

Recherches sociographiques



Mouvements circulaires ou hélicoïdaux ?

Éric Schwimmer

Volume 38, Number 3, 1997

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057158ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057158ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Schwimmer, É. (1997). Mouvements circulaires ou hélicoïdaux ? *Recherches sociographiques*, 38(3), 537–541. <https://doi.org/10.7202/057158ar>

MOUVEMENTS CIRCULAIRES OU HÉLICOÏDAUX ?

Éric SCHWIMMER

Les commentaires de Nicole Laurin m'interpellent sur un aspect essentiel de mon livre : en traitant de ma théorie des cycles de tolérance et d'intolérance qui caractérisent les démocraties « tolérantes » pluralistes, mon interlocutrice fait valoir qu'« il n'est pas absolument évident que ce système ne puisse se reproduire » dans les relations Canada / Québec, « que son équilibre est définitivement rompu ».

Il me sera plus facile de répondre à ce sujet dans une perspective technique. Car il s'agit en effet d'une tension entre deux modèles : le cercle et l'hélice. Il y a des processus « circulaires » qui se reproduisent à l'infini sans rupture structurelle et d'autres processus « hélicoïdaux » qui mènent aux changements irréversibles, aux mutations. Avant de commencer mon terrain en Mauricie, je ne savais pas lequel des processus serait prépondérant, ni que les Mauriciens me parleraient surtout dans le code de la maturation. L'image clé était celle du fils adolescent ou adulte qui quitte la maison du père. Sans aucun doute, dans le contexte, le père était un père métaphorique. Il s'agissait de transformer la relation avec le « père » canadien. Cette mutation relève du modèle hélicoïdal plutôt que du modèle circulaire. Le problème est de savoir comment interpréter ces données.

Mon livre opposa deux modèles théoriques de la nation minoritaire : le cercle et l'hélice. Dans certains pays, l'hélice tenait lieu de l'indépendance, comme en Indonésie et en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Dans d'autres pays, comme la Nouvelle-Zélande, cet objectif semble exclu, étant donné que les territoires pākehā et māori ne sont plus séparables. La minorité māori ne peut donc échapper au modèle cyclique que par une hélice non territoriale. Le cas du Québec est très ambigu à cet égard : le territoire est perçu comme séparable, mais beaucoup de gens ne sortiraient qu'à contre-cœur du modèle circulaire. Cette ambiguïté se confirma par le discours des sujets mauriciens, surtout autour du thème de la « troisième voie ».

Dans le contexte référendaire, j'optai pour le modèle hélicoïdal. Je fis toujours des réserves quant à la forme sous laquelle pourrait se présenter la mutation : le Canada pourrait éviter la sécession en agissant comme le père sage de certaines projections mauriciennes. C'est ce que souhaitent beaucoup de gens. Il est même possible, si les nouvelles politiques du Royaume-Uni établissent des relations plus égalitaires entre les composantes dudit Royaume, que les attitudes du Reste du Canada changent dans le même sens. Mais face au *statu quo*, la résistance au modèle Trudeauiste reste un fait fondamental du Québec contemporain. En conséquence, étant donné que le modèle hélicoïdal prédomine partout au Québec francophone, on pense de plus en plus à l'hélice du modèle sécessionniste.

Le vocabulaire que j'utilise dans mes analyses québécoises (minorisation ou hélice) se substitue aux termes plus connus comme : *classe*, *lutte*, vu que ces termes ne signifient pas grand-chose dans le contexte du Québec. Car la tradition marxiste oppose nettement le modèle des classes au modèle de la nation, tandis qu'il était normal pendant un siècle ou plus au Québec de payer les travailleurs selon leur provenance ethnique, le salaire des Canadiens français étant moindre, pour le même travail, que celui des Canadiens anglais. Le rapport entre les classes fusionnait donc avec le rapport entre les ethnies. De façon similaire, la lutte fusionnait avec la non-communication.

Mon terme « minorisation » voulait exprimer l'ensemble de ces valeurs et mon terme « hélice », l'ensemble des moyens dont se sert la population pour sortir des contraintes imposées par la situation. Or, l'arme principale utilisée par les Anglophones est l'augmentation du nombre d'étrangers dans le territoire. Cette arme est parmi les plus efficaces pour contrer les mouvements nationalistes. Grâce à cette arme, Franco a brisé le nationalisme basque, la France a rompu le nationalisme kanaque. Les Québécois ripostent avec leur arme traditionnelle : la non-communication, mais celle-ci est inefficace du moment où tout se décide par scrutin.

Par ailleurs, contrairement au modèle dualiste de Madame Laurin, mon idée de l'État inclut trois modalités. Je qualifierais comme prémoderne « l'État national qui ne reconnaît pleinement que les liens du sang et de souche ». À l'instar de Charles TAYLOR, mon livre distingue entre deux modèles d'« États modernes démocratiques fondés sur le territoire » : le néo-libéralisme « procédural » (sans noyau culturel prépondérant) des États-Unis et « l'État tolérant pluraliste au noyau culturel traditionnel prépondérant » qui est une spécialité européenne. Ce « noyau » recèle ce que F. DUMONT appelait « une culture de convergence ». Selon Madame Laurin, le Québec « correspond assez bien » à cette catégorie. Rappelons que l'État n'est pas identifié ici à la « nation » ou à la « culture », car il se fonde sur les règles universalistes. Cet universalisme fait d'ailleurs partie de la tradition française dont est issu le peuple québécois. Il reste que l'interprétation de ces règles se négocie dans un univers de discours dont l'observateur peut entrevoir la francité prédominante.

Claude Bariteau aborde cette question dans une perspective légèrement différente. Il me demande : « Serait-il désirable d'avoir une culture politique commune – au Canada, au Québec, en général ? Est-ce qu'il y a des cas de sécession ou d'indépendance qui aient débouché sur une culture politique commune plutôt qu'une culture nationale ? »

L'idéal d'« une culture politique commune » fut proposé récemment par plusieurs théoriciens dont Charles TAYLOR et Jürgen HABERMAS. À la différence de Charles TAYLOR et Fernand DUMONT, HABERMAS rejette le concept de la « culture de convergence ». Il préconise une « culture politique commune » négociée avec la pleine participation des minoritaires. Je trouve cette idée très séduisante, mais à l'exception possible de la Norvège, je ne connais pas d'États pluralistes où s'est établie pleinement une culture politique commune. Bien après sa sécession de la Suède, la Norvège a établi une telle culture dans ses relations avec les Samé

(Lapons). Je regarde donc comme original, presque visionnaire, mais solide, le projet de Claude Bariteau qui proposa, dans un article remarqué publié dans *L'Action nationale* (1996), qu'on établisse une « culture politique commune » dans un Québec indépendant.

Dans cette situation, je me trouve comme un joueur de bridge qui voit bien, en regardant ses cartes, qu'il risque fort de perdre la partie. Il ne pourra gagner que si la reine de pique, par exemple est entre les mains du joueur à sa gauche. Il choisira alors de jouer *comme si* la reine était dans la bonne position, peu importe le calcul des probabilités. Cette approche relève de ce qu'on peut appeler le pessimisme constructif. En effet, il se peut bien que la souveraineté ne soit viable au Québec que sous les conditions stipulées par Claude Bariteau. Je les recommande donc chaleureusement.

Tôt après le référendum, convaincu comme Bariteau que le problème principal de notre souveraineté serait sans doute la gestion des minorités, je regardai comme lui les modèles de Taylor et de Habermas. Je fus frappé par la proposition taylorienne que « le Canada devrait permettre l'existence de la diversité du deuxième degré ou diversité *profonde*, au sein de laquelle une pluralité de modes d'appartenance serait alors reconnue et acceptée ». Évidemment, sans cela, deux ethnies ne peuvent pas participer à ce que Habermas appelle « la même culture politique ». Le modèle taylorien exige en effet que la majorité explore en profondeur la pensée et la réalité vécue de la minorité. Or, bien que beaucoup d'anglophones, dont Charles Taylor lui-même, aient fait cette démarche, celle-ci a laissé peu de traces dans la politique canadienne.

On peut se demander s'il y a d'autres États qui ont poursuivi sérieusement les pistes TAYLOR - HABERMAS, à la fois sur les plans politique et personnel. Ces États sont-ils parvenus effectivement à satisfaire aux exigences de leurs minorités, une fois cette diversité *profonde* acquise ? Cette question déborde celle de la sécession et de la partition des territoires nationaux, car ce qui compte surtout pour Taylor et Habermas, c'est la stabilité des États pluralistes, assurée par la qualité des relations internes et des droits. Selon cette théorie, si le Canada perd le Québec, ce serait à cause de mauvaises relations et si le Québec indépendant suit les procédés canadiens habituels, il aura les mêmes difficultés que le Canada à gérer ses minoritaires. Même là où la sécession semble exclue, comme en Acadie, les pratiques minorisantes, l'absence des Acadiens de la culture politique canadienne-anglaise, causent l'angoisse identitaire que note Thériault. La population peut réagir à cette angoisse en mobilisant ses groupes de base, en créant des lieux de pouvoir, bref, par un mouvement hélicoïdal de contestation. Quelles que soient les formes des revendications de ces mouvements – sécessionnistes, partitionnistes ou internes – ils peuvent interpeller et déstabiliser la société tout entière.

Il y a un an, je commençai à étudier la politique néo-zélandaise des relations Māori-Pakeha. Mes recherches en bibliothèque m'incitaient à préparer un projet de terrain. Elles indiquaient en effet que la Nouvelle-Zélande s'est occupée très intensivement des problèmes māori, qu'elle a construit sa propre variante de l'approche TAYLOR - HABERMAS - BARITEAU, et que son programme fournira un bon

laboratoire pour cerner l'utilité et les limites de cette approche. Je sais déjà que la politique néo-zélandaise se penche assidûment sur « la diversité du deuxième degré » et sur la construction d'une « culture politique commune ». J'ignore encore en quelle mesure elle y a réussi, et si ses acquis sont irréversibles, car les cycles tolérance - intolérance font aussi partie du système néo-zélandais. Mais les relations se transforment, des structures nouvelles et puissantes s'établissent, des projets majeurs de cogestion s'élaborent. Ce système pourrait être pertinent à la gestion des minoritaires dans un Québec souverain.

Ignaki Olazabal pose une question qui présente de façon franche et nette les rapports ethniques : « Comment concilier la volonté majoritaire de créer un État soutenu par la culture québécoise francophone et le désir des minoritaires d'être respectés pour leurs valeurs propres (afficher en anglais, une conception traudeauiste de la société), antinomiques bien souvent avec la volonté culturaliste des Canadiens français ? » La forme même de cette question traite l'identité et le lien social comme blessures purulentes viciant la vie nationale. Elle oppose nettement deux catégories de citoyens.

La première catégorie est celle des « Canadiens français ». Olazabal ne veut pas admettre la locution « Québécois », malgré que celle-ci soit acceptée aujourd'hui par la quasi-totalité des citoyens francophones de la province, partis politiques confondus. L'objet d'Olazabal est sans doute rigoureusement scientifique car la deuxième catégorie de citoyens, composée des minoritaires anglophones, rejette la locution même de « Québécois ». Elle ne veut cultiver que la règle « trudeauiste » voulant que « les droits collectifs sont contraires à l'esprit de toute démocratie libérale contemporaine ».

Cette définition du « trudeauisme » introduit la conception perfide des « *droits collectifs* » qui exige une analyse particulière. Évidemment, dans une théorie comme celle de HABERMAS, le sujet juridique ne peut être que l'individu ; il ne saurait être « collectif ». Intersubjectivement, en interaction avec d'autres, cet individu produit des normes, des institutions publiques, des droits dont les intéressés sont les auteurs et les destinataires. Cette vision des droits (1) respecte les exigences universalistes, mais (2) confirme que la survie et l'épanouissement d'une culture particulière peuvent être perçus comme un bien légitime protégé par un nombre d'individus agissant en commun. Ces deux principes se chevauchent dans une tension continue qui n'est conciliable que par la négociation politique.

Finalement le libellé de la question attribue aux « Canadiens français » une « volonté culturaliste ». Si je comprends bien M. Olazabal, le terme « culturaliste » veut dire ici que les Québécois ne font pas de distinction entre la culture et l'État. Je pensais que Charles TAYLOR avait bien réfuté de telles affirmations. Il ne fait pas de doute, pourtant, que M. Olazabal présente ici fidèlement la vision de beaucoup de minoritaires du Québec. Si les Québécois francophones veulent jouer le rôle de la majorité responsable, il leur incombe de calmer le jeu devenu effréné et de rétablir des relations raisonnables. Ceci est difficile, mais les idées que propose M. Bariteau pourraient ouvrir la voie à une remodelisation fructueuse. Car de toute évidence, ni le « trudeauisme » ni le « culturalisme » ne fourniront la solution du problème.

Le problème que pose Olazabal est donc coriace. Évidemment, ce n'est pas la faute des immigrants si le Canada les utilise comme pions politiques. Dans le débat autour de la « partition » d'un Québec sécessionniste, leur utilité comme pions peut être considérable. Ils sont loin de se rendre compte que leur vie dans un Québec indépendant serait bien meilleure que leur vie dans une sorte d'Ulster nord-américain. Tandis que le Canada met beaucoup d'énergie à promouvoir le modèle partitionniste, le Québec persiste essentiellement dans sa tradition de non-communication qui, dans la situation actuelle, a perdu toute son efficacité. Malgré toutes ses difficultés, j'opte donc pour la stratégie de Bariteau. Mes recherches en Nouvelle-Zélande pourraient nous fournir des modèles pratiques pour le partenariat entre groupes hétérogènes.

Étant donné que le Canada ne nous propose rien de substantiel sauf précisément le trudeauisme, je comprends bien que beaucoup de Québécois commencent à chercher la solution du problème dans la création d'un Québec souverain. Je ne défends pas cette option comme un dogme, mais il semble plus simple de modifier un peu le programme du Parti québécois, comme le propose M. Bariteau, que d'amener tout le Canada à suivre une philosophie politique qui semble très loin de ses préoccupations habituelles.

Éric SCHWIMMER

L'IDENTITÉ CULTURELLE COMME RÉVÉLATEUR DES MALAISES DE LA MODERNITÉ

J. Yvon THÉRIAULT

Évidemment, il ne s'agit pas ici de répondre à l'ensemble des interrogations et des pistes de réflexions suscitées par les riches commentaires qui précèdent. Je me propose plutôt d'effectuer un retour sur certaines interrogations fondamentales qui guident mes travaux : elles sont susceptibles d'éclairer plusieurs de ces questions.

Je commencerai par définir la nature des sociétés dans lesquelles nous vivons. La question de l'identité prend en effet un sens différent selon le diagnostic que l'on établit à propos de la structure profonde des sociétés contemporaines. Pour ma part, je vois dans la mouvance actuelle une intensification des processus sociaux mis en branle par la modernité. Dans *Théorie de l'agir communicationnel*, J. HABERMAS disait : « Même sans connaître la critique de la raison pure et de la raison pratique, les fils et les filles de la modernité savent comment sérier et prolonger la tradition culturelle selon l'un de ces trois aspects rationnels : les questions de vérité, les questions de