

QUE RESTE-T-IL DE L'INTENTION VITALE DU CANADA FRANÇAIS ?¹

Joseph Yvon Thériault

Département de Sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa

E.-Martin Meunier

Département de Sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa

1. Introduction

Depuis la Révolution tranquille et les États généraux de novembre 1967, l'idée du Canada français a eu la vie dure. Le considérant comme une nation d'une ère passée, plusieurs commentateurs et intellectuels firent rapidement d'elle aussi bien l'attribut d'un repli traditionaliste que le repoussoir d'une modernité radicale. Si le néo-nationalisme québécois a tout fait (ou presque) pour s'en distinguer, voire pour en diaboliser le contenu, la forme et tout ce qui s'en rattachait, il n'en fut pas de même pour les communautés francophones en milieu minoritaire qui auraient conservé un certain respect à son égard. Cela ne tenait ni à un caractère qu'on pourrait croire plus traditionnel (ou folklorique!) des francophones hors Québec, ni dans le fait que ces derniers n'auraient pas connu leur Révolution tranquille (après tout, le gouvernement de Louis Robichaud qui inaugure une Révolution tranquille acadienne est élu deux semaines avant celui de Jean Lesage)². Si séduisantes soient ces tentatives d'explication (malheureusement prisonnières du regard de l'Autre Québécois), elles semblent incapables de prendre en compte les spécificités des minorités francophones au pays.

Selon le sociologue Jacques Beauchemin, ce respect du Canada français chez ces communautés – le mot « respect » apparaît juste – serait moins le fait d'une volonté collective bien identifiée que d'une situation socio-historique fortuite dans laquelle se seraient retrouvés – en dehors de leur consentement — les francophones hors Québec. Ayant « été expulsés de l'espace politique national québécois », « privés du territoire auquel aurait pu se raccrocher leur sentiment d'appartenance nationale [...], il ne leur restait que la mémoire d'une aventure commune » (Beauchemin, 2004a, p. 178). Sans État et territoire, les francophonies vivant en situation minoritaire héritaient, selon Beauchemin, d'un précieux et lourd rapport à la mémoire.

¹ Nous aimerions remercier Anne Gilbert, Michel Bock et Sophie Letouzé pour leurs conseils avisés.

² Sur la comparaison des deux Révolutions tranquilles, voir Belliveau et Boily (2005).

Pour conserver vivante une part de l'identité nationale, ils devaient entretenir la mémoire d'hier, même si le passé n'avait plus autant de prégnance sur le plan des conduites effectives et même sur le plan des mentalités. Contrairement au néo-nationalisme québécois, érigé par un travail de l'oubli, sur l'oubli, et grâce à la critique d'un passé dit de la grande noirceur³; les francophones du reste du pays semblaient ainsi les obligés de la dette et du devoir. Les histoires régionales et provinciales tenteront bien sûr de sortir les communautés francophones de ce borbier identitaire, en proposant à leur tour par quelques coups d'audace dignes de la posture moderne un certain nombre de ruptures avec l'ordre canadien-français, notamment en provincialisant leur identité (Thériault, 2007). Mais sans un État et sans un territoire où ils étaient majoritaires, ces communautés avaient-elles les moyens de se passer de la mémoire du Canada français ?

L'ennui sociologique, s'il en un, de constater Beauchemin, c'est que le statut de « minoritaires » qui fonde ce respect à la mémoire du Canada français plonge en quelque sorte ces communautés dans une impasse de la mémoire⁴ : minoritaires avec d'autres minorités dans la mer majoritaire, les Francophones doivent composer avec « la pluralité sociale, ce qui suppose le relatif effacement de la représentation d'une communauté politique dominée par l'éminente figure d'un sujet politique identifiable à une communauté d'histoire précise ». Autrement dit, la mémoire entretenue semble peu avoir de fonction proprement politique, car elle s'affirme dans une société qui ne saurait reconnaître « aucune prééminence morale » aux communautés d'histoire – même celles qui rappellent le courage des premières nations ou la détermination des Canadiens français (Beauchemin, 2004a, p. 169). Mémoire sans mains, cette mémoire du Canada français s'avérerait d'abord identitaire; elle semblerait inoffensive en un sens et ne ferait que nourrir « la lutte qui a lieu autour du signe et à l'intérieur de lui », pour reprendre le mot de Danielle Juteau (1994, p. 37).⁵ Pour Beauchemin, cela participerait d'un processus plus large, où la logique identitaire se substituerait ici au politique (Beauchemin, 2004a) et où ce difficile travail de la mémoire qui s'opère depuis le début des années 1960 ne pourrait mener qu'à une dénationalisation de l'affirmation des francophonies vivant en situation minoritaire.

Sous-estimant la profondeur de l'empreinte de l'unité symbolique du Canada français (au sein des francophonies minoritaires comme au Québec, d'ailleurs), ce diagnostic ne nous apparaît pas intégralement juste. Persisterait, selon nous, dans la pratique comme dans l'imaginaire des

³ Sur l'interprétation de la « Grande noirceur », voir Meunier (2007).

⁴ Voir sur les impasses contemporaines de la mémoire (Meunier et Thériault 2007).

⁵ Cela laissait certes perdurer une certaine idée du Canada français, mais en même temps cela pouvait laisser paraître, par l'importance symbolique et pratique d'un ordre social passé, que le signe n'avait plus de réelle prégnance sur la société.

francophonies vivant en situation minoritaire une certaine intention nationale – celle que nous nommons *l'intention vitale du Canada français*. L'hypothèse proposée par Beauchemin, si elle demeure trop pessimiste, est néanmoins valable pour comprendre ce qui, virtuellement, pourrait se réaliser si les tendances (que nous expliciterons) se maintenaient. Un travail de dénationalisation, de désubstantialisation de la revendication identitaire, semble bel et bien réaliser. Ces phénomènes sont de plus en plus visibles et repérables tant dans le discours des leaders politiques que dans celui des milieux culturels, tant dans le contenu identitaire de l'école française que dans les énoncés de politiques gouvernementales⁶. Or, l'illustration la plus suggestive se retrouve sans doute dans l'analyse sociologique, notamment celle émanant de l'analyse du phénomène minoritaire francophone produite par ce qu'appellera ici l'école de Toronto. Au sein des francophonies canadiennes, il nous semble pouvoir trouver là l'une des expressions les plus élaborées de ce rapport trouble à la mémoire canadienne-française. Une analyse des interprétations fortes de cette école s'impose avant de souligner en quoi celles-ci participent à oublier : l'intention vitale du Canada français⁷.

2. Un Cheval de Troie qui s'ignore ? : Les travaux précurseurs de Breton

On le sait, ce qui est un gain à court terme peut souvent apparaître son opposé quelques années plus tard. Certains, à la suite de Max Weber, ont nommé ce phénomène « effet pervers ou effet inattendu », voulant certes en dire un peu plus, c'est-à-dire que non seulement les effets pouvaient changer de nature avec le temps, mais qu'une bonne intention à l'origine d'une action pouvait malheureusement se concrétiser dans l'effet du pire – comme ces personnages de Sartre dans la pièce de théâtre *Le diable et le bon Dieu* qui, désireux de pureté, semblaient provoquer l'exact contraire de leur intention.

À lire les travaux phares du sociologue Raymond Breton, nul ne penserait faire un procès d'intention à ce scientifique, chantre de la cause des minorités depuis plus de cinquante ans. N'est-ce pas lui qui, dès le début des années 1960, montra à voir que la capacité des communautés ethniques à attirer de nouveaux venus et à y maintenir ses propres membres dépendait directement de ses institutions (Breton, 1964 ; Breton et Pinard, 1960) ? N'est-ce pas

⁶ Nous ne développerons pas ici ces affirmations, renvoyant le lecteur aux différents textes de *Faire société* (Thériault, 2007) où ces différents thèmes sont traités, notamment la question de la dénationalisation.

⁷ Comme on aura l'occasion de l'expliquer, nous appelons ce courant l'école de Toronto en raison de la provenance des travaux les plus marquants de cette approche. Ce type de travaux n'est toutefois pas limité à ce groupe et est devenu prédominant dans les études sur la francophonie minoritaire. On n'a qu'à penser par exemple à certains travaux récents sur le capital social de Gilles Paquet (1999 ; 2004) qui ont également eu une portée séminale.

un peu grâce à lui et à son habile considération structuro-fonctionnaliste sur la nécessité de la complétude institutionnelle que les francophonies minoritaires ont pu « scientifiquement » valider le bien-fondé sociologique de leurs revendications (Breton 1983 ; 1985) ?

On le sait, le sociologue torontois n'a jamais été l'homme des facteurs uniques et des thèses univoques. Dans un article écrit pour la revue *Sociologie et sociétés* (Breton, 1994) n'illustre-t-il pas l'appartenance aux francophonies par diverses modalités – dont la dimension d'interdépendance entre le sort de la communauté et celui de l'individu ainsi que la dimension d'un partage d'héritage culturel (caractéristique que l'on pourrait dire plus traditionnelle) ? Tout en nuancant la prévalence de chacune de ces modalités, Breton est toutefois souvent revenu sur la dimension pragmatique de l'appartenance (en rapport à l'individu). À ce titre, ces travaux ont parfois présenté une sorte de théorie du choix rationnel (*rational choice theory*) à la fois proche des prémisses d'un Coleman (1986 ; 1990) – notamment sur l'idée de la maximalisation de l'action (et même d'une appartenance) en rapport à l'intérêt d'un individu – et de certains principes de l'individualisme méthodologique – notamment dans leur refus de l'axiome collectiviste⁸.

À bien des égards pour Raymond Breton (1981, p. 27), une communauté se comprend moins comme une culture incarnant une référence collective qui transcende ses membres par son antécédence, son héritage substantiel et son projet que comme une ressource pour ses membres. Même la langue peut être considérée moins dans son « aspect symbolique culturel » que dans sa « dimension instrumentale » (Breton, 1994, p. 62). Le pluralisme culturel exigeant des « identifications multiples », il est normal de constater, estime-t-il, que l'appartenance « est davantage circonstancielle que primordiale » (*Ibid.*, p. 60). Si l'on ne peut choisir selon lui son ethnicité, il faut « reconnaître, dit-il, le caractère volontaire » des communautés linguistiques : selon son intérêt et les possibilités de son « capital linguistique »⁹, une personne « peut s'y intégrer socialement si elle ne l'est pas déjà ou s'y soustraire, même si elle en était membre depuis la naissance » (Breton 1985, p. 77). À chacun son jugement sur les bienfaits que lui procure la communauté : elle est, pour l'un, « espace où il est possible de poursuivre ses intérêts », pour l'autre, « organisation communautaire n'offr[ant] pas de possibilités valables. Il

8 Pour un résumé clair de l'individualisme méthodologique chez Raymond Boudon, lire le chapitre qui y est consacré dans Raymond Boudon avec Robert Leroux (2003). Pour un débat sur la question théorique, consulter le numéro de *Sociologie et sociétés*. *La théorie du choix rationnel contre les sciences sociales ? Bilan des débats contemporains*, Alex Van Den Berg et André Blais (dir.) (2002).

9 Voir sur la question du capital linguistique chez Pierre Bourdieu, « L'économie des échanges linguistiques », *Langue française*, 34, 1977, p. 17-34.

peut s'agir de divers types d'avantages : perspective de carrières, accès à une clientèle, prestige social, influence et pouvoir » (1994, p. 62), etc. Si Breton fait exister cette dimension « pragmatique » du rapport à l'appartenance communautaire, c'est bien sûr parce que, selon lui, on peut sans peine la découvrir au sein des motifs donnés par les francophones interrogés lors de ses études. Loin de vouloir lui faire un procès d'intention, on peut tout même s'interroger à savoir s'il n'y aurait pas de liens entre sa conception normative de la communauté, sa préconception sociologique de l'agrégation sociale¹⁰ et le type de description de la situation des francophones qu'il propose. Alors qu'il affirme qu'une part significative des individus ayant choisi de vivre au sein de ces communautés perçoit « la francophonie minoritaire [...] comme offrant un avantage comparatif par rapport au système social et institutionnel de l'ensemble de la société » (*Ibid.*, 1994, p. 62), on est en droit de se demander à quel type de citoyen Breton fait ici allusion, sinon à l'*homo economicus* libéral et calculateur, affranchi et émancipé des attaches et des contraintes communautaires grâce à sa capacité de maximaliser ses liens sociaux à l'aune de ses intérêts personnels.

Une telle conception est à la fois produit et reproductrice d'une façon de se représenter les liens entre l'individu et sa communauté. Sans peine, on peut comprendre comment involontairement¹¹ cela venait questionner le bien-fondé de l'idée même du Canada français. Non seulement sa substance (qui est, de soi, bien relative) y était par incidence critiquée, mais aussi son existence même en tant que conscience collective, société globale ou mémoire collective. Le refus de l'axiome collectiviste implicite aux théorisations du choix rationnel venait pour ainsi dire accélérer la sortie de la référence canadienne-française et hâter la dissolution de la totalisation nationalitaire. Ainsi croyait-on avoir découvert sur les ruines d'une conception métaphysique (celle de la nation), un nouveau mode de régulation sociale fondée notamment sur un pluralisme concret, c'est-à-dire ici le lieu de la concurrence des communautés (avec ou sans complétude institutionnelle) où circuleraient librement des individus uniquement affairés à leur intérêt. Malgré soi, cette voie théorique semblait mettre la table à une autre, peut-être plus radicale encore. Breton allait en effet faire école, mais peut-être pas nécessairement celle qu'il aurait espérée.

De la bataille politique légitimée du statut de communauté d'histoire, de ce Canada français co-fondateur du pacte des deux nations, on passait ici lentement à une représentation de

10 Autrement dit, sa façon de concevoir comment on « fait société » (Thériault 2007).

11 Involontairement, puisque ce n'était pas le but visé par une telle démarche.

soi comme minoritaire devant consolider sa position sur l'échiquier économique-social de crainte de voir partir un à un les membres de son groupe. C'est peut-être l'urgence dépeinte par une telle définition de la situation qui finit par accélérer la reconnaissance et, ce faisant, l'octroi des subsides nécessaires à la fondation et à la complétude des institutions francophones chez cette minorité. Mais en délaissant le statut politique traditionnel pour faire sien le manteau du minoritaire, les Canadiens français hors Québec n'adoptaient-ils pas aussi une nouvelle façon de concevoir leur rapport à la communauté – comme si, tout à coup, les termes d'une équation séculaire s'inversaient et que, désormais, la personne primait sur la nation ? Il semble exagérer de faire des travaux d'un Raymond Breton le cheval de Troie de ce renversement, mais ses textes demeurent symptomatiques d'un changement de perspective où, partis du politique, les Francophones adopteront progressivement une logique quasi-utilitariste de l'appartenance communautaire, une logique de reconnaissance de droit, une primauté de l'individu sur la communauté et une prédominance du lien organisationnel sur le lien mémoriel.

3. La référence canadienne-française et la critique de sa reproduction

Une fois remis en question le bien-fondé de l'existence même du Canada français comme société globale comportant une intention sociopolitique définie, il était pour ainsi dire facile d'arriver à la portion complémentaire de cette assertion. Si le Canada français n'était somme toute qu'un construit sorti tout droit de l'âge pré-moderne, la question n'était plus de savoir si ce dernier existait au-delà (ou en deçà) des individus qui le composent, mais de savoir pour qui et pour quoi cette « illusion collectiviste » a été entretenue pendant tant d'années. C'est un tel questionnement que l'on peut dégager d'une série de travaux réalisés au tournant des années 1980, principalement par les principaux chercheurs du Centre de recherche en éducation franco-ontarienne (CRÉFO) associé à l'*Ontario Institute for Studies in Education* (OISE), de la University of Toronto.

« Le discours traditionaliste, suggèrent Monica Heller et Normand Labrie – tous deux chercheurs au CRÉFO – peut se comprendre comme moyen de la part de l'élite francophone de rendre légitime sa propre position de pouvoir face à la majorité ouvrière et paysanne de la population francophone tout en s'opposant avec le fait que ce pouvoir est dû à un certain compromis avec les Anglais. » (Heller et Labrie, 2003, p. 17) Cette particularité de l'élite francophone issue du vieux Canada français se poursuivra avec l'essor de ce que Heller nomme le « discours modernisant » : les élites auront beau mettre l'accent sur de vertueux motifs

nationaux, reste que la raison « rationnelle » poussant à la revendication ne semble guère être, selon elle, de nature politique. « La nouvelle élite francophone était convaincue, d'affirmer la sociologue, que la meilleure façon d'accéder à la mobilité sociale et de maintenir sa position de classe était d'établir un réseau institutionnel, notamment un réseau d'écoles, parallèle à celui de la majorité anglophone. » (Heller, 1994, p. 157)

Bref, il semble que pour Heller, qu'on mette en scène la nation en modernité ou en tradition, à chaque fois qu'est invoquée son nom – en vue de son maintien, de sa reproduction ou de sa résistance - l'affirmation de l'intention nationale se ramène invariablement à une position de classe chérie et protégée par une élite rabougrinée servant d'abord et avant tout ses propres intérêts. La critique de la référence canadienne-française passe pour ainsi dire à un second degré, où, désormais, l'enjeu de la définition de la « catégorisation ethnolinguistique » doit être « lié à l'organisation (inégaie) de la production et de la distribution des ressources »¹² chez les communautés francophones. Se dire « canadien-français », « acadien », « francophone », « franco-ontarien », « ontarien » ou « canadien », appelle certes à un univers de sens, mais celui-ci demeure indéchiffrable, si on n'en reste qu'à des dimensions symboliques. Masquée derrière ces catégorisations ethnolinguistiques se trouve invariablement la condition toute particulière et située de l'identité de celui qui s'en réclame et qui peut malencontreusement usurper la parole au nom de tous. L'intention du groupe est ramenée à la raison utilitaire de la classe dominante en son sein. Il faudrait donc se méfier de ces généralisations et voir en elles des slogans visant à mettre au pouvoir un groupe plutôt qu'un autre. On comprendra que dans une telle façon d'interpréter le rapport identitaire, en appeler — comme nous le faisons — à reconsidérer l'intention vitale du Canada français, ce ne serait ni plus ni moins chercher à bouleverser les rapports de force liées « à l'organisation [...] de la production et de la distribution des ressources » (Heller, 2001, p. 123). D'où cette tendance, du moins ici dans l'œil d'Heller et de Labrie, à amalgamer l'intention de ceux qui rappellent l'importance du Canada français comme foyer identitaire à une nostalgie d'un rapport de pouvoir traditionnel, sinon clérical, patriarcal et ethniciste.

Ainsi, l'intention nationale ne sourdrait pas des œuvres des francophones du Canada, elle ne les insérerait pas dans une trame socio-historique significative plus large, elle serait d'abord, selon Heller, une norme (parmi tant d'autres) que l'on met en scène pour définir les frontières

¹² Traduction libre de « [...] ethnolinguistic categorization [...] is tied to the organization of the (unequal) production and distribution of those resources [...] » (Heller, 2001, p. 123).

d'inclusion et d'exclusion et, par incidence, pour accorder à l'un plutôt qu'à l'autre le droit à une plus grande reconnaissance symbolique et matérielle. On distingue ici certains principes d'une sociologie bourdieusienne tirée de l'éducation et généralisée à l'ensemble du corps social¹³. Que ce soit de définir le « nous », de définir le projet de société ou d'établir les institutions dans la foulée de ces définitions et ce projet, tout cela relèverait *en dernière instance* d'une arbitraire conception idéologique qui tend à privilégier une norme au profit d'une autre et à reproduire des rapports de domination (aussi implicites soient-ils). « Privilégier une norme, c'est prendre position sur les intérêts à privilégier [...] » (Heller, 1998, p. 11). En éducation, objet de recherche de prédilection pour Heller, cela se concrétise via des programmes d'études bien définis, et des exigences particulières qui favoriseraient une part de la population étudiante sur une autre. Privilégier au sein des institutions éducatives une norme linguistique plutôt qu'une autre (celle du bon-parler-français, du français international ou celui des patois et accents du terroir), c'est ici aussi bien « prendre position sur le genre de personnes pour qui on facilite l'accès au savoir universitaire » (*Ibid.*, 1998, p. 12), que privilégier « les intérêts sociaux, économiques et politiques des locuteurs de cette variété linguistique » (*Ibid.*, 1998, p. 11). Privilégier une norme, c'est toujours « Faire preuve de violence symbolique », puisque cela « consiste à imposer à l'ensemble d'une population des pratiques et des valeurs sociales et culturelles [...] spécifiques à un groupe » (*Ibid.*, 1998, p. 13). Et, « pour ce faire, précise Heller, la spécificité sociale de ces pratiques et de ces valeurs doit être masquée; on fait plutôt appel à des valeurs universelles. De cette manière, tant les dominants que les dominés finissent par croire au bien-fondé des rapports d'inégalités existants. » (*Ibid.*, 1998, p. 13)

C'est évidemment au nom du savoir scientifique que la professeure Heller et de nombreux tenants de l'école de Toronto peuvent en venir à de telles conclusions. Or, si l'on tenait cette position juste au bout, encore faudrait-il généraliser à l'ensemble des discours (scientifiques y compris) le fait de masquer ses propres intérêts de classe pour mieux asseoir, diffuser et rendre évidente une position idéologique tout aussi particulière. Car là est bien le subterfuge d'une lecture aussi déterministe des rapports sociaux (et de l'idéologie) : au nom du

13 Stéphane Vibert avait bien remarqué cette accointance théorique entre les présupposés de *la rational choice theory* et ceux des travaux de Bourdieu. « Comme l'a montré A. Caillé dans sa décapante critique de « l'axiomatique de l'intérêt » (*Splendeurs et misères des sciences sociales - Esquisse d'une mythologie*, 1986, Genève, Droz, p. 99-116), les frères ennemis de l'individualisme méthodologique autour de Boudon et du structuralisme génétique autour de Bourdieu illustrent une approche sociologique générale sous influence du paradigme économique, traduisant les idées et activités sociales en intérêts rationnellement motivés d'individus ou de classes sociales, ramenant ainsi l'ensemble des relations symboliques à un échange marchand calculable et stratégique ». Voir Stéphane Vibert 2004, p. 312. Pas étonnant qu'on puisse ainsi passer de la sociologie de Breton à celle de Heller sans grand problème.

savoir scientifique, s'emparer du point de Sirius et ainsi s'extraire des discours communs, prétendre à son tour à l'universalité quitte à radicalement mettre en doute l'universalité de tous les autres discours qui s'en réclament. Un tel parti pris, rappelant celui du scientisme, n'a d'oreille que pour ses constructions savantes en rupture avec toutes les filiations des discours historiquement datés et culturellement situés. La manœuvre est trop grosse pour ne pas servir à Heller le meilleur de Heller : quelle norme est privilégiée par cette théorie qui se présente comme le seul discours hors-norme ? Quels intérêts sont-ils masqués par l'universalisation prétendue de cette théorisation du discours de la francophonie minoritaire ? Bref, quelle est l'idéologie sous-jacente de ce discours qui participe de la modernité radicale (Thériault, 2005) et qui, d'une certaine façon, cherche à nous faire croire qu'il s'en soustrait ? La science et la technologie comme idéologie, aurait dit Jürgen Habermas, procèdent toujours un peu d'une triple prétention : celle d'une vision optimiste du futur, celle d'un certain culte moderniste, et celle du primat du technocratique sur le politique. Se peut-il qu'involontairement l'école de Toronto serve l'une ou l'autre de ces normes ?

Mais changeons de ton. Ce genre de critique pour vrai et nécessaire qu'elle peut être remise en question. À Toronto comme à Ottawa ou à Moncton, il y a certes une commune unité d'intention, mais un fossé semble se creuser entre deux façons de concevoir le futur de la francophonie au Canada. C'est peut-être que chacun parle du lieu qui est le sien. Les propos des tenants de l'école de Toronto représentent des assertions situées. Toronto, un des lieux d'immigration par excellence au Canada, situé au sud de l'Ontario et ne présente pas le même visage de la francophonie que celui de l'Acadie, de la région de la Capitale nationale ou du Nord de l'Ontario. Si le quart de la population ontarienne est née à l'extérieur du pays, seulement 5,5 % des francophones d'Ontario provient de l'immigration extérieure – la migration au sein de la francophonie provenant en grande majorité du Québec, et dans une moindre mesure du Nouveau-Brunswick (Farmer, Chambron et Labrie, 2003, p. 98). Toronto présente une image différenciée de ce portrait provincial, et ce, à double titre, celui du taux d'immigrants qui compose sa population et celui du visage plus multiethnique de sa francophonie. Pas étonnant qu'on y rencontre des lectures autres que celles généralement plus centrées sur les francophones de « souche ». Toronto donne l'exemple et fait figure de pionnier d'une francophonie à l'heure de la mondialisation de penser Labrie et Heller : « Il devient de moins en moins possible (voire de moins en moins désiré) pour des francophones de vivre tout leur quotidien dans une seule et même communauté locale francophone homogène et monolingue » (Heller et Labrie, 2003, p. 412). Il reste néanmoins que la grande majorité de la francophonie minoritaire demeure dans

la grande région entourant le Québec – la ceinture bilingue Moncton-Sault Sainte Marie identifiée par Joy à la fin des années soixante (1967). Ce sont dans ces vieilles régions souches du Canada français que cette francophonie se reproduit encore le mieux, alimentée à la fois par un espace francophone plus homogène et une mémoire ancrée dans un lieu.

Un tel constat n'ébranle pas pour autant la conviction des tenants de l'école de Toronto selon laquelle l'avenir de la francophonie minoritaire se trouve dans la fluidité d'un multiculturalisme urbain. Pas étonnant de constater, de plus, que, majoritairement, ils s'inscrivent davantage dans un paradigme « vitaliste »¹⁴ et que plusieurs de ses artisans soient radicalement critiques de la perspective que l'on peut nommer « assimilationniste »¹⁵. Pour nombre d'entre eux, le tournant moderne ainsi que l'effritement de l'identité traditionnelle canadienne-française n'augure pas une accélération de la dissolution des communautés francophones, mais « le développement d'une identité *relationnelle* (n.s.) » fruit « de foyers de socialisation multiples, capables de contrer les forces assimilatrices de la culture majoritaire » (Farmer, 1996, p. 72). Affichant un certain optimisme quant aux possibilités identitaires inédites offertes par la configuration socio-démographique du Canada au XXI^e siècle¹⁶ et honnissant le pessimisme des nostalgiques du bon vieux temps, la posture interprétative de l'école de Toronto semble ainsi s'articuler autour d'une série d'oppositions (aussi bien identitaires qu'idéaux-typiques) : crainte de l'ethnicité vs valorisation du multiculturalisme; critique de l'élite vs confiance au peuple; doute à l'égard de la mémoire vs présentisme; appréhension de l'homogénéité (que celle-ci se manifeste dans un *melting pot* dissolvant les différences culturelles ou par un repli ethniciste)¹⁷ vs valorisation de l'hétérogénéité; accent porté sur la ville

¹⁴ Le paradigme vitaliste insiste sur la capacité organisationnelle des communautés francophones au-delà des données démographiques accablantes sur l'effritement de ces communautés. Le paradigme vitaliste n'est toutefois pas contradictoire avec une valorisation de l'autonomie culturelle appuyée sur une forte conscience de sa singularité historique. Ce serait même là des conditions essentielles, avec la proximité sociale, nécessaires selon Landry, Allard et Deveau (2007) pour une forte vitalité de ces communautés. Voir aussi Gilbert, Langlois, Landry (2005).

¹⁵ Chacun à leur manière, les travaux de Roger Bernard (1997 ; 1998) et ceux de Charles Castongay (1997 ; 1998) en sont de bons exemples.

¹⁶ Pour Normand Labrie et Monica Heller, nous serions dans un « Moment de transition, de réimagination de la francité canadienne » (Labrie et Heller, 2003, p. 404).

¹⁷ « L'école peut-elle en fait continuer à fonctionner comme si elle s'adressait toujours à un groupe d'élèves homogène sur le plan de la langue et de la culture, se demande Diane Gérin-Lajoie ? Dans son contexte actuel, le rôle de l'école est contradictoire. La présence de multiples identités, tant linguistiques que culturelles, appelle ainsi une remise en question de la part de l'école dans les fondements mêmes de son intervention auprès de la clientèle scolaire » (Gérin-Lajoie, 2006, p. 3).

plutôt que sur le monde rural (et/ou les régions)¹⁸; critique d'une conception nationaliste (et même nationalitaire) de la francophonie vs la promotion d'une conception cosmopolitiste.

Nous serions ici en présence d'une affirmation de modernité radicale touchant aussi bien un certain discours multiculturaliste canadien (Kymlicka, 2003) que celui du nationalisme québécois de l'après référendum 1995¹⁹. C'est-à-dire un discours qui cherche à sortir de la conception nationaliste par laquelle s'était pensé le vieux nationalisme, conception considérée comme traditionnelle, pour s'affirmer désormais comme un groupe ouvert sur les autres et capable de métissage culturel – seul discours considéré moderne. Nous n'en remettons pas ici sur les sempiternels arguments qui cherchent à montrer que se dissoudrait l'unité de la référence culturelle canadienne-française au contact avec les autres cultures. Le métissage est un produit de longue haleine et, déjà, au temps de François-Xavier Garneau, le Canada français en profitait à juste titre.

À vrai dire, ce qu'il faut retenir des interprétations « dénationalisantes » telles que proposées notamment par l'école de Toronto, ce n'est pas tant la perte de l'unité du corps social, que celle d'« une certaine permanence du rapport à soi » (Beauchemin, 2004a, p. 169) et d'une conception sociale qui ne considère pas l'individu sans filiation comme la seule option légitime dans la modernité. D'un point de vue individuel, cela – l'engouement momentané d'une identité radicalement neuve à construire – peut être perçu comme un gain; du point de vue collectif cependant, il est clair qu'un groupe, nécessitant des relations affinitaires pour sa survie et son maintien, est un groupe fragile, ballotté au gré des modes et des tendances et traversé par les conflits. Il est clair qu'un tel groupe ressemble de moins en moins à un sujet historique, une société globale, un mouvement social, ni même à une communauté ethnique. Il ne serait qu'un groupement relâché porté par des identités individuelles²⁰. Telle n'est pas et n'a jamais été l'intention vitale du Canada français.

Or, pour maints artisans de l'école de Toronto, il semble qu'il soit aujourd'hui préférable d'élaborer « cette nouvelle francité » (Labrie et Heller, 2003), à partir de la conjugaison des divers individualités et groupes identitaires relatifs à la francophonie d'ici et d'ailleurs. Nous l'avons répété, le principe national et son intention non seulement sont vus comme des éléments

¹⁸ Rappelons avec Farmer, Chanbron et Labrie (2003, p. 98) que « [...] l'immigration est d'abord un phénomène urbain ».

¹⁹ Pour une analyse détaillée de ce discours, voir « On l'a tant aimée la modernité » (Thériault, 2005, p. 165 et ss.).

²⁰ David A. Hollinger (1995) nomme cette réalité, qu'il croit typique de l'identité américaine contemporaine, « postethnique ».

romantiques sans prises sur le réel, mais ils témoigneraient d'un traditionalisme dépassé. Or, *faire société*, c'est plutôt établir de manière permanente un rapport à soi et élaborer et maintenir (bref, instituer) un « nous » qui, justement, dépasse l'affinité des individus qui composent des groupes identitaires : de cela, l'école de Toronto ne semble pas vouloir.

C'est davantage par la métaphore de la mouvance permanente, des liens, des flux et des réseaux – toujours frais et « authentiques » ; toujours à refaire et à revivifier – que les tenants de l'école de la Ville Reine pensent la gouvernance idéale de la francophonie canadienne de demain. Exit le principe d'institution; feu le lien social érigé sur l'institutionnalisation du conflit! Si toute société nationale minoritaire repose – pour une part – sur une réification de ce « nous » que « nous » fûmes, vaut mieux rompre avec cette logique proprement idéologique et même, enfin (!), *sortir carrément du politique*. La teneur actuelle des débats au sein de la francophonie semble d'ailleurs nous suggérer qu'un tel agenda se soit effectivement distillé au sein de celle-ci, jusqu'à instaurer un nouveau mode de régulation de la question francophone au Canada. Non pas que nous imputons à l'école de Toronto un tel cheminement qui relève d'une dynamique sociale beaucoup plus large, mais elle fut l'une des premières à poser les jalons théoriques qui éclairent tout en légitimant une mutation d'ampleur du rapport à l'identité et à la gouvernance. En témoignent aujourd'hui les derniers regroupements de l'Assemblée de la francophonie de l'Ontario (AFO) et du Sommet des communautés francophones et acadienne où, justement, l'explicitation de droits et le raffinement des techniques de gouvernance occupent la majeure partie du temps des délibérations – la définition nationalitaire et les propos proprement politiques étant quasi absents. On serait ainsi progressivement passé d'une logique nationale où le politique primait à une logique identitaire contenue et reproduite par un mode gestionnaire de la « différence culturelle et linguistique » de la francophonie canadienne. Malheureusement ici, la transition du national à l'identitaire semble aussi signifier une prise en charge accrue de la part de la gent technocratique, des *think tanks* de tous ordres, des lobbys et des juristes – ce qui, remarquons-le, est bien loin des espoirs plus démocratiques formulés par maints artisans de l'école de Toronto. La dissolution du politique dans l'identitaire encouragée par la critique de l'élite communautaire comme la critique de toute conception substantielle de la nation et/ou de référence culturelle francophone semble ainsi se retourner contre l'identitaire lui-même, en d'autres mots, devant la multiplicité des groupes identitaires, la mise en valeur d'une gestion par réseau se solderait en une espèce de *néo-corporatisme post canadien-français* encore inédit.

Comme l'a souvent rappelé Linda Cardinal (1997 ; 1999), ce déni du politique et cette difficulté de plus en plus grande à s'engager au sein des instances gouvernementales de tous les paliers n'aident en rien à éviter les affres de cette nouvelle logique sociale. Certes, les francophones du Canada n'ont pas le moyen de se couper d'une forme d'action sous prétexte que celle-ci pourrait contribuer à une dépolitisation du débat. Les démarches judiciaires, par exemple, peuvent en certains cas non pas abolir, mais renforcer le rapport de force instauré par les luttes linguistiques – l'affaire Montfort en est un exemple, malgré ce qu'en pensent les plus critiques (Paquet, 2000)²¹. Mais, cette dissolution du politique dans l'organisationnel ne doit pas être accélérée – nous semble-t-il – et moins encore par les intellectuels de la francophonie. Trop de facteurs lourds et imposants, propres à la modernité avancée – individualisation, fragmentation, mondialisation – ou particuliers à l'univers post canadien-français – de la démographie jusqu'à celui du repli de la nation aux frontières québécoises (Bock, 2004) –, contribuent déjà tant à étioiler l'intention vitale du Canada français. L'école de Toronto n'a certes pas produit cette situation et a tenté à sa façon de ressaisir la francophonie à l'aune de son développement contemporain, notamment dans son cosmopolitisme et le pluralisme ethnique et identitaire qui caractérisent la ville de Toronto. S'appuyant sur des axiomes de grande portée, ses tenants ont parié que la reprise, l'application des grandes théorisations sociologiques (celle de Bourdieu, par exemple) allaient relancer la francophonie et l'adapter aux impératifs des temps présents. Toutefois, en effectuant une telle opération, il semble que peu d'entre eux se soient demandé – contrairement à l'esprit des meilleurs travaux de Danielle Juteau (1999), pour ne nommer qu'elle – si le majoritaire d'une minorité équivalait la majorité des majoritaires²². En appliquant la corrosive critique de la majorité des majoritaires sur celle des minoritaires, se peut-il que le solvant ait fait davantage que décaper la rouille, mais altérer jusqu'à l'intention vitale de ce Canada français présente au cœur du pacte des deux nations défendus par Laurendeau-Dunton, et qui demeure paradoxalement toujours essentielle au maintien de l'affirmation politique de la dualité nationale.

En se proposant de lire plus « réalistement » les conditions d'existence des communautés francophones et acadienne, l'analyse sociale – notamment, celle proposée par l'école de Toronto a eu tendance à évider de tout contenu substantiel la réalité de ces groupes. Plus précisément, elle

²¹ Voir sur cette complexe problématique Gilles Gagné (1992), « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité » (Gagné, 1992). Sur le rapport particulier du droit et du politique chez les francophonies minoritaires, voir Thériault (1995), « Identité et droit », p.129-170 ; 2007 : « Quand le droit linguistique veut faire société », p. 285-320.

²² Pour une réflexion centrée sur le concept et la problématique du « majoritaire », voir Linda Pietrantonio (2005).

a voulu en finir avec « la dette du devoir de mémoire » envers le Canada français. En présentant la réalité de ces groupes comme des entités relationnelles (Gérin-Lajoie) en compétition pour des ressources rares (complétude institutionnelle chez Breton), ou encore comme des communautés ouvertes en butte aux vieux démons des frontières identitaires étanches (Heller), ces études ont participé à la dénationalisation de la référence identitaire. À suivre le cheminement identitaire décrit par ces travaux on serait passé d'une référence nationale « le vieux Canada français », à une référence minoritaire, « les francophonies minoritaires ». Le moment de la dénationalisation du Canada français correspondrait donc aussi à son ethnicisation, compris ici comme un des résultats d'une désubstantialisation et d'une dépolitisation de la référence.

Ce diagnostic est-il juste ? Décrit-il adéquatement ce qui s'est effectivement réalisé au sein de ces regroupements au cours des cinquante dernières années ?

Inutile de rappeler que le constat d'une ethnicisation du vieux Canada français hors Québec n'est ni un complot, ni une invention de l'école de Toronto visant à détruire l'intention vitale du Canada français. Tant la fragmentation et la légèreté identitaires, l'individualisation des pratiques, le caractère utilitaire des revendications, ou encore l'ouverture de ces communautés au pluralisme ambiant – tous des phénomènes associés à l'ethnicisation – sont des faits objectifs, facilement observables et observés. Partant d'un regard plus critique sur le phénomène et décrivant le processus de dénationalisation qui marque le déploiement de ces groupes, Jacques Beauchemin arrive aux mêmes conclusions. La question ne réside donc pas dans la véracité du constat, mais dans sa capacité heuristique à bien comprendre la globalité des processus qui y sont à l'œuvre. C'est là, il nous semble, que l'analyse est déficitaire. Elle ne rend compte que d'une moitié de la réalité effective de ces groupes. Car, nous croyons qu'il persiste en eux, au-delà des signes de dénationalisation et d'ethnicisation observées, une intention qui est celle du Canada français, intention qui lorsqu'elle n'est pas prise en compte, réalise une distorsion de leur réalité effective. Autrement dit, c'est dans l'interstice « entre l'ethnie et la nation » (Thériault 1995, p. 245), entre l'illusion de la culture pleine et le péril imaginé de sa totale fragmentation (Simard 1988), que se saisirait mieux la réalité effective de ces communautés.

Avant de procéder à la reconstitution de cette intention vitale, nous essaierons de mieux en cerner les contours théoriques en rappelant quelques jalons de l'histoire conceptuelle qui tente d'en rendre compte et qui met en perspective la dimension politique de travail théorique de l'école de Toronto.

4. Nation et ethnie au Canada français

Les travaux d'inspirations sociologiques, particulièrement anglo-américains, ont mis de l'avant la différence, voire l'opposition, entre un groupement national (réalité d'une société complexe, intérieurement différenciée par des classes, des entités culturelles, religieuses, des pratiques individuelles, etc., et simplement soudée par le droit libéral et une culture commune civique) et un groupement ethnique (réalité d'une communauté intégrée à un espace national, qui n'aspire pas à la totalisation du champ social et dont le principe de communalisation, en se référant à des ancêtres communs, serait fermé). Il n'est pas surprenant que cette distinction ait vu le jour et se soit popularisée dans l'univers anglo-américain. Elle correspond particulièrement bien à la manière dont s'est structurée historiquement l'Amérique anglo-saxonne : une société articulée autour de groupes issus d'une immigration récente et dont la mémoire de cette immigration fonde leur manière particulière d'adhérer à la société globale américaine. Dans cette distinction, comme une poupée gigogne, la nation englobe les groupements ethniques, tout en participant d'un principe de mise en société – civique - fondamentalement différent de l'ethnie²³.

Ce sont ces catégories d'analyses, inspirées en partie du modèle d'intégration américain, que l'école de Toronto a popularisé pour rendre compte de la dynamique des groupements francophones hors Québec. Il faut dire que cet exercice avait des précédents qu'il n'est pas inutile de rappeler pour comprendre l'utilisation de tels concepts dans le contexte francophone du Canada. Le précédent particulièrement des deux Hughes : Everett, qui avait, dans les années 1940, étudié le Canada français – le Québec – comme une ethnie, une *folk society* en transition; et, Charles, dans les années 1950, qui avait mené une large étude sur les Acadiens de la Baie Sainte-Marie en Nouvelle-Écosse comme communauté ethnique en processus d'acculturation²⁴. Dans le cas du Québec cette tentative d'associer le Canada français à une ethnie a été stoppée dès le début des années soixante par l'introduction, par les sociologues québécois, du concept de « société globale »²⁵. Ce rejet du concept d'ethnie ou sa subsomption²⁶ pour saisir le groupement québécois francophone correspond largement d'ailleurs au passage de la représentation canadienne-française à la représentation québécoise : le Canada français étant relégué à l'ethnicité, le Québec sera assimilé à une société globale qui deviendra, plus les années 1980 se

²³ Cette distinction correspond globalement à la distinction wébérienne des processus de « sociation » (auxquels se réfèreraient la nation civique) et processus de communalisation (auxquels se réfèreraient l'ethnie), Weber (1971).

²⁴ Pour le Québec, voir, Everett C. Hughes (1943) ; pour l'Acadie, voir Charles C. Hughes *et coll.* (1960).

²⁵ Sur cette question, voir : Gilles Bourque (1989) ; Joseph Yvon Thériault (1997). Voir bien sûr, Fernand Dumont (1971).

²⁶ Voir entre autres Marcel Rioux (1965).

déployeront, purement civique. Les études « ethniques » québécoises réapparaîtront, au tournant des années 1990, notamment dans les travaux de Danièle Juteau (1999), cette fois pour étudier les populations issues de l'immigration au Québec et leur intégration à la « culture civique » québécoise²⁷.

Hors Québec, les études de Charles Hughes sur les Acadiens de la Baie Sainte-Marie – malgré l'extension qu'elles subiront dans les travaux de Marc Adélar Tremblay (1973) qui y participait comme étudiant à l'Université Cornell –, n'auront pas de répercussions « indigènes » immédiates. Certes, la perception de l'Acadie ou des francophonies minoritaires comme ethnie, aura une postérité, mais ce sera dans l'univers intellectuel anglo-américain, dans des travaux extérieurs ou de peu d'impacts sur la formulation identitaire des groupes – ceci est vrai aussi pour le Québec francophone²⁸. Ainsi, pour l'essentiel, durant les décennies 1960 et 1970, l'interprétation dominante dans les milieux intellectuels francophones hors Québec demeurera principalement d'inspiration historico-nationaliste. Il s'était agi alors d'inscrire l'Acadie, l'Ontario français, et l'ensemble des francophonies minoritaires canadiennes dans la crise de la nation canadienne-française. On pense notamment aux premières formulations d'une sociologie « indigène » acadienne réalisée par Camille-Antoine Richard (1960 ; 1969), ancien étudiant du sociologue québécois Fernand Dumont, travaux qui visent à définir la genèse de la société acadienne dans la référence nationale élaborée au moment des premières Conventions nationales à la fin du XIX^e siècle. Que l'on discute des moyens de la continuité nationale, comme dans les travaux des historiens Léon Thériault (1982) en Acadie et de Gaétan Gervais (1998) en Ontario, ou que l'on déplore l'impuissance du projet national comme chez Michel Roy (1978) ou Jean-Paul Hautecoeur (1975) en Acadie, l'on est toujours dans le paradigme nationaliste. Non seulement ces travaux interprètent-ils le Canada français hors Québec comme partie intégrante de l'intention nationale du Canada français, mais on peut directement les intégrer à la sociologie ou à l'historiographie québécoise.

Une telle interprétation est aussi vraie en ce qui a trait à la représentation politique. Le premier livre manifeste des francophones hors Québec, *Les héritiers de Lord Durham* (FFHQ, 1977), est écrit comme le récit d'une perte – la perte d'une référence nationale –, ce qui est aussi

²⁷ Voir aussi Gary Caldwell (1983)

²⁸ Pour une perspective ethnique en regard des francophonies minoritaires on verra entre autres Cimino L.C. (1977) ; Nancy Davis (1985) ; Chad Gadfield (1987) ; J. D. Jackson (1975). Pour le Québec encore récemment Francis Fukuyama rappelait le caractère ethnique de la revendication identitaire québécoise : Francis Fukuyama (2007).

le cas du manifeste politique du début des années 1980, *Pour ne plus être sans pays* (FFHQ, 1979). Dans ces textes politiques, la peur de disparaître n'a d'égal que la peur de l'ethnisation.

Ce n'est donc qu'au milieu des années 1980 que la critique du Canada français, par le biais du paradigme ethnique – dans sa variante rationalisée et individualisée, telle que nous l'avons vue dans l'école de Toronto, s'est imposée comme paradigme intellectuel dominant des études sur la francophonie. Même alors, elle a dû se buter à l'histoire effective de ces communautés longtemps imprégnée de l'univers canadien-français. Car, au-delà d'une querelle d'école, ce qui est en jeu c'est d'abord la nature tant politique que sociale de la pratique identitaire ainsi décrite. C'est aussi l'idéologie pluraliste à promouvoir et la crainte de ne pas être considéré comme « moderne ». Les communautés francophones minoritaires relèvent-elles de l'ethnie ou de la nation, ou encore d'une catégorie intermédiaire ?

5. Nation, ethnie et affirmation nationalitaire

Will Kymlicka (2003) a récemment popularisé une vieille distinction, que la manière simpliste par laquelle on formule habituellement l'opposition entre réalité nationale et réalité ethnique aurait eu tendance à camoufler. Dans l'univers des groupements politico-identitaires, il existerait, entre l'ethnie et la nation, un type intermédiaire qu'il appelle « minorité nationale ». Comme la nation, ce groupe se veut inclusif des différences, mais n'ayant pas de frontières étatiques, n'étant pas une communauté politique effective, il doit définir ses frontières de manière essentiellement mémorielles, comme un regroupement ethnique. C'est cette catégorie intermédiaire qu'il nous faut maintenant préciser avant de poursuivre la description du type de regroupement que furent et que sont encore les francophonies minoritaires.

« Minorité nationale », cela est effectivement une vieille réalité décelable déjà dans la genèse de la question des nationalités au XIX^e siècle où celle-ci ne se réduisait pas au nationalisme des États-nations. Au début des années 1960, la sociologie d'inspiration française établissait un même tryptique pour parler des mouvements identitaires régionaux à l'intérieur d'un territoire, mouvements qu'il fallait distinguer, tant dans leur mode d'existence que dans leurs représentations, des groupements ethniques issus de l'immigration ou encore du groupement national. Mouvement « nationalitaire » disait-on alors, car il s'agissait de groupes qui tout en étant sans État, et n'en revendiquant pas nécessairement un, possédaient la plupart des attributs habituellement associés à la nation (langue, rapport particulier au territoire, autoréférences culturelles). Les frontières de ces attributs étaient pourtant floues, reposant

grandement sur la mémoire d'un ancien dispositif sociétal qui, tout en n'étant plus hégémonique, n'en était pas moins disponible au réinvestissement mobilisateur (revue *Pluriel*, Quéré, 1978 ; Dulong, 1978)²⁹. François Paré (1992) capte bien cette réalité lorsqu'il affirme que les milieux culturels des francophonies minoritaires, sans en avoir les ressources, ont des prétentions nationales à l'institutionnalisation de leur culture. Malgré leur situation minoritaire, ils veulent « faire société ». Ni ethnie, ni nation, leur comportement procède de ce que nous nommons ici nationalitaire.

Will Kymlicka (1998) n'est pas sans noter que le poids institutionnel des universités anglo-américaines tend à imposer à l'ensemble de la planète les catégories d'explication – ethnie/nation – issues de leur modalité sociétale, l'Amérique états-unienne. Cela, en convient-il, ne correspond pourtant pas à la plupart des manières dont les minorités culturelles vivent leur rapport à la société dominante : non pas le modèle de la poupée gigogne, mais bien plutôt celui du cube de *Rubik*, en interface. En Amérique du Nord seulement, ni les Portoricains, ni les Autochtones, ni les Québécois, précise-t-il, ne vivent leurs différences socioculturelles sur le mode du multiculturalisme, tel que l'appréhende le paradigme de l'ethnicité. S'ils le faisaient, ils seraient non seulement incapables de s'identifier à la référence états-unienne, mais contribueraient en un sens à la remettre en question. L'application du modèle ethnique brouille donc la capacité de comprendre une forme de regroupements identitaires différente de la dichotomie ethnie/nation. C'est ce que nous reprochons aux travaux réalisés dans la foulée de l'école de Toronto. Le paradigme ethnique, issu du mode de structuration multiculturelle, ne réussit pas à bien saisir la dimension nationalitaire présente dans l'organisation et la revendication de ces groupes. Ce qui est perçu, dans une telle approche, comme une opposition irréconciliable ou englobante, nation/ethnie, de laquelle il faudrait se détacher, pourrait bien s'avérer l'expression profonde de ces mouvements.

Prenons uniquement comme exemple la critique maintes fois formulée par Heller (1998 notamment), du caractère fermé de l'école francophone minoritaire – lire de la permanence d'une emprise de l'idéologie canadienne-française dans le projet scolaire. Une telle critique n'a de sens que dans le cadre binaire de l'ethnie et de la nation où l'école est le lieu prétendu de formation d'un projet civique qui, telle la poupée gigogne, englobe et somme toutes les différences. Si l'école de la nation civique doit présenter, comme dans un buffet chinois, l'ensemble des

²⁹ C'est une même interprétation qu'avait développé Jean Jacques Simard pour les mouvements régionaux de l'Est du Québec, voir *La longue marche des technocrates* (Simard, 1979)

caractéristiques ethniques de sa population, aucune de ces caractéristiques, même pas la culture majoritaire, ne devrait avoir préséance. Ainsi, lorsqu'apparaît un projet d'éducation centré sur la mise en valeur de la culture du majoritaire, il est automatiquement taxé d'ethnique, d'exclusif, de fermé. Une telle critique prend au pied de la lettre la prétention de la nation civique et son projet d'école à être un lieu de neutralité culturelle. Mais, derrière ce discours critique de l'école de la majorité, se profile la réaffirmation du projet multiculturel de la nation civique reléguant les identités mémorielles à la sphère du privé – à de l'ethnique.

Lorsque effectuée au sein des États-nations, une telle critique, bien qu'elle minimise exagérément le rôle du récit national dans la construction de la citoyenneté moderne, est continuellement atténuée par la force inhérente à la culture majoritaire – par sa langue, par ses institutions, par ses médias - de réinscrire, en creux, le récit national dans l'école. Ce qui n'empêche pas autant les grandes sociétés de s'interroger sur la place du récit national dans leur curriculum. Cette force inhérente au majoritaire fait toujours en quelque sorte ressac à la dénationalisation effective de ses représentations symboliques et de ses institutions dominantes. Cela, en un sens, protègerait la culture majoritaire des États-nations, et permettrait d'un même souffle l'institutionnalisation d'une critique sociale des prétentions universalistes de cette même majorité. Tout différent est le processus lorsqu'appliqué au projet scolaire d'une petite société ou d'une minorité nationale (Gilbert, *à paraître*). Ici, pour parler comme les psycholinguistes (Landry *et coll.*, 1999), les déterminants sociaux et/ou politiques (pour les minorités nationales sans États) ne jouent pas. *Effacer le récit majoritaire de la mémoire communautaire, c'est effacer la frontière même du groupe*. Pour paraphraser encore une fois Danielle Juteau (1999), l'école du majoritaire d'une minorité n'équivaut pas à la majorité des majoritaires. Apparaît alors, dans toute sa béance, la pluralité du social, sans qu'aucun lien faisant société, ne vienne contrecarrer la déconstruction du récit majoritaire. Certes, dans le cas des communautés francophones minoritaires, la langue est postulée suffisante pour recréer du social. C'est oublier sa réalité minoritaire, la fragilité de la société à laquelle cette langue veut maintenir son Ancrage. C'est oublier aussi qu'elle n'est souvent plus la langue d'usage des enfants, mais celle d'une communauté de mémoire qui vise à travers eux à (re)faire société.

Dans le cas des francophonies minoritaires canadiennes, cette hésitation identitaire – entre l'ethnie et la nation – ne relève pas uniquement de la représentation que se donne le groupe lui-même, elle y acquiert une quasi-reconnaissance politique; elle est d'une certaine façon historiquement inscrite. En effet, le régime linguistique canadien est fondé au départ –

notamment dans la Charte canadienne des droits et liberté de 1982 – sur l'égalité linguistique de tous les citoyens, le français et l'anglais y étant reconnus à égalité comme langue nationale. Ce n'est qu'en référence au droit aux institutions scolaires (article 23) qu'apparaît l'idée d'une langue minoritaire. Les politiques linguistiques toutefois, dès la création des programmes de soutien aux langues officielles (voir *d'un problème linguistique*), comme l'interprétation cumulative des cours, confirment l'existence, dans les faits, de minorités linguistiques au Canada – ce que vient d'amplifier encore *le projet de loi S-3*, la Loi modifiant la Loi sur les langues officielles (novembre 2005) en conférant au gouvernement canadien des obligations de protection et promotion des minorités linguistiques de langues officielles. Il s'agit ici d'une politique « d'affirmation positive », qui s'inscrit plus dans la foulée d'une reconnaissance du pluralisme identitaire – le multiculturalisme – que dans celle d'une égalité juridique entre deux langues nationales. Même au niveau du droit, on voit que la réalité de ces communautés est à fois travaillée par des logiques nationales – d'égalité – et, par des logiques minoritaires – de protection.

Quand les militants francophones clament qu'ils ne sont pas une « ethnie », cela ne relève donc pas d'une fierté ethnique, exagérément désireuse de se distinguer des autres communautés ethniques. Cela repose plutôt sur la permanence d'une réalité objective qui traverse toujours ces communautés. Réalité objective, tant présente, dans les modalités du rapport de ces groupes avec les autres groupements identitaires – de nature non uniquement relationnelle, mais englobante, nationalitaire –, dans sa représentation, qui renvoie à une mémoire sociétale canadienne-française et non au récit d'une immigration – et aussi, par son statut politico-juridique qui inscrit ces communautés dans la dualité linguistique nationale du Canada. La dénationalisation observée et sanctionnée par le paradigme de l'ethnicité n'a donc pas complètement eu lieu. Il reste pour saisir la globalité des processus qui s'y réalisent à réinscrire ceux-ci dans l'intention canadienne-française, dans l'intention vitale du Canada.

6. L'intention vitale du Canada français

Qu'est-ce que l'intention vitale du Canada français ? L'intention pour nous est un principe instituant autour duquel un groupement humain – en l'occurrence ici le Canada français – constitue une pluralité d'hommes et de femmes en fait social global. Sans un tel principe, il n'y aurait, à proprement parler, pas de sociétés, mais le spectacle d'une infinie diversité de pratiques et de sens. Bien que le lien social tire sa source de pratiques concrètes, ce n'est qu'au moment où

ces pratiques diverses sont mises en sens, mises en forme, que l'on peut parler d'organisation sociale. Autrement dit, il n'y a pas de groupement humain purement objectif, tout groupement procède d'une intention culturelle, pour ne pas dire politique, qui vise à constituer en monde commun l'irréductible pluralité de la vie humaine (voir Arendt, 1983). L'intention vitale peut être comprise comme la source de la totalisation nécessaire à toute société.

On l'aura compris, il ne s'agit pas ici d'une définition essentialiste. Il n'y a pas quelque chose de premier qui conduirait inexorablement à l'existence d'un groupement particulier. Ce qui veut dire aussi que tout groupement est quelque part de l'ordre de la conjoncture. Il aurait pu ne pas exister. Mais, du moment qu'il existe, il façonne une humanité particulière en redéfinissant continuellement l'intention qui l'a fait naître. Car l'intention est autant un principe de mémoire qu'un principe d'espérance, elle inscrit dans le présent un groupement humain sur une trajectoire qui part du passé vers l'avenir. L'effacement de l'intention signifie à terme, la disparition du groupe en tant qu'entité globale, soit pour sa transformation dans quelque chose d'autre, soit pour son intégration à un autre groupement. C'est là, croyons-nous, un trait fondamental de la condition humaine telle quelle se présente à nous dans l'histoire des sociétés, il ne saurait exister sans lieu culturel, c'est-à-dire pour employer notre langage, sans intention.

C'est Fernand Dumont (1993), dans *Genèse de la société québécoise*, qui a le mieux défini l'intention canadienne-française. Elle serait née au milieu du XIX^e siècle, en réaction à l'échec d'une autre intention, celle de constituer en groupement politique les « Canadiens ». Rappelons-le, au moment de l'échec des rébellions de 1837-1838, les « Canadiens » étaient majoritairement d'origines française et catholique, ce qui donne une coloration particulière – nous voulons dire pas uniquement civique – à l'épithète du journal associé au parti des Patriotes, *Le Canadien* « notre loi, nos institutions, notre langue ». Néanmoins, c'est la prédominance d'une intention de type politique sur une intention à dominance culturelle qui marque la réaction identitaire à la défaite de 1837-1838. « Le destin a parlé », dira alors le principal animateur du journal *Le Canadien*, Étienne Parent. L'Angleterre a tranché, il n'y aura pas, dans le Bas-Canada, « une nationalité différente de celle des États voisins »³⁰. C'est sur ce constat que se redéfinira une autre intention, plus culturelle, celle de constituer largement en dehors du politique, autour de la langue et du catholicisme, une civilisation française en terre d'Amérique. « Contre mauvaise fortune bon gré », pourrait-on dire. Réécoutons Étienne Parent, en 1868, en énoncer le sens dans

³⁰ *Le Canadien*, le 23 octobre 1839 (Falardeau, 1975, p. 102).

une formule qu'on retrouvera, comme en écho, dans le discours des élites canadiennes-françaises, pour près d'un siècle :

Même dans nos temps d'épreuves et de malheurs, elle (la Providence) nous préparait à remplir dignement le rôle qu'elle nous destinait sur la terre d'Amérique (...) cette mission, c'est évidemment de fonder et propager la civilisation franco-catholique sur ce continent. (cité par Bergeron, 1994, p. 291)

L'Église, dans un premier temps, sera le lieu instituant de cette nation-culture. À l'impossibilité de l'État-nation, on substituera l'Église-nation (Grand'Maison, 1970). Ce sera son principe spirituel qui définira la mission civilisatrice des Canadiens français comme celle d'une autre civilisation, différente de la civilisation anglo-protestante. Son clergé sera la cheville ouvrière de l'institutionnalisation du Canada français en couvrant la partie nord de l'Amérique d'un chapelet de structures institutionnelles (paroisses, couvents, hôpitaux, collèges, journaux, associations nationales)³¹. Si le catholicisme a imprimé à la nation plus que d'éphémères représentations au point que le visage actuel de sécularisation nous autorise à parler aujourd'hui d'*exculturation*³², ce n'est cependant pas du côté de la religion qu'il faut se tourner pour trouver ce qui définit le Canada français dans son intention première. Il s'agit, avant tout, d'une intention de faire société, de faire nation, qui trouve dans l'Église, après l'avoir échappé dans le politique, son principe instituant. L'Église catholique apparaît plus, au XIX^e siècle, à la remorque du printemps des nationalités qui balaie l'Occident—en plus du Canada français, l'on pense notamment au moulage entre l'Église et de la nation en Pologne, en Belgique, en Espagne—que son instigatrice. Autrement dit, c'est la révolution démocratique qui oblige le détour par la nation, l'Église doit s'y plier. En fait, en réaction à la représentation d'une vision séculaire du monde—de laquelle découle l'affirmation nationale—l'Église à la fin du XIX^e siècle réaffirme plutôt son caractère universel et intemporel. L'ultramontanisme, qui définira tant l'Église émergente canadienne-française que l'Église de Rome de la fin du XIX^e siècle, illustre bien ce caractère plutôt réfractaire à l'association Église-nation.

Les premiers nationalistes catholiques canadiens-français auront peine d'ailleurs à articuler – et encore plus à justifier devant Rome –, 1) la défense de la suprématie du principe spirituel sur les affaires temporelles – comme l'impose l'ultramontanisme – et, 2) la volonté d'instituer une nationalité catholique particulière, soit celle du Canada français – comme l'impose le principe nationaliste. C'est cette position, particulièrement périlleuse, que défendra Henri Bourassa dans sa célèbre réplique à Mgr Bourne, archevêque de Westminster, en l'Église Notre-Dame lors du

³¹ Voir bien sûr la somme de Jean Hamelin et Nicole Gagnon (1984). Voir également Jean Gould (2003) et E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren (2002).

³² Voir Hervieu-Léger (2003). Pour une traduction en contexte québécois, voir E.-Martin Meunier (2007).

Congrès eucharistique de 1910. Contre une Église qui n'encourage pas le particularisme social des peuples au nom de son ambition universelle, Henri Bourassa défendra l'idée que l'Église universelle est ici encastrée dans un « ordre moral » qui est celui de la civilisation canadienne-française (Lacombe, 2002, p. 41 et ss.).

Dans les querelles qui opposeront catholiques canadiens-français et catholiques irlandais, notamment en Acadie et en Ontario, cette même distinction est présente. L'Église irlandaise défend un principe d'inclusion universelle, où le catholicisme n'étant pour eux arrimé à aucune nationalité particulière. À la manière du pluralisme civique contemporain – la nation gigogne –, ses institutions intégreraient dès lors toutes les nationalités. On est peut-être ici à la source des institutions bilingues et même multiculturelles³³. C'est la position contraire que Mgr Marcel-François Richard, le principal artisan à la fin du XIX^e siècle du nationalisme acadien, défendra contre son évêque irlandais, Mgr Rodgers et, auprès des autorités romaines (il fera trois voyages à Rome pour plaider le besoin d'institutions catholiques acadiennes autonomes): une Église moulée dans le principe des nationalités (Doucet, 1974 ; Thériault, L., 1980). Avec moins de succès, les leaders canadiens-français de l'Ontario défendront, dans la question des écoles autour du Règlement 17 dans les premières décennies du XX^e siècle, le même principe contre les prétentions d'un Mgr Fallon de faire fi du fondement des nationalités à l'intérieur des institutions catholiques (Choquette, 1977).

Ainsi, dans le moment catholique de la constitution du Canada français (1840-1920) se dessine déjà cette distinction entre une intégration pluralisme à la société nord-américaine – l'ethnicité défendue par les Irlandais catholiques – et celui du développement en interface avec la société canadienne-anglaise – le principe de nationalité défendu par les Canadiens français catholiques. L'idée des deux nations peut être interprétée comme une formulation proto-politique de cette distinction. Elle est d'ailleurs énoncée dans sa première formulation dans le cadre du catholicisme ultramontain par Henri Bourassa fondateur du *Devoir*. Le Canada est dès lors conçu comme un pacte, un arrangement politique entre deux communautés spirituelles, le Canada français et le Canada anglais (Lacombe, 2002). Comme l'a démontré Michel Bock, c'est ce nationalisme canadien-français que défendra Lionel Groulx, même au plus fort moment de la polémique sur l'État français que déclenchera la fameuse enquête de l'Action française en 1922. L'indépendance politique du Canada français y est toujours pensée dans le cadre d'une nationalité canadienne-française qui déborde les frontières du Saint-Laurent pour accueillir les minorités franco-

³³ C'est du moins là une hypothèse bien intéressante à creuser.

canadiennes et l'Acadie (Bock, 2004, p. 300 et ss.). Car, « selon Groulx, la thèse des peuples fondateurs était le corollaire logique et incontournable de la mission civilisatrice des Canadiens français » (*Ibid.*, p. 93).

À l'institutionnalisation par l'Église du Canada français se greffera donc, au début des années 1930, une implicite institutionnalisation politique de la thèse des deux nations. C'est ainsi, par exemple, que des grandes institutions culturelles canadiennes, Radio-Canada (1936), l'Office national du film (1939), le Conseil des arts (1957) se structureront sous le chapiteau de la dualité nationale. C'est cette position que défendra André Laurendeau comme co-président de la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme. Il voudra étendre à l'ensemble de la société canadienne la nature bi-nationale du pacte canadien. C'est cette intention qui sera toujours présente dans les grandes tentatives de réformes des institutions politiques canadiennes jusqu'au rapport de la Commission Pépin Robarts en 1979. C'est encore cette même intention nationale que l'on trouve partout dans les documents publiés autour des années 1980 par l'association politique représentant les francophones minoritaires du Canada – Fédération des Francophones hors Québec (FFHQ) devenu la Fédération des communautés francophones et acadienne en 1992 (FCFA). Encore aujourd'hui, malgré la tentation d'une définition plus multiculturelle du Canada français, présentée notamment dans le projet *Dialogue* (PGF, 1998), les milieux politiques de la francophonie canadienne continuent à définir leur inscription dans la société canadienne comme celle d'un groupe nationalitaire.

7. Rupture et permanence de l'intention vitale (1960 et après)

Entretemps toutefois deux voies divergentes, émanant du Canada français, étaient venues contester son intention vitale. La première est celle du nationalisme québécois qui en redéfinissant l'aventure de la nation française d'Amérique sur le seul territoire québécois tendra à expulser les francophonies minoritaires de cette aventure. La rupture du nationalisme québécois d'avec l'intention nationale du Canada français est double. Elle est premièrement une rupture spatiale. Comme le rappelait Fernand Dumont (1997) dans son dernier texte qui devait être la première partie de la suite de la *Genèse de la société québécoise*, le Canada français comme proposition civilisationnelle continentale s'est éteint au début des années 1960. On peut considérer ce jugement de Dumont comme représentatif du discours nationaliste québécois des quarante dernières années, tant savant que politique par ailleurs.

Mais cette rupture en annonçait une autre que Dumont cette fois ne partageait pas. En se territorialisant, le nationalisme québécois deviendra de plus en plus civique, rompant avec l'idée d'une nation culture, rompant avec la mémoire canadienne-française, pour présenter le projet national québécois comme une nation inclusive (Bouchard, 1999). Cet oubli de l'histoire, comme l'a rappelé Jacques Beauchemin (2002), aura un lourd tribut sur le discours souverainiste, incapable dorénavant de formuler les raisons fortes de son intention national.

Paradoxalement et involontairement, le discours nationaliste québécois de rejet de sa référence mémorielle canadienne-française et d'adoption d'un nationalisme civique rejoint une deuxième manière de rompre avec l'intention vitale du Canada français – autre manière que le nationalisme québécois a pourtant longtemps combattue, celle de Pierre Elliot Trudeau. Comme intellectuel, avant d'être politicien, Trudeau a toujours contesté l'intention nationalitaire du Canada français comme une intention de repli, associant le nationalisme (canadien-français comme québécois) à de l'ethnicisme. C'est sur cette base qu'il refusera les recommandations de Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme visant la dualité culturelle au Canada. Il proposera au contraire de faire du Canada une nation civique, bilingue et multiculturelle. Les langues officielles, dans la conception trudeauiste, qui deviendra celle du Canada avec l'adoption en 1981 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, semblent plutôt instrumentales, deux réceptacles à la diversité des cultures habitant le territoire. Selon cette conception, l'intention du Canada français – même dans sa version québécoise modifiée - devait disparaître pour faire place à des espaces linguistiques civiques, inclusifs... gigognes ! Le Canada français devenant une mémoire ethnique parmi d'autres.

On ne sous-estimera pas la portée de la politique canadienne du multiculturalisme et de la Charte des droits dans le développement de la représentation et de la structuration identitaires des francophonies minoritaires, voire de l'ensemble des groupements identitaires canadiens. Alan Cairns (1992) parle même de *charter citizen* pour définir la nouvelle identité politique canadienne post Charte des droits. Hors de tout doute, la popularité du paradigme ethnique dans l'explication des processus identitaires des francophonies minoritaires doit beaucoup à cette nouvelle réalité. Il faut ajouter de plus que cette lecture correspond à une mouvance profonde de nos sociétés qui tend à définir le politique d'une manière essentiellement procédurale et juridique revoyant son identité – c'est ce qu'il faut comprendre par dénationalisation, à la multitude des affirmations politico-identitaires – la société des identités (Beauchemin, 2004b ; Gagné, 1992).

Mais il ne s'agit ici que de la moitié de l'histoire, avons-nous dit. On a rappelé comment l'intention nationalitaire persiste dans la représentation savante et politique du groupe. La proposition de dénationaliser le groupement ne s'est pas complètement réalisée. Cela est particulièrement vrai en regard des politiques linguistiques de bilinguisme qui devaient pourtant être la politique par excellence d'une langue désubstantialisée. C'était oublier que la langue est étroitement associée à la culture et particulièrement dans le cas du Canada français à une culture politique. Déjà, reconnaître deux langues officielles au Canada, même si ces langues étaient dites dissociées des cultures fondatrices pour être des langues d'inclusion citoyenne, c'était tacitement accepter un héritage issu de l'interprétation de la dualité nationale telle que portée historiquement par l'intention vitale du Canada français. Les leaders de la francophonie hors Québec n'ont jamais accepté la réduction de leur langue à un outil de communication. Ils ont toujours demandé qu'elle soit aussi une langue de société, une langue de culture. Ce que des années de contestations juridiques et de politiques de bilinguisme ont finalement accepté, comme en témoignent les jugements des cours qui ont reconnu que le droit de parler sa langue implique conséquemment le droit de maintenir et développer la communauté et les institutions qui la portent. En témoigne aussi le récent amendement à la Loi sur les langues officielles qui contraint le gouvernement canadien à promouvoir et développer les communautés de langues officielles. Il s'agit bien ici de la réaffirmation, de la réinstitutionnalisation de la permanence de la logique des deux nations. Non seulement les deux langues sont officielles, mais en reconnaissant les deux communautés majoritaires qui les structurent, on reconnaissait aussi, en quelque sorte, leur caractère national.

Cette permanence d'une intention nationale est encore plus présente dans l'école. L'école de langue française n'est pas, par son statut juridique, une école minoritaire ou identitaire. Elle est reconnue en raison de l'égalité linguistique au Canada, elle est l'une des deux écoles linguistiques de la société canadienne. L'article 23 de la Charte des droits reconnaît toutefois le droit aux communautés minoritaires de langue officielle de posséder et de diriger leurs institutions scolaires. Par le biais de la langue, encore là, on réintroduisait la communauté..., reconduisant la dualité nationale, fruit de la vitalité de l'intention du Canada français.

7. Conclusion

Ni ethnie, ni pleinement national..., nationalitaire avons-nous dit. Voilà ce que l'école de Toronto oublie. Un tel constat, avons-nous voulu le rappeler a des conséquences à la fois analytiques et politiques. Analytiquement, il rend aveugle une dimension fondamentale de l'agir

collectif de ces groupes celui, qui, au-delà de leur dénationalisation – ethnicisation –, persiste : bon gré, mal gré, une certaine idée du Canada français qui structure toujours l'identité et l'imaginaire politique des francophones du Canada. En insistant que sur une facette de la réalité francophone, on assimile abusivement les Francophones en milieu minoritaire au pluralisme identitaire. Nous n'avons pas voulu pour autant substituer une analyse qui inscrit la francophonie minoritaire comme un ensemble de communautés relationnelles en lutte pour des ressources rares par celle qui les définirait comme une communauté nationale cherchant à faire société. L'une ou l'autre des interprétations ne nous apparaissent pas respecter la situation particulière de ces groupes situés entre l'ethnie et la nation. Elles ne nous apparaissent pas susceptibles de bien comprendre comment ces communautés acceptent en même temps leur intégration pluraliste à la société canadienne – ethnicisation –, tout en revendiquant, par ailleurs, une large autonomie sociétale – l'affirmation nationalitaire. La description des communautés comme agrégat d'intérêts personnels ou de classe ne doit pas servir à cacher la communauté de sens qui y reste enfouie.

Ces constats ont aussi des répercussions politiques. Au non d'un réalisme sociologique, l'analyse participe à accentuer un processus de dénationalisation ou à délégitimer la revendication nationalitaire sur laquelle repose pourtant un large pan de l'affirmation politico-culturelle de ces groupes. En définissant comme traditionnelle ou élitiste toute revendication fondée sur l'existence d'une communauté d'histoire, l'analyse prend fait et cause pour une modernité radicale qui n'est bien souvent rien d'autre que le projet d'un monde où les intentions collectives seraient disparues pour faire place à une société produite par l'automatisme de la rencontre des intérêts et des identités individualisés. Encore ici nous ne proposons pas une politique qui substitue à l'autopoésie du système une intention collective. La vie politique est mieux servie quand elle repose sur un projet de vivre ensemble respectueux de la diversité des parcours personnels. Mais nous voulions notamment rappeler que les francophones ont peu à gagner à troquer le vieil habit du nationalisme canadien-français pour l'habit neuf du pluralisme identitaire.

Socio-historiquement, les francophonies minoritaires connaissent aujourd'hui une situation que l'on pourrait appeler post-traditionnelle (Bonny, 2004), situation qui n'exige plus l'éradication complète du passé au nom d'une modernité radicale, et moins encore la réaffirmation arbitraire et nostalgique d'éléments substantiels dits de la tradition. Il faut cesser cette caricature d'un Canada français qui n'a jamais été et cette critique corrosive d'un Canada français qui n'existe plus, pour mieux évaluer l'empreinte de son histoire et mieux analyser la portée toujours structurante de sa

vitalité. Il en va de l'avenir de l'intention du Canada français assurément, mais aussi de la place, de l'affirmation et de l'autonomie des francophonies au Canada – Québec y compris.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Levy.
- Beauchemin, Jacques (2002), *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur.
- Beauchemin, Jacques (2004a), « De la nation à l'identité : la dénationalisation de la représentation politique au Canada français et Québec », *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, Simon Langlois et Jocelyn Létourneau (dir.), Québec, PUL.
- Beauchemin, Jacques (2004b), *La société des identités, Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna.
- Bonny, Yves (2004), *Sociologie du temps présent : modernité avancée ou postmodernité*, Paris, Colin.
- Belliveau, Joël et Frédéric Boily (2005), « Deux révolutions tranquilles ? Transformations politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques*, XLVI, 1.
- Bergeron, Gérard (1994), *Lire Étienne Parent*, Québec, PUQ.
- Bernard, Roger (1998), *Le Canada français entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir.
- Bernard, Roger (1997), « Transferts linguistiques et anglicisation des francophones : les enjeux de l'exogamie au Canada », *Cahiers Charlevoix*, 2, p. 213-262.
- Bock, Michel (2003), *Quand la nation débordait les frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, HMH Hurtubise, Cahiers du Québec/Collection Histoire.
- Bouchard, Gérard (1999), *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur.
- Boudon, Raymond avec Robert Leroux (2003), *Y a-t-il encore une sociologie ?*, Paris, Odile Jacob.
- Bourdieu, Pierre (1977), « L'économie des échanges linguistiques », *Langue française*, 34, p. 17-34.
- Bourque, Gilles. (1989), « Traditional society, political society and Quebec sociology: 1945-1980 », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26(3), p. 394-425.
- Breton, Raymond (1981), *The ethnic community as a resource in relation to group problems: perceptions attitudes*, Toronto, Center Urban and Community Studies, University of Toronto.

- Breton, Raymond. (1964), « Institutional Completeness of Ethnic Communities and Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, p. 193-205.
- Breton, Raymond (1983), « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. 150, n° 2, p. 23-38.
- Breton, Raymond (1985), « L'intégration des Francophones hors Québec dans des communautés de langue française », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 2, p. 77-99.
- Breton, Raymond (1994), « Modalités d'appartenance aux francophonies minoritaires : essai de typologie », *Sociologie et sociétés*, 26, 1, printemps.
- Breton, Raymond et Maurice Pinard (1960), « Group Formation among Immigrants: Criteria and Process, *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 26, 3, August, p. 465-477.
- Cairns, Alan C., (1992), *Charte Versus Federalism: The Dilemmas of Constitutionnal Reform*, Montreal/Kinston, McGill/Queen's University Press.
- Caldwell, Gary (1983), *Les Études ethniques au Québec, bilan et perspectives*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Cardinal, Linda (1997), *L'engagement de la pensée. Écrire en milieu minoritaire francophone au Canada*, Ottawa, Le Nordir.
- Cardinal, Linda (1999), « La vie politique et les francophones hors Québec », dans Joseph Yvon Thériault (dir.), *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1999, p. 325-342.
- Castonguay, Charles (1997), « Évolution de l'assimilation linguistique au Québec et au Canada entre 1971 et 1991 », *Recherches sociographiques*, 38, 3, p. 469-490.
- Castonguay, Charles, (1998), « Tendances et incidences de l'assimilation linguistique au Canada : entre les faits et l'optimisme futurologique à l'égard du français », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 45, p. 65-83.
- Choquette, Robert (1977), *Langue et religion: histoire des conflits anglo-français en Ontario*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Cimino, L.C. (1977), *Ethnic Nationalism Among the Acadians of New-Brunswick : An Analysis of Ethnic Development*, Ph.D. Thesis, Anthropology, Duke University.
- Coleman, James (1986), *Individual Interests and Collective Action. Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coleman, James (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Belknap.
- Davis (Sealy), Nancy. (1985), *Ethnicity and Ethnic Group Persistence in an Acadian Village in Maritime Canada*, New York, AMS Press.
- Doucet, Camille-Antonio (1974), *Une étoile s'est levée en Acadie*. Marcel François Richard, Les éditions du renouveau, Rogersville.
- Dulong, Renaud (1978), *Les régions l'état et la société locale*, Paris, PUF.

- Dumont, Fernand (1971), « L'étude systématique de la société globale canadienne française », dans Y. Martin et M. Rioux (dir.), *La société canadienne-française*, Montréal, Éditions Hurturbise, HMH, p. 389-404.
- Dumont, Fernand (1993), *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- Dumont, Fernand (1997), « Essor et déclin du Canada Français », *Recherches sociographiques*, vol. 38, n° 3, p. 419-467
- Falardeau, Jean-Charles (1975), *Étienne Parent, 1802-1874*, Montréal, La Presse.
- Farmer, Diane (1996), *Artisans de la modernité. Les centres culturels en Ontario*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, Collection « Amérique française », n° 4.
- Farmer, Diane, Adrienne Chanbron et Normand Labrie (2003), « Urbanité et Immigration : étude de la dynamique communautaire franco-torontoise et des rapports d'inclusion et d'exclusion », *Francophonies d'Amérique*, 16.
- FFHQ (1997), *Les héritiers de Lord Durham. Le plan d'action*, Ottawa, FFHQ.
- FFHQ (1979), *Pour ne plus être sans pays*, Ottawa, FFHQ.
- Fukuyama, Francis (2007), « Identity and migration », *Prospect magazine*, Issue 131, February, http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=8239
- Gadfield, C. (1987), *Language, Schooling, and Cultural Conflict*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Gagné, Gilles (1992), « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », *Les Cahiers de droit*, 32, 3, septembre.
- Gérin-Lajoie, Diane (2006), « La contribution de l'école au processus de construction identitaire des élèves dans une société pluraliste », *Éducation et francophonie*, XXXIV, printemps.
- Gervais, Gaétan. (1998), « La participation de l'Ontario français aux États généraux du Canada français et l'Ontario 1966-1969 », dans *Cahiers Charlevoix III*, p. 231-364.
- Gilbert Anne, André Langlois, et Rodrigue Landry (2005), « L'environnement et la vitalité communautaire des minorités francophones : vers un modèle conceptuel », *Francophonies d'Amérique*, n° 20, p. 51-62.
- Gilbert, Anne, « La refondation de la communauté franco-ontarienne par l'école : constats et enjeux », Anne Trépanier (dir.), *Fondation – refondation : quel avenir pour la démocratie ?*, Montréal, Éditions Liber, à paraître.
- Gould Jean (2003), « La genèse catholique d'une modernisation bureaucratique », dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*, Sainte-Foy, P.U.L., p. 146-174.
- Grand'Maison, Jacques (1970), *Nationalisme et religion. Tome I : Nationalisme et révolution culturelle*, Montréal, Librairie Beauchemin ltée.
- Hamelin, Jean et Nicole Gagnon (1984), *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle. Tome 1, 1898-1940*, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal Express.

- Hautecoeur, Jean .Paul (1975), *L'Acadie du discours*, Québec, P.U.L.
- Heller Monica et Normand Labrie (2003), « Langue, pouvoir et identité : une étude de cas, une approche théorique, une méthodologie », *Discours et identités. La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, M. Heller et N. Labrie (dir.), Cortil-Wodon, Éditions modulaires européennes.
- Heller, Monica (1994), « La sociolinguistique et l'éducation », *Sociologies et sociétés*, vol. XXVI, n° 2, printemps.
- Heller, Monica (1998), « Quelle norme enseigner en milieu minoritaire ? », dans Annette Bourdeau et Lise Dubois (dir.), *Le français langue maternelle dans les collèges et les universités en milieu minoritaire*, Acte du Colloque, Moncton, Éditions de l'Acadie, p. 11.
- Heller, Monica (2001), « Critique and Sociolinguistic. An Analysis of Discourse », *Critique of Anthropology*, vol. 21, n° 2.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Hollinger, David, A. (1995), *Postethnic America, Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Book.
- Hughes, C.C. et coll. (1960), *People of Cove and Woodlot, Communities from the Viewpoint of Social Psychiatry*, New York, Basic Books.
- Hughes, Everett C. (1943), *French Canada in Transition*, Chicago, Chicago University Press.
- Jackson, J. D. (1975), *Community and Conflict. A Study of French-English Relations in Ontario*; Holt, Rineheart and Winston of Canada.
- Joy, Richard J. (1967), *Languages in Conflict*, Ottawa, publié à compte d'auteur.
- Juteau, Danielle (1994), « Multiples francophonies minoritaires : multiples citoyenneté », *Sociologie et sociétés*, XXVI, 1, printemps, p. 37.
- Juteau, Danielle (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Kymlicka, Will (1998), « American Multiculturalism in the International Arena », *Dissent*, Fall, p. 73-79.
- Kymlicka, Will (2003), *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Boréal.
- Labrie, Normand et Monica Heller (2003), « La francité canadienne entre modernité et mondialisation », *Discours et identités. La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, M. Heller et N. Labrie (dir.), Cortil-Wodon, Éditions modulaires européennes.
- Lacombe, Sylvie (2002), *La rencontre de deux peuples élus*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Landry, Rodrigue et Réal Allard (1999), « L'éducation dans la francophonie minoritaire », dans Joseph Yvon Thériault (dir.), *Francophonies minoritaires au Canada. L'État des lieux*, Moncton, Éditions d'Acadie, p. 404-433.

- Landry, Rodrigue, Réal Allard et Kenneth Deveau (2007), « Bilingual schooling of the Canadian Francophone minority: a cultural autonomy model », *International Journal of Sociology of Language*, 185, p.113-162.
- Laurin-Frenette, N. et L. Rousseau (1983), « Les centres de la régulation. Essai sur les rapports entre l'Église et l'État dans l'histoire québécoise », *Sciences religieuses/Religious Studies*, vol. 12, n° 3, p. 247-272.
- Meunier, E.-Martin (2007), « La "Grande Noirceur" en tons de gris : une mémoire mitoyenne est-elle possible ? », dans Jean-Philippe Warren (dir.), *Repenser les mythes du Québec*, Montréal, Montréal, Nota Bene (à paraître).
- Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren (2002), *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, Collection « Cahiers du Septentrion », n° 22.
- Meunier, E.-Martin et Joseph Yvon Thériault (dir.) (2007), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides.
- Meunier, E.-Martin (2007), « Mémoire et religion dans le Québec contemporain », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, p. 337-352.
- Paquet, Gilles (1999), *Oublier la révolution tranquille: pour une nouvelle socialité*, Montréal, Liber.
- Paquet, Gilles (2000), « Montfort et les nouveaux éléates », *Francophonies d'Amérique*, n° 13, p. 135-155.
- Paquet, Gilles (2004), « Le Canada français dans sa culture », dans G. Gagné, J.-J. Simard (dir.), *Le Canada français : son temps, sa nature, son héritage*, Québec, Éditions Nota Bene.
- Paré, François (1992), *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir.
- PGF (1998), *Des orientations claires, une voix qui rassemble*, PGF Consultants, FCFAC, Ottawa, août.
- Pietrantonio, Linda (2005), « Égalité et norme. Pour une analyse du majoritaire social », *Mots. Les langages du politique*, Paris, ENS Éditions, n° 78, juillet, p. 117-130.
- Quéré, Louis (1978), *Jeux interdits à la frontière*, Paris, Anthropos.
- Richard, Camille-Antoine (1960), *L'idéologie de la première convention nationale acadienne*, thèse (maîtrise), Université Laval, Québec.
- Richard, Camille Antoine. (1969), « L'Acadie, une société à la recherche de son identité », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 2, n° 2, p. 52-59.
- Rioux Marcel (1965), « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 6, n° 1, janvier-avril, p. 23-32.
- Rioux, Marcel(1969), *La question du Québec*, Paris, Éditions Seghers.
- Roy, Michel (1978), *L'Acadie perdue*, Montréal, Québec/Amérique.

- Simard, Jean-Jacques (1979), *La longue marche des technocrates*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin.
- Simard, Jean-Jacques (1998), « La révolution pluraliste », *Société*, hiver.
- Thériault, Joseph Yvon (1997), « La société globale est morte... vive la société globale ! », *Cahiers de recherche sociologique, Feu la société globale*, n° 28, p. 19-35.
- Thériault, Joseph Yvon (1995), *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- Thériault, Joseph Yvon (2005), *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec/Amérique.
- Thériault, Joseph Yvon (2007), *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole.
- Thériault, Léon (1980), « L'acadianisation de l'Église catholique en Acadie », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes*, Centre d'études acadiennes, Moncton, p. 293-371.
- Thériault, Léon (1982), *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- Tremblay, Marc Adélar (1973), « La société acadienne en devenir : l'impact de la technique sur la structure globale », dans Tremblay et Gold (dir.), *Communauté et cultures, éléments pour une ethnologie du Canada français*, Montréal, H.R.W., p. 95-112.
- Van Den Berg Alex et André Blais (dir.) (2002), *Sociologie et société. La théorie du choix rationnel contre les sciences sociales ? Bilan des débats contemporains*, Vol. 34, n° 1, printemps.
- Vibert, Stéphane (2004), « La communauté est-elle l'espace du don ? De la relation, de la forme et de l'institution sociales - partie I », *Revue du M.A.U.S.S.*, semestrielle, n° 24.
- Weber, Max (1971), « Les relations communautaires ethniques », *Économie et société*, Paris, Plon, p. 411-427.