expérimentaux varient au cours de ses travaux.

La même chose s'applique à propos des corrélations moyennes du Q.I. sur les couples de jumeaux monozygotes élevés séparément ou bien élevés ensemble. La stabilité remarquée des corrélations à trois décimales près est si improbable statistiquement parlant qu'elle ne peut relever que de l'intervention pure.

L'ambivalence de l'auteur entre les scores bruts des tests et les appréciations personnelles de l'intelligence. Tantôt il affirmait que les dernières étaient beaucoup moins digne de foi que les résultats aux tests; plus tard, il affirma le contraire.[22]

Concernant les analyses empiriques le verdict de KAMIN, entériné par la revue **Scientific American**, est clair: "Les chiffres avancés par le professeur BURT ne sont tout simplement pas dignes d'une attention scientifique sérieuse".[23]

Mais il y a plus encore dans le genre supercherie; telle la participation imaginée de ses soi-disants "collaboratrices" dont une n'aurait jamais existée.

Non moins troublante est la véritable tentative de "parricide intellectuel" de l'auteur en prétendant être le père de l'analyse factorielle alors qu'elle revient de droit à son prédécesseur SPEARMAN (cf GOULD, J.S., 1983: 263).

Ainsi sa chute ne fut guère plus élégante que celle de LYSSENKO. Amorcée pendant la guerre, freinée en s'accrochant au pouvoir, elle se poursuit en post-mortem de nos jours.

Presqu'à ce stade, le parallèle apparaîtra léger, osé voir insensé, tant que l'on ne pèse pas les implications socio-politiques de l'affaire. KAMIN et d'autres reconnaîtront qu'en la matière, ici aussi, "il y a plus qu'un simple désaccord entre scientifiques sur la façon d'interpréter un ensemble spécifique de données complexes".[24]

Repris en Grande-Bretagne par EYSENCK, aux État-Unis par JENSEN et HERRNSTEIN, cette vision des "choses" a eu une influence bien au-delà des cercles académiques, particulièrement dans l'élaboration des politiques éducatives et de bien-être social, mais aussi par le fait d'apporter une "caution" scientifique a des politiques servant des intérêts particuliers. Combien explicites, par exemple, sont les orientations politiques des pionniers des tests mentaux dans les propos d'un Henry GODDAR, tels que l'a rapporté KAMIN, invité à Princeton en 1919: "La nouvelle science des tests mentaux a produit des données d'une signification sociale fondamentale, et en particulier en ce qu'elle invalide les arguments de ces messieurs les socialistes".[25] Argument parmi combien d'autres que l'on retrouve dans l'étude de PASTORE (1949) qui révélait que parmi les scientifiques notoires ayant participé à la controverse nature-nurture, un seul héréditariste, TERMAN, était classé comme libéral tandis que, chez les environnementalistes, seul WATSON se rangeait parmi les conservateurs".[26]

Bien loin d'un "accident", et au-delà des manipulations frauduleuses de BURT, il importe de saisir la nature de son erreur précédente, "honnête" celle-là, laquelle s'est répercutée sur tout notre siècle... elle a eu des conséquences sur des millions de vies humaines. On commence ainsi à voir, tant sur le fond "scientifique" que par les enjeux sociaux qu'ils impliquent, l'équivalence entre deux doctrines qui se contrebalancent à la mesure de l'obésité de l'obsolète théorie de la dissuasion.

Mais alors, comment cela a-t-il pu se passer, même en Grande-Bretagne? Je reprendrais, mot pour mot les termes de MONOD: "Si BURT s'est imposé, c'est qu'il a été cru. Et s'il l'a été? C'est ... parce que dans le ton, dans le style comme dans le fond, ses positions "théoriques étaient conformes à une certaine tradition idéologique..."

L'histoire de BURT est terminée, l'interprétation de l'histoire continue ... Cette histoire de la mesure de l'intelligence s'est développée simultanément selon deux techniques: l'approche des échelles d'âge (BINET-SIMON), l'approche factorielle (SPEARMAN, BURT).

Nous ne reviendrons pas sur la critique fort connue maintenant de la détermination de l'âge mental comme rapport à la moyenne des résultats obtenus par un groupe du même âge. Qu'il suffise de rappeler l'inadéquation des postulats de la courbe normale appliqués au Q.I. puisqu'il est établi 1) que la variation de ce que l'on appelle "intelligence" n'est pas dûe au hasard d'une série de déterminations de faible intensité, indépendantes et dont les effets tendent à s'annuler; 2) qu'une population, en général, sous le rapport des facteurs qui déterminent principalement le Q.I., n'est pas homogène.[27]

La nature humaine, sous conditions générales, n'est par normale.[28] L'autre critique majeure des échelles d'âge mental porte sur la circularité qu'elles induisent.

Savoir ou ne pas savoir une réponse à une question préalable ne préjuge ni des aptitudes intellectuelles, ni de la capacité d'apprendre, pas même l'acte de répondre. Ainsi: "Ce qui va déterminer la réponse à la question, ce n'est pas la question en tant que telle, sous la forme où elle a été posée, c'est le sens que va donner à cette question celui à qui elle a été posée, c'est aussi l'idée que se fait le sujet interrogé de la tactique la plus appropriée à adopter pour y répondre en fonction de l'idée qu'il se fait des attentes de l'interrogation".[29]

La situation de test est un rapport social, y compris dans les non-réponses. La connaissance n'est pas un a priori, mais un travail, non pas un don, mais une pratique; non pas une donnée, mais un processus.

L'approche factorielle n'est pas plus à l'abri de la critique tout aussi incontournable de GOULD.

Partant d'une des erreurs les plus répandues du raisonnement contemporain, à savoir l'attribution d'une cause dans toute corrélation, alors que la déduction sur la cause doit venir d'ailleurs, l'auteur démonte en quelque sorte l'erreur de réification inhérente à l'utilisation de la procédure factorielle, notamment comme connaissance de la structure de l'intellect. La composante principale, en l'occurence le facteur g de SPEARMAN, pas plus que la corrélation, ne détermine quelque chose puisqu'elle laisse place à des hypothèses causales tout à fait contradictoires et indiscernables: ou bien le g traduit un niveau hériditaire d'acuité mentale, ou bien le g enregistre les avantages et les préjudices du milieu.

De plus on sait que les composantes principales ont quelque chose d'arbitraire (à savoir que la première doit expliquer une quantité maximale d'informations et que les suivantes doivent être toutes mutuellement

perpendiculaires). Or par la rotation des axes, et sans perdre d'informations pour autant, elles ne sont ni nécessaires, ni exclusives, ni "meilleures". Comment dire alors que ces facteurs sont des choses ou des causes puisqu'ils ne sont strictement parlant que des abstractions mathématiques. L'erreur de la réification, "honnête" celle-là, est "la notion selon laquelle un concept nébuleux, socialement défini, comme l'intelligence, pourrait s'identifier à une "chose" possédant une localisation précise dans le cerveau et un degré donné d'héritabilité - et selon laquelle on pourrait mesurer cette chose et la réduire à un chiffre unique permettant de classer les individus en fonction de la quantité qu'ils en possèdent. En assimiliant un axe factoriel mathématique au concept d'"intelligence générale", SPEARMAN et BURT apportèrent une justification théorique à l'échelle linéaire que BINET avait proposée comme simple guide empirique.[30]

Même si SPEARMAN abandonna sur le tard toute tentative de réifier les facteurs, cette erreur ontologique, couplée au préjugé héréditariste, forma chez BURT l'amalgame nécessaire et suffisant à la constitution positiviste de la doctrine innéiste de l'intelligence, avec les conséquences que l'on sait maintenant.[31]

Deux conclusions catastrophiques (i.e. irréversibles?) s'imposent: "La nature chimérique de g est la pierre pourrie sur laquelle reposent l'édifice de JENSEN et l'école héréditariste toute entière".[32]

"Toute tentative de justification des inégalités sociales s'appuyant sur des mesures telles que le Q.I. et des concepts tels que l'héritabilité constitue donc une utilisation frauduleuse des apports de la science. Tout programme prétendant améliorer le "potentiel intellectuel" d'un groupe au moyen de mesures eugéniques ne peut être qu'une escroquerie morale".[33]

N'aurions-nous pas jusqu'à présent que rapporté les termes d'une critique essentiellement idéaliste de la doctrine idéaliste par essence de l'innéisme? - Peut-être bien!

Poursuivons l'analogie: la doctrine héréditariste n'est pas plus le fait de BURT que l'environnementalisme, le fait de LYSSENKO. Affrontement de deux formations idéologiques. Tout renvoi à la seule supercherie est insuffisant dans un cas comme dans l'autre quoi qu'elles s'expliquent peut-être l'une par l'autre.

Resterait alors à produire une interprétation réellement matérialiste de l'innéisme? Mais elle est déjà passablement élaborée...

Elle passe par une critique historique de la notion d'aptitude que fait N. BISSERET, par une théorie critique des aspirations scolaires et professionnelles des étudiantes et étudiants, par une théorie de la division sociale et du travail et des pratiques sociales.

Dans un petit livre publié en 1945 et qui devrait avoir meilleure audience aujourd'hui, Pierre NAVILLE constatait l'impossibilité "de faire la critique nécessaire de la théorie de l'orientation professionnelle si l'on ne met pas en évidence ce fait que l'orientation professionnelle, loin d'être, **dans son expression réelle et concrète**, et dans sa tendance générale, fondée sur la primauté des tendances individuelles, se trouve au contraire entièrement placée sous la dépendance de nécessités économiques du pays, c'est-à-dire de ses besoins tels qu'ils sont jusqu'à présent déterminés par les classes et groupements qui le dirigent. Il s'agit d'un état de fait et non d'une interprétation, pour peu qu'on veuille bien ne pas se payer de mots" (p. 42).

LA SCIENCE COMME DISCOURS.

Fort de cette lamentable palinodie, les tribunaux furent saisis de la cause aux État-Unis. Les tests mesurent-ils ce qu'ils sont censés mesurer, et s'ils mesurent l'intelligence, la mesurent-ils adéquatement, et s'ils sont valides pour une population donnée, induisent-ils des préjugés discriminatoires à l'égard de certains groupes et de certaines personnes?[34]

D'une façon générale, les points de droit invoqués dans ces causes-types font valoir:

- Que les tests de Q.I. induisent des préjugés envers les minorités,
- Que les items des tests ne semblent pas avoir de rapport avec ce qu'ils sont sensés mesurer,
- Que les professionnels eux-mêmes ne semblent pas en mesure de définir ce qu'ils entendent pas "intelligence" et donc ne peuvent prétendre mesurer cette chose,
- Que les tests ne peuvent mesurer l'hérédité des aptitudes,
- Que les normes d'évaluation des résultats sont tout à fait arbitraires, particulièrement pour les minorités.

Qu'à cela ne tienne, pour JENSEN, ces points de droit sont suspects dans leurs fondements parce qu'irrationnels. En effet, dit-il, l'évaluation d'un trait aussi valorisé et "valorisant" que l'intelligence ne peut que susciter l'emportement! Tout est bon! Nouvelle collusion de la raison et de la passion! Et si, à tout hasard, c'était dans ce cas-ci **pour ne pas faire le jeu de la gauche**?

Le plus dépitant dans toute l'affaire est que chaque siècle apporte sa dose à conviction par métamorphoses insoupçonnées: de la craniométrie du XIX^{e} siècle, à la psychométrie du XX^{e} siècle... vers les images "réelles" du cerveau par la médecine nuclaire du XXI^{e} siècle pour enfin "voir", croit-on savoir, si dans la tête de quiconque et même d'un chef d'État, il n'y aurait pas quelque "chose" expliquant les retournements de chacun!

Quel avenir? Nul ne le sait. Mais comment cela a-t-il pu se passer, même en France?

Comment cela a-t-il pu se passer, même en Grande-Bretagne?

Comment cela a-t-il pu se passer, même aux États-Unis?

Toute cette histoire finit par avoir du front tout autour de la terre! BAUDRILLARD: "Une fois pour toutes se pose en effet le problème du statut de la science comme discours. Bonne occasion de le poser ici (aussi) où ce discours s'absolutise avec une telle candeur".

Comment démêler l'écheveau? Disons à la suite de GOULD que "la science, puisque ce sont des individus qui la font, est une activité qui plonge ses racines dans la société. Une grande part de sa transformation dans le temps ne doit pas être considérée comme une approche plus fine de la vérité absolue, mais comme la modification des contextes culturels qui l'influence si fortement". L'hypothèse contrastée - tout blanc, tout noir - semble intenable. C'est bien dans cet esprit qu'il fait cette mise en garde: "Mais je n'entends pas pour autant opposer les vilains déterministes, égarés loin du chemin de l'objectivité scientifique, aux antidéterministes éclairés qui examinent les données avec l'esprit ouvert et découvrent ainsi la vérité. Bien au contraire, je m'élève contre le mythe selon lequel la science est en soi une entreprise objective qui n'est menée à bien que lorsque les savants peuvent se débarasser des contraintes de leur culture et regarder le monde tel qu'il est réellement".[36]

Mais alors, l'entreprise d'ALTHUSSER était folle! Sortir la science marxiste du dogmatisme? Donc, établir la coupure science/idéologie. N'eût-il pas mieux valu travailler sur une proposition plus générale telle que l'insertion anthropo-sociologique de toute science comme l'a affirmé Edgar MORIN. Au surplus, ajoute-t-il, "Les plus grands progrès des sciences contemporaines se sont effectués en réintégrant l'observateur dans l'observation".[37] Fini la dichotomie froide et distante sujet/objet. Qui du rat, qui du psychologue expérimente le plus? Pas évident! D'autant moins que: "La grande coupure entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme occulte à la fois la réalité physique des secondes et la réalité sociale des premières"... "Aujourd'hui doit être méthodiquement mis en doute le principe même de la méthode cartésienne...

Aujourd'hui, notre besoin historique est de trouver une méthode qui détecte et non pas occulte les liaisons, articulations, solidarités, implications, imbrications, interdépendances, complexités".[38] Arthur KOESTLER avait vu juste: "Il y a, semble-t-il, dans la pensée du XX^e siècle une fragmentation qui l'empêche de poser les vraies questions". Nous allons crever, dit MORIN quelque part, de ne pas comprendre la complexité!

La méthode expérimentale serait-elle même un mythe moderne dont l'obsession ne serait que la falsification d'une fonction plus ou moins triviale du type y = f(x) se demande René THOM? La (ou les) causes d'un phénomène ne sont pas dans l'expérimentation mais dans l'interprétation "imaginaire" du réel. "Autrement dit, l'expérimentation, pour être scientifiquement significative ne dispense pas de penser".[39] Cette opération "mentale" se déploie inévitablement à l'entour des enjeux de pouvoir que constituent pour chaque temps et lieux de nouvelles énigmes émergentes non-résolues.

"Alors? Convention, ou réalité objective" se demande BAUDRILLARD? "La vérité est que la science s'organise, comme n'importe quel discours, sur une logique conventionnelle, mais qu'elle exige pour sa justification, comme n'importe quel discours idéologique, une référence réelle, "objective", dans un procès de substance". Cela n'empêche pas, toutefois, d'aller sur la lune faire un petit tour...

NOTES

1. Cf. (DAUMAS, M. cité par LECOURT, 1976: 27).

2. Cf. (MONOD, in MEDVEDED, 1971: 7).

3. Cf. (MEDVEDED, 1971: 211).

4. Cf. (MEDVEDED, 1971: 214).

5. Cf. (MEDVEDED, 1971: 229).

6. Cf. (BUICAN, 1984: 356, 360).

7. "Tant que l'on reste dans ces modifications du phénotype, ce qui est le cas, en principe, de la vernalisation, cela ne s'oppose en rien à la génétique classique. Il n'en est plus de même si l'on assure modifier par action du milieu, l'hérédité elle-même, c'est-à-dire agir sur le génotype. Or c'est bien là le point théorique sur lequel LYSSENKO attaque la génétique classique, et celui sur lequel il rencontre le plus d'incrédulité dans les milieux biologiques" (PRENANT, in BUICAN, 1984: 366).

8. Cf. (ARAGON, in LECOURT, 1976: 31).

9. Cf. (LECOURT, 1976: 35 et ss.).

10. Cf. (MONOD in MEDVEDED, 1971: 7).

11. MONOD va plus loin: "Si LYSSENKO s'est imposé, c'est qu'il a été cru. Et s'il l'a été c'est, ..., au-delà des machinations, des intrigues, des calomnies et des falsifications (sur lesquelles insiste naturellement MEDVEDED) parce que, dans le fond, ses positions "théoriques" étaient conformes à une certaine tradition idéologique, exaspérée certes par le culte de la personnalité, mais assimilée au "marxisme" et bien antérieur au stalinisme proprement dit..." (in MEDVEDED, 1971: 11)

12. "D'après la méthode dialectique de la connaissance de la nature, les phénomènes de la nature sont éternellement mouvants et changeants, et le développement des contradictions de la nature est le résultat de l'action réciproque des forces contraires de la nature. (in LECOURT, 1976: 140)

13. Cf. (MONOD, 1970: 51).

14. Cf. (PRENANT, in BUICAN, 1984: 370).

15. Cf. (PRENANT, in BUICAN, 1984: 370).

16. LECOURT retrace fort bien les exigences de la logique du hachoir issue de la thèse du caractère de classe de la science elle-même: "De là deux tâches philosophiques complémentaires. La première est de faire passer aux différentes sciences leur "examen" de matérialisme dialectique pour rectifier, le cas échéant, les "inconséquences" scientifiques dont leur "inconscience" philosophique aura pu être à l'origine. La seconde consiste, lorsqu'une discipline scientifique constituée s'avère rebelle à être traduite dans les schémas des prétendus "lois" de la dialectique - comme il arriva de la génétique "mendélienne" - à (re)construire cette science sur la base de ces "lois", en forgeant des concepts "scientifiques" nouveaux adéquatement "déduits" des catégories philosophiques marxistes". Précisons de suite que Lénine s'est toujours opposé, avec la dernière rigueur, à une telle "déduction". Par contre, le corrélat de cette vision vulgaire du matérialisme est ainsi automatique: "Il faut opposer la "science prolétarienne" à la "science bourgeoise", comme la vraie science, consciente de sa démarche, à la "pseudo-science" bornée dans ses progrès par l'horizon de classe dont elle est la fille". (LECOURT, 1976: 147, 148)

17. Cf. (LECOURT, 1971: 157). Il développe alors la thèse de la double détermination d'une part par l'efficacité des techniques "mitchouriennes-lyssenkistes" appliquées à l'agriculture, d'autre part et simultanément par la fonction sociale du lyssenkisme comme idéologie d'une couche sociale spécifique répondant d'une vision "techniciste" de la construction du socialisme.

18. Cf. (LECOURT, 1971: 162).

19. Cf. (LÉVY-LEBLOND, 1984: 245, 246).

20. Cf. (BUICAN, 1984: 384).

21. Cf. (GOULD, 1983: 262).

22. En 1943, BURT affirmait: "... les jugements formulés sans aide par les professeurs même les plus expérimentés, perspicaces comme ils le sont le plus souvent, sont néanmoins beaucoup moins digne de foi à long terme que les résultats obtenus à l'aide de tests d'intelligence appliqués convenablement". Mais plus tard, en 1957, il dira le contraire: "Nous ... sommes parfaitement disposés à admettre que, comme moyen d'estimer les différences génotypiques, les tests, même les plus soigneusement élaborés, sont des instruments faillibles et que leurs résultats sont beaucoup moins digne de foi que les jugements des professeurs sur leurs élèves ..." (KAMIN, 1974: 37, 38 et 40).

23. Cf. (KAMIN, 1974: 47). Quand on sait ce qu'il écrivit un demi-siècle plus tôt - "ce fût le mérite insigne de l'école anglaise de psychologie, depuis Sir Francis GALTON, d'avoir transformé les tests mentaux, jadis manigances de charlatan, ils sont devenus, grâce à cette méthode d'analyse mathématique, un instrument scientifique de précision, reconnus de tous" (Cf. GOULD, 1983: 260) - c'est à se demander qui de BURT, qui de LYSSENKO fut le plus coquin!

24. Cf. (KAMIN, 1974: 3).

25. Cf. (KAMIN, 1974: 8).

26. Cf. (LAMART, 1973: 78).

27. Cf. (Tort, 1975: 85, 87).

28. Bien que des distributions gaussiennes de certains caractères biologiques ont parfois été observés. Dans ces cas, soit le caractère mesuré pouvait être imputé au hasard, soit l'observation se limitait à une population homogène (TORT, 1974, pp. 92-93).

29. Cf. (BAUDRILLARD, 1976: 99).

30. Précisions cependant que "BURT est parvenu à adhérer à trois thèses contradictoires sur la nature des facteurs: ceux-ci furent tour à tour, voire simultanément, des abstractions mathématiques, simples outils d'analyse; des entités réelles situées dans les propriétés physiques du cerveau et de véritables catégories de pensée dans un domaine supérieur à la réalité psychique, hiérarchiquement organisé" (GOULD, 1983: 327).

31. Cf. (GOULD, 1983: 299). Si dans le cas du lyssenkisme des auteurs ont invoqué un glissement ontologique comme explication potentielle de l'affaire, ici, il faudrait parler de bévue ontologique alimentée finalement par une "idée fixe". Il est d'ailleurs tout à fait étonnant de retracer la pérennité de la proportion fatidique 80/20%.

    Dès 1906, avant même l'utilisation étendue des tests d'intelligence, PEARSON observait que "l'influence de l'environnement n'est nulle part supérieure à 1/5ième de celle de l'hérédité et probablement moins de 1/10ième. Après un survol de l'histoire des tests d'intelligence, HERNSTEIN conclut: "Nous pouvons dire, en conséquence, que 80 à 85% de la variation de Q.I. au sein de la population blanche est due aux gènes" (KAMIN, 1974: 1).

    Chiffre magique que l'on retrouve au moment de l'examen "Eleven +" (11+) en vigueur pendant une vingtaine d'années en Grande-Bretagne et aboli par le parti travailliste au milieu des années 60, point de bifurcation stratégique de la répartition des élèves entre les Grammar School (20%) et les Secondary School et Modern School (80%).

Même rapport qui se meurt dans le débat réchauffé par A. JENSEN: 80% du Q.I est hérité, seulement 20% est dû aux facteurs liés à l'environnement.

32. Cf. (GOULD, 1983: 306)

33. Cf. (JACQUART, 1978: 190)

34. HOBSON v. HANSEN. U.S. District Court for the District of Columbia, 269 F. Supp. 401, 1967.

DIANA v. California State Board of Education, U.S. District Court for the Northern District of California (consent decree), 1970.

STEWART et al. v. PHILLIPS and the Massachusetts Board of Education, U.S. District Court for Massachussetts, Civil Action 70 - 1199 F, 1970.

Larry P. v. Wilson RILES. U.S. District Court for the northern District of California, No. C-712270 RFP, 1979.

ARMSTEAD et al. v. STARKVILLE. Mississippi Municipal separate school District, U.S. District Court for the Northern District, Eastern Division, of Mississippi, Civil Action No. EC 70-51-5, 1972.

BAKER v. Colombus municipal separate school district. U.S. District Court for the Northern District, Eastern, Division of Mississippi, 329 F. Supp. 706, 1971 (cf. JENSEN, 1980: 27-40).

35. Cf. (BAUDRILLARD, 1976: 94).

36. Cf. (GOULD, 1983: 16).

37. Cf. (MORIN, 1977: 11).

38. Cf. (MORIN, 1977: 15, 16).

39. Cf. (THOM, 1985: 63).

40. Cf. (BAUDRILLARD, 1976: 95).

BIBLIOGRAPHIE

BAUDRILLARD, J.
1976 L'échange symbolique et la mort. Paris: Gallimard.

BISSERET, N.
1974 Les inégaux ou la sélection universitaire. Paris: P.U.F.

BUICAN, D.
1984 Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France. Paris: P.U.F.

DORFMAN, D.
1978 "The Cyril Burt Question: New Findings". Science 201: 1177-1186.

GILLIE, O.
1976 "Crucial Data was Faked by Eminent Psychologist". The Synday Times. 24 octobre.

GOULD, S.
1983 La mal-mesure de l'homme. Paris: Ed. Ramsay.

HEARNSHAW, L.
1979 Cyril Burt, Psychologist. Londres: Hodder & Stoughton.

JACQUART, A.
1978 Éloge de la différence, la génétique et les hommes. Paris: Éditions du Seuil.

JENSEN, A.
1980 Bias in Mental Testing. New York: Free Press.

KAMIN, L.
1974 The Science and Politics of I.Q. Potomac: Lawrence Erlbaum Associates.

KOESTLER, A.
1960 Les somnambules. Paris: Calmann-Lévy.

LAMART, J.
1973 La génétique de l'intelligence. Paris. P.U.F.

LECOURT, D.
1976 Lyssenko, Histoire réelle d'une "science prolétarienne". Paris: Maspéro.

LEVY-LEBLOND, J.M.
1984 L'esprit de sel, science, culture, politique. Paris: Éditions du Seuil.

MARX, K.
1972 "Considérations d'un jeune homme sur le choix d'un métier" (1935). In P. NAVILLE éd. Théorie de l'orientation pofessionnelle. Paris: Gallimard.

MASSON, A.
1980 Main mise sur l'enfance, genèse de la normatique. Paris: Payot.

MEDVEDEV, J.
1971 Grandeur et chute de Lyssenko. Paris: Gallimard.

MONOD, J.
1970 Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris: Éditions du Seuil.

MORIN, E.
1977 La nature de la nature. Paris: Éditions du Seuil.

NAVILLE, P.
1972 Théorie de l'orientation professionnelle. Paris: Gallimard.

NORMAN, P.
1985 The Electronic Invasion Protecting your Privacy. A Comprehensive Report on Eavesdropping Techniques and Devices and their Corresponding Counter-Measures. Abaco Inc.

THOM, R.
1985 "La méthode expérimentale: un mythe des épistémologues (et des savants?)". In GAUTHIER-VILLARS éd. La Vie des sciences.

TORT, M.
1975 Le quotient intellectuel. Paris: Maspéro.

L'INTELLECTUEL, L'EXPERT ET LE GESTIONNAIRE: RÉFLEXION SUR UN MÉNAGE À TROIS

Richard Fournier

> "Un écrivain qui écrit un roman est écrivain, mais, s'il parle de la torture en Algérie, il est intellectuel".
>
> Edgar MORIN.

On peut, avec un certain à propos, en tête de cet exposé rappeler la boutade d'Edgar MORIN. Elle date du début des années soixante. Sans doute, alors, MORIN parlait-il en expert, et de cette sorte spéciale que l'on connaît bien maintenant: le gestionnaire de crises. Car, si la professionnalisation des intellectuels en a fait des experts, à l'inverse le gestionnaire se réclame aujourd'hui du titre d'intellectuel: l'analyse transactionnelle, par exemple, ce produit social de la Californie typique de la contribution de l'expert à la bonne marche de la société, entre dans les organisations - comme, en même temps, dans les livres pour enfants.[1]

La relation entre l'intellectuel, l'expert et le gestionnaire est donc complexe, du moins équivoque, et on aimerait parler d'un ménage à trois, sinon d'un triangle amoureux. Le gestionnaire, en effet, se voudrait, à bon droit, intellectuel: les cas célèbres de Louis AMADE, le parolier de BÉCAUD faisant carrière en programmation radiophonique, ou celui de l'historien Philippe ARIÈS en information et relations publiques, en sont une illustration. C'est qu'à l'origine, en partie, il faut bien, comme disait l'autre, gagner sa vie. Mais on connaît aussi des sous-ministres tentés d'écrire un livre.

D'autre part, le métier d'intellectuel est un fait: "Si la culture et la société sont, en quelque sorte, les milieux naturels de l'intellectuel, observe en effet là-dessus un auteur, il ne s'y intègre de nos jours que par la profession".[2] Le statut d'expert est la contrepartie de cette intégration; s'y rattache la qualification. Mais notre expert, à son tour, se veut gestionnaire: en recherche évaluative, par exemple, il s'intègre à l'entreprise.[3] Quelquefois même, il se voudra politique, témoin, pour ne blesser personne, Jacques PARIZEAU ou Régis DEBRAY, André REYNAUD ou Raymond BARRE, Claude MORIN ou Jacques SOUSTELLE. La tentation est courante. Elle était presque au coeur, pourrait-on dire, de l'admonestation de WEBER sur le fossé idéal-typique entre savant et politique. WEBER parlait alors des gens de vouloir et des gens de connaissance.

Si on veut regarder comment notre société s'y prend pour instituer ces fonctions respectives de l'expert, du gestionnaire et de l'intellectuel, on est donc facilement placé ici devant le spectacle d'une

sorte de triangle amoureux ou du désir: alors même que se déroule un processus d'institutionnalisation qui les affecte, s'instaure en effet une circulation sociale, peut-on constater, ou des échanges de rôles entre ces trois pivots que nous avons nommés.

Je me propose ici de m'attaquer à l'imaginaire social qui préside à cette circulation. Et je me permettrai au départ une précaution. L'inconscient n'est pas l'imaginaire. On peut expliquer un ménage à trois par l'inconscient. Ce que FREUD a fait avec l'Oedipe, par exemple. On peut aussi en explorer ou essayer d'en systématiser l'imaginaire. Ce qu'ont fait JACKSON ou WATZLAWICK, par exemple, avec la communication, sous le terme de "pragmatics". C'est cette deuxième perspective que j'aimerais aborder ici en me donnant comme instrument une typologie de ces fonctions, quitte à voir, en passant par l'imaginaire social, ce qui, finalement, pourrait en découler pour la connaissance que pratique le sociologue.

On pourrait donc, pour commencer, apercevoir cette circulation à partir d'une critère d'appartenance, ce qui nous donnera les trois définitions initiales d'une typologie de ces fonctions. Dans un premier temps, je mettrai cette typologie en rapport avec une certaine crise de l'imaginaire social, afin, dans un deuxième temps, d'en tirer, par analyse de situations concrètes, la correspondance avec trois régimes de l'imaginaire que l'on connaît bien en société capitaliste avancée. Ceux-ci nous meneront, en conclusion, à trois points de vue que j'appellerai trois sociologies.

Donnons-nous donc, en guise d'introduction au sujet, nos trois définitions liminaires:

Le **gestionnaire**: il est celui qui s'identifie aux buts d'une organisation (appareil, association, entreprise) laquelle, en retour, lui fournit une personnalité de base (au sens de LINTON) ou mieux, un terrain d'exercice et d'expression de ses propres besoins (contrôle, domination, action, etc.). C'est la description classique qu'on trouve dans la littérature sur les organisations. Par rapport au critère d'appartenance, on y remarque que la loyauté est surtout dirigée à l'endroit du groupe, personnifié par l'organisation.

L'**expert**: c'est un intellectuel de formation; sa loyauté va plutôt à une discipline (un savoir) ou une tâche (un art) qu'à un groupe. Ce qui n'exclut pas l'esprit de corps. Mais cet esprit est plutôt, en ce cas, centrifuge par rapport à l'entreprise. Comme l'illustre actuellement, par exemple, le fort taux de roulement du personnel observé dans les secteurs reliés à l'informatique.

L'**intellectuel**: son appartenance, serait-il artiste, professeur, philosophe, juriste, écrivain, journaliste, etc., va d'abord à la vérité, si on peut dire, au sens où RICOEUR énonçait que "la vérité, c'est

une communauté",[4] à la race humaine encore ou à l'humanité, à la limite à ces existants exceptionnels, par exemple, dont parlait JASPERS.[5]

On remarque donc ici un continuum où classer nos définitions depuis le critère de l'appartenance, selon qu'on prend de plus en plus de distance par rapport au groupe réel, i.e. le groupe où se passe l'interaction sociale par opposition au groupe fantasmé. On pourrait donc supputer, pour justifier le continuum, qu'à mesure que l'appartenance se fait moins collectiviste ou moins proche du groupe, i.e. qu'on passe ici, en l'occurrence, du gestionnaire à l'intellectuel, plus, en retour, la qualité de l'appartenance s'intériorise en direction d'un projet qui traverse le groupe, s'universalise en se singularisant, en quelque sorte.

Le but de l'exposé sera donc d'essayer de mieux situer le continuum ainsi décrit à partir de phénomènes concrets, et de voir en quoi l'opération nous renseigne sur l'imaginaire des sociétés capitalistes avancées. Et, pour entrer dans le vif du sujet, je propose d'inventoriser tout de suite l'arrière-plan de ces définitions, à prendre dans ce que nous appellerons, en s'inspirant de SCHUMPETER, une crise de l'imaginaire.

UNE CRISE DE L'IMAGINAIRE

À travers les considérations de **Socialisme, capitalisme et démocratie**, nous pouvons voir apparaître, en effet, corrélative au processus de l'institutionnalisation dans les sociétés capitalistes, une crise de l'imaginaire, du moins la deviner.

Par institutionnalisation, nous entendrons ce passage de l'institution (moeurs, coutumes, traditions, etc. enracinés dans un consensus social) au pôle des normes par opposition à celui des croyances: pôle "des règles, des experts, des pouvoirs s'appuyant sur des infrastructures édifiées en conséquence".[6] Sous le terme de crise, d'autre part, nous désignerons essentiellement le fait qu'à la faveur de ce passage, l'imaginaire personnalisé du féodal, i.e. celui enraciné dans la relation face-à-face de "fidélité réciproque", (HALPHEN)[7] perd de l'importance. Un tel enracinement est, en effet, le fond psychologique, comme l'observait HUIZINGA à la suite de JAMES,[8] sur lequel croît le symbolisme, et particulièrement ici ce réalisme de la scolastique, l'"idéalisme primitif de la vie quotidienne" (HUIZINGA), sorte d'"animisme mitigé" (MARITAIN) selon lequel "tout ce qui acquiert une place fixe dans la vie est considéré comme ayant sa raison d'être dans le plan divin".[9] À la place, règne sur l'imaginaire, dirons-nous, un schématisme abstrait, le schématisme de groupe (ANZIEU):[10] substitué aux solidarités traditionnelles ou les concurrençant, il apparaît, comme le décrit ANZIEU, sous la forme de la combinaison d'un désir et d'une censure et se glisse entre l'individu et la cité à partir, disons, de la fin du 17^{e} siècle ou encore de l'avènement de la société marchande. Il ne s'agirait pas de prétendre, pour

rendre justice à la notion d'ANZIEU, qu'un tel schématisme n'existe pas avant une époque quelconque, mais d'affirmer qu'il acquiert prédominance dans la culture à partir d'un certain moment, choisi ici plus ou moins en parallèle à la thèse de SCHUMPETER sur le capitalisme.

L'hypothèse que nous ferons donc est que, jusqu'à cet avènement de l'économie et de l'État comme sphères autonomes de la vie sociale,[11] début du processus d'institutionnalisation qui nous intéresse, un type social, le féodal, a jusqu'ici pour lui le monopole de l'imaginaire social, i.e. le monopole de la faculté que possède une société de développer des fictions par lesquelles elle se représente à elle-même, sur le plan de l'expérience des relations sociales vécues, ce qu'elle est et ce qu'elle veut être.

Cet imaginaire social, celui dont je parle ici, apparaîtra, par exemple, sous la forme d'un ensemble opératoire de statuts ou de rôles, telle la représentation médiévale de l'organisation sociale comme un ordo;[12] ou bien encore il se présente sous la forme de grands thèmes ou idées-forces du symbolisme social, telle l'opposition entre le roi et le bourreau, etc.[13] Il s'agit toujours d'entendre, en tout cas, sous le terme d'imaginaire social, ces fictions, nourries aux symboles ayant cours dans une société, servant chaque fois à exprimer de façon concrète une idée abstraite de l'organisation, pour employer l'expression de GOLDMANN, qu'entretiennent ceux de ces groupes dont la conscience et l'action "tendent vers une organisation d'ensemble de la vie sociale".[14]

Il en résultera, dans notre hypothèse, qu'à la faveur de l'institutionnalisation, le féodal perdant le monopole de l'imaginaire social, personne, i.e. aucun autre type social, pas même le bourgeois, ne le reprend par la suite avec succès ou ne réussit à incarner ce monopole avec un support social concret. En sorte que, dans le vide de l'imaginaire devenu rationalisé, dépersonnalisé, pourront se glisser finalement la culture industrialisée, l'intellectuel et les classes moyennes.[15]

Pour étayer sa thèse de l'autodestruction du capitalisme, SCHUMPETER parlait donc, en effet, de la disparition des couches protectrices de la bourgeoisie, i.e. le Roi par la Grâce de Dieu, le village et la guilde artisanale. Ces couches protègent quoi? Essentiellement l'imaginaire social, du moins une certaine sorte: la fiction héroïque, personnalisée, stable de la vie.[16] Dans la béance ainsi ouverte, nous verrons apparaître l'intellectuel et les classes moyennes.

Pour SCHUMPETER, ce processus est antérieur au capitalisme du 19^{e} et du début du 20^{e} siècle. Cependant, ce qui est nouveau avec l'apparition du capitalisme marchand à ce moment antérieur, c'est l'apparition, lente d'abord mais inéluctable, de la critique sociale, d'un mécanisme sociopsychologique qui s'appelle l'opinion publique, dit SCHUMPETER, et le remplacement du protecteur individuel de l'intellectuel par un protecteur collectif: le public bourgeois.[17] D'où l'observation à laquelle il donne quasi force de loi: "À la différence de tout autre type

de société, le capitalisme, en raison de la logique même de sa civilisation, a pour effet inévitable, écrit SCHUMPETER, d'éduquer et de subventionner les professionnels de l'agitation sociale".[18]

Voilà donc à l'oeuvre une nouvelle logique des rapports sociaux. En quoi consiste sa nouveauté? En rien d'autre, répond SCHUMPETER, qu'en son abstraction. On sait, expliquera-t-il, que ces couches protectrices, l'aristocratie, la noblesse de robe, le féodal et la relation d'homme-lige par rapport à la ville, par exemple, ont cédé lorsqu'à la relation sociale concrète ou aux solidarités traditionnelles se substitue une relation sociale de type contractuel. Car celle-ci est médiatisée, pour autant, par l'argent, la rationalité, la presse ou l'instruction, par exemple, en fait par l'abstraction de la vie sociale. Or, qu'en est-il du statut d'une telle abstraction? Pour SCHUMPETER, anticipant ici PIAGET, c'est un mécanisme d'abstraction inhérent au régime économique qui explique ce passage d'un état de société à l'autre: "Toute logique, je n'hésite pas à l'affirmer, pose-t-il, dérive du schéma de décision économique (en raison de son aspect quantitatif, déterministe, banal et de son rôle efficace dans l'apprentissage humain, nous dira-t-il) ou, pour employer l'une de mes formules favorites, insiste-t-il, le schéma économique est la matrice de la logique". Rationalisation de la vie sociale, où l'État, l'économie, les valeurs se dégagent en sphères autonomes; déploiement de la science; disparition du type féodal de propriétaire, où des fonctions de commandement évoluent vers des fonctions économiques, en faveur d'un nouveau type d'homme, à savoir l'entrepreneur; quel que soit l'angle envisagé, le principe de l'évolution n'est donc pas loin d'avoir ici un statut épistémologique.

La suite des choses, comme les voit notre auteur, est alors plausible. Pour n'avoir produit que des moyens ou un type d'homme rationaliste et anti-héroique, il est dans la logique du capitalisme de manquer d'imagination et de s'éteindre à son tour, puisqu'il est apparu en tarissant en quelque sorte l'imaginaire social. Il a bien fait se dissoudre en effet une vision du monde - celle que HUIZINGA pouvait qualifier par exemple de réalisme mystique - mais il n'y substitue rien d'autre, aux yeux de SCHUMPETER du moins, qu'un expédient historique: la symbiose entre deux couches sociales, les nouveaux bourgeois et les anciens féodaux. Or, cette symbiose est fragile, car elle relève de l'incapacité de la bourgeoisie de se déterminer, de se donner un maître, et, s'effondrant, peut-on soupçonner que le même sort, soit l'autodestruction, attend le capitalisme.

Voilà, en résumé, la thèse, un peu datée, on le remarquera en passant, par son culte du chef: en somme, le féodal, à en croire SCHUMPETER, n'ayant plus le monopole de l'imaginaire social, il en résulte que tout le monde l'a - et que personne ne l'a. Telle pourrait être la position de notre auteur.

Sur le fait que la bourgeoisie ait, comme il dit, besoin d'un maître tout en ne pouvant se le donner, il écrira par exemple:

> "En brisant le cadre précapitaliste de la société, le capitalisme a donc rompu, non seulement les barrières qui gênaient ses progrès, mais encore les arcs-boutants qui l'empêchaient de s'effondrer. Ce processus de destruction (...) n'a pas seulement consisté à émonder le bois mort institutionnel, mais aussi à éliminer ces partenaires de la classe capitaliste dont la symbiose avec cette dernière était un élément essentiel de l'équilibre du capitalisme"...

Et encore:

> "Le régime capitaliste, non seulement s'appuie sur des états constitués avec des matériaux non-capitalistes, mais encore tire son énergie propulsive des règles de conduite non-capitalistes qu'il est simultanément condamné à détruire".[19]

C'est en raison de cette évolution interne au capitalisme, pourrait-on dire de la thèse de SCHUMPETER, que la symbiose entre les deux couches sociales peut nous apparaître comme un expédient historique: car le capitalisme y perd sa vitalité et, comme l'ont fait les solidarités traditionnelles, sombre, à son tour, dans l'abstraction de la vie sociale au coeur même de l'éthos supposé le caractériser. Trois traits, parmi d'autres, indiqués par SCHUMPETER restent, à ce titre, d'actualité.

D'abord, selon lui, "tout argument pro-capitaliste doit être fondé sur des considérations à long terme. À court terme, ses superbénéfices et ses inefficacités se profilent au premier plan". Parlons-en aux sacrifiés de la bureautique. Ensuite, le régime du salariat d'une part, de la société par actions de l'autre éliminent progressivement la responsabilité privée ou individuelle. C'est la thèse qui sera reprise sous l'idée de technostructure.

Finalement, "un progrès séculaire, considéré comme allant de soi, accouplé à une nécessité individuelle douloureusement ressentie, constitue évidemment la meilleure des huiles à jeter sur le feu de l'agitation sociale".[20] On l'aura vu, pour un peu, au terme des Trente glorieuses.

Dans cette décomposition - le mot est de SCHUMPETER - des institutions capitalistes par l'intérieur d'un processus d'abstraction de la vie sociale où l'imaginaire n'appartient plus à personne, apparaît donc l'intellectuel au sens moderne - même si, en français, le terme, doit-on préciser, ne date que de l'Affaire DREYFUS. Le juriste, par exemple, sous Philippe LE BEL, est devenu journaliste sous LOUIS-PHILIPPE. Et il se manifeste, cet intellectuel, comme le polémiste, le contestataire professionnel du capitalisme, le spécialiste, par la parole et par la plume, du

conflit social: "Il me suffira de répéter, écrit par exemple SCHUMPETER, que le rôle du groupe intellectuel consiste primordialement à stimuler, activer, exprimer et organiser les sujets de mécontentement et, accessoirement seulement, à en ajouter de nouveaux".

L'intellectuel naîtra donc ici tout casqué d'une crise de l'imaginaire social où, par abstraction, l'imaginaire personnalisé du féodal n'appartient plus à personne - mais où quiconque, paradoxalement, peut le revendiquer, témoin, de nos jours, l'importance pratique des notions de groupe de référence et de groupe d'appartenance soit dans l'aire des industries culturelles, par exemple, soit dans la vie politique à travers les partis, les appareils, les sondages, les médias.

On peut donc maintenant se demander: qu'en est-il alors de l'institutionnalisation, dans ce contexte, des trois rôles ou statuts de notre ménage à trois: l'intellectuel, l'expert et le gestionnaire?

Je vais essayer de répondre à la question à l'aide de situations concrètes.

SITUATIONS

Pour illustrer la situation de l'intellectuel, je choisirai de regarder l'écrivain; pour celle de l'expert, le sociologue; et, pour approcher la situation du gestionnaire, je prendrai l'exemple du cadre d'appareil ou du cadre d'organisation. Pour chacun de ces statuts, nous nous demanderons: que va-t-il nous indiquer quant au régime de l'imaginaire social dans le processus d'institutionnalisation?

Commençons donc par l'écrivain. Ce que va nous indiquer ce statut social, quant au régime de l'imaginaire dans le processus d'institutionnalisation, c'est que la fiction, pour l'écrivain, c'est le groupe d'où il écrit, et non ce qu'il écrit. En voici deux exemples. Le premier est cet aveu de Suzanne PARADIS:

> "La fiction, ce n'est peut-être pas ce que j'écris dans mes livres mais l'usage qu'en fait l'institution littéraire. La place qu'occupe un livre dans cette machine, c'est peut-être ça, la fiction! Ce qui m'importe comme écrivain c'est le rôle que joue un livre dans la vie d'une personne. Cela ne me semble pas coïncider avec ce que l'on dirait systématiquement de moi comme auteur. C'est le regard institutionnel qui me paraît tout à fait à côté de la coche. Je me dis

> que si jamais je l'acceptais ce serait une démission de ma part. Je ne veux pas que les autres changent leur regard mais je ne veux pas changer le mien non plus. Il faut bien qu'il nous reste un peu de sincérité".[21]

Que le regard institutionnel gêne le sujet, quiconque prend note d'un statut qu'il occupe pourrait, semble-t-il, en dire autant. Mais remarquons ici le régime de l'imaginaire auquel le processus d'institutionnalisation donne lieu, de l'aveu de l'auteure elle-même: la fiction, nous dit-elle, c'est l'institution, c'est le groupe, non ce que j'écris.

Notre second exemple est extrait d'une explication de l'oeuvre de PROUST que donne au passage le critique canadien Northrop FRYE. "PROUST déclare, écrit FRYE, que notre expérience quotidienne - où tout se dissout instantanément dans le passé, et où l'on ne sait jamais ce que réserve l'avenir - est impuissante à nous donner une notion exacte de la réalité, même si nous appelons cela vie réelle".

D'où l'entreprise littéraire selon FRYE:

> "PROUST raconte une histoire interminable, qui serpente à travers la vie française depuis la fin du dix-neuvième siècle jusqu'à l'orée de la première Grande Guerre. Histoire dont la cohésion est assurée par certains thèmes et péripéties qui réapparaissent comme des leitmotiv. La plus grande partie de l'oeuvre est consacrée à l'analyse, combien minutieuse, des jalousies, perversions et hypocrisies de la "vie réelle". Analyse entrecoupée de visions d'extase et de sérénité qui la débordent et la transcendent".

Or, voici l'intéressant:

> "À la fin de cette série de volumes, PROUST explique - ou si vous voulez, son narrateur explique - comment une expérience de cet ordre le soustrait aux limites de sa vie quotidienne, ainsi qu'au temps dans lequel il la vit. C'est ce qui lui permet de réaliser son oeuvre: car cette "vision simultanée" qui est la sienne lui offre la possibilité de voir les humains, non pas vivant d'un moment fugace à l'autre, mais comme "des géants plongés dans le temps".[22]

Sont-ce des êtres humains, ces "géants plongés dans le temps"? Bien sûr. Mais, pour répondre oui, c'est qu'on voit bien ici encore que, chez l'écrivain, la fiction, c'est le groupe d'où il écrit ou, comme le dit FRYE, la "vie réelle" où "tout se dissout instantanément dans le passé et où l'on ne sait jamais ce que réserve l'avenir", et non ce qu'il écrit.

Passons au deuxième exemple de situations concrètes que nous avons retenu, celui de la situation d'expert, illustrée, en l'occurrence, par le sociologue.

Ce que peut nous suggérer le sociologue, pouvons-nous voir ici, c'est que, contrairement à l'écrivain pour qui la fiction n'est pas ce qu'il écrit, pour lui, aux prétentions scientifiques, la fiction, c'est son objet ou, précisément, ce qu'il écrit: "Quand on aura étranglé le dernier des sociologues avec les tripes du dernier bureaucrate, aurons-nous encore des problèmes?" demandait-on en soixante-huit.[23] Gageons que la réponse est oui, puisque l'expert, on le sait (DRUET et al., par exemple), a une fonction publique.[24] La science donne à croire, elle est une machine à preuves: l'objet est un construit. La fiction, c'est ce qu'écrit le sociologue.

En veut-on un exemple? Prenons le fameux dilemme entre quantitatif et qualitatif. Comme le montrent bien les discussions continuelles sur le sort de l'hypothèse de l'homo oeconomicus, un modèle prédictif, tout mathématique qu'il soit, comme en économétrie ou en théorie des indicateurs sociaux, par exemple, n'en cesse pas moins jamais d'être normatif, au sens culturel du terme, au sens d'une attente, d'un comportement attendu. Comme le remarque à ce sujet un auteur: "Il ne serait pas équitable de prétendre juger les modèles normatifs en voyant dans quelle mesure les gens se conforment ou non à ceux-ci, puisque leur objet n'est pas de décrire le comportement réel. Il vaut mieux se demander s'ils ne constituent pas une description d'autre chose".[25] Qu'il y ait ainsi dilemme, sinon aporie, entre quantitatif et qualitatif s'explique donc généralement du fait que l'objet scientifique est un construit. Mais comment? Quelles sont les règles de cette machine à preuves?

On pensera d'abord, - c'est l'une des origines étymologiques du terme statistique - qu'on va construire la preuve en se collant à l'institution le plus objectivement saisie, en l'occurrence l'État, l'administration: c'est, à partir des statistiques, l'approche quantitative. Et LAZARSFELD, par exemple, qui retrace ces origines dans **Philosophie des sciences sociales**, pousse le réflexe jusqu'à envisager de définir (et faire) l'histoire en développant les techniques de sondage.

À l'inverse, on ira à la compréhension qu'ont les sujets (si on peut dire) ainsi objectivés de l'institution qui les objective: c'est l'approche qualitative. Or, cette division, sorte de tendance acquise, tendance "lourde", si on peut dire encore, de l'épistémologie, donne à l'occasion des situations qui laissent bien voir comment tout ça est de

la fiction construite. Prenons, à titre d'exemple, cette liste d'épithètes, recueillies au terme d'un symposium tenu en Angleterre, par l'un des participants cherchant à départager dans la discussion le qualitatif du quantitatif, à moins que ce ne soit le contraire. La liste dresse le contenu de deux prédicats devant caractériser des données:

TABLEAU 1

QUALITATIVE	QUANTITATIVE
soft	hard
dry	wet
flexible/fluid	fixed
grounded	abstract
descriptive/exploratory	explanatory
pre-scientific	scientific
subjective	objective
inductive	deductive
speculative/illustrative	hypothesis testing
political	value-free
non-rigorous	rigorous
idiographic	nomothetic
holistic	atomistic
interpretivist	positivist
exposes actors' meaning	imposes sociological theory
phenomenological	empiricist/behaviourist
relativistic	universalistic
case-study	survey
good	bad
bad	good

Source: Peter HALFPENNY, "The analysis of qualitative data", Sociological Review, vol. 27, no 4, 1979, pp. 799-825.

On n'a qu'à placer en regard le bas des deux colonnes pour bien voir qu'il s'agit ici de donner à croire aux savants eux-mêmes, et pour bien voir aussi la façon dont on s'y prend: c'est bourré de jugements de valeur, naturellement.

D'où l'on saisit bien que, pour le sociologue, la fiction, c'est essentiellement son objet ou ce qu'il écrit.

Passons donc à la situation du cadre, notre troisième exemple, et au régime de l'imaginaire qui caractérise ce statut: nous y verrons que, pour le cadre, la fiction, ça peut être sa vie.

On a fait remarquer, dans notre définition liminaire, que le contenu du statut de cadre était déjà identifié, par les théories en la matière, à l'organisation, au groupe. SOMBART allait même, à ce propos du sens des responsabilités spécial qui distingue l'entrepreneur, jusqu'à parler d'amour, au sens propre, de l'entreprise.[26] À ma connaissance, on ne l'a pas encore contredit. Tout enfant, "je me demandais ce que mon père faisait quand il était au bureau", écrit par exemple MINTZBERG, à l'origine de son livre **Le Manager au quotidien**, et sa conclusion sur les dix rôles du cadre est que "par-dessus tout (...) mieux il comprend son propre travail et se comprend lui-même, plus il sera sensible aux besoins de son organisation et meilleure sera sa performance". Or, si le groupe, ainsi personnifié par l'organisation, devient la fiction caractéristique du régime de l'imaginaire lorsqu'il s'agit du statut de cadre, c'est que la vie ainsi désignée, peut-on avancer, la vie du cadre, s'identifie alors à la fiction.

Pour illustrer la proposition, nous ne prendrons qu'un seul exemple, tiré d'un phénomène depuis peu étudié au Québec: la crise de mi-vie et de mi-carrière (mid-career crisis). Essentiellement, il s'agit du reflet dans l'ordre occupationnel de cette crise de l'âge mûr où, à quarante ans, pour le dire comme J. GRANDMAISON, l'homme éprouve le besoin de compter ses billes.

Un auteur, LEVINSON, la décrit ainsi:

> "Selon LEVISON (sic), l'adulte en mi-vie doit: évaluer la période précédente de la vie adulte, modifier ce qui ne lui plaît pas dans sa structure de vie et expérimenter une nouvelle structure et, enfin, se former une nouvelle image de soi et du monde qui soit plus réaliste.
>
> Chez la plupart des gens, ce processus est caractérisé par un mouvement vers l'intériorité, c'est-à-dire que l'individu se préoccupe en premier lieu de ses véritables besoins et aspirations. Il réévalue ses expériences, non pas en fonction des gratifications reçues, mais plutôt en tenant compte des satisfactions personnelles qu'elles lui ont apportées. La mi-vie devient alors un moment de remise en question globale de toute sa vie passée, présente et future. Il se questionne: "Qu'ai-je fait de ma vie?

Ai-je trouvé la satisfaction que j'y cherchais? Suis-je rendu là où je voulais aller? Où vais-je à partir de maintenant?"[27]

Ainsi décrite, la mi-vie représente une remise en question vers plus d'intériorité. Or, l'étude menée sur les cadres de la fonction publique québécoise, par exemple, d'où ce résumé est tiré, nous apprend au départ que plus de la moitié d'entre eux avaient laissé choisir leur profession par l'entourage (famille, amis, conjoint) et, qu'en tant que bureaucrates, ils sont mieux préparés que d'autres à percevoir l'aliénation liée à l'occupation. On en peut donc déjà déduire, à la suite de MORAN et ROUILLARD, une sensibilité caractéristique, pour ces deux raisons, aux découvertes de l'âge mûr:

> "La plupart des cadres présentement en mi-carrière ont été incités à se spécialiser dans un métier ou dans une profession, à en explorer toutes les facettes et à tenter de gravir régulièrement les paliers conduisant au sommet de la hiérarchie. Pour atteindre de tels objectifs, ils ont accepté de s'engager totalement dans leur carrière et de déployer une très grande énergie pour acquérir rapidement les compétences qui leur permettraient de se faire apprécier de leur milieu, parfois au détriment de leur famille, de leurs loisirs et même de leur santé.
>
> Quoiqu'elles soient une source importante de motivation, ces attentes sont en même temps ressenties par l'individu comme autant de pressions qui l'amènent parfois à poser des choix qui ne vont pas dans le sens de ses véritables intérêts. Ainsi, le statut de cadre étant considéré par plusieurs comme le prolongement normal d'une carrière de professionnel réussie, plusieurs excellents spécialistes ont accepté des promotions à des fonctions de cadre sans connaître les exigences particulières du métier de gestionnaire et souvent sans en avoir ni le goût ni les aptitudes.
>
> En mi-carrière, le cadre peut se rendre compte que son énergie et sa résistance au stress déclinent avec l'âge. Les tensions accumulées commencent à nuire à son bien-être physique et le rendent quelquefois impatient ou angoissé dans la réalisation de ses tâches

> de gestion, même les plus routinières. Des problèmes mineurs de santé peuvent lui faire prendre conscience qu'il doit ralentir son rythme de travail et parvenir à un meilleur équilibre entre sa vie professionnelle et sa vie privée".

Et c'est bien une nouvelle sensibilité qui semble alors émerger d'après l'étude en question. Car voici à quoi se ramène en pratique, i.e. dans le milieu des cadres, l'effet ou la sortie de la crise:

> "Après avoir tenté de répondre pleinement aux attentes perçues depuis le début de sa vie professionnelle, le cadre sent le besoin de rédéfinir les orientations de sa carrière en fonction de ses intérêts personnels, de ses capacités et des nouvelles valeurs de son entourage. Peut-on voir dans la décision de certains jeunes professionnels de ne pas chercher à accéder à des postes d'administrateur le symptôme d'un renversement des valeurs en ce qui concerne le prestige lié au statut de cadre? Il est certain, en tout cas, que plusieurs cadres remettent en question leur statut actuel ainsi que l'importance accordée aux promotions".[28]

La crise de mi-carrière chez le cadre laisse ainsi entrevoir deux réactions élémentaires, en un sens, et dans le contexte, quasi-biologiques. D'abord, l'individu devient sensible à l'aliénation qu'entraîne son identification à l'organisation; d'autre part, la vie réelle, par opposition à la fiction, i.e. ce réel que représente la vie affective (les enfants, le couple), la vie imaginative (le loisir), la vie concrète (la santé) et tout ça ensemble, fait irruption dans la vie professionnelle. La crise de mi-carrière, en somme, si on veut la voir ainsi, peut donc être prise comme la crise de la mi-vie restreinte à la vie professionnelle. Mais, si on peut faire ici l'amalgame, et si on peut faire cette réduction, à l'image de ce que quatre décades d'études font sur le sujet, c'est que dans ce condensé vient de jouer ici une fiction caractéristique du régime de l'imaginaire: l'identification au groupe.

Ce n'est pas pour rien, au reste, qu'une tendance récente de ces études s'attache au phénomène du vieillissement selon les cohortes qui l'éprouvent, de façon à ajouter directement à l'horloge biologique l'horloge sociale, i.e. le temps du groupe, vécu différemment selon les générations.

On voit donc, pour conclure, qu'on peut accoler à chacune des positions de notre continuum un régime différent de l'imaginaire social,

tel que vécu dans les statuts et rôles respectifs de l'intellectuel, de l'expert et du gestionnaire. Ces trois régimes, en d'autres termes, sont greffés à une relation d'appartenance qui passe du plus concret, le groupe, par exemple, où vit l'écrivain, au plus abstrait, l'organisation ou l'appareil auxquels s'identifie le cadre, en passant par ce degré intermédiaire qu'est, chez le sociologue, la fiction scientifique.

* * * * *

Pouvons-nous aller plus loin? Car, sur le critère d'appartenance de notre typologie on peut dire, en effet, qu'il est pipé au profit de la fiction puisqu'il est, premièrement, sociologique, et qu'on vient de dire que la science est une fiction, et puisque appliqué au cadre, deuxièmement, il fait de celui-ci l'emblème du schématisme abstrait du groupe, i.e. dans notre hypothèse, le ressort même de l'abstraction de la vie sociale. Mais, de là, et si on ne veut pas séparer notre exemple du cadre de sa signification sociale, on peut étendre facilement le constat de la vie fictive du cadre au plan de la consommation, comme l'a fait, par exemple, BAUDRILLARD dans **Le Système des objets**, ou à l'ensemble des classes moyennes, au sens américain du terme, "abreuvées de valeurs fictives" (FRYE). De la situation concrète du cadre, on peut ainsi extrapoler à une première sociologie du régime de l'imaginaire qui en serait une de la culture des classes moyennes. Voyons si on peut faire la même chose de nos deux autres statuts.

Au sujet du sociologue, en effet, il est cohérent que l'objet sur lequel celui-ci travaille soit plus une fiction que ne l'est sa vie, à la lumière du régime de l'imaginaire social dans le processus d'institutionnalisation: en effet, la fiction pour l'expert est, en théorie, ce qui est tenu à distance; il la manipule. Ce qui, par rapport au cadre, attache le sociologue à la réalité, ce n'est donc pas le groupe, mais la tâche, l'apparente neutralité technicienne, par exemple, ou la classique rupture épistémologique. Et, pour anticiper à nouveau, on pourrait se représenter ici, depuis la signification sociale du statut d'expert, une autre sociologie du régime de l'imaginaire, la sociologie de l'industrialisation de la culture, par exemple, ou de ceux qui manipulent les fictions de l'imaginaire social, experts, techniciens ou animateurs de tout acabit.

Quant à l'écrivain, finalement, exemple de notre premier type, l'intellectuel, il va presque de soi que, dans son expérience, la fiction ne soit pas sa vie (quand on sait pourtant combien des écrivains peuvent avoir eu une vie réelle manquée) ni sa tâche, mais le groupe: l'écrivain en effet s'adresse d'abord à l'individu, est à la recherche de ce qui répare le "désordre mythologique de l'individu", comme on le verra à

l'instant, ou de ce qui restaure le langage blessé, dirons-nous, dans sa puissance créatrice (puissance identique à celle de l'imagination) de par l'activité de groupe.

Évoquons, pour justifier cette approche, la réflexion de BUTOR autour de la naissance des sociétés marchandes:

> "Ce ne sont pas seulement soldats et marchands qui vont se heurter, échanger armes et produits dans cette économie de marché, mais les imaginaires, leurs dieux. Bientôt, écrit BUTOR, l'individu va subir un désordre mythologique. Il ne saura plus exactement quels sont les moments importants, hésitera entre deux ou trois ensembles de fêtes, de temples, de prêtres; il ne saura plus comment il convient de consacrer les noeuds de sa propre vie, à quel dieu s'adresser, se vouer".

Or, c'est ici, continue-t-il, qu'apparaît la littérature. Par exemple:

> "La poésie se déploie toujours dans la nostalgie d'un monde sacré perdu. Le poète est celui qui se rend compte que le langage, et avec lui toutes choses humaines, est en danger. Les mots courants n'ont plus de garantie; s'ils perdent leur sens, tout se met à perdre son sens - le poète va essayer de le leur rendre.
>
> (...)
>
> Ainsi LAMARTINE dans **Le Lac**: un moment de son existence qui s'isole comme ayant une importance considérable; il fait un poème pour que ce moment ne soit pas oublié, emploie une prosodie stricte pour que ceux qui répéteront ce poème, rediront ce langage, ne le transforment pas, déforment pas".[29]

Ô temps, suspend donc ton vol? Oui, mais pour combien de temps? demandait Jean LACROIX. La littérature n'a pas de progrès, n'est pas linéaire. De l'écrivain donc, de son statut en régime de l'imaginaire social dans le processus d'institutionnalisation, on pourrait agrandir ici l'exemple à une troisième sociologie, une sociologie de la créativité ou de l'imagination définie comme le pouvoir d'être réel, par opposition à la précédente, la sociologie de l'imaginaire ou des fictions sociales.

L'instant poétique, instant d'ordre et d'unité, comme l'exprime BACHELARD, suppose en effet, remarque-t-il, le refus de la durée des autres, et de "pouvoir briser les cadres sociaux de la durée",[30] y compris les fictions sociales qui les supportent.

Donc, trois sociologies: une sociologie des classes moyennes, une sociologie des fictions sociales et une sociologie de la créativité, au croisement desquelles s'actualise l'axe de notre typologie et, dans un ensemble toujours un peu mouvant, s'active notre ménage à trois: l'intellectuel, l'expert et le gestionnaire.

NOTES

1. Au Salon international du livre de Québec, printemps 1976.

2. Louis BODIN, Les intellectuels, PUF, 1962.

3. Peter H. ROSSI et Howard E. FREEMAN, Evaluation. A systematic approach, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.

4. Paul RICOEUR, Histoire et vérité, Seuil, 1955.

5. Fernand DUMONT, L'anthropologie en l'absence de l'homme, PUF, 1981.

6. Définitions d'après Fernand DUMONT, "Pour situer les cultures parallèles", Questions de culture, no 3, 1982, p. 15-34, et Émilio WILLEMS, Dictionnaire de sociologie, Marcel Rivière et Cie, 1961.

7. In Jean TOUCHARD, Histoire des idées politiques, 1, PUF, 1963.

8. Johan HUIZINGA, Le déclin du Moyen-Âge, Payot, 1967; William JAMES, The Varieties of Religious Experience, Mentor, 1958.

9. HUIZINGA, loc. cit.; Jacques MARITAIN, Les degrés du savoir, Desclée; Émile BRÉHIER, La philosophie du Moyen-Âge, Albin Michel.

10. Didier ANZIEU, "Étude psychanalytique des groupes réels", Les Temps Modernes, 22e année, juillet 1966, no 242, p. 56-73.

11. Ainsi Fernand DUMONT, La dialectique de l'objet économique, Anthropos, 1970; Jacques LE GOFF, Marchands et banquiers du Moyen-Âge, PUF, 1961; Karl POLANY, The Great Transformation, Beacon Press, 1965; Régine PERNOUD, Histoire de la bourgeoisie en France, Seuil, I, 1960; II, 1962. Etc.

12. M.-D. CHENU, La théologie au XIIe siècle, chap. X, cité par Jean TOUCHARD, op. cit.

13. Roger CAILLOIS, Instincts et société, Gonthier, 1964.

14. Lucien GOLDMANN, Le dieu caché, Gallimard, 1959.

15. Sur ce vide de l'imaginaire, voir, par exemple, Hannah ARENDT, The Human Condition, The University of Chicago Press, 1958.

16. Car on ne pourrait oublier, tout en évoquant "ce peuple des pauvres qui traverse l'histoire" (Jean-Claude ROY), que les paysans du Moyen-Âge étaient relativement peu ouverts "à l'eschatologie militante des opprimés", selonl'expression de COHN: par exemple, "la vie paysanne était moulée et structurée par la routine coutumière et communale à un point qu'il serait difficile de s'exagérer". Norman COHN, Les fanatiques de l'Apocalypse, Julliard, 1962.

17. Joseph SCHUMPETER, Capitalisme, socialisme et démocratie, Payot, 1961.

18. Richard FOURNIER, L'éducation populaire à travers la vie associative, I, l'Outil d'analyse, MEQ, 1983.

19. SCHUMPETER, op. cit.

20. SCHUMPETER, id.

21. Entrevue accordée à Jean ROYER, Le Devoir, 5 janvier 1985.

22. Northrop FRYE, Pouvoirs de l'imagination, HMH, 1969.

23. Jean-Paul CHARNAY, "Tuez les sociologues. Profil prospectif du sociologue", L'Homme et la société, no 8, avril-mai-juin 1968, p. 215-220.

24. Pierre-Philippe DRUET, Peter KEMP et George THILL, "Le rôle social de l'expert et de l'expertise", Esprit, octobre 1980, pp. 55-67.

25. K. SZANIASWKI, "Analyse formelle et concepts évaluatifs", Revue internationale de sciences sociales, 27, no 3, 1975, pp. 471-483.

26. Werner SOMBART, Le bourgeois, Payot, 1966.

27. Patrick MORAN et Lucie ROUILLARD, La mi-carrière chez les cadres de la fonction publique québécoise, ENAP, 1982.

28. MORAN et ROUILLARD, op. cit.

29. Michel BUTOR, Essais sur le roman, Gallimard, 1964.

30. Gaston BACHELARD, Le droit de rêver, PUF, 1973.

LA SCIENCE CONTRE LA CULTURE

Brigitte Dumas

> "Je cherche le passage entre la science exacte et les sciences humaines. Ou à la langue près, au contrôle près, entre nous et le monde".
>
> Michel Serres

La genèse de la tension science-culture est déjà lointaine dans la mesure où depuis le XVIe siècle la culture occidentale a comporté une part d'exigence scientifique. Cette tension a été problématisée de plusieurs façons. Je ne me propose pas ici de reconstituer l'histoire de la science et de la technique dans ses rapports à la culture, mais plutôt d'analyser les deux pôles du débat à propos de l'existence des singularités culturelles et de l'universalité des structures cognitives. Je réfère au dilemme encore non résolu que nous a légué le Siècle des Lumières, qui oppose au dogmatisme de la raison une vision relativiste et fonctionnaliste des structures de la pensée. Le dilemme entraîne avec lui plusieurs conséquences dont une des plus importantes questionne, sinon compromet, la possibilité même des sciences et éminemment des sciences humaines.

ARRIÈRE-PLAN DU DÉBAT

La révolution copernicienne telle qu'elle fut prolongée par KEPLER et GALILÉE a engendré l'établissement d'une opposition entre la raison et la tradition, entre la connaissance théorique et la connaissance pratique. Le passage du Moyen Âge à la modernité s'est réalisé, pour certains, à la faveur d'une rupture épistémique et, pour d'autres, sous la conjugaison de facteurs contingents et cumulatifs. Quoiqu'il en soit, la séparation irréversible des principes régissant la loi naturelle et la loi divine a consacré la foi en la raison et en sa suprématie. De façon générale, le paradigme de l'ordre naturel du XVIII siècle n'impliquait pas d'antinomie nécessaire entre la nature, la raison et la société. Au contraire, l'équation entre le naturel, le bon et le rationnel a permis à l'humain de se définir comme principe de production et de contrôle de l'histoire et des institutions sociales, en même temps qu'elle a rendu possible l'ambition d'en comprendre les lois au-delà des contingences

observables. Cette percée, aussi inédite que paradoxale, enracina l'humain dans l'univers des choses, aussi bien qu'elle le projeta dans la sphère de la transcendance. La recherche des lois de la nature a inspiré celle des invariants sociaux, et entreprenant de tracer la topologie des facteurs constitutifs des sociétés, les philosophes, particulièrement MONTESQUIEU, en ont vite reconnu le caractère diversifié et organiquement relié.

Ce fut l'originalité de la contribution écossaise d'établir que des facteurs économiques, techniques, sociaux et culturels jouent un rôle équivalent à celui des institutions politiques dans l'organisation des sociétés. Si les philosophes français et écossais du Siècle des Lumières n'ont pas explicitement introduit le principe d'interprétation historique dans leur modèle, leur croyance en la perfectibilité de l'humain et des sociétés constitue toutefois la première esquisse des fresques évolutionnistes de la science sociale à naître. Par ailleurs, ils ont procédé à des substitutions radicales: le naturel au surnaturel, la science à la religion, l'affirmation de la liberté et des droits individuels à l'oppression politique.

Le XIXe siècle intellectuel européen s'inspira largement de l'héritage rationaliste du XVIIIe siècle. Il importait de dissiper l'erreur et les préjugés afin d'établir les bases d'une connaissance vraie de la nature et des sociétés. Toutefois, les premiers sociologues ont dû remplacer le rationalisme naturaliste et individualiste du Siècle des Lumières par un rationalisme évolutionniste et collectiviste devant la différenciation croissante des structures des sociétés industrialisées. La complexité organique des sociétés modernes avait comme corollaire certaines formes d'anormalité, de morbidité sociale qui rendaient toute lecture naturaliste impossible. L'échec de la tentative de réconciliation des "sciences mentales" et des "sciences morales", qu'ont subi les intellectuels écossais du XVIIIe siècle, présentait des défis encore plus grands pour les sociologues du XIXe siècle, aux prises avec les obstacles moraux de l'individualisme rationaliste et utilitariste. C'est ainsi que le programme positif de ST-SIMON et de COMTE ambitionna à la fois de découvrir les lois du nouvel "ordre social" et de combler le vacuum intellectuel et moral des sociétés post-révolutionnaires, issu de la "crise des idées générales" selon l'expression de ST-SIMON. La rationalité trouva ainsi dans le positivisme une contrepartie éthique.

Il est coutumier d'opposer le rationalisme français et l'empirisme anglais à l'idéalisme romantique allemand. L'Allemagne, bien que n'ayant construit que tardivement sa cohérence politique, a aussi été touchée par les idées du Siècle des Lumières. Les intellectuels allemands ont cru au caractère foncièrement bon et rationnel de la nature et de la société, et ont aussi mis l'accent sur l'auto-détermination des humains comme principe de production des sociétés, libérés dorénavant de Dieu et de la nature. Cependant les idées du XVIIIe siècle n'ont pas engendré là (pour des raisons complexes et multiples) une science de la société. La

problématisation du statut de la rationalité et de l'humain a plutôt donné lieu aux défenses philosophiques kantienne et hégélienne. La première ambitionne d'établir les fondements épistémologiques de la connaissance scientifique et de reconstruire les mécanismes de l'unité de la connaissance et de l'expérience en accordant la priorité au sujet pensant. La seconde tente de découvrir le principe unique et englobant de l'unité de l'Être en posant que la rationalité peut atteindre la Connaissance Absolue. La raison étant immanente à l'histoire, toute philosophie de l'histoire devait précéder l'analyse de la connaissance absolue puisque l'histoire du monde procède d'une dialectique analogue à celle de la raison. Au cours des stades successifs du développement de la pensée, la raison théorique et la raison pratique se sont scindées et la rationalité a renversé traditions et coutumes pour proposer un mode nouveau de légitimation de l'Être. La philosophie politique de HEGEL dérive de sa philosophie de l'histoire et a comme motif la réconciliation de la rationalité et de la réalité. L'Esprit Absolu se manifeste dans les institutions sociales, morales et politiques représentant l'esprit du peuple conçu comme une entité unique reliée à l'universalité de l'Esprit du monde. Le 'Volksgeist' qu'incarne l'État est une entité éthique et mystique dont la forme accidentelle renvoie à la raison nécessaire.

Alors que le romantisme allemand, mouvement à la fois intellectuel et esthétique avait célébré les sources multiples et non-rationnelles de la créativité humaine et de la diversité culturelle, HEGEL en démontra le principe de détermination historique et permit le passage d'une conception sensible et intuitive du 'Volksgeist' à l'établissement de la nécessité rationnelle de son histoire.

C'est donc de la confrontation des syndromes positivistes et idéalistes du XIXe siècle qu'est issu le débat contemporain opposant la relativité des singularités culturelles et l'universalité des structures cognitives. L'affirmation synchronique des fondements transcendentaux de la connaissance et de la détermination historique des sociétés a mis en parallèle deux principes d'explication des sociétés: d'une part, un principe mécanique et structurel à la recherche d'invariants présidant à la production de lois, d'autre part, un principe historique posant l'irréductibilité des significations.

AMBIVALENCE ET IMPASSE DES FORMULATIONS ACTUELLES

Le "strong programme" d'ÉDIMBOURG[1]

Les relativistes contemporains ont développé une épistémologie de la pratique des sciences humaines sur la base du postulat que la réalité est socialement construite et que, conséquemment, les catégories et les modes d'explication qui lui sont apposées doivent en porter les limites. L'argumentation se décompose ainsi:

1) la pluralité inter et intra-culturelle des systèmes de croyances et des modes de connaissance nous force à admettre que les univers cognitifs et symboliques sont élaborés en fonction de leurs conditions de production (contextes, conjonctures, producteurs);

2) l'anthropologie a bien décrit le fait qu'il existe dans toutes les sociétés une distinction claire entre la sphère du naturel et celle du social et du symbolique. En conséquence, la variabilité des représentations se rapportant à l'univers des objets et l'univers des significations nous oblige à les traiter comme équivalents du point de vue des critères de vérité et de fausseté et de leur prétention à expliquer. Les énoncés de fait ou de valeur ne seraient donc significatifs qu'en raison de leur contexte d'émergence. Ceci constitue la thèse de la symétrie des représentations;

3) les formes de connaissances, qu'elles soient scientifiques, mythiques, idéologiques ou magiques s'équivalent quant à leur crédibilité parce que les collectivités organisent et légitiment leur expérience du monde au moyen d'un prélèvement singulier dans le vaste répertoire des catégories mentales. À preuve, la multiplicité des codes linguistiques témoigne éloquemment de l'infinie variation dans les modes de perception de la réalité. La possibilité même de traduire un schéma de pensée dans un autre serait fortement compromise. Ceci constitue la thèse relativiste de l'incommensurabilité. Au surplus, si la possibilité de traduction n'était pas tout à fait invalidée, la multiplicité des classes d'équivalents interdit tout jugement de correspondance du concept à la réalité, ce en quoi consiste la thèse de l'indétermination des concepts. L'objectivité du monde ne saurait conférer quelque validité à la prétention à la supériosité épistémologique qu'entretient la connaissance scientifique;

4) la position dominante que la pensée scientifique a acquise à la suite du succès de ses réductions formelles et de son efficacité technique ne lui vient pas tant du caractère inébranlable de ses fondements rationnels que de sa position institutionnelle hégémonique. Les critères de rationalité sont socialement construits, historiquement validés, et on ne saurait leur attribuer de statut particulier. Il n'y a pas d'univers flottant de la rationalité pas plus que de signification standard, la vérité n'étant qu'une convention normative parmi d'autres:

5) puisqu'il n'y a pas de base de distinction valide entre ce qui est vrai et rationnel d'une part, et faux et irrationnel d'autre part, une sociologie de la connaissance acquiert toute sa légitimité en ambitionnant de rendre compte des causes de la crédibilité des divers systèmes de pensée. C'est pourquoi, loin de constituer une menace à la connaissance des représentations, le relativisme cognitif, affirmant qu'il n'y a pas de critères appropriés sur la base desquels fonder la supériorité de la rationalité scientifique et démarquer tous les autres systèmes de croyances, est requis. Une sociologie de la connaissance acquiert toute sa justification dans la diversité même des formes culturelles.

Le programme rationaliste[2]

Les rationalistes impliqués dans la polémique du relativisme cognitif partent de la prémisse épistémologique inverse: la révolution scientifique occidentale a permis une appréhension et un contrôle inédits du monde naturel, et le succès de la science moderne force à la conclusion de sa supériorité cognitive par rapport aux systèmes concurrents d'explication du monde. La pensée scientifique, bien que fonctionnant par approximation et rectification, procéderait d'une nécessité logique en correspondance avec les régularités d'un monde objectif. Ainsi, elle aurait conféré au monde un caractère ordonné et systématique et les régularités empiriques ne sauraient être que les corollaires d'une universalité théorique.

1) La question initale que posent les rationalistes concerne l'existence d'un critère universel de rationalité qui permettait l'abandon de la thèse de la symétrie des systèmes de pensée et de croyances sur la base de l'observation anthropologique de leur variabilité selon les contextes.

LUKES distingue deux façons d'aborder le problème de l'universalité des critères rationnels: la première pose le critère de vérité comme correspondant à une réalité commune, objective et indépendante, alors que la seconde réfère aux critères de vérité comme produit de l'application de règles logiques, telles que la négation, la non-contradiction, l'identité.

2) Si la possibilité des sciences naturelles dépend ultimement de l'existence empirique d'un monde objectif et indépendant du sujet, la possibilité des sciences humaines se fonde sur le partage universel de catégories fondamentales, telles que le temps, l'espace, le nombre, la couleur. Car si nous prétendons rendre compte des représentations prévalant dans des contextes anthropologiques différents, sous le mode de leur crédibilité ou de leur vérité, l'identification préalable des systèmes de pensée et des objets spatio-temporels présuppose des standards cognitifs communs d'adéquation et d'inférence. La thèse relativiste de la symétrie des croyances invalide la possiblité même de la connaissance objective. Par ailleurs, si la connaissance est possible, les croyances rationnelles et les croyances irrationnelles requièrent des explications logiquement différentes.

3) La réfutation de la thèse de l'équivalence des systèmes cognitifs et symboliques est étroitement associée au rejet du principe de l'incommensurabilité. Car, en effet, souscrire à l'idée qu'il y a des ensembles conceptuels exclusivement relatifs à leurs contextes d'émergence n'équivaut pas à admettre que toutes les catégories le soient. Au surplus, les relativistes, rétorquent les rationalistes, à l'instar d'une tendance en philosophie du langage, assimilent la signification d'un code linguistique à son contexte et à ses règles d'utilisation. Ainsi, le code

à travers lequel les structures mentales sont manifestées déterminerait le contenu de la réalité perçue, d'où l'impossibilité de traduire adéquatement et exhaustivement les différents codes. Or, en quoi consiste justement toute entreprise d'interprétation anthropologique de premier et second degré, si ce n'est en la traduction des significations d'une culture pour qu'elle devienne accessible à l'autre? Donc, si la pensée scientifique ne se méprend pas complètement sur ses opérations fondamentales, il faut postuler que le monde est intelligible et que des critères (simplicité, plausibilité, identité, non-contradiction, négation) balisent la nature du fonctionnement de la rationalité ou du caractère raisonnable d'une croyance. Il faut aussi poser à priori l'existence de lieux d'interaction entre les percepts et les concepts de façon à garantir que les énoncés soient faits à propos d'une réalité commune, et alors la traduction des codes symboliques est possible.

Bien qu'il faille reconnaître que chacune des positions épistémologiques ne peut être ultimement justifiée que de façon circulaire et qu'elles sont irréductibles, il semble qu'il soit nécessaire d'allier aux mécanismes de la construction sociale des représentations collectives à logique contextuelle, des critères rationnels non-arbitraires et universellement partagés, si les sciences humaines sont autre chose qu'une entreprise dérisoire. La supériorité de la pensée rationnelle ne saurait être réduite à un artefact idéologique.

L'un et l'autre choix épistémologiques pris de façon absolue conduisent à une impasse; si, par ailleurs, le relativisme cognitif est problématisé plutôt que considéré comme une solution pour la pratique des sciences humaines, un éclairage nouveau, mais non moins paradoxal, apparaît. GELLNER reconstitue la problématique selon trois palliers d'interrogations:[3] 1) y a-t-il une sorte ou plusieurs sortes d'humains? 2) y a-t-il un monde ou plusieurs mondes? 3) y a-t-il une vérité ou plusieurs vérités? Si l'être humain est multiple et qu'il fabrique plusieurs mondes, à quelles conditions peut-on parler d'objectivité et de vérité? En même temps, GELLNER distingue deux possibilités à conséquence inverse. Il se peut que le relativisme soit fondé et qu'il y ait des universaux, et il se peut que le relativisme soit gratuit et qu'il n'y ait pas d'universaux. Par contre, une réponse affirmative à la deuxième partie des deux premiers palliers d'interrogation appelle une réponse négative à la première partie du troisième pallier, ce qui compromettrait une des utopies occidentales les plus plus tenaces depuis deux siècles, à savoir l'unification du monde et de la pensée pour conjurer le chaos cognitif. Par ailleurs, s'il y a effectivement une vérité mais que les univers cognitifs sont multiples, les univers sociaux seraient départagés selon ceux qui possèdent la vérité, et ceux qui sont dans l'erreur.

Poussant plus à fond l'analyse, GELLNER démontre que, paradoxalement, l'unité du monde peut renvoyer à la non-universalité de l'humain; il y aurait un monde mais plusieurs genres d'humains. Le monde unique et unifié serait le produit d'un type d'humains qui, produisant la révolution

scientifique, aurait conféré à l'univers son caractère régulier et mécaniquement ordonné. Par effet de réciprocité, le caractère systématique du monde serait de toute nécessité préalable à la connaissance contrôlée et vraie. Ainsi, le monde serait devenu unifié à partir du travail d'un type de culture cognitivement plus avancée. Bien que l'on doive reconnaître l'existence empirique de la diversité des structures sociales et symboliques, il ne semble pas y avoir d'impossibilité radicale à communiquer au moyen d'équivalents conceptuels. La rationalité scientifique aurait construit un monde sans réduire la diversité des manifestations culturelles, et l'imperméabilité de certaines sociétés à des schémas conceptuels non-applicables n'invalide pas l'existence des universaux au niveau des mécanismes fondamentaux, mais renvoie plutôt à la spécificité des formes sociales.

AVENIR D'UN DILEMME

Il ressort de l'analyse des postulats et des implications du relativisme que, loin de proposer des solutions aux défis de l'explication des systèmes cognitifs, il constitue plutôt un anti-programme pour une sociologie de la connaissance.

L'explication causale des croyances scientifiques et symboliques est en effet réalisée par leur mise en rapport avec les structures sociales qui ont présidé à leur émergence. Le caractère vrai ou faux des croyances devient non pertinent en regard du type d'explication, prenant pour acquis que la connaissance constitue une croyance socialement acceptée. L'"externalité" de cette perspective dépossède les productions scientifiques et symboliques de toute logique et de toute consistence internes, en banalise le contenu et le sens au point de les réduire à la forme aléatoire que leur confèrent les conditions sociales d'émergence.

De plus, les tenants du relativisme cognitif, en souscrivant à la thèse idéaliste suivant laquelle ce qui est défini comme réalité dépend du code linguistique et des règles contextuelles spécifiant son utilisation, annulent la facticité des pratiques sociales et les réduisent aux mécanismes arbitraires de la perception et de l'imputation de significations.[4]

L'impasse autant théorique que pratique à laquelle conduit cette position épistémologique peut être dépassée, semble-t-il, aux conditions suivantes:

1) définir le monde social comme étant relativement indépendant de l'acteur;

2) postuler l'existence de structures transcendentales a priori qui procèdent d'un champ cognitif universellement partagé qui n'a pas d'histoire, comme l'affirme STRAWSON. En effet, il semble bien qu'il faille supposer, comme d'ailleurs l'indiquent les travaux contemporains cherchant à fonder une anthropologie de la connaissance, que la différenciation du transcendental, du formel et de l'empirique constitue la condition nécessaire à la révolution épistémique moderne.

FOUCAULT a montré, de façon convaincante, que la science moderne se fonde sur l'indépendance de la représentation du sujet et des choses, et sur la conscience que des mécanismes spécifiques et complexes président à l'organisation de l'une et des autres, d'où l'ambition sans cesse reformulée de formaliser le concret malgré le soupçon de l'inaptitude à y parvenir complètement.

Alors que les sciences naturelles interrogent un monde externe et non signifiant, les sciences humaines travaillent sur des objets qui sont à la fois conditions de la connaissance et sphères de l'action. Pour qu'il y ait science et connaissance, il faut un monde communément partagé et un sujet. Si l'un est dépourvu d'objectivité, et l'autre de compétence cognitive transcendantale qui autorise des jugements de vérité et de fausseté, alors l'histoire de "l'épistémé" moderne n'est qu'illusion.

La démonstration kantienne des fondements transcendentaux de la connaissance s'avère nécessaire pour rendre compte des productions cognitives, scientifiques et imaginaires, même si les tentatives de reconstruction rationnelle des compétences du sujet à connaître ont échoué. Sans pour autant souscrire au "monopole cognitif" des rationalismes dogmatiques et unificateurs déniant toute spécificité significative aux phénomènes humains, l'anthropologie de la connaissance d'HABERMAS et APEL semble autoriser un programme de recherches prometteur pour la pratique des sciences humaines, parce qu'elle totalise la raison théorique et la raison pratique. Il est alors possible, à la lumière d'une pragmatique universelle a priori dans laquelle connaissance et expérience sont solidaires, de construire l'objet humain. La distinction entre le système transcendental des règles, et les conditions contingentes à l'origine de la connaissance permet la coexistence de la diversité dans la constitution des objets d'expérience et de l'unité dans la vérification argumentative de la vérité discursive. Une pragmatique a priori met en place les objets possibles d'expérience, alors que le communicatif a priori gouverne les conditions de construction du discours argumentatif.

Le rapport concret au monde social donne lieu à des formes d'appropriation et de création de schèmes cognitifs et symboliques accompagnant les pratiques des plus coutumières aux plus innovatrices. Si le monde social se donne à connaître, autant dans ses pratiques observables que symboliques, c'est qu'il est pour une part constitué historiquement, indépendamment des intentions des agents. Ce n'est pas de sombrer dans

l'objectivisme que de distinguer les productions d'une culture, scientifiques, esthétiques, idéologiques ou instrumentales, des conditions et des sujets à l'origine de leur émergence. Une théorie de la connaissance ne saurait donc être qu'une théorie socio-historique des cadres contingents de l'expérience possible, pas plus qu'elle ne saurait se satisfaire des credos positivistes de l'explication, bien que la possibilité même du discours présupposerait l'universalité et l'identité du jugement rationnel.

L'établissement d'un univers 'pragmatique' et 'communicatif' a priori permet à la fois de distinguer et de re-totaliser les 'intérêts' ontologiques, cognitifs, sémantiques et éthiques qui avaient été traditionnellement séparés pour des fins de construction de l'objet humain. Surtout, il fournit la possibilité de problématiser les rôles respectifs des procédés de connaissance dans le cours de l'action sociale (connaissance de sens commun) d'une part, et dans celui de l'explication scientifique (connaissance formelle) d'autre part. Plusieurs courants théoriques en sciences humaines ont tenté d'éluder ou de dépasser la discontinuité entre ces deux niveaux d'expérience cognitive pour des raisons contraires, allant de la réhabilitation du vécu à la formalisation des contenus.

Une voie mitoyenne entre l'objectivisme et le subjectivisme semble ainsi se dessiner par l'affirmation de la nécessité réciproque de l'un et de l'autre, pour toute théorie de la genèse et des produits de la connaissance et de l'action. Sans doute pouvons-nous voir là des éléments de solution aux ambivalences et aux crises récurrentes qui ont particulièrement marqué le développement de la pensée sociologique.

N'est-ce pas là l'intuition fondamentale qui inspire le retour du questionnement sur la représentation et sur les choses, en sciences naturelles et humaines? N'est-ce pas là aussi le signe d'une invite inédite à la conception d'une théorie et une méthodologie de l'échange, au coeur desquelles la représentation constitue à la fois une démarche de connaissance et d'expérience, qui permet de restituer un dynamisme propre à la relation sujet-objet, et d'instaurer de nouvelles médiations entre l'individuel et le collectif, "le local et l'universel"?

NOTES

1. Je réfère principalement aux travaux de BARNES, 1974, 1977 et BARNES et BLOOR, 1982.

2. Le rationalisme britannique contemporain est largement issu de la critique poppérienne de l'inductivisme du Cercle de Vienne. Je me limite ici au débat contemporain tel que mené par LUKES, 1967, 1970, 1982; HOLLIS, 1982 et NEWTON-SMITH, 1981, 1982.

3. Cf. GELLNER, 1985.

4. Cf. WINCH, 1958.

BIBLIOGRAPHIE

BARNES, B.
1974 Scientific Knowledge and Sociological Theory. London: Routledge & Kegan Paul.

1977 Interests and the Growth of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul.

BARNES, B. et BLOOR, D.
1982 "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge". In M. HOLLIS et S. LUKES éds. Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.

BLOOR, D.
1976 Knowledge and Social Imagery. London: Routledge & Kegan Paul.

FOUCAULT, M.
1966 Les mots et les choses. Paris: Gallimard.

HABERMAS, J.
1972 Knowledge and Human Interests. London: Heineman.

HOLLIS, M.
1982 "The Social Destruction of Reality". In M. HOLLIS et S. LUKES éds. Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.

GELLNER, E.
1985 Relativism and the Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

LUKES, S.
1967 "Some Problems about Rationality". Archives Européennes de Sociologie. VIII: 247-265.

1970 "The Limits of Irrationality". In B. WILSON éd. Rationality. Oxford: Basil Blackwell.

1982 "Relativism in its Place". In M. HOLLIS et S. LUKES éds. Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.

NEWTON-SMITH, N.
1981 The Rationality of Science. London: Routledge & Kegan Paul.

1982 "Relativism and the Possibility of Interpretation". In M. HOLLIS et S. LUKES éds. Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.

WILSON, B.
1970 Rationality. Oxford: Basil Blackwell.

WINCH, P.
1958 The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. Londre: Routledge & Kegan Paul.

CONSTRUCTION/DESTRUCTION SOCIALE DES IDÉES

LISTE DES COLLABORATEURS ET COLLABORATRICES

BABIN, Ronald	Département de Sociologie Université de Montréal
BARITEAU, Claude	Département d'Anthropologie Université Laval
BEAUCAGE, Pierre	Département d'Anthropologie Université de Montréal
BERNIER, Léon	Institut Québécois de Recherche sur la Culture
BRUNELLI, Gilio	Département d'Anthropologie Université de Montréal
COUTURE, Denise	Département de Sociologie Université de Montréal
DUMAS, Brigitte	Département de Sociologie Université de Montréal
DUMONT, Fernand	Département de Sociologie Université Laval Institut Québécois de Recherche sur la Culture
DUPONT, Louis	Département de Géographie Université d'Ottawa
FOURNIER, Richard	Ministère de l'Éducation Gouvernement du Québec
HOWES, David	Département d'Anthropologie Université Concordia
LAFONTAINE, Danielle	Département de Sciences Humaines Université du Québec à Rimouski
LAMARRE, Jean	Département de Sociologie Université Laval
LUX, André	Département de Sociologie Université Laval

MASSOT, Alain	Département d'Administration et de Politiques Scolaires Université Laval
McALL, Christopher	Département de Sociologie Université Concordia
NIELSEN, Greg Marc	Département de Sociologie Glendon College
PERRAULT, Isabelle	Institut Québécois de Recherche sur la Culture
RIOUX, Gilles	Revue "Vie des Arts" Montréal
SIMONIS, Yvan	Département d'Anthropologie Université Laval
VAILLANCOURT, Jean-Guy	Département de Sociologie Université de Montréal
VANDYCKE, Robert	Département de Sociologie Université de Montréal
WINSLOW, Donna	Département d'Anthropologie Université de Montréal

Achevé d'imprimer
en avril 1987 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.

BNQ
000 354 679

Les publications de l'ACFAS

- **Les Annales**
  Recueils des résumés des communications présentées aux congrès de L'ACFAS, Depuis 1935, (vol. 1 à 55)
- **INTERFACE, la revue des chercheurs**
  Le bimestriel de la recherche, depuis 1979
- **Les Cahiers scientifiques**

19. Philosophie et éducation (1984)
20. Informatique et société (1984)
21. La sidérurgie dans l'optique du Québec (1984)
22. Être femme de science (1984)
23. Les ressources humaines et la croissance économique (1984)
24. Recherches en gérontologie (1984)
25. Technologie et politique au Canada. Bibliographie : 1963-1983 (1984)
26. Quelques recherches en biomathématiques (1985)
27. Recherches en gérontologie II (1985)
28. Le droit et l'informatique (1985)
29. Ordinateur et éducation (1985)
30. Le contrôle social en pièces détachées (1985)
31. Aménagement et pouvoir local (1985)
32. La science politique dans les sociétés contemporaines (1985)
33. La sociologie et l'anthropologie au Québec (1985)
34. La personne âgée et la famille (1985)
35. La recherche en hydrologie au Québec (1986)
36. Bioéthique et philosophie (1986)
37. Rétrospective de la recherche sur les sols au Québec (1986)
38. Aménagement et développement : vers des nouvelles pratiques ? (1986)
39. Le développement agro-forestier au Québec et en Finlande (1985)
40. Les discours du savoir (1986)
41. La morphologie sociale en mutation au Québec (1986)
42. Milieux et évaluation (1986)
43. Le système politique de Montréal (1986)
44. Égalité et différence des sexes (1986)
45. Biomathématiques (1986)
46. Le fonctionnement individuel et social de la personne âgée (1986)
47. L'intervenant • son vécu • son milieu • son action (1986)
48. Une politique de santé pour le Québec (1986)
49. Aménagement et gestion des ressources (1987)
50. Un marché, deux sociétés ? 1ère partie Libre-échange et autonomie politique (1987)
51. Un marché, deux sociétés ? 2ème partie Libre-échange : aspects socio-économiques (1987)
52. L'Étude du développement international au Canada (1987)
53. Construction / destruction sociales des idées (1987)
54. La Podzolisation des sols (1987)

- **La collection Politique et Économie**

1. Canada-Mexique, développements différents, problèmes communs (1985)
2. Les subventions fédérales à l'innovation industrielle (1986)
3. Le travail au minimum (1986)
4. Le Québec en chiffres (1986)
5. Le Québec en transition : 1760-1867 (1987)
6. La « Théorie générale » et le keynésianisme (1987)