



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

ENTRE SENSIBILITÉ ET DISCOURS : STRUCTURATION
ET SIGNIFICATION DE L'AMÉRICANITÉ
QUÉBÉCOISE

PAR

LOUIS DUPONT

Thèse déposée à
l'Université d'Ottawa
pour l'obtention du grade de
doctorat en géographie



Louis Dupont, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-82525-1

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

A mon fils, Maxime, et mon père, Robert.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Vincent Berdoulay, directeur de la thèse, pour son soutien personnel tout au long de mon entreprise. Sa vivacité intellectuelle m'a tenu sur le qui-vive et c'est dans le va-et-vient de nos discussions que mon projet a réellement pris forme.

Un gros merci à Johanne Salois pour son soutien et son aide au cours des années.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES.....	I
LISTE DES TABLEAUX ET DES FIGURES.....	VI
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1: A la recherche du sens: le renouveau humaniste en géographie.....	16
1.1- Le renouveau humaniste.....	17
1.2- Une géographie qui se repense.....	19
1.2.1- D'un paradigme à l'autre.....	19
1.2.2- Le retour à l'esprit du possibilisme.....	22
a) Une géographie sans sujets.....	23
b) Une parenté philosophique.....	27
1.2.3- La critique du positivisme.....	30
1.2.4- Une approche dualiste.....	33
1.3- L'exploration des théories de la société.....	35
Conclusion.....	40
NOTES:.....	43
CHAPITE 2: Sur les sentiers philosophiques.....	44
2.1- Une philosophie du sujet.....	46
2.1.1- Une critique de la connaissance.....	46
2.1.2- La conscience intentionnelle et la réduction phénoménologique.....	50
2.1.3- Ontologie et intersubjectivité.....	52
a) Ecueil philosophique.....	52
b) Problème géographique.....	54
2.1.4- La méthode.....	57
2.1.5- Un projet pour la science.....	59
2.2- La phénoménologie après Husserl: l'existentialisme.....	61
2.2.1- L'ontologie phénoménologique de Heidegger.....	61
2.2.2- L'espace et le champ phénoménologique.....	63
2.2.3- L'existentialisme de Sartre.....	70
2.3- De la philosophie à la theorie.....	75

CHAPITRE 3: Espace, structuration et signification: une réflexion théorique.....	77
3.1- Sujets et structures dans la théorie sociale..	79
3.1.1- Des difficultés de la théorie.....	79
3.1.2- L'école de pensée de la structuration.....	84
3.2- La théorie de la structuration.....	85
3.2.1- Le rapport agent-structures.....	85
3.2.2- Structures et rôle de l'agent.....	88
3.2.3- Les concepts de la structuration.....	90
3.3- La critique de la théorie de la structuration.	92
3.3.1- Dualités, dualisme et dialectique.....	93
3.3.2- Sujet et subjectivité dans la structuration.....	97
3.4- Entre théorie et philosophie.....	101
NOTES:.....	105
CHAPITRE 4: Épistémologie et méthodologie.....	106
4.1- Une théorie, pourquoi faire.....	107
4.1.1- Eviter l'écueil: la théorie de la structuration.....	113
4.1.2- Prendre le taureau par les cornes: la raison dialectique.....	117
4.2- Pour une méthodologie de la dualité.....	124
4.2.1- De la méthodologie et de la forme du texte.	124
4.2.2- Recit, trame et forme du texte.....	133
4.3- Recit conceptuel et recit sur la conceptuali- sation ou la synthèse intertextuelle de la structuration.....	140
4.4- Théorie et pratique: organisation de la recherche.....	146
NOTES:.....	149
CHAPITRE 5: Récit conceptuel.....	150
5.1- Contexte I: De la grande noirceur aux "Lumiè- res", ou le modernisme envahissant de toutes parts le Canada français.....	154
5.2- L'américanité à travers la migration vers la Nouvelle-Angleterre.....	156

5.2.1) La condamnation.....	157
5.2.2) La récupération.....	159
5.2.3) La spéculation.....	163
5.3- Les États-Unis et l'Amérique sans la migration.....	167
NOTES.....	179
CHAPITRE 6: Récit conceptuel - Contexte II.....	179
6.1- La Révolution tranquille ou la modernisation accélérée du Québec.....	179
6.2- Culture et identité: la controverse.....	183
6.2.1- Un renversement de l'ordre des choses.....	183
6.2.2- Entre politique et culture: le prisme de la langue.....	190
6.3- L'américanité dans le Québec de la Révolution tranquille.....	196
6.3.1- L'américanité dans les grandes tangentes politiques.....	196
a) De Cité Libre au Canada de Trudeau.	196
b) Le Parti pris de la décolonisation.	200
c) Social-démocratie et indépendance au Jour.....	202
6.3.2- L'américanité: culture et société.....	207
a) Mimétisme et authenticité.....	209
b) Culture et politique.....	215
NOTES.....	219
CHAPITRE 7: Récit de la conceptualisation.....	221
7.1- L'Amérique dans la formation d'une identité québécoise moderne.....	223
7.1.1- Amérique et presque'Amérique.....	224
a) La presque'américanité québécoise....	224
b) Du Québec et des autres Amériques...	228
7.1.2- Américanité, culture et littérature.....	233

a) L'Amérique refoulée de Languirand...	234
b) Littérature québécoise et américanité.....	238
7.2- Géographie: exploration québécoise outre Québec.....	246
7.2.1- Canada français et province de Québec.....	247
7.2.2- Le Québec moderne.....	251
7.2.3- L'Amérique française: Nouveau regard.....	254
NOTES.....	257
 CHAPITRE 8: Récit personnel de la conceptualisation..	258
8.1- Contexte III: L'Ere des "post" ou les nouveaux paramètres de l'identité et du débat sur l'identité.....	263
8.1.1- Culture et société.....	265
8.1.2- Economie et politique.....	268
8.2- De l'identité à la spécificité.....	272
8.3- Sur toutes les tribunes.....	278
NOTES.....	280
 CHAPITRE 9: Le Québec, la géographie.....	281
9.1- De mon bureau sur la Grande-Allée.....	281
9.2- Du balcon de mon appartement.....	288
9.3- De mon bureau au local de la cellule de géographie culturelle de l'U. Laval.....	294
9.4- Aster Street, Baton Rouge, Louisiane.....	305
9.5- Vu de la plage d'Hollywood.....	308
9.6- Washington Street, Albany	
 CHAPITRE 10: D'un récit à l'autre.....	317
10.1- L'américanité des uns et des autres.....	319
10.1.1- La Californie: le préjugé favorable de l'avant-garde.....	326
10.1.2- A la recherche des figures légendaires...	330
10.1.3- Egarement.....	333

10.2- Modernité et américanité.....	334
10.3- Récit personnel de la conceptualisation (suite), De l'autre côté de la rivière outaouais.....	339
10.4- Américanité: texte et signification.....	349
CONCLUSION.....	356
BIBLIOGRAPHIE.....	360

LISTE DES TABLEAUX ET FIGURES

TABLEAU 1: La dualité agent-structures.....	91
TABLEAU 2: Le cadre théorique de la recherche.....	107
TABLEAU 3: Les dualités du texte de reconceptua- lisation....	140
TABLEAU 4: Le volet théorique de la recherche.....	146
TABLEAU 5: L'objet de la recherche.....	147
TABLEAU 6: La méthodologie de la recherche.....	147
TABLEAU 7: Organisation de la recherche.....	148
TABLEAU 8: Les références à l'Amérique au C.-f.....	177
TABLEAU 9: Les invariants de l'identité québécoise...	191
TABLEAU 10: Américanité et Révolution tranquille.....	219
TABLEAU 11: Le Québec et l'Amérique, les écrivains ..	233
TABLEAU 12: Américanité, culture et roman québécois.....	246
TABLEAU 13: L'Amérique française revisitée.....	256
TABLEAU 14: Les principales références.....	278

* * * * *

FIGURE 1: La rénovation nationale..... 187

INTRODUCTION

Dans l'entreprise chevronnée de la recherche, à haut degré de scientificité ou non, la substance des travaux demeure perméable à l'air du temps, à savoir le paradigme dominant que détermine par convention la communauté des chercheurs (Kuhn, 1962). Récemment, et sous diverses perspectives, un certain nombre d'entre ces derniers ont discuté du retour de l'acteur (du sujet) sur la scène des sciences sociales, donc de la géographie (Lee et Samuels, 1973). De la même façon, le concept de post modernité est venu s'ajouter d'autorité à l'arsenal déjà imposant d'outils théoriques que possèdent ces sciences pour tenter de saisir et de comprendre la vie des femmes et des hommes en société. Les relations des groupes humains à l'espace, le sens des lieux, le rôle de l'espace dans l'édification des sociétés y prennent en conséquence une nouvelle dimension, une nouvelle signification (Harvey, 1990, Soja, 1990). L'idée de post modernité demeure cependant ambigu, comprise comme elle l'est entre l'artifice -l'effet de mode- et le sérieux de chercheurs pour qui ce concept constitue actuellement un des meilleurs outils intellectuels pour décrire la réalité contemporaine des sociétés occidentales. C'est dans ce créneau paradigmatique, que nous avons entrepris au milieu des années quatre-vingt l'étude du sens donné à un espace

(l'Amérique) par des individus-sujets (les Québécois francophones) vivant dans une société moderne (le Québec).

Le réexamen du concept de sujet s'inscrit dans un contexte socio-historique qui pousse à la révision de ce qu'on croyait être les fondements de la modernité: société de consommation -de l'objet (Baudrillard, 1968, 1970)- plutôt que de production; production de services et d'information, plutôt que de biens (Bell, 1984); éclatement ou fin du (contrat) social (Touraine, 1984); liquidation du jugement esthétique en art (Berger, 1971); critique de l'instrumentalité de la raison et de l'absolu du progrès (Habermas, 1971); autant de problèmes, théoriques et pratiques, sur lesquels le concept de **post modernité** jette un nouvel éclairage (Lash, 1990). C'est en tant qu'il institue une distance par rapport à la modernité (c'est bien le sens du mot "post"), que la post modernité acquiert sa valeur intellectuelle, puisque jusque-là la modernité, considérée comme aboutissement et dépassement, n'imposait une distance (critique) qu'à ce qui était pré moderne, soit la tradition. Distance critique et remise en question, la post modernité est à la fois en continuité et en rupture avec la modernité (Turner, 1990).

La critique post moderne s'inscrit dans la continuité de la Kulturkritik (critique de la civilisation) amorcée par la philosophie (allemande) au moment où la modernité achevait sa mise en place en Europe à la fin du siècle dernier.

Elle a aussi des affinités avec les thèses développées par l'école de sociologie critique de Francfort (Adorno, Horkheimer, 1974). Pour ces sociologues-philosophes, le fait majeur de notre civilisation s'avère l'incontournable empire de la valeur d'échange et de la production. La valeur d'usage étant ainsi subjuguée, il importe alors de savoir si la valeur (humaine) conserve une part irréductible; si l'individu -à la fois être, sujet et agent- peut encore influencer le cours des choses tout en s'accommodant de l'échange généralisé (Beaudrillard, 1972). D'où les critiques de l'empire de la science et de la technologie, donc de la raison instrumentale et du positivisme; d'où les critiques du concept de progrès linéaire infini; d'où la dénonciation de l'atomisation des individus et son retrait dans ce que Lasch (1978) appelle le nouvel individualisme contemporain; d'où l'éloge de la différence, des particularismes, de l'éclatement des valeurs morales et du jugement esthétique.

Du même souffle est réanimé le débat sempiternel sur la question du c minuscule et du C majuscule de la culture: entre le local et l'universel, entre le particulier et le général. Avec l'insidieux relativisme culturel, l'Occident est-il en train de perdre de vue les valeurs universelles sur lesquelles il s'est fondé (Bloom, 1987, Fielkerkraut, 1987). Ne s'agirait-il que d'un mythe, fût-il fondateur? Ou s'agirait-il d'un moyen efficace pour assurer

la conquête et la destruction des autres cultures? Dilemme: faut-il condamner le fond (les valeurs universelles) pour l'usage (l'exploitation) qui en a été faits? Problème : comment penser l'articulation du local à l'universel dans un contexte de négation de la modernité? Question: dans le même contexte, quel est le rôle de l'espace dans l'enjeu social qui accompagne la détermination du sens et le choix des valeurs? Deux visions de l'humanité, deux courants philosophiques s'interpellent ici : l'un à la recherche d'une nature humaine originelle, immuable; l'autre concevant que cette nature se forge dans l'expérience du monde à travers de multiples médiations (spatiales, temporelles, etc).

Nietzsche (1966) croyait que le seul moyen de dévoiler les affres de la société moderne et ses dangers pour la vie humaine était d'adopter une méthode critique radicale, le nihilisme. De cette façon, il crut pouvoir en démontrer le ridicule et la fausseté, tout en conservant l'espoir d'un dépassement de la modernité vouée, selon lui, à la promotion de la médiocrité. Son projet est plutôt difficile à cerner, pour ne rien dire de ses véritables intentions, mais le philosophe allemand n'en envisageait pas moins une société post métaphysique et post morale (Lipovetsky, 1992, Vattimo, 1990). Ce n'est donc pas d'hier que des intellectuels lorgnent vers des post, des après ou des au-delà, mais de nos jours la post modernité offre la possibilité de dépasser

la critique et la négation elles-mêmes (Crosby, 1988).
Devant la menace d'une fin réelle de l'humanité (pollution et menace nucléaire), le questionnement sur le rôle du sujet, sur la détermination du sens, prend dès lors une autre tournure dans un type de société dont la force d'aplatissement de la créativité et de l'imagination n'a d'égal que l'énergie produite par la libération de ces mêmes forces. On le comprendra, ces débats théoriques débordent largement l'étendue de notre recherche. Mais puisqu'il est question de société, d'espace et de culture, donc, d'une certaine façon, de géographie culturelle, il ne nous était plus possible de les contourner entièrement.

L'orientation théorique de la recherche

La présente recherche soulève le problème théorique de la relation entre les sujets et les structures dans la société moderne (ou post moderne). La production et la reproduction des sociétés relèvent-elles essentiellement des actions des individus qui y vivent ou ne sont-elles que le reflet ou le produit des structures sociales? Tenter de répondre à cette question c'est s'engager dans une discussion autant philosophique que sociologique, au coeur de laquelle nous retrouverons les oppositions binaires entre conscience et monde réel, entre objectivité et subjectivité, entre agent (acteur) et structure. En ce qui nous concerne,

c'est à la faveur d'un examen du renouveau de la géographie humaniste que nous allons effectuer cette exploration de nature théorique.

En acceptant de prendre le détour théorique, le chercheur signale généralement qu'il fera le choix d'une théorie. Ce choix va dépendre pour beaucoup de l'orientation théorique qui semble la mieux indiquée pour répondre aux problèmes soulevés par un projet de recherche. Si par exemple, on décide de mettre l'accent sur les ensembles (les structures), au sens où elles permettent de comprendre l'action des hommes en société, notre orientation sera **holiste**. A l'inverse, dès que le sujet ou la conscience sont considérés comme l'élément qui fait la différence, on dira que ces théories sont **individualistes**, plus précisément **idéalistes** ou **humanistes**. Enfin, on regroupe sous le vocable **dualiste** des théories -plus ou moins élaborées à partir de celles appartenant aux deux autres orientations- qui tentent de conjuguer les deux termes en conservant, à divers degrés, une part irréductible et pour le sujet, et pour les structures, dans l'explication de ce qui produit et reproduit les sociétés.

Le choix d'une théorie n'en demeure pas moins, à un certain degré, arbitraire. Sur le plan strictement théorique, la discussion sur leur validité scientifique peut être sans fin. Face à l'expérimentation, elles réussissent plus ou moins bien à conserver leur cohérence. Aussi, à part les

théoriciens qui les décortiquent avec bonheur, les théories sociales sont-elles peu utilisées en recherche; les chercheurs préférant s'en remettre à des concepts pris dans le sens de tel auteur ou de telle orientation théorique.

Choisit-on une orientation théorique en fonction de l'objet d'une recherche? La chose est possible, mais même avec les arguments les plus solides, la critique pourra toujours démontrer le contraire ou s'acharner à dissoudre tous les arguments existant afin de faire apparaître la teinte subjective, sinon franchement idéologique, qui recouvre inévitablement les choix de la théorie en sciences sociales.

Prendre la part du sujet, c'est d'abord saisir le rôle que joue la subjectivité dans la production de la connaissance (l'entreprise est risquée et c'est poser devant soi, comme nous le verrons, un problème épistémologique pratiquement insoluble). Si on fait sienne l'hypothèse qu'une part irréductible de subjectivité subsiste dans nos choix (nos actions), il faut, dans le contexte scientifique qui est le nôtre, justifier avec rigueur et cohérence notre orientation théorique dualiste pour mener une recherche en géographie culturelle? Trois raisons peuvent être évoquées. D'abord, au niveau des sciences humaines et sociales, le débat intellectuel sur la post modernité oblige à redéfinir le sujet, à réévaluer son rôle dans les sociétés modernes, à reconsidérer la question de l'identité ainsi que la valeur de la différence. Puis, en géographie, on constate que le

renouveau du courant de pensée humaniste s'est effectué autour d'une reconsidération du possibilisme vidalien, sorte de théorie dualiste avant l'heure. Conceptualisation du rapport homme/nature, le possibilisme fait état des limites et des déterminants de la nature sur l'action humaine, tout en laissant à l'homme une part d'initiative dans la transformation du monde naturel. Il y a là un enseignement auquel la géographie ne peut renoncer et qui peut même enrichir les sciences sociales, au moment où le concept d'espace recouvre la nature dans la problématique géographique. Enfin, dans le cadre de notre recherche, nous croyons pouvoir justifier que les phénomènes de culture liés à l'espace ne peuvent totalement être compris si l'on réduit le rôle du sujet à néant. Pour y arriver, il nous faudra se pencher sur les deux tangentes actuelles de la géographie humaniste: philosophique (phénoménologie) et sociologique (théorie de la structuration).

Le volet pratique de la recherche

Dans son volet pratique, notre recherche se présente comme une étude du sens et de la signification de l'américanité dans l'espace québécois au cours de la récente décennie (80-90). Nous tenterons de repérer le sens que des Québécois ont donné à l'américanité, de comprendre le débat qui l'entoure quant à l'identité québécoise, ainsi que d'analy-

ser les répercussions d'un tel débat sur la société québécoise des années 1980. A travers les expressions, impressions et réflexions de diverses catégories d'acteurs sur l'Amérique ou sur l'américanité des Québécois, nous tenterons de montrer comment le débat sur l'américanité québécoise des années quatre-vingt est le fruit de la tension entre un cadre sociétal structurant et un agrégat d'actions subjectives de la part d'agents interagissant dans l'espace du Québec. Plus explicitement: pourquoi le discours sur l'identité québécoise tourne-t-il soudainement autour de l'américanité à partir de 1980?; que tente-t-on de signifier de cette façon?; comment faut-il comprendre ce phénomène dans le contexte socio-politique des années quatre-vingt?

Sur la scène politique canadienne, les années quatre-vingt ont été marquées par quatre événements majeurs: le référendum de mai 1980, le rapatriement de la constitution canadienne en 1982, l'adoption du traité de libre-échange avec les Etats-Unis et, enfin, l'entente du lac Meech qui sera finalement rejetée en juin 1990. Au Québec, comme l'attestent certains ouvrages aux titres évocateurs -La petite noirceur (Larose, 1987), Le syndrome post référendaire (1989), Le silence des intellectuels (Soulet, 1987)- la première moitié des années quatre-vingt furent pour plusieurs vécue comme une déprime post référendaire, du moins pour la majorité des forces vives de la nation qui

avait contribué à bâtir un Québec moderne autour de l'Etat québécois. Mais ce fut aussi la décennie des gens d'affaires qui systématiquement seront les nouvelles vedettes politiques du Québec, du moins dans les discours politiques. Parallèlement, les humoristes vont remplacer les chanteurs et les musiciens comme chantres de la culture québécoise (Dupont, 1990). Ce fut aussi l'occasion de relancer le débat sur l'identité québécoise, cette fois autour de l'idée d'Amérique: "Pourquoi ne pas parler américain puisque nous le sommes devenus?" lancera un Fernand Dumont (1982), amer. Ce ne sera que le début d'une remise en question de certaines conceptions quant à l'identité québécoise, ce qu'on en dit et ce qu'on en a fait.

On pourra discourir à satiété sur les mérites de la Révolution tranquille, sur ses succès et ses échecs, il s'en trouvera personne à la fin pour contester le fait qu'il s'est agi d'un vaste processus de modernisation d'une société qui croulait sous un traditionalisme aux visions passéistes (Latouche, 1990). Cinq millions de Canadiens français ont pratiquement migré sur place et changé d'identité. Pourtant, toute société, nation ou pays, ne peut se passer de symbolique, sorte de bulle de sens auquel réfèrent directement ou non les individus pour interpréter ce qui s'y passe et ce qu'ils font. Or pour les Canadiens français, vivant au Canada ou aux Etats-Unis, c'est autour

du thème de la survivance que s'était élaboré avant 1960 un réseau de symboles, qui fonctionnait toutefois marginalement par rapport à la société canadienne. Le mythe -pour ne pas dire la mystique- de la survivance de la langue et de la foi a pu ainsi maintenir le Canada français relativement homogène et traditionnel dans un contexte nord-américain moderne. Les raisons de l'existence de ce réseau symbolique parallèle dans l'ensemble canadien sont multiples et ce n'est pas ici l'endroit pour en faire le procès. Soulignons toutefois que l'élite canadienne-française -qui refusait généralement la référence symbolique à l'Empire britannique- a su trouver dans la constitution canadienne de 1867 des éléments permettant de sauvegarder et de perpétuer sa vision du monde. Pourtant, les années qui suivent la création de la Confédération canadienne vont trahir ces espoirs (abolition des écoles françaises dans certaines provinces), accentuant l'écart entre le discours et sa réalité, entre les symboles et leur signification. C'est à cette symbolique que la Révolution tranquille va s'attaquer en transformant l'ordre des choses, permutant les symboles et changeant les mentalités.

Deux options seront offertes. Une première visera à débarrasser les Canadiens français de leur tare passéiste, à préserver l'héritage linguistique, et à les intégrer dans un nouvel ordre symbolique canadien, dont la pierre angulaire sera la loi sur les langues officielles et le gouvernement

fédéral. La seconde prendra tout autant la tradition à partie, mais concentrera ses énergies à transformer l'ordre des choses en utilisant les leviers de l'Etat québécois, donc en concentrant ses énergies à l'intérieur de l'espace québécois. Deux gouvernements, deux espaces de référence et deux visions de ce que peuvent être les Canadiens français du Québec. Pour un temps, ces deux forces vont pousser dans la même direction: moderniser la société canadienne-française. Mais elles vont rapidement diverger et s'affronter, entre autres sur les changements à apporter à la constitution, sur la manière de la modifier, sur le statut politique du Québec et, corollairement, sur l'identité québécoise et sa culture. Au milieu des années soixante-dix, alors que la tension monte d'un cran avec l'élection du Parti québécois, force est de constater que les Canadiens français du Québec se reconnaissaient d'abord comme Québécois, que le gouvernement du Québec demeurait au centre de leurs activités politiques et que le Québec (français) constituait leur espace de référence. Bref, la vision québécoise semblait globalement l'emporter sur la vision canadienne des choses.

La Révolution tranquille avait fait son oeuvre: sortir le Canada français de sa vision traditionnelle. Mais elle va aussi corollairement sortir le Québec du Canada français... et presque le sortir du Canada. Au cours des soixante, il était devenu graduellement évident que le sort

des Québécois ne pourrait se jouer conjointement avec celui des francophones hors Québec. Pièce maîtresse du nouvel arsenal symbolique canadien (Breton, 1978, Dupont, 1989), la loi sur les langues officielles donnera un sens à la présence de francophones au Canada anglais, intégrant du même coup ces derniers à la société moderne canadienne. Mais cette loi va agir en semant la controverse entre les francophones canadiens et les Québécois. Pour les premiers, le bilinguisme officiel est le minimum à partir duquel ils peuvent espérer se développer, sinon se maintenir; pour les seconds, la tendance majoritaire est plutôt à la création d'une société francophone et non bilingue. Dans les années soixante, le rejet de la thèse des deux nations et son remplacement, dans l'ordre symbolique canadien, par le multiculturalisme, n'ont en rien aidé la cause canadienne au Québec (pas plus que la Charte des droits, dont l'introduction, dix ans plus tard, se fera dans la controverse). Partant, le nouvel ordre symbolique canadien n'a pas plus intégré le Québec que celui-ci ne l'a accepté (Dion 1990). Ce qui, on le constate encore aujourd'hui, ne faisait pas disparaître pour autant l'attachement au Canada, mais le rendait plus problématique en l'absence d'une entente politique claire et satisfaisante pour le Québec, en l'absence d'une vision du pays reconnaissant la "différence" québécoise dans l'ensemble canadien. A l'opposé, en transformant et renforçant l'Etat québécois, en forgeant une

nouvelle identité à même la modernité et l'héritage français, en ancrant ce nouvel ordre des choses dans le territoire québécois, les leaders nationalistes affirmaient que le Québec possédait tous les attributs de l'état-nation. Pour ces derniers, l'aboutissement logique de la Révolution tranquille devenait l'indépendance politique.

A la manière de Jean-Jacques Rousseau, les leaders nationalistes prirent le pari de la culture pour l'emporter au référendum: l'exaltation de la culture québécoise francophone, dont la promotion était assurée par des artistes bien servis par la montée du nationalisme et vice-versa, devait pouvoir produire assez de fierté et de solidarité pour être capable de se transformer en volonté (générale) politique (Larose, 1987). Pour les fins de la bataille politique, les définitions de la culture québécoise seront d'abord restrictives (axées sur l'héritage français), pour se faire sur le tard plus ouvertes envers les "autres" Québécois, c'est-à-dire ceux et celles dont la langue maternelle n'est pas le français. La perte du référendum va mettre fin à cette quête nationale, forçant les Québécois à repenser leur culture, leur identité et l'idée de nation.

Dans les années quatre-vingt, l'américanité sera au centre de la discussion sur la culture et l'identité québécoises. Curieux phénomène de retournement, car d'une emphase sur les racines françaises, on passait à la valorisation de l'appartenance à l'Amérique. D'où l'intérêt

de notre recherche. L'étude de l'américanité québécoise nous offre la possibilité d'analyser la société québécoise des années quatre-vingt dans une perspective culturelle, une décennie qui, en termes d'identité, va se terminer avec l'échec de l'entente du lac Meech 1990.

Organisation de la thèse

Les quatre premiers chapitres couvrent le volet théorique de la recherche. Dans le chapitre deux, nous examinons le renouveau humaniste en géographie et tentons de montrer comment le débat qu'il suscite s'inscrit dans un questionnement plus large sur le sujet et la nature des sociétés, qui préoccupe les chercheurs en sciences sociales et humaines. Dans les deux chapitres qui suivent nous explorons plus à fond les avenues qu'emprunte la géographie humaniste et les possibilités qu'elles offrent à l'analyse culturelle en géographie. Nous discuterons de la tangente philosophique (chapitre 1) et théorique (chapitre 3) sous l'angle du rapport agent-structures, et tenter de dégager un cadre conceptuel et une méthodologie pour notre recherche. Dans le chapitre 4, nous exposons enfin notre méthodologie et les problèmes épistémologiques qu'elle soulève. Dans les chapitres suivants (6 à 10), nous tentons de saisir le sens et la signification du phénomène culturel de l'américanité dans le contexte social québécois des années quatre-vingt.

CHAPITRE 1

A LA RECHERCHE DU SENS: LE RENOUVEAU HUMANISTE EN GEOGRAPHIE

En référence à une étude de George Tatham portant sur la géographie aux XIXe et XXe siècles, Marwyn Samuels (1978, 22) souligne que la pensée géographique a, au cours de son histoire : "...reflected contemporary trends in philosophical thinking". Le contraire eût été inquiétant : une section du savoir en sciences humaines ou sociales ne peut échapper à l'influence des courants d'idées qui circulent au marché libre de la pensée humaine sans souffrir d'un quelconque syncrétisme. Aussi, du marxisme aux approches idéalistes, du positivisme logique, au fonctionnalisme et au structuralisme, en passant par la phénoménologie, l'analyse des comportements et de la perception, la géographie, même avec un certain décalage et souvent des réticences, a constamment renouvelé son activité de recherche au contact de nouveaux courants de pensée. C'est toujours le cas aujourd'hui en géographie humaine où des géographes reconsidèrent, en pratique et en théorie, le rôle du sujet dans la transformation et le processus de signification de l'espace et de la société.

Ce questionnement n'est pas particulier à la discipline, il touche l'ensemble des sciences humaines et sociales. Cependant, il nous intéresse avant tout de connaître

la teneur et la tournure qu'il prend en géographie. Cette connaissance n'est accessible qu'à travers la compréhension du débat théorique et philosophique que soulève le nouveau courant de pensée humaniste en géographie.

1.1- LE RENOUVEAU HUMANISTE

En géographie, le questionnement sur le rôle du sujet dans le processus de signification et de transformation de l'espace est mené sur trois fronts: 1- une critique des modèles et des approches produits par les analyses spatiales au cours des vingt dernières années, 2- une remise en valeur de la tradition humaniste, notamment en renouant contact avec l'esprit du possibilisme de Vidal de la Blache, mais aussi en puisant dans les philosophies du sujet, 3- une exploration des approches théoriques dualistes. Ce sont les liens entre le possibilisme, les horizons philosophiques humanistes et les théories dualistes de la société qui sont au coeur de la nouvelle géographie humaniste. Activement ou passivement, vu son intérêt pour le sens et ce qui le produit, la géographie culturelle s'y retrouve comme avec un proche parent.

Face en quelque sorte à ce re-positionnement sur la carte de la géographie humaine, les géographes poursuivent en effet deux routes. La première considère qu'il faut voir la géographie essentiellement comme une science sociale et

qu'elle a tout à gagner à poser la question de l'espace (son rôle, sa production, sa signification, etc.) en regard des concepts et des théories de la société. Logiquement, cette orientation suppose l'exploration du champ théorique dans le but de mieux expliciter la place de la médiation spatiale. Les théories de la société visent à élucider les processus qui président à la production et la reproduction des sociétés, ou des structures sociales, bien que l'espace y a généralement occupé une place marginale, sinon carrément passive. En rupture avec cette tendance, les récents travaux du sociologue britannique Anthony Giddens sur la théorie de la structuration ont attiré l'attention de plusieurs géographes. La seconde s'ouvre sur le vaste panorama des philosophies du sujet où domine cependant la phénoménologie. Ceux et celles qui voyagent sur cette route appartiennent en majorité à la géographie culturelle, et se méfient généralement des cadres théoriques.

Dans un cas comme dans l'autre, le but est similaire : concevoir pour les pratiques géographiques une articulation du rapport entre le sujet et ce qui le dépasse et agit sur lui (la nature, la culture, les structures sociales), sans éliminer la subjectivité de l'action, qui fait de l'individu un agent dans le processus social. On constate pourtant que le courant ne passe pas facilement d'un groupe à l'autre des chercheurs : les seconds se méfient de théories et de théoriciens qui risquent encore une fois d'enfermer le sujet

dans des systèmes complexes, plutôt que de l'ancrer dans le réel; les premiers redoutent généralement le subjectivisme, et même l'idéalisme des approches philosophiques. Les désaccords sont sérieux, mais féconds pour la géographie.

Notre objectif n'en demeure pas moins d'analyser plus en profondeur ces deux perspectives de façon à mieux évaluer leur pertinence pour la géographie. L'intérêt scientifique de cette recherche est d'abord d'apporter une contribution modeste à la discussion théorique sur la société, mais surtout sur l'espace et sur d'autres concepts connexes permettant l'analyse du processus de signification de l'espace à l'intérieur de la dynamique sociale.

1.2- UNE GEOGRAPHIE QUI SE REPENSE.

1.2.1) D'UN PARADIGME A L'AUTRE

Il y a, dans la philosophie occidentale, deux façons de concevoir la science et la nature de la connaissance. En d'autres mots, il existe fondamentalement deux épistémologies. La première remonte aux Grecs (Platon et Aristote) et nous est parvenue presque sans altérations. On y considère que les choses ont une nature immuable, nature que les facultés cognitives de l'homme (la raison, par extension la science) lui permettront de dévoiler, le rapprochant ainsi de sa perfectibilité, de son essence ou de

sa vraie nature. Dans cette optique, l'activité scientifique, par sa quête de vérité, par son inflexible règle d'objectivité et de rationalité et à travers sa méthode, nécessite une distance avec l'expérience immédiate et une négation de tout ce qui concourt à la subjectivité. Par essence, elle doit produire des vérités universelles! Surgit instantanément à l'esprit, l'allégorie de la caverne de Platon (Platon, 1984), une des pièces maîtresses de toute la philosophie occidentale. Quant à la seconde, elle conteste l'hégémonie et la prétention de la science sur la connaissance, relativisant son processus et la philosophie qui la soutiennent. Elle trouve aussi racines chez les Grecs avec les Sophistes, qui tentaient de démontrer à coup de syllogismes tordus que la sagesse des Socrate et des Platon pouvait aussi mener à l'absurde¹. Ce faisant, ils voulaient démontrer l'impossibilité de parvenir à toute forme d'absolu ou d'universel, tentant du coup d'imposer l'arbitraire et la force à la sagesse des philosophes (Kerferd, 1981).

Des siècles plus tard, la Renaissance et les Lumières ne manqueront ni de sceptiques (Hume, 1953) ou de nihilistes (Nietzsche, 1966) pour nier à l'esprit la possibilité de connaître avec certitude, ni d'adeptes de la science et de la raison pure. Deux visions à multiples variantes qui n'en finissent plus de coexister, d'un chercheur à l'autre, d'une époque à la suivante. Comme l'a démontré Kuhn (1962) dans

son traité sur La nature des Révolutions scientifiques, en science les époques peuvent être découpées en regard d'idées dominantes, de tendances marquées, bref de paradigmes, déterminés en majeure partie au gré des chercheurs et des contextes sociaux. A la lumière de l'analyse des productions scientifiques des années soixante et soixante-dix, on constate sur plusieurs fronts l'existence d'une forte tendance vers la science-salvatrice-de-tous-les-maux-de-l'univers. Empirisme, positivisme, structuralisme (marxiste ou non), behaviorisme ont dominé les champs du savoir en sciences humaines et sociales. En géographie, ni Bunge (1962 - Theoretical Geography); ni Harvey (1969) et Castells (1977) (comme marxistes mécanistes); ni Berry (1972) ou Haggett (1965) dans l'ombre portée de l'analyse spatiale, ne se souciaient du sujet, source inépuisable d'indétermination. Au Québec, la rationalité économique des théories et approches développementalistes guidaient les politiques d'aménagement du territoire. Elles ont laissé des plans d'aménagement mémorables, hymnes à l'euphorie positiviste des bureaucrates; elles ont aussi produit des aménagements controversés aux coûts humains incalculables.

A la fin de ces années, un mouvement prévisible du pendule des voix discordantes se fera entendre plus fortement et provoquera un réexamen des concepts et des théories utilisés en sciences sociales. Les résultats pratiques et les édifices théoriques de ces années de gloire

pour la science sociale positiviste et quantitative s'offraient à la critique, qui ne manquera pas de démontrer les limites et les conséquences d'une telle orientation pour des sciences intéressées à l'humain et ses productions:

"...that challenge is but part of a larger crisis of faith in the domain of scientific rationality, technological advance, and the very idea of progress" (Samuels, 1978, 22). En géographie, c'est en retournant aux sources humanistes de la discipline que ce débat va être réactivé.

1.2.2) LE RETOUR A L'ESPRIT DU POSSIBILISME

Le courant de pensée humaniste prend appui sur l'idée d'une "recapture" de l'esprit du possibilisme tel que conçu par Vidal de la Blache. L'argumentation veut que la discipline ait graduellement perdu de vue l'humain dans sa pratique, au profit de modèles inspirés des sciences «dures» (positivisme), d'un empirisme insipide ou d'approches fonctionnalistes (structuralisme inclus). Il y a plusieurs raisons qui expliquent ce phénomène. Nous nous arrêtons sur trois d'entre elles qui permettent, outre de comprendre les tenants et aboutissants de ce retour aux sources, de mieux saisir la problématique théorique soulevée. Il s'agit :

1- du constat de la perte de vue de l'objet de la géographie humaine, 2- de la parenté philosophique entre phénoménologie et possibilisme, 3- de la parenté épistémologique entre les théories dualistes de la société et le possibilisme.

a) Une géographie sans sujet

La première raison vient du sentiment partagé que les sciences humaines et sociales ont perdu de vue leur objet, la personne humaine ou le sujet (voir section 3a). En géographie, la critique du positivisme et des théories fonctionnalistes va amener une révision des concepts et approches de la "science" géographique. Mais cette critique va aussi prendre des airs de déjà-vu. En effet, la lutte des vidaliens contre le positivisme, au tournant du siècle par l'entremise de la sociologie de Durkheim (sorte de structuralisme avant l'heure), est en essence la même que celle menée par des géographes contemporains contre le positivisme logique. Selon Berdoulay (1978), en plus des velléités personnelles entre les deux hommes, ces deux chercheurs divergeaient fondamentalement sur trois points : 1- la conception de la science, 2- la valeur du concept d'explication, 3- le rôle de la contingence et de la créativité dans l'action humaine. On le verra plus loin, ceci ressemble à peu de chose près à l'ordre du jour des géographes humanistes des années quatre-vingt. Mais n'était-ce pas aussi celui de la géographie humaine avant que le tourbillon de l'analyse quantitative ne s'empare de la discipline? Aurait-on à cette époque réduit à la marginalité tout un courant de pensée? Ce phénomène mérite

qu'on s'y arrête car sa compréhension éclaire plus nettement le retour au possibilisme vidalien et, par conséquent, le renouveau de la pensée humaniste, résultat du troisième "round" d'un débat intellectuel qui s'éternise.

Pour Ley (1981), Ley et Samuels (1978, 11), ainsi que Gregory (1981), la conclusion est claire : "The triumph of Durkheim over Vidal in French social theory was repeated in the 1960's with the supremacy of the spatial analytical school in human geography". Cette citation ne laisse pas tellement de place à la nuance, mais elle n'en n'exprime pas moins la vérité. Avec Comte et Durkheim, la sociologie va, au tournant du siècle, s'imposer comme seule science véritable pouvant rendre compte de l'activité humaine qui, sous l'effet du paradigme sociologique, est mutée en fait sociologique. L'objet de la sociologie devenait clair et précis -expliquer les faits sociaux comme des choses à partir de méthodes et de théories scientifiques du développement humain. Or, comme le démontre la recherche méticuleuse de Berdoulay (1974) sur la géographie humaine française, la géographie comme discipline ou science prétendant à l'explication de la diversité humaine sur la planète, va perdre sur deux tableaux. Premièrement, la socialisation des phénomènes humains marginalisaient la problématique géographique du rapport homme/nature. Deuxièmement, le positivisme de la sociologie allait mettre en échec l'idée du possibilisme, soit une conception de l'activité humaine

laissant place à l'initiative et la créativité, bref de l'indétermination ou du subjectif. Il ne s'agit là que d'un épisode; la sociologie saura rapidement se doter de théories opposées au positivisme dominant. Qu'en est-il de la géographie?

Nous n'avons aucunement la prétention de pouvoir faire l'histoire, ni même un chapitre, de la pensée géographique. Nous nous y référons brièvement que pour mieux comprendre le débat d'idées autour du possibilisme. Pour ce, il nous faut revenir à la question que nous posions plus haut : comment la géographie et les géographes ont-ils réagi à l'assaut positiviste au moment du "second round" (les années soixante)? Comment se fait-il par exemple que la phénoménologie, philosophie née d'une critique à l'égard de la science, n'ait pas fait l'objet de plus de considérations de la part des géographes? En effet, "assez curieusement, les géographes concitoyens des philosophes phénoménologues comme Husserl, Heidegger ou Sartre et Merleau-Ponty, c'est-à-dire allemands et français, n'ont pratiquement pas écrit sur une géographie humaniste, encore moins phénoménologique et existentialiste" (Morissonneau, 1985, 317). Paul Claval (1984) souligne quant à lui que, malgré le peu d'intérêt des géographes pour la phénoménologie, le nombre d'intéressés n'est pas "négligeable, mais cela ne transparait guère dans leurs recherches" (93). Pour la France, on souligne le travail d'Eric Dardel, L'homme et la terre. Nature de la

réalité géographique, qui a constitué pendant longtemps la seule tentative d'intégrer la phénoménologie à la géographie. Pour l'un et pour l'autre de ces auteurs, la méfiance envers la philosophie et même la théorie explique pour une bonne part le peu d'intérêt envers la phénoménologie. Pour Ley et Samuels la naïveté épistémologique des géographes aurait eu comme résultat, "the failure of humanist positions to mount a defense against positivism in the early 1960's" (1978, 11).

Ce qu'on reproche ici n'est pas tant que la discipline ait voulu être de son temps, mais qu'elle ait été dominée par ses approches et ses méthodes: "la géographie perdait sa culpabilité littéraire et impressionniste en s'habillant au complet sur mesure scientifique... [où on] reconnut comme seule valable la connaissance des faits et l'expérience scientifique" (*ibid.*, 318). Il y a de ces questions auxquelles on ne peut répondre avec aisance, mais qu'on ne peut résister à poser: l'instabilité épistémologique rend-t-elle une discipline plus vulnérable aux modèles rassurants d'une science infaillible? Les années soixante furent-elles pour la géographie celles de la révolution comtienne et celles de la révolution quantitative? On peut le conclure, avec pour résultat que la géographie délaissera carrément ce qui jusque-là avait constitué son objet : le rapport homme/nature. Avec pour conséquence, le constat vingt ans plus tard, non seulement de l'abandon d'un courant majeur de la

pensée, mais aussi d'une confusion quant à son objet. C'est le déséquilibre qui frappe, pas le balancement qui lui, on l'a vu, est inhérent à l'activité scientifique en sciences humaines et sociales. En somme, l'interprétation que nous suggérons est que la géographie a mal encaissé la mise en échec du possibilisme, du moins dans la perspective des sciences sociales. Le retour au possibilisme est un peu le rééquilibrage de la discipline, mais maintenant comme science sociale, dont la caractéristique est le maintien de la tension entre deux épistémologies opposées. On le constate du moins à l'intérieur de la géographie humaniste où l'esprit du possibilisme justifie le recours aux théories de la société, en même temps qu'il provoque des discussions philosophiques, principalement autour de la phénoménologie.

c) Une parenté philosophique

La phénoménologie a pénétré le discours géographique à travers son volet culturel. En effet, il est généralement admis que l'influence de la géographie vidalienne s'est fait sentir au cours des cinquante dernières années à travers la géographie culturelle. La continuité est par exemple évidente pour ce qui est de la géographie québécoise, qui débute dans la foulée des travaux de Raoul Blanchard (1935, 1936, 1947) sur le Canada français. Ceci ne veut pas dire que l'on ait poursuivi l'oeuvre de Blanchard ou de Vidal,

mais que les préoccupations pour les "genres de vie", les "paysages" et les rapports homme/nature y sont demeurées présentes, quelle que soit la forme. Du côté de la géographie anglo-américaine, un parallèle peut être tracé avec la géographie de Carl Sauer. Bowden (1980) prétend que les premiers travaux de Sauer "are echoes of the Vidalian quest in the French pays studies to get inside the mind of a region and to interpret it sympathetically" (66). Comme pour la géographie humaine vidalienne, la géographie de Sauer sera confrontée à la prise en compte de l'influence grandissante des processus sociaux dans l'analyse régionale ou des paysages. Pour cette raison, ces pratiques seront lentement marginalisées, voire discréditées, par l'appareil de théories et de concepts développés en sciences sociales. Pourtant, des géographes tels Buttner (1980), Tuan (1979), Relph (1978) vont maintenir et renouveler la tradition humaniste en s'inspirant cette fois de la phénoménologie.

Ce point mérite qu'on s'y arrête un instant, puisqu'il permet de relativiser nos conclusions quant à la géographie humaine. L'urgence de la critique du positivisme et le sentiment partagé de la perte de l'objet-sujet en géographie est plus le fait de la géographie anglo-saxonne que de la géographie française. Il semble en effet qu'à travers la géographie culturelle, et sûrement du poids de l'héritage de la géographie vidalienne, la géographie française a su maintenir ouverte la discussion sur la place du sujet et ce,

malgré le virage quantitatif des années soixante. Dès lors, on comprend que le courant de pensée humaniste soit dominé par les géographes anglo-saxons et qu'il puise aux sources de la géographie humaine vidalienne pour rétablir les ponts avec quelque chose qui avait été mis au rancart. Dans la même veine, on comprend que ceux et celles qui ont continué à travailler dans l'esprit du possibilisme, à travers la phénoménologie, participent à plein au renouveau humaniste. Même qu'ils se font critiques de la critique, notamment envers les révisionnistes qui amènent la géographie humaniste sur le terrain de la théorie sociale. Nous y reviendrons. A ce stade, il convient d'examiner plus en profondeur les points de convergence entre la phénoménologie et le courant de pensée humaniste actuel².

On comprend que géographes humanistes et phénoménologues jouent du même instrument, celui de la critique de l'activité scientifique. Il reste à déterminer s'ils produisent le même genre de musique, ou en quoi ils partagent une philosophie commune. Il existe deux points de convergence majeurs -qui sont autant de thèmes de la géographie humaniste : 1- une opposition au positivisme, 2- une conception dualiste des déterminants de l'action humaine.

1.2.3) LA CRITIQUE DU POSITIVISME

Selon Merleau-Ponty (1975, 1), la phénoménologie est née d'une crise de la science qui continue d'être la nôtre :

La phénoménologie s'est présentée dès son début comme une tentative pour résoudre un problème qui n'est pas celui d'une secte : il se pose dès 1900 à tout le monde, il se pose encore aujourd'hui. L'effort philosophique de Husserl est en effet destiné dans son esprit à résoudre simultanément une crise de la philosophie, une crise des sciences de l'homme et une crise des sciences tout court, dont nous ne sommes pas encore sortis.

Le philosophe veut que la science change ses rapports avec le sujet, source de créativité, entre autres par l'activité scientifique elle-même. Mathématicien, Husserl s'en prenait à l'application de la méthode scientifique en sciences humaines:

Ce que Husserl veut surtout rejeter, c'est le naturalisme de ces sciences qui, n'ayant pas dégagé la spécificité de leur objet, et le traitant comme s'il s'agissait d'un objet physique, confondent la découverte des causes extérieures d'un phénomène avec la nature propre de ce phénomène... ce qui fait l'intérêt des sciences humaines - à savoir qu'elles étudient les activités de l'homme...fait aussi leur faiblesse quand ces activités sont réduites à de simples phénomènes naturels... (Dartigues, 1972, 17-18)

Soixante ans plus tard, ce sont les échos que l'on entend en géographie. Dans son plaidoyer pour "Humanistic geography", David Ley (1981, 4) nous dit que: "...naturalism involved a reductionism, as man was abstracted away in the methodological interest of a supposedly superior logic". De même, traitant de l'utopie en général et de l'utopie scientifique en particulier, Luc Bureau (1985, 311-314) y voit "une

obsédante volonté de régir in abstracto les lieux de l'homme. C'est l'idée d'une humanité régénérée par la science et le progrès technique...les sciences humaines - bien que cette situation ne leur soit aucunement exclusive - se sont si éloignées de leur objet qu'elles ne le trouvent plus".

David Ley est l'un des chefs de file du renouveau humaniste dans la discipline géographique. Constatant que la géographie des années soixante s'était faite "without man", Ley mène une charge critique contre le positivisme (1980) et le marxisme (Ley et Duncan, 1982) en géographie. Pour ce faire, il dresse d'abord un portrait de l'historique de la perte du sujet en géographie, puis conclut que cette éviction ne permet plus de prétendre à une compréhension de l'homme dans sa relation avec l'espace. Il s'agit d'une erreur qui se manifeste de quatre façons : 1- erreur épistémologique, 2- erreur théorique, 3- erreur existentielle, 4- erreur morale.

De l'erreur épistémologique, Ley nous dit qu'en voulant éliminer le subjectivisme dans la pratique scientifique, on l'a remis dans les mains du savant. La science "has hidden the ideological content of scientific knowledge, that is knowledge derived by a subject and for a subject" (ibid., 14). En somme, si l'objet de la géographie demeure la relation de l'homme à l'espace, il est impossible de faire de la géographie en évinçant l'un des pôles de la relation.

Le même raisonnement s'applique au marxisme que Ley, à l'instar de Sartre, qualifie de savoir arrêté. Considéré comme une vérité scientifique, il engendre une pratique intellectuelle visant "the preservation of a purely intellectual model of mechanism" (15), plutôt que la compréhension de la réalité que vivent une multitude de sujets. Pour démontrer l'erreur théorique, Ley fait appel aux concepts d'intentionnalité et de pouvoir créateur de l'homme. "Geographic facts are not fantastically predetermined; they are the outcome of both constraints and choice, of processes of negotiation by geographic agents" (15).

Cette erreur théorique en est aussi une existentielle puisque, comme l'affirme Husserl, la science n'est plus dans le même monde que le monde, comme le montre l'exemple de Ley: "On the maps of traffic engineers urban motor ways represented an effective solution within the technical domain... but in the experience of urban residents, increased air and noise pollution, are the cost to a community ravaged by motor ways alignment" (18). Quant à l'erreur morale, elle constitue une sorte d'argument massue de la critique du positivisme en sciences humaines et sociales : "Under the continuous extension of this formidable and managerial hegemony, even the expression of such basic human freedoms as free speech, free assembly and freedom to worship may be disqualified as incompatible with rational systems of control" (19). Ley ne condamne pas la

science comme activité visant la connaissance, mais considère qu'elle n'apporte rien à la géographie sous sa forme positiviste, pire elle l'annihile en éliminant le sujet.

1.2.4) UNE APPROCHE DUALISTE

En quoi les perspectives philosophiques du possibilisme vidalien et de la géographie humaniste s'apparentent-elles aux intentions des phénoménologues? Citons Anne Buttimer (1978, 61) sur la géographie vidalienne:

The essential geographical issue was neither the influence of man on the earth nor the influence of the earth on man; methodically it implied neither analysis of ecological processes per se nor the analysis of socio-cultural and historical forces; rather, its central aim should be to grasp the ongoing dialectic of milieu and civilization, the perennial tension between the milieu externe (physically observable pattern and process) and the milieu intern (values, habits, beliefs and ideas) of a civilization. The external milieu dictated the parameters of choice within that range.

Pour la phénoménologie (nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre), les objets d'étude en sciences humaines sont des **phénomènes** en ce sens que le subjectif (l'intention subjective) y est déjà présent intrinsèquement, comme les paysages de Vidal étaient déjà humanisés et qu'il était possible d'y déceler et du physique et de l'humain. La phénoménologie qui veut saisir non seulement l'extériorité des phénomènes humains, mais leur intériorité dans la conscience pratique : "[elle]... se donnera alors

pour tâche de montrer qu'avant toute conception philosophique ou scientifique l'homme est d'abord être-au-monde... et qu'il n'y a lieu de privilégier ni la conscience comme le font les courants idéalistes... ni le monde comme le supposent les vues scientifiques..." (Dartigues, 1972, 50). Dans, la recherche du sens, le retour au pourvoyeur de la créativité s'apparente à la conception que se faisait Vidal de la contingence et de la créativité humaine :

[les vidaliens]... favored an epistemology that relied heavily on the theory of contingency. In doing so, they deliberately wanted to deal, scientifically, with the emergence of new forms (individualities) in the natural and social world, including the results of human creativity. The manifestation of that desire was the Vidalian concept of genre de vie, which, to a great extent, was understood to be a result of man's initiative and creative adaptation to his environment. (Berdoulay, 1978, 87)

Enfin, comme le conclut Morissonneau (1985, 322-23) avec la phénoménologie, la géographie acquiert "une approche sensible où les rapports entre l'homme et la terre ne sont pas réduits à des relations spatiales (au sens géométrique) mais sont des relations géographiques, c'est-à-dire des rapports entre l'homme (la conscience structurante) et des lieux (les espaces significatifs)". Situait cette pensée dans un tableau synthèse de la géographie humaine ou "humanistic geography", Gregory (1981) signale que ce dont il est question véritablement demeure: "freedom of man bounded by the realities of mechanism of the natural realm" (4)... et/ou "social realm". Bref, la phénoménologie pousse plus en profondeur la compréhension de l'action humaine dans l'esprit du possibilisme.

1.3- L'EXPLORATION DES THEORIES DE LA SOCIETE

Le déplacement du centre d'intérêt de la géographie humaine de la relation homme-nature à sujet-espace fait qu'il devient difficile d'utiliser certains concepts sans au préalable connaître leur insertion dans les théories de la société. C'est du moins la conviction d'un nombre significatif de géographes à l'intérieur du courant humaniste, et leur recherche du côté des théories dualistes constitue la troisième raison expliquant le retour à l'esprit du possibilisme.

Depuis la fin des années soixante-dix, il semble que nous soyons entrés dans l'ère des "post"; post-industrialisation, post-modernisme, post-structuralisme sont autant de post qui préoccupent les chercheurs des sciences sociales, spécialement en sociologie. La théorisation et la compréhension, voire l'explication, des phénomènes sociaux à partir de grands schèmes totalisants ne vont plus de soi. Les thèses fonctionnalistes, structuralistes, behavioristes, positivistes ne procurent plus la même sécurité scientifique et épistémologique³. En somme, il n'en va pas des phénomènes sociaux comme des molécules de la matière ou encore des systèmes biologiques; la sociologie remise son positivisme et son rêve d'égalité dans la véracité avec les sciences physiques.

Hormis les incohérences et les divergences qui marquent l'élaboration de toute théorie (et qui font l'objet d'âpres débats chez les chercheurs), la critique actuelle du recours à la théorie est plus sérieuse. Il semble que l'on ait été si loin dans la théorisation des déterminismes, des fonctionnalités du système et des propriétés structurantes, qu'il faille revenir à un simple truisme : il n'y aurait pas de sociétés sans humains. Quel est leur rôle dans la production, la reproduction et la transformation de la société? Ils ne peuvent être que le simple élément répondant comme un automate aux fonctionnalités du système ou de la révolution. Pas plus que la portée et le sens de l'action individuelle ne doivent être insignifiés par des symboles qui s'expliquent entre eux; l'individu n'étant alors que le porteur de structures profondément enfouies dans son esprit.

De par son caractère de sciences sociales, la géographie humaine n'échappe pas à ce questionnement sur la société et le sujet. Derek Gregory (1984) pour un, nous incite dans Recollection of a Revolution: Geography as Spatial Science à revoir lucidement la révolution quantitative et le néo-positivisme. Les géographies marxiste et fonctionnaliste, l'analyse spatiale et bien d'autres, y sont revues plus objectivement et avec critique, souvent par les auteurs eux-mêmes. L'intérêt de ce livre réside dans l'appel de Gregory en faveur d'un rapprochement

entre les révisionnistes et la géographie humaniste et l'esprit de la géographie vidalienne. En abordant le rapport homme/nature (sur lequel se penchait la géographie vidalienne) dans une perspective sociologique, on retrouve une même tension mais cette fois entre l'homme et la société.

Ce qui fait dire à Gregory (1980, 16): "The existential contradiction of human existence thus becomes translated into structural contradiction, which is really its only medium. With this manoeuvre the relations between human agency and social structure and between man and nature are at once brought within a coherent problematic: they are, as it were, simultaneous equations which cannot be solved separately". Il s'agit en fait de reconnaître et de relever: "...[the] initiative and creative adaptation {of man} to his environment" (pour reprendre les mots de Berdoulay chez Gregory); environnement maintenant social plutôt que naturel.

Mais cette révision et le déplacement vers la théorie sociale qu'elle entraîne ne va pas sans difficultés à l'intérieur même du courant humaniste. Ley (1978, 1981) et Gregory (1980, 1981) représentent d'ailleurs les deux positions opposées quant au rapport de la pensée humaniste avec la théorie sociale. Dans Humanistic Geography: prospects and problems, Ley et ses collaborateurs explorent la question de la réinsertion du sujet dans l'analyse

géographique. Dans sa discussion du volume, Gregory ne peut qu'applaudir à une telle résurgence, bien qu'il mette en garde les géographes contre le subjectivisme et l'idéalisme de certaines positions. Redonner un rôle au sujet n'entraîne pas qu'il soit l'unique source d'explication de la société. Pour ce dernier auteur l'humanisme en géographie doit pouvoir s'inscrire dans une théorie plus large de la société qui rend compte de sa réalité objective et structurelle : "the prospects and problems of humanistic geography revolve around an understanding of the relations between action and structure" (Gregory, 1980, 2). Ley ne partage pas son avis. Il n'y aurait aucune justification de nature scientifique pouvant expliquer la nécessité de mener la discussion sur le sujet dans le cadre des théories sociales. Ley reconnaît qu'une véritable géographie humaine doit pouvoir éviter les écueils posés par l'idéalisme, et même un trop plein de subjectivisme, mais il refuse de s'enfermer dans la théorie. Il prône plutôt la recherche de concepts appropriés pour l'analyse en géographie sociale.

L'insistance à amener la pensée humaniste sur le terrain de la théorie semble motivée par la conviction que la géographie humaine est essentiellement une science sociale, et doit travailler en accord avec cette conception de la discipline. Mais elle est aussi poussée par une méfiance viscérale à l'égard de l'idéalisme, et même tout ce qui vient du sujet. Cette situation s'explique, selon nous,

par le fait que nombre de révisionnistes proviennent soit du marxisme, soit du structuralisme. Ces géographes manient toujours bien la théorie et conservent en fait la conviction que la question des déterminants structuraux est incontournable. Dans cette perspective, on peut comprendre que ces chercheurs critiquent la phénoménologie, reconnue comme une philosophie de la conscience, donc du sujet. A l'inverse, pour ceux et celles qui empruntent à cette philosophie, ou qui fonctionnent à l'intérieur de la géographie culturelle, la discussion sur les théories sociales aboutit au résultat inverse de celui recherché : le sujet se perd dans un dédale de considérations de nature théorique. Derrière cette opposition, il y a aussi peut-être des réticences à définir la géographie essentiellement en termes de sciences sociales. Il y a là à n'en pas douter un vieux fond de discorde sur l'objet de la géographie, bref sur la crise "existentialo-épistémologique" de la discipline. Car ce que l'on redoute aussi de la géographie humaniste, c'est qu'elle ne se fasse pas assez sociale, au sens où elle ne tient pas compte adéquatement des processus sociaux. Reproches bien connus faits, à tort ou à raison, à la géographie vidalienne, à celle de Sauer, ou même globalement à la discipline elle-même. Il s'ensuit que les chercheurs sont aux aguets et que les épithètes, subjectiviste, idéaliste et volontariste, ou encore fonctionnaliste, ressortent à la moindre défaillance.

CONCLUSION

Les sciences sociales et les sciences de l'homme se nourrissent d'une tension fondamentale qui est inhérente à l'activité scientifique qu'elles supportent. Le lutte de Socrate contre les sophistes, celle de la raison pure contre le nihilisme, celle du positivisme contre la phénoménologie sont en essence les mêmes. Tant que l'homme ne sera pas réduit à l'état d'automate, ou à celui de fourmis répondant machinalement à un ordre d'organisation naturelle, ce problème subsistera et, somme toute, c'est aussi bien ainsi. La recherche et la science, la connaissance pour ainsi dire, tire avantage de l'un et de l'autre.

Mais cette situation ne va pas sans créer de problèmes, entre les différentes approches développées pour rendre compte de l'activité humaine, entre les individus qui en font la promotion et entre la théorie et la pratique, à travers l'impact sur le réel et la vie humaine des applications de ces approches et modèles. A l'instar des sciences sociales, la géographie humaine des années quatre-vingt a été marquée par un large débat sur le rôle de l'acteur comme moteur de l'action (Touraine, 1984), ou plus globalement sur la place du sujet et de la subjectivité dans l'analyse des actions humaines. Ce débat a pris place à la faveur d'une critique des approches positiviste, fonctionnaliste ou structuraliste qui a fait le bonheur de

la géographie des années soixante et soixante-dix. Du coup, il a entraîné un mouvement de révision des approches et des modèles géographiques d'où le sujet avait en quelque sorte été éliminé; on a aussi assisté à une discussion plus philosophique sur l'objet (sujet) de la géographie humaine et culturelle, plus souvent qu'autrement par ceux et celles dont les travaux avaient été marginalisés par l'euphorie positiviste. En dépit de ces divergences, révisionnistes ou néo-phénoménologistes ont senti le besoin de retourner aux sources de la géographie et de s'en servir pour promouvoir leur vision de cette science.

En regard d'un intérêt pour la géographie culturelle, il ne fait aucun doute que le rapport entre géographie humaniste et structures sociales est pertinent. A l'instar de Gregory (1980, 14), nous croyons que : "if a properly human geography is to emerge out of the present humanist critique, it will clearly have to recognize the effectivity of structures other than the cognitive and the cultural". La culture, comme l'acteur de la société, ne peut être pensée hors de son contexte social structurel, entre autres l'économique et le politique. Mais nous partageons aussi l'avis de Ley sur le fait que la discussion théorique n'oblige pas qu'il faille travailler dans le cadre spécifique d'une théorie. Comme la société, la culture comporte un rapport dynamique entre le particulier et le collectif, l'agent et la structure, ainsi que l'espace et la

société. C'est dans cet esprit que nous entreprendrons la discussion théorique. Quant à la phénoménologie, elle va nous permettre d'approfondir les questions de la subjectivité dans l'activité humaine et de là, investir les approches théoriques dualistes qui, inévitablement, doivent tenir compte de considérations philosophiques. Du reste, avec l'existentialisme de Sartre, la phénoménologie prend des airs de théorie sociale. C'est d'ailleurs notre point de jonction entre les deux courants, et ce qui nous permettra de légitimiser notre approche.

NOTES

- 1 Qu'on pense aux lignes qui suivent : "Epidemenides says that Cretans are liars. But he is a Cretan. Therefore he lies. Therefore, Cretans are liars. Therefore he speaks the truth. Therefore Cretans are liars. Therefore he lies, etc." (Epidemenides).
- 2 Il faut souligner que tous les géographes humanistes ne se réclament pas ouvertement de la phénoménologie. Comme le souligne Claval, plusieurs d'entre eux "n'ont jamais lu Husserl ou les autres grands maîtres de la phénoménologie <et> ne se reconnaissent pas dans un courant qui paraît d'inspiration philosophique" (op.cit, 115).
- 3 Même en sciences "dures" où les théories du chaos et de "complexity" bouleversent les approches et les théories scientifiques, notamment en physique. Voir : Briggs, John, Peat David, Turbulent Mirror : an illustrated guide to Chaos theory and the science of the Wholeness, New York : Harper and Row, 1989., et, Waldrop, Mitchell, The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos, New York : Simon and Schuster, 1993.

CHAPITRE 2

SUR LES SENTIERS PHILOSOPHIQUES

Malgré un intérêt accru pour la phénoménologie, et en dépit du fait que des géographes s'en soient inspirés depuis les années cinquante, il n'existe pas de corpus élaboré de textes qui nous permettrait de faire un exposé de ses principales thèses au travers de la loupe géographique. Entre les grands noms connus, les Buttner, Relph, Tuan, Samuels, qui ont sans détour inscrit leur recherche à cette enseigne, et ceux et celles qui plus récemment, bien souvent partiellement, s'en sont inspirés, que ce soit à cause de leur travaux en géographie culturelle ou par l'influence du mouvement humaniste, il y a un large fossé et pas réellement de continuité. Pour cette raison, il est nécessaire que notre exposé vise à préciser les contours du terrain philosophique, de façon à y identifier les points d'ancrage géographique et, plus important encore, les zones fertiles pour des recherches portant sur la culture.

Il n'y a pas lieu de vouloir afficher une quelconque prétention dans la tâche que l'on se fixe ici. Décrire ou même expliquer partiellement dans leur diversité l'ensemble des travaux se regroupant sous la rubrique «phénoménologie et existentialisme» constitue un défi gigantesque... et le

mot est petit. Que l'on songe seulement au fait que les philosophes ne s'entendent pas toujours sur qui est phénoménologue ou existentialiste et de quelle façon on l'est. Emmanuel Mounier (1946), dans un livre intitulé Introduction aux existentialistes, dresse par exemple un arbre de la philosophie existentialiste dont les racines comprennent outre Socrate, les Stoïciens et Saint-Augustin; près du tronc, on trouve regroupés Pascal, Kierkegaard et Hegel; diverses branches, dont une phénoménologique avec Sartre, Merleau-Ponty et Heidegger, puis une autre personnaliste avec Jasper et Marcel, et enfin une dernière, spiritualiste avec Bergson. Le mot lui-même est problématique. Son origine nous fait remonter jusqu'à Kant, bien que ce soit Hegel qui explicitement l'emploiera le premier. Pourtant, c'est d'abord et avant tout avec l'oeuvre du philosophe allemand Edmund Husserl (1859-1938) que la phénoménologie se développe.

Notre but n'est nullement de faire une analyse exhaustive de la phénoménologie, mais d'en faire ressortir les principales caractéristiques. La valeur d'un tel exposé ne peut être jugée que dans sa consistance, c'est-à-dire qu'il faut s'assurer qu'on tire constamment sur le même fil d'une sorte de toile de pensée. Pour ce, en plus de s'en tenir à l'essentiel, il faut s'entendre sur les objectifs : comprendre comment la phénoménologie et certains de ses concepts pourraient être utiles à notre recherche en géographie culturelle.

2.1- UNE PHILOSOPHIE DU SUJET

2.1.1) UNE CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE

Nous y avons fait allusion, l'oeuvre de Husserl s'élabore à partir du sentiment d'une crise générale de la pratique scientifique. Emportée par le positivisme triomphant, la science prenait au tournant du siècle l'espace laissé libre par la philosophie spéculative. Par elle viendrait désormais la connaissance du monde et de l'être, réduits au statut d'objets naturalisés de la science. C'est ce dernier point que critique Husserl, en prenant à partie l'activité des catégories constituées du savoir que sont les mathématiques et la psychologie. Husserl ne rejette pas la science comme mode de production de la connaissance, mais condamne sa pratique et sa conception de l'objet. Il veut redonner aux objets de la science leur sens ou essence propre, comme un a priori phénoménologique qui doit être reconnu avant l'exercice scientifique.

Pour bien comprendre les assises épistémologiques de sa pensée, retournons aux conceptions de la connaissance qu'il critique : le positivisme et ce qu'on appelle communément le compromis épistémologique kantien. Pour le positivisme, l'essence ou la nature véritable des phénomènes est impossible à atteindre, bien qu'existante. En conséquence, l'être ne peut accéder qu'à la connaissance des phénomènes

tels qu'ils se manifestent dans la réalité et ce, par l'entremise de l'observation et de l'analyse des faits. L'ordre des choses, des faits, imposerait à la raison des principes de vérité dont seule l'expérimentation peut démontrer la véracité. Quant au compromis kantien, contrairement au cogito de Descartes, il se fonde sur la reconnaissance du rôle de l'expérience dans le processus cognitif, mais le subordonne à l'activité rationnelle. Le compromis kantien discerne le noumène (l'objet en soi) que l'on ne peut connaître véritablement, mais que l'être humain tente d'atteindre à l'aide de sa raison pratique, du phénomène, réalité sensible que seule la conscience peut connaître par l'intuition, vue comme médiation de l'être aux choses et fondement de l'expérience du monde. L'être doit alors recourir à des catégories du savoir (sciences ou conventions) qui, conformes à la nature et informées par l'expérience, guident l'esprit dans sa tentative de connaître le noumène.

La pensée de Husserl prend racine dans une attitude sceptique à l'égard des résultats de l'activité scientifique telle que connue par Kant ou les positivistes. Hume avant lui avait passablement secoué la certitude de la science positive en prétendant que : "...no justification for these principles [de la connaissance] could be found, and while the fact of our belief in them had to be admitted, our right to them could not be defended" (Solomon, 1972, 10). Le fait

de la connaissance est reconnu, mais non son fondement de droit, c'est-à-dire que la science produit de la connaissance, autant qu'elle crée de la connaissance sur la croyance de l'adaptation de ses méthodes au fonctionnement de la nature, une nature qu'elle cherche en réalité à connaître. (Le même dilemme se pose à la raison et à la logique formelle qui peuvent logiquement expliquer leurs origines non rationnelles). Conscient de ce problème, Husserl affirme que: "Sans nous engager ici dans des explications plus développées qui nous conduiraient seulement à répéter ce qui a été dit ailleurs, nous voudrions cependant mettre en lumière ce fait élémentaire, que les thèses fondamentales de l'empirisme ont avant tout besoin d'être expliquées, clarifiées, justifiées avec plus d'exactitude; et que cette justification elle-même doit se faire selon les normes que ces thèses énoncent". (Husserl, 1950, 68-69).

Imbu de ce scepticisme qu'il veut cependant dépasser, Husserl prétend que puisque les sciences n'ont pas exactement déterminé leur objet, il faut retourner aux choses elle-mêmes, telles qu'elles se présentent avant l'exercice scientifique. La solution réside dans un retour à une intuition première : celle de l'essence ou du sens des phénomènes accessibles à la conscience du sujet. Mais cette intuition n'est pas celle de Kant, car Husserl rejette la dichotomie noumène/phénomène; elle est plutôt unique, première, seule source de connaissance: "Si par positivisme

on entend l'effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences, c'est-à-dire d'être saisi de façon originaire, c'est nous qui sommes les véritables positivistes. Nous ne laissons effectivement aucune autorité restreindre notre droit à reconnaître dans tous les types d'intuitions, des sources de droit pour la connaissance dotés d'une égale dignité, -pas même l'autorité des sciences modernes de la nature" (Husserl, 1950, 72).

Avec l'intuition phénoménologique, l'être et les choses ne peuvent être pensés que dans le même monde, il ne saurait y avoir de connaissance des choses sans êtres et les choses ne seraient rien sans la conscience des êtres. Conscience et monde sont intimement liés dans un processus qui révèle l'essence des choses. Prenons un exemple: la pauvreté. Elle est présente à plusieurs endroits sur la planète et se manifeste à divers degrés. Il s'agit du caractère factuel de la pauvreté, sur lequel la science positive se penche et cherche à expliquer la génèse et les limites du phénomène, comparant et évaluant les chiffres qu'elle a en mains. Pourtant, sous les multiples apparitions factuelles de la pauvreté, l'essence de la pauvreté reste la même. Pour l'étudier et la comprendre comme phénomène humain, non pas comme objet de la science, il faut déterminer cette essence avant de travailler sur les faits et non l'inverse.

2.1.2) LA CONSCIENCE INTENTIONNELLE ET LA REDUCTION PHENOMENOLOGIQUE

Retourner à une intuition première ne suffit pas à nous faire comprendre les rapports du sujet aux phénomènes. Comment la connaissance des essences est-elle possible? Se reportant aux travaux du psychologue Franz Brentano (qui démontrait que les phénomènes perçus constituent l'unique connaissance de ce phénomène pour le sujet), Husserl prétend que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Elle n'existe que dirigée vers un objet et ce dernier est toujours objet-pour-un-sujet. Il n'y a plus de séparation sujet/objet mais bien une corrélation qui révèle le sens des choses qui lui, devient le champ de connaissance de la phénoménologie. Il nomme l'activité de la conscience du nom de noèse et l'objet de la conscience, de noème. La structure intentionnelle de la conscience devient noético-noématique, tandis que le cogito prend la forme d'un cogito-cogitatum (penser avec): "Il faut apprendre à unir des concepts que nous sommes habitués à opposer : la phénoménologie est une philosophie de l'intuition créatrice. La vision intellectuelle crée réellement son objet, non pas le simulacre, la copie, l'image de l'objet, mais l'objet lui-même" (Berger, 1941, 100).

Dans ce cas, il faut se demander ce qu'il advient du noumène, de la réalité de la chose en-soi, dans la philo-

sophie de Husserl. On a vu que Hume la niait, que Kant ne pouvait que la conclure, que les positivistes la jugeaient inaccessible. Dans la logique de la corrélation intentionnelle, le noumène ne peut être que mis hors-jeu, entre parenthèses, puisqu'il ne peut y avoir de connaissance hors de cette corrélation. C'est la réduction phénoménologique qui suspend la croyance en la réalité en-soi, puisque le monde ne peut être pour la conscience que phénomène ou objet de conscience intentionnelle. La phénoménologie est donc la "philosophie du dynamisme intentionnel de la conscience" (Thévénaz, 1971, 39), science eidétique ou science des essences. Ces essences se présentent selon divers domaines ou «régions»: 1- région nature, où se retrouvent les phénomènes dont traitent les sciences de la nature, 2- région esprit, phénomènes qui relèvent des sciences humaines, 3- région conscience, comprenant les actes de la conscience sans lesquels il n'y aurait d'accès aux autres régions. En fait, la science eidétique considère deux moments:

D'un côté nous avons donc à distinguer les parties et les moments que nous obtenons par une analyse réelle du vécu; par là nous traitons le vécu comme s'il était un objet au même titre que n'importe quel autre objet, nous interrogeant sur les éléments ou les moments dépendants qui l'édifient réellement. Mais de l'autre côté le vécu intentionnel est conscience de quelque chose; il est tel en vertu de son essence... et ainsi nous pouvons chercher ce qui doit être énoncé du point de vue eidétique concernant ce : de quelque chose. (Husserl, 1950, 304).

2.1.3) ONTOLOGIE ET INTERSUBJECTIVITE

a) **Ecueil philosophique**

Le problème de l'idéalisme est constant dans la phénoménologie husserlienne. Sa résolution a amené sa philosophie sur le terrain de l'existentialisme, puisque la réduction phénoménologique pose en fait des difficultés d'ordre ontologique. Considérons en effet que le sujet pensant, celui de la conscience intentionnelle, se retourne sur lui-même comme être qui constitue le sens du monde. Il ne pourra alors que saisir l'essence générale de son moi concret, qu'Husserl appelle moi ou sujet transcendantal. "Mais, en tant que le moi concret est entrelacé dans le monde naturel, il est clair qu'il est lui-même réduit; autrement dit je dois m'abstenir de toute thèse au sujet du moi comme existant" (Lyotard, 1969, 22). Mais son existence ne peut être mise en doute (mise entre parenthèses comme le noumène), puisqu'il est la source de ma conscience intentionnelle. De même, logiquement, le moi transcendantal ne peut être compris que dans le moi concret puisqu'il est l'objet d'une conscience intentionnelle. Ainsi, selon Husserl, l'époché (la réduction) "est la méthode universelle par laquelle je me découvre comme moi pur" (22). Or, si le résidu de la réduction est ce moi pur qui donne le sens, la phénoménologie de Husserl se fonde sur un idéalisme qui le

rapproche considérablement de ceux qu'il critiquait. Pour certains, le moi pur husserlien s'apparente au sujet kantien puisque l'existence de la nature ne peut conditionner l'existence de la conscience, c'est plutôt le contraire. Seule l'impossibilité de la constitution de l'objectivité dans la pensée de Husserl (on a une corrélation, non pas un rapport sujet/objet) les différencie. Ce qui n'élimine pas l'idéalisme de la pensée husserlienne, que l'on appellera idéalisme transcendantal. Mais ce dernier paraît en outre devoir être solipsiste (théorie d'après laquelle il n'y aurait pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même - le cogito de Descartes): "Je suis seul au monde, ce monde lui-même n'est que l'idée de l'unité de tous les objets, la chose n'est que l'unité de ma perception de chose... tout sens est fondé dans ma conscience en tant qu'elle est intention ou donatrice de sens" (Lyotard, 1969, 33).

Husserl ne s'arrêtera pas à cette difficulté qu'il contourne en la reportant, en quelque sorte, sur l'intersubjectivité. La question est alors: comment peut-il y avoir un sujet constituant (autrui) pour un sujet constituant (moi)? L'autre ne peut être réduit, pas plus que le moi ne pouvait l'être. La phénoménologie débouche donc sur une communauté de sujets qui est constitutive de son propre monde, une sorte de conscience collective ou, en d'autres termes, une culture. Le problème est alors de savoir si la communauté est constitutive ou non du sens original.

Husserl maintiendra l'idée du sujet transcendantal radical, pourvoyeur absolu du sens. C'est sur cette tension ou contradiction, entre le sujet et le groupe, que sa pensée aboutit. L'intersubjectivité est un thème majeur pour tous les philosophes rattachés à cette tradition : elle pose la question de cette distance du moi au monde, de la communication avec autrui, celle de la structuration a priori du sens dans la culture et dans l'histoire.

La possibilité du dépassement de l'idéalisme transcendantale réside dans la prise en compte de la conscience-monde, plutôt que du moi pur ou sujet transcendantal, comme résidu de la réduction phénoménologique. En prenant la corrélation comme résidu, la phénoménologie découvre le sens dans la relation conscience-monde et dans les rapports des sujets dans la communauté des personnes. Elle devient du coup l'amorce des philosophies existentialistes. Husserl y aurait été amené à la fin de sa vie par Heidegger, son principal disciple.

b) Problèmes géographiques

Le Canadien Guerke Relph est l'un des rares géographes à s'être penchés sérieusement sur la pensée phénoménologique et à avoir tenté d'explicitier les relations entre phénoménologie et géographie. Son but : "...is to clarify the main feature of the experiential or phenomenological

foundations of Geography" (1976, 1). Pour lui, la phénoménologie en géographie a quelque chose à voir avec un retour à l'expérience de l'espace, des lieux et des paysages. Pour être conforme à la pensée phénoménologique, il faut, prétend-il, retourner aux origines pré-scientifiques de la discipline pour y découvrir une conscience géographique dans laquelle nos expériences du vécu : "...are fused in «geographicality», the preconscious and preconceptual foundation of geography" (2). Relph veut reconsidérer l'expérience première de l'espace, qu'il voit comme l'objet «essentiel» de la discipline, et qui doit être reconnu avant la recherche des faits ou la théorisation des phénomènes spatiaux. Un peu comme le langage, cette expérience est constitutive de nos actions, particulièrement celles à l'origine de la création et de la production d'espaces, de lieux et de paysages. Elle est donc au centre de l'essence des phénomènes géographiques, dont nous faisons l'expérience et qui sont, selon Relph, "...unique and not unique, persistent yet changing, part of us apart from us - this we know and there is no contradiction in it" (16). Relph veut ainsi montrer que l'espace et les lieux ne peuvent être compris hors du monde, hors de la conscience-monde et de la "geographicality" qui les fait exister.

Comme celle des phénoménologues, la pensée de Relph n'en demeure pas moins ambiguë entre la conscience-monde

(l'expérience de l'espace comme objet et connaissance géographique) et l'intentionnalité (la conscience de l'espace comme fondement de la connaissance géographique). Considérons ce qu'il appelle "geographical consciousness", soit une conscience spatiale qui est au coeur des phénomènes géographiques. Pour Relph, le fondement de cette conscience réside dans la "geographicality", "a definite relationship that binds man to earth" (25), une faculté manifeste avant même l'expérience de l'espace. Dans ce cas, Relph travaille à l'intérieur d'un idéalisme géographique, un genre de moi pur géographique à la Kant, car il y a pour lui une intentionnalité a priori géographique qui vise des phénomènes géographiques. L'accent est ainsi mis sur les individus et leurs expériences de l'espace, comme des moments séparés, plutôt que la conscience-monde, soit une conscience géographique qui se révélerait au moment de l'expérience, en situation, et dans l'intersubjectivité. Relph n'hésitera pas à taxer sa propre géographie d'idéalisme, une façon de replacer le sujet au coeur de la discipline et de comprendre, sans limitations théoriques, l'expérience personnelle de l'espace, avant que la théorie et l'interprétation scientifique ne perdent le sens de ses actions.

2.1.4) LA METHODE

La science eidétique vise à déterminer l'essence des phénomènes. On sait qu'elle ne peut être déduite des faits puisqu'elle relève de l'intuition des essences. De quelle façon peut-on tirer une connaissance de cette intuition?

La méthode consiste à éliminer le factice, pour ne découvrir que l'essentiel. Il s'agit en fait de réduire le phénomène à son essence par une analyse mentale que Husserl qualifie de variations eidétiques. "Le procédé par lequel nous pouvons parvenir à cette conscience consiste à imaginer, à propos d'un objet pris pour modèle, toutes les variations qu'il est susceptible de subir" (Dartigues, 1972, 35). On découvre alors des variantes qui arrêtent d'être des variantes d'un modèle. Ces dernières précisent par le fait même un invariant qui constitue l'essence de l'objet étudié. Husserl va distinguer deux types d'essences : essences exactes, répondant aux concepts des sciences de la nature; essences morphologiques (ou inexactes) exprimant le vécu dans toutes ses nuances et imprécisions. Les premières seront des constructions alors que les secondes ne pourront être que des descriptions, dont la rigueur ne viendra que de la fidélité au donné, avec le caractère fluide qui lui est inhérent. La phénoménologie accepte donc un certain empirisme qui permet constamment de reprendre les descriptions.

Mais si l'intuition nous vient par le biais des sens, comment ne pas confondre l'essence du phénomène avec son propre état de conscience au moment de la saisie du sens par l'intuition? Comment peut-on prémunir le sujet contre l'illusion du sens? Toute l'entreprise philosophique de Husserl s'insurgeait contre le naturalisme de la psychologie; or, si la perception du sens se ramène au donné naturel de la psyché, cette entreprise est vaine car la psychologie prend en charge l'explication du sens. De plus, le mauvais phénoménologue (d'après l'appellation de Husserl) place l'entreprise philosophique dans une situation de subjectivisme primaire. Pour éviter le piège, la perception des phénomènes internes (la région conscience de tout à l'heure) s'impose aux chercheurs, car il est impossible de définir une perception sans avoir défini ce qu'était une expérience de perception :

Tant que nous n'aurons pas, par une réflexion sur notre expérience de l'image, sur notre expérience de la perception, donné un sens cohérent et valable à ces différentes notions, nous ne saurons pas nous-mêmes ce que veulent dire et ce que prouvent nos expériences sur la perception ou sur l'image. (Merleau-Ponty, 1975, 24).

Cette connaissance des phénomènes permet de faire la distinction entre l'expérience (ou expérimentation) en sciences de la nature qui est une expérience sur le phénomène, et l'expérience du phénoménologue qui est une expérience du phénomène. La phénoménologie est donc accompagnée dans sa pratique par un certain empirisme et

exige une expérimentation du phénomène. Mais la conception de la conscience intentionnelle de Husserl, dans l'intersubjectivité, fait surgir le thème du comprendre comme acte de connaissance. Le comprendre correspondrait à la rencontre de deux intentionnalités dont l'une cherche le sens de l'autre. La roche du géologue peut faire l'objet d'une explication; la pierre taillée dans un temps préhistorique est la matérialité d'une conscience intentionnelle de l'histoire. On ne peut tenter de l'expliquer, seulement la saisir comme l'essence d'une expérience humaine qui lui donne un sens. De cette façon peut se distinguer l'explication de la compréhension.

Avec Husserl, la phénoménologie demeure descriptive (essentialiste) puisqu'on ne met l'accent que sur les phénomènes visés par le sujet. La compréhension comme thème phénoménologique se retrouve chez les existentialistes, où l'attention est portée sur la corrélation conscience/monde plutôt que le sujet. Les phénomènes sont alors à comprendre dans le monde du sujet et à travers ses conduites.

2.1.5) UN PROJET POUR LA CONNAISSANCE

La phénoménologie de Husserl vise des objectifs aussi larges que la fondation de la science et d'une philosophie

rigoureuse ayant comme tâche de révéler l'essence des choses. On tend à l'oublier, mais comme philosophie de la connaissance la phénoménologie propose pour ainsi dire un projet révolutionnaire. Plus qu'une simple critique de la science, son projet est de mettre fin à la séparation sujet/objet sans laquelle aucune activité scientifique ne serait possible. Pour Husserl, la seule source possible de connaissance est la corrélation sujet-objet; l'essence des choses (le véritable objet) ne pouvant être connue hors du monde des consciences intentionnelles. Cette mise entre parenthèses du noumène est à première vue la même que celle du positivisme, à la différence que pour cette dernière philosophie la seule véritable connaissance est celle des faits et de l'expérience (exigeant au préalable une mise à l'écart du sujet). Le débat demeure ouvert. Se placer, même partiellement, dans une perspective phénoménologique, c'est en quelque sorte poser des questions à l'activité scientifique ou à l'action de produire de la connaissance.

Parce que notre intérêt est de reconsidérer le rôle du sujet dans la pensée et les approches géographiques, notre pensée est imprégnée de phénoménologie, notamment en ce qui a trait à la réduction scientifique en sciences humaines et sociales. En soulevant finalement les questions de l'Autre, ou plus globalement de l'intersubjectivité, dans l'expérience et dans l'histoire (ce qui nous rapproche de la théorie sociale), la phénoménologie

nous oblige à poursuivre notre exploration des sentiers philosophiques du côté de l'existentialisme.

2.2- LA PHENOMENOLOGIE APRES HUSSERL: L'EXISTENTIALISME

2.2.1) L'ONTOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE CHEZ HEIDEGGER

La pensée de Martin Heidegger est complexe et difficile d'accès. On pourrait en parler comme d'une préoccupation philosophique pour la question de l'être (Granel, 1973). Ce questionnement sur la région conscience va faire basculer la phénoménologie husserlienne dans l'existentialisme, c'est-à-dire dans des préoccupations ontologiques et existentielles.

Pour Heidegger, il ne saurait y avoir de réel retour aux choses sans que soit réglée au préalable la question de l'être, car ce qui se manifeste par la conscience intentionnelle correspond à l'être, en tant qu'être-au-monde. La conception de l'être chez Husserl est un donné, un être là, transcendantal, qui bloque la compréhension de l'être. Il faut aller au-delà de ce donné pour placer l'analyse intentionnelle dans l'existence. Heidegger reprend alors l'analyse phénoménologique, y rejette le résidu de la réduction (le moi pur) et se donne comme projet d'élucider la problématique de l'essence de l'être. L'essence de l'être c'est l'existence, comme émergence à la conscience de l'être (donc possible à l'humain

seulement), avant toute pensée, avant tout langage, comme une interrogation intérieure. Pour Heidegger, l'être se découvre comme existence qui l'arrache à l'être-là (dasein) et le fait être comme être-au-monde. L'Etre pose ainsi invariablement la question du temps (Heidegger, 1964) à travers laquelle le philosophe projette de comprendre l'être. L'homme n'est pas dans le temps, il est le temps: "Cette temporalité de l'existence constitue le fondement de toute histoire, car l'existence ne se déroule pas dans le temps, comme un mobile parcourt l'espace; elle se constitue comme temporalité orientée, s'annonçant à soi-même à travers le temps dont les dimensions correspondent aux dimensions du souci, orienté vers la mort et déterminant le monde comme lieu des rencontres et des expériences où l'existant s'accomplit" (Trotignon, 1974, 26-27).

En créant une ontologie existentielle, Heidegger contourne les écueils de l'idéalisme transcendantal, alors que sa conception de la temporalité débouche sur la compréhension de l'histoire (sorte d'intersubjectivité historique). Ainsi le sens du monde ne provient plus de l'unique conscience intentionnelle, mais de l'être-au-monde, comme un projet de l'existant. Sa phénoménologie de la compréhension de l'être l'amène néanmoins à une contradiction. Son but est de découvrir l'être comme quelque chose d'autre qu'une visée de conscience, quelque

chose existant même avant le langage et la pensée. Or, son entreprise de la compréhension devait être menée avec des mots, qui sont des produits de la pensée et d'une intention. Cette contradiction démontre l'impossibilité de fonder une véritable ontologie à partir de la question classique "Qu'est-ce que l'être?", à laquelle il faut, pour Heidegger, substituer la question "Qu'est-ce qui fait l'être?", qui dévoile véritablement le projet d'ontologie phénoménologique de cet auteur (car comment peut-on faire pour parler de l'être sans utiliser le verbe être?). Aussi se consacrait-il dans ses derniers écrits à la question du langage, à la poésie, à cette sorte de «il y a» (Levinas, 1932), ce bruit qui se manifeste avant l'être.

2.2.2) L'ESPACE ET LE CHAMP PHENOMENOLOGIQUE

Merleau-Ponty partage avec Husserl une méfiance envers l'utilisation des méthodes des sciences positives pour ce qui touche à l'humain. Son attention portera cependant sur la corrélation conscience-monde comme résidu, plutôt que sur le moi pur. Son projet est de mieux comprendre les rapports de la conscience au monde de la nature et à la société. Dans son oeuvre majeure, La phénoménologie de la perception, il se consacre à la connaissance du percevoir, c'est-à-dire à ce qui permet de

capter et d'émettre le sens. Pour Merleau-Ponty (1967), l'homme est condamné au sens qu'il découvre en situation et dans son rapport avec autrui. Et c'est à travers différentes médiations (corps, parole, sexualité, etc.) que le sens, la perception et la communication sont possibles. La majeure partie de ses travaux porteront sur les médiations, dont l'espace qui occupe une place centrale dans son étude de la perception.

Le philosophe français considère que le monde est déjà rempli de significations, avant toute intention ou analyse que l'on puisse faire. Entre les sujets et les choses, il y a ce qu'il appelle l'intermonde, qui nous renvoie à l'histoire et l'intersubjectivité. Merleau-Ponty conçoit cet intermonde comme une médiation entre le moi et autrui, qui empêche l'assimilation du moi dans le monde. Mais cet intermonde constitue aussi pour le moi un lieu de communication avec autrui, qui fait que chaque conscience se révèle comme être-avec-autrui. Ainsi, pour lui, le temps, bien qu'il garde sa valeur ontologique (cf. Heidegger), ne se révèle qu'à travers la médiation de l'intermonde, et partant, dans la communication ou la relation avec autrui. Ici il faut aller plus loin que la description phénoménologique des essences; il faut faire une phénoménologie de la phénoménologie, c'est-à-dire connaître les phénomènes dans l'intermonde signifiant où ils se situent: il faut les comprendre... en relation à,

non simplement les expliquer. Empruntant à la "gestalt theory" (Marcus, 1979, Koffa, 1935), Merleau-Ponty (1975) utilisera le concept de "champ", perceptif ou phénoménologique, pour décrire ce qu'on peut appeler avec à-propos le champ relationnel.

Au coeur de sa conception de la perception se trouve l'espace et le corps. L'espace est l'expérience primordiale, une sorte d'absolu, c'est-à-dire que la perception serait impossible sans la distance qui sépare la conscience du champ perceptif. L'espace est pré-réflexif parce qu'il révèle au sujet "l'apport de sa corporéité" (Merleau-Ponty, 1975, 294); en conséquence "l'existence est spatiale" tout comme "l'espace est existentiel" (339). Car la conscience de cette distance se manifeste par la découverte de l'espace corporel, de la corporéité, par laquelle l'expérience du monde devient possible. Par corporéité, Merleau-Ponty considère non seulement l'espace corporel, mais l'ensemble des sensations, émotions et stimulations qui font que l'être n'existe que situé quelque part, et dans une situation particulière. L'être est en fait une corporéité intentionnelle interagissant avec d'autres domaines spatiaux, un espace à travers d'autres espaces, dont la relation crée un espace humain avec ses mythes, ses rêves, ses peurs et ses souvenirs. Le corps c'est le mode d'insertion de l'être au monde, la possibilité de son

expérience du monde, donc la possibilité d'être. C'est dans cette relation que le champ perceptif se manifeste et dévoile le sens des choses (sens en tant que signification et direction). On sait, par exemple, que dans une perspective cartésienne, l'espace est un contenant dans lequel la réalité objective des choses peut être observée. D'un autre côté, Kant considère l'espace comme un a priori, une intuition fondamentale qui se manifeste au sujet et qui rend possible la connaissance. Pour l'un et pour l'autre, l'activité scientifique suppose une interaction sujet-objet basée sur leur existence dans deux domaines séparés. Pour Merleau-Ponty, l'objet ne se manifeste que dans le champ perceptif, et il ne se manifeste qu'à un sujet dont la subjectivité s'incarne dans l'être, qui ne peut être que quelque part à travers sa corporéité. Il n'y aurait donc pas de position absolue ou ex-nihilo qui nous donnerait à voir le monde comme objectif, le monde des choses serait donc toujours révélé à travers une perception première qui serait pré-objective, ou toujours et immédiatement objective-subjective, et donc qui est constitutive de l'imagination, la créativité et le logos. Enfin, c'est cette insertion dans le monde à travers le corps, et l'activité qu'il génère, qui rend possible l'interaction avec autrui, avec le monde des choses, naturelles ou humaines.

La conception de l'espace que nous donne Merleau-

Ponty est, dans une perspective géographique, doublement intéressante. Hormis la position épistémologique qu'elle implique, on retient d'abord que la perception est un acte par lequel se manifeste le sens des choses à travers primordialement l'expérience fondamentale du corps et son insertion... quelque part dans le monde vécu. L'espace, ou le corps comme corporéité, donc comme espace, constitue la médiation première sans laquelle rien n'est possible. De là, dans une perspective géographique, on peut ensuite extrapoler sur le rôle que joue un espace particulier, dans sa matérialité, mais aussi dans ce qu'elle donne comme accès au monde d'autrui, à l'intersubjectivité, donc au sens des lieux donné par la culture et l'histoire, dans la formation d'une culture, d'un pays, d'une société. On peut de même chercher à saisir la dynamique des "corps-sujets" avec le monde, à travers un espace particulier, une position ou un positionnement, par laquelle prend place leur expérience du monde des choses, naturelles ou humaines. Par exemple, le sens donné à l'américanité par des Québécois est le produit de leur expérience (leur insertion) dans l'espace-Québec, et celui de l'espace-Québec dans l'Amérique ou, différemment, leur insertion en Amérique à travers la médiation de l'espace Québécois et du monde des choses qu'il supporte. En fait, l'américanité serait le sens donné au Québec sous l'angle de l'insertion, ou de la perception de cette insertion, qui

est un positionnement, du Québec et des Québécois en Amérique. Dans cette perspective, il n'y aurait donc pas de Québec objectif, ou fondamental, mais une entité en mouvement à partir duquel des corps-sujets se meuvent également. Leur perception est donc à la fois toujours objective-subjective, émotionnelle-réflexive, avant de se manifester comme imagination, création ou intellection. Glen Mazis (1989), philosophe des émotions, insiste, en termes géographiques à peine voilés, sur la place centrale de la spatialité dans l'expérience humaine:

Directness, connectedness, meaningfulness, distinctness, the distinctness of various topos, and the mutual reverberation of self and world are all constitutive factors of inhabitation, of "dwelling in", being immersed in, having arranged around and within one, a space that is situated, that is one, that is one's body. All these facets of "inter-instantiation" are to be found in the primary upsurge of the affective, the emotional, coalescence of space. Places echo with joy remembered, forbid with fear of failure or rejection, sadden with betrayal or loss, become spots of hope or possible peace, repulse with hostility or danger in a way that is part of their distance, their possibility for meaning, their ability to be recognized in varying ways, to even have a place at all within the world (256).

Yi-Fu Tuan (1979, 1982, 1989) est certainement le géographe dont les travaux ont le plus été influencés par Merleau-Ponty. Son livre Landscapes of Fear est à plusieurs égards une application des thèses de Merleau-Ponty. Par "landscape", Tuan réfère autant à un état d'esprit qu'à des espaces tangibles. Il s'agit en fait d'espaces dont le sens provoque des émotions chez des individus ou des populations qui ont eu des expériences, fictives ou réelles, desquelles

ils gardent un mauvais souvenir et, conséquemment prennent un sens particulier. A l'aide d'exemples pris dans différentes sociétés, de l'époque médiévale à aujourd'hui, Tuan tente de comprendre la peur de certains espaces, places et lieux dans différentes cultures. Son exposé s'élabore autour des émotions, du corps et du champ des valeurs et des croyances, donc de la culture, comme relation à l'autre à travers le sens qu'elle donne aux choses. Tuan travaille sur l'intersubjectivité, sur le sens collectif toujours présent dans l'histoire et dans la culture. De là, il cherche à comprendre les positions des individus face à l'intentionnalité historique, au sens que transforme et conserve la culture.

Ce géographe, probablement le plus phénoménologue de son temps, a produit plusieurs ouvrages de grande qualité sur le champ perceptif, la sensibilité spatiale et la compréhension de l'espace, des lieux et des paysages. Ses travaux ont avant tout une perspective historique qui ne prend pas toujours bien en compte les processus sociaux contemporains, notamment leur potentiel de transformation du sens historique qu'il cherche à comprendre. Il est confronté au fait que ce sens historique est aussi une construction du présent, ou une construction personnelle sur la base d'informations que le chercheur choisit pour recapturer le sens historique, à partir et pour la société dans laquelle il se trouve.

2.2.3) L'EXISTENTIALISME DE SARTRE

Figure populaire de l'existentialisme, Sartre fut avant tout un monstre de l'écriture. Sa pensée philosophique ne s'est pas bornée à la simple production intellectuelle : des romans, des pièces de théâtre, l'action politique et journalistique ont permis à Sartre d'illustrer, sinon étoffer sa pensée tout au long de son existence. De La transcendance de l'ego (1936) où il esquisse les conditions de pensée nécessaires à sa phénoménologie existentialiste, on passe à une ontologie phénoménologique dans L'Etre et le néant (1943), pour ensuite suivre les multiples consciences individuelles en synthèse dans le groupe et dans l'histoire avec La critique de la raison dialectique (1960).

Dans La transcendance de l'ego Sartre jette les bases de sa pensée existentialiste. Cette dernière s'élabore dans une perspective phénoménologique et sous l'influence du premier disciple de Husserl, Heidegger. Sartre constate d'abord que la réduction phénoménologique ne permet pas de sortir du cogito. Il va s'appliquer à démontrer que l'être est en fait hors de la conscience, où il habite depuis les débuts de la philosophie. La conscience est intentionnelle en ce sens qu'elle est conscience de quelque chose, de quelque chose qui a priori est hors de la conscience. Sont alors considérés comme transcendants le monde, les objets,

autrui et finalement le moi (transcendance de l'ego). La conscience devient sans sujet, néant, bien qu'elle s'arrache à elle-même pour se porter sur les objets (intentionnalité).

Sartre démontre qu'il existe deux consciences, réfléchie et irréfléchie. En effet, au moment où vous lisez ce texte, vous lisez et bien qu'à l'occasion vous puissiez porter un jugement, vous ne pensez pas que vous lisez. Dans quelques minutes, autour d'un café, votre conscience pourra retourner sur l'état de conscience, à la lecture :

Je vais chercher à me rappeler des circonstances de ma lecture, mon attitude, les lignes que je lisais. Je vais ainsi ressusciter non seulement ces détails extérieurs mais aussi une certaine épaisseur de conscience irréfléchie... le résultat n'est pas douteux: tandis que je lisais, il y avait conscience du livre, des héros du roman, mais le je n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet... (Sartre, 1973, 30).

Où est alors le "je"? Dans la conscience réfléchie qui ne peut être que réflexion que je fais sur la conscience de cette lecture. Dans cette conception de la conscience, le cogito occupe la conscience réfléchie seulement. Car lorsque ma conscience se tourne vers un quelque chose qui est ma conscience, l'une d'elles seulement est réfléchie, l'autre est irréfléchie (que l'on pense à l'amnésique qui n'a plus la mémoire de ses consciences réfléchies mais dont la conscience irréfléchie est toujours là). La conscience est spontanéité créatrice, liberté, pure existence, champ transcendantal qui révèle le sens en s'arrachant au néant. La dynamique du pour-soi et de l'en-soi, de la conscience,

révèle l'être en se projetant dans le monde et en y dessinant des possibilités que le monde ne connaît pas. Avec Sartre, la phénoménologie devient une philosophie de l'action où le résidu de la réduction phénoménologique devient la liberté, comme potentiel d'autonomie de transformation de soi et du monde.

Dans L'Etre et le néant, Sartre se met à la recherche de tous les points de vue possibles sur l'existence. L'analyse existentielle l'amène devant la question de l'être où des thèmes chers à Heidegger (angoisse, absurde, imaginaire, etc) sont abordés. Sa conception du dualisme de l'être et de la conscience va permettre une collaboration fructueuse avec la psychologie : la phénoménologie existentielle s'occupe de la conscience, la psychologie du moi, qui est objet dans le monde, donc atteignable par d'autres consciences. Les états psycho-physiques, sont chez Sartre, les options de la conscience qui appréhende le monde. En d'autres mots, un mode d'existence : la peur est peur de quelque chose, la colère est colère contre quelqu'un. Dans la majeure partie du livre, Sartre tente de cerner le problème du choc des consciences : comment les sujets peuvent-ils interagir s'ils sont à la fois sujets autonomes et objets pour la conscience des autres sujets. A partir de là, sa philosophie s'inscrit dans une perspective sociologique et historique. Sous l'angle du renouveau humaniste, où se manifeste une tension entre phénoménologie

et théorie sociale, la philosophie et les concepts sartriens offrent de part et d'autre un intérêt particulier.

Samuels (1978) est le seul qui, à notre connaissance, ait tenté de fonder une géographie existentialiste en s'inspirant de la philosophie sartrienne : "existentialism presents itself as a philosophy with a spatial ontology of man... (25). Il affirme: "It should be clear that the spatial relations of the existential argument are broad enough to encompass not only the «geosophy» of a J.K. Wright or the «topophilia» of an Yi-Fu Tuan but also the geometric modeling and distance measures of a Walter Isac, a Brian Berry, or a Peter Gould" (35).

Samuels se situe d'emblée dans ce qu'il appelle "the neo-humanist geography" qui tente de replacer l'humain au centre de ses préoccupations. Conscient d'un idéalisme possible de cette géographie, mais du danger que représente un excès du côté théorique, il conçoit l'existentialisme comme "a philosophical third way" (23). Son essai se divise en trois parties: la démonstration d'une ontologie spatiale de l'homme, laquelle nous amène à une deuxième, la conception d'un espace existentiel, qui à son tour permet de fonder une géographie existentialiste.

Chez Buber, Samuels (1978) trouve un appui explicite pour la démonstration de son ontologie spatiale :

"Spatiality, he argued, is the first principle of human life, involving the primal setting at a distance from the world (objectivation) in order to enter into relations with the world" (26). L'arrachement de l'être à lui-même pour se projeter dans le monde fait qu'un espace se réalise, que les choses se placent de telle façon ou prennent certaines valeurs. Samuels propose une analogie entre deux types d'espaces : "partial space", qui est la relation subjective entre l'homme et le monde (plus ou moins un lieu, "a place"), et "situation of reference", qui décrivent les conditions d'existence de l'espace partiel : "Our partial spaces, in short, are rooted in and independent upon historical and sociological situations. Though the world is always my place, my place has its foundations in a world apart, separate, or distant from me" (32). L'analyse de l'espace ne se fait pas alors , ni avec le seul sujet, ni en éliminant le sujet, mais en plaçant le sujet dans le monde.

La géographie existentialiste se constituera à même cette corrélation. Situer le sujet qui donne sa valeur au monde, mais dans la réalité de son aliénation, c'est-à-dire de sa distance : "existential geography is necessarily a geography of alienation (34).

2.3- DE LA PHILOSOPHIE A LA THEORIE

L'idée de connaître plus en profondeur la phénoménologie s'est imposée en géographie, du moins, à la lecture de la critique récente des géographes humanistes. En s'appuyant sur la tradition humaniste de la discipline, jusqu'au possibilisme vidalien, ces derniers s'en prenaient à la géographie "sans sujets", celle de l'analyse spatiale et du positivisme qui a dominé la discipline au cours des années soixante et soixante-dix. Dans leur critique, le retour au possibilisme et les références à la phénoménologie concourent à la condamnation de l'utilisation d'une science "dure" en sciences humaines et sociales. On l'a vu, le projet de la géographie humaniste n'est pas de retourner à Vidal de la Blache mais à l'esprit du possibilisme; ce que, pour plusieurs géographes, la phénoménologie semble permettre. Relph, Tuan et Samuels ont chacun, à leur façon, exploré ce champ de la connaissance afin de replacer le sujet au centre de leur questionnement de l'espace. A chaque fois, l'espace, la perception et l'expérience de l'espace furent considérés comme constitutifs des rapports humains, et consiste en une dimension fondamentale de l'expérience.

Dans cette perspective, notre analyse de la phénoménologie nous a permis d'y découvrir d'abord une critique de la science, puis une philosophie de la connaissance, ainsi que

du sujet et enfin, à travers l'existentialisme, une philosophie mettant l'accent sur l'action et le projet des sujets dans un cadre social particulier. Avec Sartre, la phénoménologie se rapproche de la théorie sociale, qu'il nous faudra maintenant examiner, avec l'intention de maintenir une place significative au sujet.

De notre analyse, nous retenons pour l'instant :

1- Que la phénoménologie pose le problème des fondements de la connaissance objective ou positive. Ce problème est aussi le nôtre, la connaissance de la culture pose des problèmes méthodologiques qui relèvent de la difficulté de connaître les phénomènes humains.

2- Que l'espace, la spatialité, constitue la médiation primordiale de l'être, comme être-au-monde et être-avec-autrui. Le sens que prend cet espace est par conséquent révélateur du mode d'insertion du sujet, de sa position et de son positionnement dans le monde des choses et des hommes.

3- Qu'avec l'existentialisme, l'intention phénoménologique devient projet et le sens n'est révélé que dans les actions des multiples sujets partageant un même espace. L'intersubjectivité se manifeste ainsi à travers l'interaction et nous renvoie au contexte social. En conséquence, le sens, comme la culture, ne peut se comprendre hors du champ social.

CHAPITRE 3

ESPACE, STRUCTURATION ET SIGNIFICATION: UNE REFLEXION THEORIQUE

Le renouveau humaniste en géographie se caractérise par la coexistence de deux courants qui partagent une même préoccupation : la prise en compte du sujet ou de l'acteur. D'une part, on retrouve une perspective disons plus humanisante, fortement influencée par la géographie culturelle et, de l'autre, une perspective plus théorique qui nous vient de la géographie sociale. Or, si comme nous l'avons vu au cours du deuxième chapitre, la phénoménologie est la référence obligée de la perspective humanisante, la **théorie de la structuration** est certainement au coeur de la seconde.

L'argumentation à la base de ce courant de pensée est la suivante. La géographie serait essentiellement devenue une science sociale et, en conséquence, s'intéresse et contribue aux théories et aux approches qui se développent en sciences sociales. Or, à cause de facteurs tant théoriques (le concept de post modernité par exemple) que pratiques (la faillite des régimes communistes), le questionnement sur le sujet, l'acteur, son rapport avec les structures sociales, amène la révision de certains concepts et suscite la discussion théorique à l'intérieur des sciences sociales. La géographie humaine n'y échappe pas et ceux et celles qui, hier encore, avaient recours à des

théories fonctionnalistes ou structuralistes, ou encore travaillaient à partir d'approches positivistes, se font maintenant révisionnistes. Pour ces géographes, le but du renouveau humaniste doit être la réinsertion du sujet dans la problématique géographique, mais en évitant les dangers de l'idéalisme. Partant, l'esprit du possibilisme vidalien, auquel ils adhèrent, doit être formulé de façon à pouvoir s'inscrire dans une problématique sociologique. Citons Gregory (1980, 16) :

The existential contradiction of human existence thus becomes translated into structural contradiction, which is really its only medium. With this manoeuvre the relations between human agency and social structure and between man and nature are at once brought within a coherent problematic: they are, as it were, simultaneous equations which cannot be solved separately.

Il s'agit en fait de reconnaître et de relever l'"initiative and creative adaptation [of man] to his environment" (pour reprendre les mots de Berdoulay chez Gregory). Cette vision de la géographie et de son projet de géographie humaniste bénéficie de l'apport des travaux du sociologue britannique Anthony Giddens, dont la théorie dualiste de la structuration fait une place centrale à l'espace.

C'est à partir des thèses de Giddens, ainsi que des travaux, nombreux, des géographes qui les ont commentées et critiquées, que nous avons élaboré notre exposé sur la problématique théorique de la géographie humaniste. Nos objectifs sont au nombre de trois : 1- comprendre la théorie de la structuration et la "structurationist school",

2- examiner le rôle de l'espace et du processus de signification, 3- identifier, sur des points précis, les points de divergences et de convergences entre la phénoménologie et la théorie de la structuration. De là, il sera possible de discuter des concepts pouvant servir à l'élaboration d'une problématique de travail qui, en s'inscrivant dans l'esprit du possibilisme, nous permettrait de travailler sur l'espace, le sens qu'on lui donne et ce, en tenant compte des structures et de la dynamique d'une société.

3.1- SUJET ET STRUCTURES DANS LA THEORIE SOCIALE

3.1.1) DES DIFFICULTES DE LA THEORIE

Depuis le début de ce texte nous avons utilisé indifféremment les termes individu, agent, sujet, acteur, ainsi que société, structure, système pour désigner une opposition, une tension fondamentale à l'intérieur des sociétés. On le devine, chacun de ces termes a sa signification propre et leur usage modifie le sens de nos propos. Quelques précisions sont donc nécessaires quant à l'usage de ces termes dans la discussion théorique.

Le rapport individu/société réfère à une donnée primordiale des sociétés occidentales depuis les Lumières. L'expression a un sens sociologique qui correspond à la recherche perpétuelle d'une définition de l'individualité à

l'intérieur d'un système socio-politique qui la rend possible. L'individualisme de la société capitaliste proclame en principe l'autonomie de l'individu, sa capacité de se développer selon ses volontés, et le droit à un espace privé ("privacy") (Lukes, 1984). Cette idée de l'individu libre, doté de raison, s'élabore en même temps que se mettent en place les institutions d'un système économique basé sur la propriété privée et où l'État libéral de droit joue un rôle de premier plan dans un régime de démocratie. La dichotomie individu/société n'est pas le propre de la société moderne, c'est plutôt la séparation et l'idéalisation de la séparation, de même que la tension qui l'accompagne qui caractérisent cette dernière. Il ne fait d'ailleurs aucun doute depuis Tocqueville, que dans les sociétés modernes le social et le privé, l'individu et la société sont séparés, mais liés, et qu'en tout temps, ces deux pouvoirs peuvent s'affronter -jusqu'à l'excès dans l'anarchie ou le totalitarisme- dans la société capitaliste et démocratique.

Aucune théorie de la société ne peut passer outre l'existence de ces deux pôles; c'est du reste le rôle et le poids de chacun d'eux dans la relation qui les unit qui sont discutés :

Capitalist societies are both collectivist and individualistic. On the one hand, each individual lives in a highly socialized world; on the other, each individual lives in a privatized world... These two contradictory tendencies, pulling either one way or the other, are

therefore found in most nineteenth and twentieth social theory. Thus each particular social theory tends to stray, in varying degrees, toward either the determinism of capitalist society or the voluntarism of capitalist individuality. (Thrift, 1983, 27).

Ceci dit, pour les fins de la discussion théorique, le concept d'individu, qui renvoie au statut juridique de la personne humaine, a une portée plus limitée. Le concept de sujet possède une signification beaucoup plus large et plus philosophique de la personne humaine. Le sujet renvoie à l'intériorité de l'individu, c'est l'être pensant, agissant dans le cadre formel de la société. A ce propos, le sujet-agissant dans la société est reconnu comme étant un agent, concept qui implique que le sujet possède une certaine autonomie dans l'action. Dès lors, on comprend que toute définition du sujet est implicitement une représentation de la société, sinon une théorisation. Pour cette raison, la discussion sur le sujet se fait philosophique autant que sociologique. Soulignons par exemple, Fichte (1982) qui comprend le sujet comme l'expression de la volonté (volontarisme social); de Spinoza (1954), dont la monade corps/âme renvoie l'objectivation du sujet dans le discours (idéalisme); d'Husserl (op.cit), qui définit le sujet par l'intentionnalité de la conscience (laissant dans la psyché un sujet transcendantal, déjà-là, ce qui donne un idéalisme transcendantal); de Sartre (op.cit), qui le fait par la liberté (l'obligation de choisir et la responsabilité de la décision envers autrui); de Freud (1972) qui le conçoit à

travers l'inconscient et les pulsions (psychologisme social).

Pour ce qui est de l'autre pôle, la société, on devine tout autant la diversité des définitions du concept de structure, d'où s'élabore la théorie. Les structures ont par exemple soit des propriétés matérielles, comme charpente ou squelette de l'ensemble social (Marx), soit des propriétés immatérielles inscrites dans l'esprit humain vivant en collectivité (Lévi-Strauss). Chaque conceptualisation des structures doit tenir compte de la nature des relations qu'elles organisent, entre autres du rapport des sujets entre eux et de celui qu'ils ont avec les structures. Or, quel que soit le système décrit, une définition du sujet doit y correspondre.

Pour aller du simple au complexe, considérons qu'une théorie sociale doit contenir au moins trois choses : une définition du sujet, une autre des structures sociales, ainsi qu'une conception des rapports entre le sujet et les structures. Du coup, on s'aperçoit de la difficulté de commencer seulement à penser à la théorie, puisqu'aucun de ces éléments ne peut être défini en soi, qu'aucun ne peut exister sans un autre. Il faut en conclure que l'objet principal de la théorie sociale est de fournir une explication du rapport sujets/agents-structures.

Toute théorie n'en finit pas moins par se situer quelque part entre le sujet et les structures, entre

l'idéalisme et le déterminisme. Thrift (1983, 27) nous présente un tableau général des théories sociales selon diverses catégories du savoir. Pour la géographie, il place Gregory entre Ley, plus volontariste, et Harvey, plus déterministe. A l'intérieur du marxisme, Sartre et les théoriciens de l'école de Frankfort se retrouvent entre le surdéterministe Althusser et le phénoménologue Merleau-Ponty. Le but de Thrift derrière un tel exercice est d'identifier une lignée de théories et de théoriciens connus pour leur définition plus ou moins dualiste de la société. Par dualiste, on entend généralement une orientation théorique où est reconnu le rôle du sujet dans la production des sociétés, sans toutefois que soit nié l'importance des structures dans la construction du sujet. A l'instar de plusieurs géographes humanistes, c'est l'orientation théorique que nous tenons à explorer. Ce qui du reste est le cas de la "structurationist school" et de la théorie de la structuration de Giddens sur laquelle nous allons nous pencher.

3.1.2) L'ECOLE DE Pensee DE LA STRUCTURATION

Prendre l'orientation théorique dualiste, c'est poser de façon particulière le problème de la conceptualisation du rapport agent-structures. "We need a system of mediating concepts... designating the 'slot', as it were, in the social structure into which active subjects must slip in order to reproduce it; that is a system of concepts designating the «point contact» between human agency and social structures". (Bhaskar, 1979, 51). C'est dans cette direction, et sous l'influence de Sartre, que les chercheurs identifiés à la "structurationist school" conduisent leur discussion théorique.

L'influence du Sartre de La Critique de la raison dialectique est en effet déterminante pour cette école de pensée. Il fut un des premiers à insister sur la nécessité de se pencher sur le rôle joué par les médiations entre l'agent et les structures sociales. Les individus qui vivent en famille ne le font pas pour reproduire les structures du système capitaliste, pourtant ils y contribuent. Mais la famille est aussi un projet signifiant pour ces individus et elle constitue certes une médiation importante entre sujets et structures. Pour Sartre, le marxisme ne s'est jamais soucié d'étudier ces objets en eux-mêmes. L'analyse sociale ne peut dissoudre l'individu dans les déterminations fondamentales parce que chaque médiation

apporte une signification, et que l'existence humaine est un projet de signification. Pour rendre compte de ces médiations au niveau théorique, Sartre reformulait les concepts de sa philosophie existentialiste sur un fond marxiste.

Pour les opérationnaliser, il proposait, suite à sa critique de la raison analytique, une méthode analytico-synthétique où, à partir de l'individu-en-action dans ses projets, on identifie les totalisations qui nous mènent jusqu'au groupe-en-fusion (la collectivité agissante) et à l'histoire. La réalisation du projet des individus -ou des collectivités- dépend du champ des possibles et du champ des instruments, lesquels déterminent l'éventail des choix et les moyens disponibles pour réaliser le projet. L'école de pensée structurationniste regroupe informellement ceux et celles qui tentent de conceptualiser et d'opérationnaliser ce qu'on peut appeler les médiations sartriennes. Dans ce créneau, la théorie de la structuration constitue l'essai théorique le plus systématique et le plus complet.

3.2- LA THEORIE DE LA STRUCTURATION

3.2.1) LE RAPPORT AGENT-STRUCTURES

Giddens (1979) effectue une redéfinition de concepts déjà connus, mais dans le cadre d'une théorie générale de la

société, où système et institutions constituent les concepts médiateurs entre agent et structures. L'agent et les structures "are not two independantly given sets of phenomena, a dualism, but represent a duality" (15). Pour Giddens, les structures n'ont alors d'existence qu'au moment de l'instantiation des pratiques sociales, soit au moment de l'action, et comme mémoire chez le sujet. Les structures sont définies comme étant à la fois moyens et produits de l'action de l'agent, alors que le rôle de l'agent dans la production des sociétés se comprend dans la résultante des multiples actions quotidiennes qui forment un système de relations dans un cadre spatio-temporel. Voyons plus en détails ce dont il en retourne.

Prenons d'abord le pôle agent de la dualité. Dans la théorie de la structuration, l'agent, de par ses actions quotidiennes, se caractérise par sa capacité d'agir ("capability") et sa connaissance pratique ("knowledgeability"); la première étant "the possibility that the agent could have acted otherwise", la seconde, "all those things we know about society" (Giddens, 1979, 16). Giddens situe la connaissance pratique à l'action ("how to go on in society") dans une catégorie de la conscience qu'il nomme conscience pratique, catégorie distincte de la conscience discursive. L'agent agit ainsi avec intention en puisant dans sa connaissance pratique pour organiser ("monitor") son action, la conscience discursive fournissant

(après-coup) la rationalisation de l'action, et donne ainsi accès aux expériences précédentes, qui constituent la connaissance pratique. Quand à la motivation, elle réfère chez Giddens au : "potential for action rather than the mode in which action is chronically carried on by the agent" (6). Dans la majorité des cas, les motivations sont de l'ordre de l'inconscient et de la conscience discursive: "much of our day-to-day conduct is not directly motivated" (6).

Pour Giddens, les consciences pratique et discursive et l'inconscient représentent le complexe de la psyché de l'individu, la conscience discursive étant en quelque sorte le moi, et la conscience pratique, "the positioning of the agent in social encounters", une sorte de "je" (7 et 48). Dans l'action, l'agent -"the overall human subject"- a accès à des rappels ("recalls"), conscients, pratiques ou inconscients, qui permettent à la connaissance pratique d'organiser réflexivement l'action. D'où son concept de mémoire ("memory trace") duquel : "memory can be nothing other than a way of describing the knowledgeability of humans agents" (8). Ce concept permet en quelque sorte de concevoir la socialisation de la psyché, qui s'effectue à travers l'expérience pratique, c'est-à-dire par la connaissance pratique que laisse l'action du sujet dans la psyché, au moment de la pratique (l'"instantiation").

3.2) STRUCTURES ET ROLE DE L'AGENT

Si par ses actions quotidiennes l'agent reproduit les structures sociales, comment peut-il en même temps les transformer? En d'autres mots quelle est la part du sujet (ou l'influence de l'individu) dans les transformations sociales? Pour Giddens, l'agent exerce une influence par l'intermédiaire des conséquences non-intentionnelles qui accompagnent l'action : "The «durée» of day-to-day life occurs as a flow of intentional action. However acts have unintended consequences; and, unintended consequences may systematically feed back to be unacknowledged conditions of further acts" (Giddens, 1979, 8). Par conséquent, le rôle de l'agent ("l'agency") correspond à un complexe de : "unintentionally intention action based on practical, or nondiscursive, knowledge" (Storper, 1984, 410). De cette façon, le sujet est l'initiateur du changement, sans en être responsable.

Hormis d'exister comme mémoire et d'être reproduites par l'action, qu'en est-il des propriétés structurantes du système social (des structures), l'autre pôle de la dualité de la théorie de la structuration? On sait qu'elles sont reproduites par l'agent dans "l'instantiation" de l'action quotidienne à partir de la connaissance pratique et de la capacité d'agir de ce dernier. Mais que sont-elles, en soi, comme second pôle de la dualité?

Dans les théories fonctionnalistes de la société, les structures sont l'objet d'une conception évolutionniste, ne représentant que le patron d'organisation (la morphologie) des relations sociales. Différemment, suivant les thèses structuralistes, il s'agirait plus du mode structurant nécessaire à la reproduction des pratiques sociales; c'est-à-dire des propriétés, des moyens structuraux dont dispose une société pour se reproduire. Dans une conception limite, avec Lévi-Strauss, les diverses sociétés sont réduites à une existence formelle (des totalités historiques) de structures a-historiques de l'esprit humain, se signifiant et s'expliquant entre elles. Avec son concept de dualité des structures, Giddens conserve l'essence de ces deux approches: "the structural properties of social systems are both medium and outcome of the practices they recursively organize" (Giddens, 1979, 26). Sous cet angle, les structures se présentent sous la forme d'un ensemble de règles et de ressources servant à la fois d'organisation au système social et de moyens nécessaires à sa production et sa reproduction et ce, à travers les institutions et le système social, les deux concepts médiateurs entre l'agent et la structure. Quant à la structuration, il s'agit des conditions permettant, à travers l'action des sujets, la production et la transformation des structures, en tant que règles et ressources organisées comme propriétés du système social à travers les institutions.

3.2.4) LES CONCEPTS DE LA STRUCTURATION

En considérant ensemble les deux pôles de la dualité, on constate que la capacité d'agir de l'agent renvoie au pouvoir de faire quelque chose, donc à la structure de domination, et la connaissance pratique implique la prise en compte de règles pour savoir comment fonctionner dans la société. Ces règles structurantes des sociétés, Giddens les identifie comme celles de la signification (règles - "constitutives" properties"- qui donnent un sens au jeu) et de la légitimation (règles -"regulatives properties"- qui justifient l'organisation des pratiques) (Giddens, 1986, 20). Ce qui nous laisse avec trois structures de base, légitimation, domination, et signification qui, à bien des égards, sont les mêmes que pour bien d'autres théories sociales. La différence réside dans leur mode d'être: un peu comme pour la langue et la parole, l'instantiation serait ce moment privilégié de l'action qui fait exister les structures. Au niveau institutionnel, la structure de signification se retrouve dans la symbolique et les modes du discours; la structure de domination renvoie au pouvoir politique quand il s'agit des ressources humaines, et à l'économique quand il s'agit des ressources matérielles; la structure de légitimation mène aux institutions légales. Soulignons que Giddens rejette toute approche qui chercherait à isoler un aspect, car chacune des sphères de la société sont interreliées les unes aux autres.

La capacité d'agir, de mobiliser les ressources nécessaires à la réalisation de l'action, et la connaissance pratique des règles, sont au centre de l'organisation de l'activité de l'agent dans un cadre spatio-temporel spécifique. L'espace est la pierre angulaire de la théorie de la structuration. Giddens y dépasse de loin les conceptions pratiques et statiques de l'espace qui sont généralement le lot des théories sociales. Plus que le territoire et ses ressources, plus que la matérialité de la société (production de l'espace), plus qu'un simple suppôt, l'espace est le patron du système social et des institutions.

TABEAU 2: La dualité agent-structure

ACTION-PRATIQUE QUOTIDIENNE					I
	capacité d'agir-----	-----*	ressources-N-		
S	*		*		S
T	*		*		T
R	A	domination			A
U***G		*			N
C	E	*			T
T***N---SYSTEME	SOCIAL	légitimation			I
U	T	*			A
R	*	*			T
E	*	signification			I
S	*	*			O
	connaissance pratique-----	-----*	règles----	N-	

Puisque Giddens centre sa théorie autour de la quotidienneté et qu'il se concentre sur les actions qui s'y inscrivent,

l'espace de cette quotidienneté et du système social par lequel sa théorie prend place est primordial pour comprendre ces actions et, conséquemment, la production et la reproduction de la société. L'analyse de l'espace est en quelque sorte la grille qui permet de comprendre comment, pour une société particulière, le système social et les institutions fonctionnent.

3.3- LA CRITIQUE DE LA THEORIE DE LA STRUCTURATION

Giddens refuse l'idée que l'action du sujet ne soit que la résultante de la fonctionnalité de structures supra-individuelles. Il n'admet pas non plus que la production de la société consiste en un produit unique des actions des sujets. Il cherche, comme nous l'avons vu, à voir comment l'agent et les structures se combinent dans un processus continu de structuration de la société. Dans la perspective du courant de pensée humaniste, ainsi que pour les fins de notre recherche, deux questions surgissent à l'esprit : 1- la dualité agent-structures réussit-elle à redonner une place significative au sujet dans la production de la société? 2- la dualité nous laisse-t-elle avec des définitions satisfaisantes de ses deux composantes? Les deux questions se posent simultanément ou, plus exactement, s'appellent l'une et l'autre. Et c'est surtout à la nature du rapport agent-structures, décrit comme une dualité, que

Giddens oppose à un dualisme, ainsi qu'à la définition de l'agent et de la structure qui en résulte, que ces questions s'adressent. Aussi, la critique portera-t-elle sur ces trois éléments dont nous avons dit qu'ils étaient au coeur de toute théorie sociale.

3.3.1) DUALITES, DUALISME, DIALECTIQUE

Dans sa conception philosophique courante, le dualisme se dit d'une doctrine qui, dans un domaine déterminé, admet deux principes essentiellement irréductibles. Il renferme un antagonisme des principes qui coexistent dans l'explication. Quant à la dualité, elle est le caractère ou l'état de ce qui est double en soi; coexistence de deux éléments de nature différente. Laquelle de ces deux définitions s'applique à la théorie de la structuration?

Giddens affirme que: "the constitution of agents and structures... represent a duality" (1979, 25). En utilisant sciemment le terme de dualité, Giddens veut éviter de considérer le caractère antagonique du dualisme agent et structures présent habituellement dans les théories de la société : "...structure is not a constraint on or a barrier to action but is instead essentially involved in its reproduction", ce qui pour Gregory (1980, 10) est une percée majeure. Tout bien considéré, Giddens se débarrasse de cette façon de la dialectique, qui est en quelque sorte une

dualité antagonistique, comme philosophie ou méthode de compréhension de la dynamique sociale. Or, la dialectique, de Hegel à Marx, entre Althusser et Sartre, a servi autant à fonder des conceptions tant fonctionnaliste ou structuraliste d'une part, qu'idéaliste et existentialiste de l'autre; s'en défaire comporte une bonne dose de risques. Mais cela nous importe peu, ce qu'il convient d'analyser est plutôt par quoi il la remplace et de quelle façon. Enfin, réussit-il et à quel prix?

Il y a en fait trois dualités dans la théorie de la structuration : l'agent, les structures et l'action (où interagissent agent et structures). Examinons-les plus en détails. Le concept d'instantiation nous donne à voir une première dualité avec l'interaction de l'agent et des structures dans l'action, qui remplace en fait la dialectique. Comme pour la parole, qui révèle et les structures de la langue et la créativité du sujet, l'action révélerait les structures de la société et «quelque chose» du sujet. Cette dualité dans l'action pose le problème de l'existence des deux autres dualités : celle de l'agent et des structures. Pour en discuter, il faut d'abord admettre que s'il y a un moment où l'action se manifeste, il y a aussi un moment de non-action. Qu'en est-il des structures et de l'agent dans le moment de non-action?

Jetons d'abord un coup d'oeil du côté de l'agent. Logiquement, en a priori du moment où l'action se produit,

il doit exister un moment où le sujet confronte la réalité et son action dans cette réalité. Sinon, agent et structures n'auraient d'existence (et d'être propre) que dans la combinaison agent-structures qui se manifeste au moment de l'action. Il est reconnu que les sujets existent bel et bien hors de l'action, dans l'intériorité de leur être ou encore dans un champ perceptuel pré-réflexif, comme Merleau-Ponty l'a décrit. Même Sartre, dont la philosophie démontrait le primat de l'existence, de la réalisation de soi dans l'action, admettait un moment (dialectique) d'intériorisation du donné extérieur par le sujet. En établissant que les structures existent dans la connaissance pratique du sujet, Giddens admet aussi un moment de non-action, une période perceptive, ou même réflexive, existant avant l'action, bref un moment irréductible de la vie intérieure du sujet. La question est maintenant de déterminer s'il réussit à donner une place significative au sujet, ou à la subjectivité, dans la théorie qu'il développe? Avant d'y répondre dans la prochaine section, voyons ce dont il en retourne de la dualité des structures.

L'instantiation, nous donne aussi à voir la dualité des structures : comme mémoire (ou moyen) mais aussi comme produit des actions. Pour Giddens, la société et ses structures se manifestent essentiellement comme propriété du système social à travers l'action. Que sont alors les structures hors de l'action? On sait que pour se réaliser,

l'action doit pouvoir s'appuyer sur la capacité d'agir de l'agent : "Action depends upon the capability of the individual to 'make a difference' to a pre-existing state of affairs or course of events... that is to exercise some sort of power" (Giddens, 1979, 14). Cette capacité relève de l'agent mais se rapporte à la structure de domination; ce qui entraîne que des agents utilisent à profit la structure de domination pour modifier le système social, et que d'autres subissent le pouvoir en perdant leur potentiel comme agent effectif. De même, la reproduction des structures reposerait en réalité sur la recherche du pouvoir : "Giddens advances a transcendental idea of time space practice: practice/interaction always lead to practice/power" (Storper, 1983, 414). Ceci nous laisse avec une existence des structures comme résultante de la recherche de pouvoir; à la Foucault, si on se rapporte à la phrase suivante : "power is logically prior to subjectivity, to the constitution of the reflexive monitoring of conduct" (Giddens, 1979, 15).

Même si Giddens prétend que la structuration s'effectue dans un processus matériel continu, les structures n'en demeurent pas moins figées dans l'instantiation. Pourtant, les actions passées déjà totalisées, l'organisation particulière des structures matérielles conditionnent des réseaux particuliers d'interactions qui sont, dans la théorie de Giddens, les supports de l'action. L'espace en

est le meilleur exemple. L'espace est ordonné (on non), structuré d'une façon particulière, elle prend une certaine forme à travers laquelle les structures se manifestent. Sans nécessairement réifier les structures, la forme que prennent le système social et les institutions constitue certainement un aide-mémoire efficace pour le sujet, qui aurait pu avoir oublié les "memory-traces" de ses actions passées. C'est en fait ce qui peut se trouver derrière l'idée que les structures sont des moyens à l'action, ce sans quoi l'action serait impossible dans la société. Dans toute société, le sujet en a une bonne idée, tant par ses actions passées que par les signaux que lui envoie directement ou non la société. Il y aurait une activité plus intense que Giddens conçoit entre le sujet et "l'extérieur"; on peut la considérer comme une perception, une évaluation et même une intuition du lieu où l'action du sujet est projetée.

3.3.2) SUJET ET SUBJECTIVITE DANS LA STRUCTURATION

Routine, conscience pratique et connaissance pratique sont les concepts-clés utilisés par Giddens pour définir l'agent et son action dans la société. Dans la pratique quotidienne (ou routine), le sujet agit avec intention, en toute connaissance de cause des possibilités de l'action, sans toutefois avoir en tête un but en particulier :

"[intentions or projects] should not be equated with consciously held-in-mind orientations towards a goal... Most of the stream of action which constitutes everyday conduct is pre-reflexive in this sense" (Giddens, 1976, 76). Avec sa conscience pratique, le sujet organise son action quotidienne dans le champ de la société à partir de sa connaissance pratique qui lui permet de fonctionner socialement. Ce faisant, il reproduit les structures sociales au moment de l'action, ces dernières existant déjà comme constituantes de sa connaissance pratique dans la conscience pratique, la conscience discursive ou encore dans l'inconscient. Cette dernière assertion, que nous avons identifié comme la socialisation de l'individu, est pour Storper (1983, 13) un aveu de "fonctionnalist behavior": "Giddens does not tell us why practical knowledge itself is not a preadapted dispositional fact of the source structure, which would negate both of these sources of creativity by rendering them contentless."

La critique est sérieuse, car les sources de créativité se retrouvent effectivement dans la connaissance pratique à travers la "formation of motivations" (plutôt liée à l'inconscient), la "rationalization of subsequent action" (liée à la conscience discursive) et le "reflexive monitoring" de l'action (la conscience pratique). Aussi, n'apparaît-il pas évident que l'agent exerce réellement une influence et qu'il n'est pas plutôt conditionné par la

connaissance pratique, où les structures se logent. Suivant la conception de Giddens, ce sont d'ailleurs les conséquences non intentionnelles qui amènent les transformations du système. En comparant les conceptions de Olson, qui se penche sur "the internal worlds of human agents", et Giddens, Philo (1984, 225) fait ressortir ces différenciations qui échappent à la théorie de la structuration :

If human agency is taken to embrace both thought and action, then there can be little doubt that Olson's conception of agency is somewhat partial. So too, is the conception of agency that crops in much of the «agency-structure» theorizing as influenced by Giddens, and this is because Giddens risks reversing the deficiency of Olson conceptions by placing too much emphasis on the level of action, and too little on the level of thought. It is certainly true that Giddens (1979) discusses various dimensions of thought, ranging from "unconscious sources of cognition" (page 5) to the practical consciousness, which comprises "tacit stocks of knowledge which actors draw upon in the constitution of social activity" (page 5), and the «discursive» consciousness, which comprises "knowledge which actors are able to express on the level of discourse" (page 5). Yet in much of his agency-structure theorizing he still risks ousting the level of thought from his conception of agency... Giddens has a tendency of tying agency closely with everyday conduct understood as «activity» or «doing». ¹

On peut mieux comprendre la réduction que fait Giddens en comparant sa conception de la psyché avec celle de Sartre. Comme tous les phénoménologues, Sartre se méfie de l'inconscient et de la psychanalyse, ce sur quoi Giddens n'est pas en désaccord puisqu'il réduit psychisme à une source des motivations. Mais plus significatif encore est le parallèle entre les consciences discursive et pratique de

Giddens et les catégories de la conscience que sont l'en-soi et le pour-soi chez Sartre. Pour ce dernier, le cogito ne se trouve pas directement dans la conscience, mais dans une conscience réflexive intérieure, isolée, hors du monde, l'en-soi. Le pour-soi, c'est la conscience continuellement projetée dans le monde, c'est l'individu se faisant par l'action. Conscience discursive, qui rationalise l'action après-coup, et conscience pratique dans l'action correspondent assez bien aux catégories de Sartre.

Cependant pour Sartre, l'action est toujours significative d'un projet, d'une projection de sens dans le monde par l'action. Or, le projet ne se réduit pas à la simple quotidienneté, mais à divers degrés de projection et de signification dans le monde, qui s'inscrivent possiblement dans des stratégies, plus ou moins conscientes, et des représentations, voire des idéologies. L'agent adopte une stratégie parce que son action est toujours une action face à un monde de multiples projets. Les agents doivent : "not only make their choices on the basis of expectations about the future... but also on the basis of their expectations about the expectations of others" (Elster, 1979, 19). De plus comme le défend Pred (1984, 258), la routine ("daily-path") doit pouvoir être prise en compte dans l'intersection du projet plus global de l'agent. De cette façon : "...a connectedness is imparted to the formation of a person's biography".

En réponse à Pred, Giddens reproche à la "time-geography" de ne pas définir ce qu'elle entend par projet, ce à quoi il conclut qu'elle part d'une conception de l'individu, libre, face aux contraintes structurelles, ce qui renie la dualité. Néanmoins, il est possible de répondre qu'il ne s'agit pas nécessairement de définir le projet, mais de savoir qu'il existe et qu'il peut donner à l'action quotidienne un sens autre. La dimension de stratégie exprime quant à elle que l'action s'inscrit dans un contexte social où il y a multiplicité d'acteurs, et où il y a possibilité d'actions communes, ajoutant ainsi une autre dimension à l'action, même quotidienne.

3.4- ENTRE THEORIE ET PHILOSOPHIE

Notre exploration théorique et philosophique visait à dégager des concepts appropriés pour notre recherche dans l'esprit du courant de pensée humaniste en géographie qui, à partir d'un retour à l'esprit du possibilisme, tente de réintroduire de façon significative le sujet dans la problématique de la géographie humaine. Qu'en est-il quelques pages plus loin, à la suite d'un examen de la théorie de la structuration et de la phénoménologie?

Nous n'avons fait aucun secret de nos intentions de considérer les phénomènes culturels et spatiaux en empruntant une orientation théorique dualiste. Nous

considérons que ces phénomènes ne peuvent réellement être compris sans avoir au préalable pris en considération l'ensemble du système social. Comme la théorie de la structuration le propose, il ne saurait y avoir de compréhension du processus de signification sans prise en compte des processus de domination et de légitimation, sans le politique et l'économique. De plus, l'espace, qui constitue le patron du système social, doit être placé au centre de l'analyse sociale. De cette façon, le sens donné à l'espace par les discours, les symboles, les oeuvres de création, occupe une place importante dans le processus de signification, ainsi que sur la société dans son ensemble. Tout ceci n'est encore qu'une orientation théorique et un cadre conceptuel, il reste à s'entendre sur comment et par qui le sens advient.

C'est ici que les difficultés commencent. On a vu que la théorie de la structuration proposait une définition plutôt réduite de la subjectivité. La critique de la conception de l'agent et des structures pointe dans ce sens, alors que nous cherchons plutôt une définition plus large, et surtout plus englobante de la part du sujet dans la détermination de l'action. Ce problème nous renvoie à l'articulation agent-structures à la base de toute théorie de la société. Pour Giddens, qui rejette au préalable la dialectique, le concept d'instantiation fait apparaître les structures au moment de l'action, ce qui donne à voir une

conception dualiste de la société. A une définition des structures comme moyen et produit correspond une définition du sujet en termes de quotidienneté. Cette conception part de la conviction que c'est dans les activités quotidiennes, à travers la routine, donc de ce qui a été appris, que les sociétés sont reproduites. Le rôle du sujet se limite alors aux conséquences non intentionnelles que ces actions peuvent engendrer. Peut-on concevoir différemment le sujet dans le cadre conceptuel de la structuration?

Pour ce qui nous intéresse, l'idée sartrienne de projet, comme pré-existante à l'action, permet une prise en compte globale de l'activité intérieure du sujet. Certes entre l'intention et l'action, il y a une altération comme le souligne Sartre, mais pourtant le projet permet de concevoir l'action comme ayant un sens plus grand que ce que le cadre social peut en dire, lorsque cette action est objectivée. Egalement, comme le souligne Sartre, le projet est le produit d'un sujet qui a déjà intériorisé le donné extérieur. Aussi, le sens de son projet est aussi objectivation de la réalité du sujet. En somme, le concept de projet nous permet de concevoir le sujet dans le moment de non-action, même si c'est l'action qui révélera l'intention (et l'altération) derrière le projet. Cette activité du sujet dans la non-action est aussi conceptualisée chez Merleau-Ponty. On se rappellera que ce dernier situe la communication avec autrui dans le champ

perceptuel où, à travers la distance au monde et l'espace, la conscience se positionne, au sens qu'elle donne littéralement un sens au monde des choses et des humains. Pas de position ex-nihilo, une saisie globale du réel, c'est-à-dire de l'objet et de la position du sujet. Ce concept de position, assez extensible et au coeur duquel se trouve l'espace, face à l'objet (au réel ou au monde), avec celui de projet devrait permettre de rendre compte du sens donné et projeté par les sujets, révélant ainsi les enjeux culturels, politiques et économiques en face desquels ils se positionnent.

C'est le second volet de notre problématique. La position dans le champ perceptuel vient du contact avec l'objet, c'est-à-dire que le sujet appréhende toujours l'objet, et le constitue, à partir d'une position, au sens où il prend une position sur l'objet qui fait advenir ce dernier. Cette position pré-existe au projet qui la contient, ce dernier étant déjà un dépassement de la position. Le projet comme la position ne peuvent être déduits que de l'action dans un cadre spatio-temporel particulier.

NOTE

- 1 Il semble pourtant que la conception de la pratique de l'agent, centrée autour de la quotidienneté, s'inscrit dans une orientation critique des thèses fonctionnalistes. Lefèvre (1953) fut un des premiers marxistes à relativiser le jeu des structures en portant attention à la quotidienneté. Sartre (qui d'ailleurs rend hommage à Lefèvre) met aussi l'accent sur cette question des actions routinières dans la Critique de la raison dialectique. C'est une chose de partir de là; c'en est une autre que de ne voir que la quotidienneté.

CHAPITRE 4

EPISTEMOLOGIE ET METHODOLOGIE

Au cours des trois premiers chapitres, nous avons cheminé dans les champs de la théorie sociale et de la philosophie en cherchant à y préciser notre pensée sur le rôle du sujet et de ses actions dans l'édification des sociétés. S'inscrivant dans le renouveau de la géographie humaniste, notre discussion nous a amené à reconnaître le rôle du sujet et de la subjectivité dans la détermination des actions qui produisent et reproduisent les sociétés. La part du sujet se comprend surtout à travers les concepts médiateurs que sont les projets et les positions. Les projets personnels pré-existant à l'action qui, une fois l'action prise dans un contexte précis, soit "à quelque part" et à l'intérieur d'une société, révèlent une position (direction, orientation ou sens) sur un phénomène particulier. En concevant ainsi la subjectivité, nous croyons avoir donné plus de consistance à l'hypothèse théorique de la dualité agent-structures avec laquelle nous désirons travailler. Les phénomènes de culture et leur dimension spatiale, sur lesquels porte notre intérêt, sont de la sorte considérés à la fois comme moyens et produits de l'action des sujets (la structuration giddéenne). Enfin, nous défendons l'idée que les phénomènes culturels ne

peuvent être compris qu'en tenant compte des données provenant des sphères politique et économique.

Cette entreprise d'investigation de la matière théorique et philosophique nous a permis de préciser le cadre théorique de la présente recherche (Tableau 2).

TABLEAU 2: Le cadre théorique de la recherche

Position théorique: interaction des sphères politique, économique et culturelle.

Hypothèse théorique: dualité agents-structures

Conceptualisation (de la dualité): structures comme moyens et produits de l'action (structuration).

Concepts médiateurs: position, projet,

4.1- UNE THEORIE, POURQUOI FAIRE?

En toute logique, l'étape suivante consisterait à discuter de la méthodologie qui permettrait d'opérationnaliser ce cadre théorique. Mais entre théorie et méthodologie subsiste pour l'instant un écran de questions auxquelles il nous faut répondre afin de mettre au point une méthodologie appropriée pour notre recherche.

Le première question est la suivante : peut-on emprunter à la théorie de la structuration et en même temps rejeter l'édifice théorique de la structuration? En effet, si nous avons effectivement adopté une hypothèse théorique

(la dualité), une conceptualisation du rapport agent-structures (la structuration), ainsi que certains concepts (projet, position), nous n'avons pas pour autant adopté de théorie générale, pas même celle de la structuration. A prime abord, il faut répondre par la négative, parce que la théorie de la structuration a été conçue autour de l'idée que les sociétés sont produites et reproduites à partir des actions quotidiennes et routinières. Sortir de la conscience pratique (à l'origine des actions routinières) et y substituer l'intentionnalité (à travers les projets des agents) transforme en profondeur l'édifice théorique de la structuration. Pourtant, d'un strict point de vue théorique, elle s'accommode assez bien, comme on l'a vu, d'une définition élargie de la subjectivité. Hormis les arguments théoriques en faveur d'une telle modification, l'absence d'indications formelles sur la méthodologie à employer facilite la tâche du chercheur. Plutôt que de discuter de l'impact des modifications théoriques sur la méthodologie, le chercheur doit en élaborer une en fonction des changements apportés. C'est ce qu'il nous faudra faire: jeter les bases d'une méthodologie qui puisse rendre compte de la dualité et de notre conception de la subjectivité, et non de la stricte théorie de la structuration.

Pour y arriver, il est essentiel de s'interroger au préalable sur le statut épistémologique de la dualité. Puisque la méthodologie permet l'accès à de l'information et

à une connaissance susceptibles de rendre compte de la dualité, il faut au préalable s'entendre sur la nature de la dualité, puis sur comment on peut en rendre compte en l'absence d'une théorie. Pour répondre à cette question, et ensuite en mesurer les conséquences sur la méthodologie, entendons-nous d'abord sur ce qu'on perd à ne pas travailler avec une théorie.

Nous avons brièvement soulevé (chapitre 1) l'existence de réticences chez certains géographes -favorisant généralement des approches phénoménologiques- quant à l'utilisation de théories, y compris celles qui, comme la structuration, visent à accommoder le sujet et font une place centrale à l'espace. D'abord parce que ses ardents défenseurs font aujourd'hui figure de marxistes ou de positivistes révisionnistes, contre lesquels les humanistes se sont déjà frottés, mais plus sérieusement ensuite parce qu'à leurs yeux la théorie décontextualise l'expérience du sujet. De deux façons: d'une part, en prétendant éliminer le sujet du processus de la production de la connaissance, de l'autre, en interprétant l'action humaine en fonction d'une pensée totalisante plutôt qu'en fonction de l'expérience en soi (et du contexte social et géographique dans lequel elle prend place). Le sujet-chercheur transfère en quelque sorte une partie de son autonomie, de sa subjectivité, à la théorie, qui devient la voix d'autorité de la recherche et du texte. C'est une police d'assurance sur la scientificité d'une

recherche : "For humanistic geographers this rigid distinction between the objective and the subjective is seen as part of the problem of a naturalistic social science. Humanists criticize both the tendency to treat the human subject as an object, and the failure to acknowledge the subjectivity of the social scientist" (Entrikin, 1991, 19). En quelque sorte, le gain en objectivité se fait, pour les humanistes, aux dépens d'une perte d'authenticité dans l'interprétation de l'expérience, ainsi que d'une réduction de la valeur de l'expérience elle-même. L'idée que la théorie offre une position décentrée par rapport à l'objet n'est généralement pas mise en doute, la question est plutôt de savoir s'il s'agit de la seule façon de produire de la connaissance? De plus, qu'est-ce qui arrive au sujet lorsqu'il se trouve dans une position décentrée par rapport à son objet?

L'objectivité de la théorie n'existerait-elle pas à la faveur d'un transfert ou d'un simple camouflage du sujet ou de la subjectivité? La théorie ne fournit-elle pas au chercheur un système de pensée auquel il a préalablement adhéré. Le sujet-chercheur-auteur fait ainsi le choix de la théorie, plus spécialement d'une théorie avant une autre, en fonction de sa vision des choses, de son statut social, de son milieu académique, d'une idéologie, etc., toutes choses très subjectives. Le sujet-chercheur ne disparaît pas du processus de production de la connaissance, il se dissimule

derrière la médiation théorique qu'il place entre lui et la réalité. C'est aussi ce qui arrive à la composante qualitative, affective, perceptuelle des phénomènes et de l'expérience; leur connaissance est produite en fonction de la théorie et moins en fonction des sujets et du contexte dans lequel elles (les composantes) prennent place. En abandonnant la théorie, le chercheur quitte le havre sécurisant d'une position décentrée et ravive le débat épistémologique sur la nature de la connaissance et la place du sujet dans sa production.

De toute évidence, ce débat peut être ignoré. On ne demande tout de même pas à chaque chercheur d'expliquer la nature de la connaissance produite ou d'explicitier les bases épistémologiques de son approche et de sa méthodologie. On s'en remet à l'expérience des autres. Pour les positivistes, ce débat a d'ailleurs été réglé depuis longtemps; tout comme les néo-kantiens qui proposent une épistémologie où le pouvoir des concepts et de la raison constitue l'ultime source de la connaissance. Mais le problème se pose différemment dans la perspective de l'hypothèse théorique de la dualité. En effet, si l'on conçoit que ce sont les sujets autant que les structures, interagissant l'un sur l'autre, qui concourent à produire l'action humaine, la nature et la source de l'information qui nous permettrait de comprendre la société pose problème. Est-il simplement possible à l'esprit de saisir la dualité, sans autres

manipulations ou médiations? Considérant que la production de la connaissance et la poursuite d'une recherche constituent des actions humaines prenant place à l'intérieur d'une société, quelle est la place du sujet dans une recherche visant à démonter la dualité de l'action humaine? Nous ne pouvons ignorer ces problèmes ou les dissimuler derrière la théorie ou la méthodologie. C'est plutôt l'inverse: la méthodologie doit être élaborée en tenant compte du problème épistémologique que pose la dualité.

Le problème est à la fois simple et complexe. Simple parce qu'il nous renvoie à la même "ligne de partage" qui caractérise notre civilisation depuis Platon: raison/émotion, corps/esprit, intellection/expérience, sujet/objet, holisme/individualisme, etc. Quand on se situe d'un côté ou de l'autre de cette ligne, qu'on prend la part d'un des éléments de la dichotomie, la discussion a le mérite de se faire sur un terrain généralement bien défini. Tenter de concilier les deux termes, comme le propose l'hypothèse théorique de la dualité et la phénoménologie, entraîne une complexification du problème. En demeurant dans les limites de ce que nous avons déjà amorcé, examinons deux positions: 1- celle de Giddens qui élabore la théorie de la structuration en esquivant les problèmes épistémologique et méthodologique, 2- celle de Sartre qui s'attaque directement au problème en tentant de fonder la raison dialectique.

4.1.1) EVITER L'ECUEIL: LA THEORIE DE LA STRUCTURATION

Giddens ne nous donne aucune indication sur la manière d'opérationnaliser ses concepts ni de pistes à suivre pour mener la discussion épistémologique. De son propre aveu, il ne croit pas qu'il soit..."either necessary or possible to suppose you could formulate a fully-fledged epistemology and then somehow securely issue out to study the world. So my idea is to fire salvos into social reality, as it were; conceptual salvos, which don't provide an overall consolidated epistemology" (Giddens dans Soja, 1989). Ce qui fait dire à Soja que: "The intentional absence of a formal epistemology makes any simple and direct translation of Giddens's ontology into demonstrative empirical research rather difficult" (1989, 146). Quant à Gregston (1982), cette absence fait que la théorie de la structuration demeure un discours théorique face à l'éternité, sans fondement épistémologique et sans possibilité de passer la rampe de la pratique. Voyons ce qu'il en est.

En philosophie, le dualisme est défini comme un système de pensée basé sur l'irréductibilité de deux principes explicatifs d'une même chose. Le dualisme prend appui épistémologiquement sur le fait que la raison, dans l'analyse des faits, fonctionne en identifiant les propriétés de son objet, en séparant et en comparant les données obtenues, qui confirment ou non des hypothèses de départ. Appliqué à

l'analyse sociale, le dualisme pose que les structures et l'individu-sujet (l'agent) ne peuvent être ramenés à autre chose que ce qu'ils sont, qu'ils ne peuvent être pensés simultanément. C'est dire que la raison, dans une démarche analytique, en arrive inévitablement à poser séparément l'agent et les structures qui, suivant la définition qu'on leur donne, informent le chercheur sur le fonctionnement de la société. L'interaction agent-structures va au préalable être conceptualisée en fonction de la primauté soit des structures, soit de l'agent, comme principe explicatif. Ce qui diffère fondamentalement de l'hypothèse de la dualité où prime l'interaction agent-structures, plutôt qu'un des deux termes. Cette hypothèse théorique nous oblige du reste à concevoir que les actions humaines (ce qu'elles produisent et engendrent) fournissent au chercheur une information d'ensemble sur laquelle il puisse travailler. Ce qui logiquement est possible, quoique pour comprendre l'interaction de deux termes, il faut d'abord les séparer et les identifier, pour après coup les réunir pour reconstituer la dualité. En somme, même si on peut supposer son existence en soi, la dualité n'en n'existe pas moins que lorsqu'elle est produite à l'aide de la médiation du chercheur.

Il est intéressant de noter que dans son exposé théorique, Giddens est contraint de fonctionner en termes dualistes, conformément à la nature de la raison analytique, à savoir qu'il doit d'abord identifier, donc séparer, les

pôles constitutants de la dualité. La tension existant entre les deux principes explicatifs de la société n'est pas rejetée, mais sa proposition est de la dépasser théoriquement par la reconceptualisation du dualisme en dualité.

C'est la pièce maîtresse de la théorie de la structuration, qui veut dire en fait que pour concevoir la dualité, il faut absolument reconceptualiser la société en termes de dualité. Ce qui importe ici de retenir n'est pas tant la reconceptualisation en soi, mais la méthodologie qu'utilise Giddens. Sans discussion épistémologique préalable, Giddens conçoit d'abord la société en termes dualistes, pour ensuite remanier les concepts de façon à ce qu'il soit possible d'y concevoir la dualité.

Mais qu'en est-il dans la pratique, soit dans une recherche? Prenons un cas : le roman. Le roman est le produit d'une action, au sens où le romancier utilise l'écriture comme moyen d'expression de son individualité dans une société particulière. Mais le roman contient aussi une action qui se déroule dans une société que l'auteur nous fait généralement connaître à travers ses espaces et les rapports humains qui y prennent place. Dans l'hypothèse que cette source d'information n'est pas considérée comme pure subjectivité, ou à l'inverse pur produit des structures, on peut conclure qu'au regard de la théorie de la structuration, il s'agit d'un matériau qui contient une information à caractère duel. D'un côté, le romancier fait être ou

exister des aspects structuraux de la société et, de l'autre, donne un sens et signifie à sa façon les choses et les rapports qu'entretiennent les individus entre eux et par rapport à ces choses. Comment peut-on le démontrer? Pour ce, le chercheur peut avoir recours à une ou des méthodes qui, dans un premier temps, donnent accès à une information où la part de chacun des pôles est reconnue, même si c'est dans un contexte d'interaction, puis de là il peut dans l'esprit des concepts choisis reformuler cette information en termes de dualité. Le chercheur suit alors la même voie que le théoricien, mais plutôt que de reconceptualiser en fonction de la dualité, il synthétise l'information dont il dispose pour rendre compte de la dualité. Il peut aussi effectuer (sans concepts qui définissent la dualité) une double analyse de son matériau, l'une mettant l'accent sur l'effet des structures, l'autre sur les finalités des actions et, dans un second moment, synthétiser cette information pour démontrer leur interaction et rendre compte du fonctionnement dual de la société.

La différence majeure entre ces deux méthodes vient du fait que pour la première, les concepts interviennent dans la présentation de l'information, au sens où ils guident le chercheur dans sa recherche d'information, dans les choix méthodologiques et dans la synthèse, alors que pour la seconde, le chercheur synthétise une information en fonction de l'hypothèse de la dualité avec l'aide ou non de concepts.

Si au niveau méthodologique ces approches impliquent d'importantes différences, au niveau épistémologique, force est de constater qu'ultimement la synthèse relève du chercheur qui, en fin d'analyse, produit la dualité comme connaissance de la dualité. Dans le cas de l'analyse d'un roman, le chercheur reconstitue l'histoire du roman comme produit de l'interaction d'un auteur avec une société, comme production culturelle de cette société.

En somme, la théorie de la structuration, basée sur l'hypothèse de la dualité, ne peut prétendre à une position "décentrée" par rapport à l'objet d'étude, comme c'est le cas généralement des théories (voir plus loin). Notre analyse démontre l'incontournable écueil de la dualité, où le sujet-chercheur ne peut totalement s'abstraire, ni même prétendre à une forme d'éclipse, qui donnerait à voir comme objectif la démonstration de la dualité. Dans ce cas, il faut admettre avec Gregston, qu'elle demeure cloisonnée à la discussion théorique, bien qu'elle fournisse au chercheur des concepts et un cadre théorique qu'il lui reste à adapter à des recherches inscrites à l'enseigne de la dualité.

4.1.2) PRENDRE LE TAUREAU PAR LES CORNES : LA RAISON DIALECTIQUE

Contrairement à Giddens, Sartre a construit son "anthropologie du devenir humain" en tentant de donner à la

dualité, des bases épistémologiques solides. Tâchons d'en retracer les grandes lignes.

La transcendance de l'ego constitue l'exposé philosophique de l'existentialisme sartrien, qui sera explicité et expliqué plus amplement dans L'Etre et le néant. A la fin de ce volume, l'être découvre, face au néant de la conscience, son absolue liberté, soit la nécessité de choisir et d'assumer la responsabilité de ses actions (Huit-Clos, La nausée). A la suite de ce volume, deux grandes questions vont constamment être adressées à l'auteur: 1- puisque l'être se fait par ses actions, que l'existence précède l'essence, lui est-il simplement possible d'adopter une morale pour guider sa conduite? 2- qu'en est-il de l'histoire, qui se fait à travers les actions des individus et qui conditionne leurs choix et leurs actions? Sartre tentera de répondre à ces deux questions dans Les cahiers pour une morale pour la première, et dans la Critique de la raison dialectique pour la seconde. C'est dans ce dernier volume qu'il discute d'épistémologie et de méthodologie des sciences humaines.

Sartre reconnaît d'emblée le problème de l'histoire, au sens où les actions humaines s'inscrivent dans une continuité, en même temps qu'elles se réalisent ici et maintenant dans les multiples lieux des hommes. Comment est-il possible de concilier le sens d'actions qui sont significatives en soi, comme projet, pour les sujets, avec leur

signification dans l'histoire, qui se fait à travers ces actions? Sartre va ainsi tenter de concevoir l'interaction des structures, comme champ des possibles, avec l'obligation de choisir du sujet. Mais il reconnaît au départ qu'une telle entreprise ne peut être valable que si elle repose sur des bases épistémologiques solides, à partir desquelles pourra se penser et s'élaborer la méthodologie.

Pour le philosophe existentialiste, la raison analytique, qui est au centre de l'activité scientifique, ne constitue qu'une dimension de la raison et qu'un moment de la production de la connaissance. Sa démonstration repose d'abord sur sa conception de l'action humaine, par laquelle l'individu réalise un projet, soit l'objectivation de sa subjectivité, alors que le projet est quant à lui subjectivation du donné, soit un moment par lequel le sujet capte synthétiquement la réalité. Or, puisque pour Sartre le cogito n'est pas dans la conscience (cf. La transcendance de l'ego), la réflexion et l'analyse n'interviennent que lorsque la conscience se retourne sur l'action ou sur ce qu'elle a réalisé, synthétiquement. Par exemple, au moment de lire ces lignes, le lecteur que vous êtes ne pense pas qu'il lit ces lignes, il les lit. La réflexion ne viendra qu'après, au moment de la pause ou à la fin du chapitre, et elle ne pourra recapturer qu'une partie d'une conscience synthétique, plus globale, qui produit l'action. Ainsi, le lecteur que vous êtes est habité, au moment de lire, de

l'ambiance où il se trouve, de la période de l'année ou de la journée et de multiples autres facteurs. Qu'avez-vous lu récemment? La théorie de la structuration ne vous dit rien qui vaille? Mon style vous ennueie? Vous trouvez cette section théorique un peu longue? Peu importe ce qui vous passe par la tête pour l'instant, l'action de lire ne se fait pas en même temps que la réflexion, pas plus qu'elle ne porte qu'à la réflexion. Pour Sartre, de la même façon que l'acte de lire est synthétique, embrassant virtuellement l'ensemble du champ de la conscience, l'action d'écrire et de produire de la connaissance l'est aussi, parce qu'en fait la raison est toujours en relation avec un contexte qui la dépasse. Elle n'existe pas en absolu, ni ne transcende l'être (Descartes), ou ne constitue en soi l'unique source du connaître (Kant), elle est en essence dialectique. Partant, pour produire de la connaissance, la raison analytique ne suffit pas, doit lui succéder un moment synthétique, seul capable de construire des ponts entre la connaissance objective (basée sur les faits) de la société et la subjectivité (l'intentionnalité) à la base des actions humaines produisant et transformant la société.

Ce à quoi s'objectera Lévi-Strauss (1966) pour qui la raison dialectique est un concept vide. L'anthropologue admet que la raison analytique ne peut démontrer que son origine est rationnelle, pas plus que la raison dialectique n'est expliquée à partir de la dialectique. Sartre lui-même

en fait la démonstration en utilisant la raison analytique pour rendre compte de la raison dialectique. Par conséquent, c'est la raison dialectique qui constitue un moment de la raison analytique, puisque seule cette dernière peut rendre compte de la première. Finalement, Lévi-Strauss remarque qu'en dernière analyse, c'est le sujet Sartre qui fait la synthèse et constitue la raison dialectique; ce qui va dans le sens de nos conclusions sur la nature de la dualité et les moyens d'en rendre compte.

Ce télescopage d'une raison par l'autre oppose ultimement non seulement deux épistémologies (deux conceptions de la connaissance) mais aussi deux définitions de l'action humaine et du devenir humain. Il s'agit de l'irréductibilité synchronique et diachronique, qu'on peut illustrer par le dilemme que pose le compte rendu d'une partie d'échecs. Supposons un tournoi d'échecs quelque part sur la planète entre deux génies de la chose. Il prend fin et il est mémorable. Dix ans plus tard, ou plutôt cent, on en discute encore chez les experts, alors que les joueurs n'arrêtent pas de refaire la partie et que les "groupies" se délectent des moindres détails de l'événement. Il est tout à fait trivial de penser, (mais) soulignons-le, que tout ceci n'est possible que parce que la partie a bel et bien eu lieu, que les coups furent notés et que les commentaires sur son déroulement peuvent être consultés. Mais que peut-on vraiment dire de cette partie aujourd'hui? Que peut-on en

apprendre et comment? Enfin, qu'est-ce que "ce" (cette connaissance) qu'on peut en tirer constitue-t-il (elle) en soi? Se penchant sur cette partie d'échecs, Lévi-Strauss serait convaincu qu'elle ne puisse être réellement connue que si d'abord les structures du jeu étaient précisées, que les règles étaient dévoilées et que les actions (les coups) pourraient y être déchiffrées et interprétées en fonction de la structure du jeu (que chaque joueur a intégrée mentalement). Il en va autrement du philosophe existentialiste qui prétend que rien n'est encore advenu de ce qui advient au moment où la multitude d'individus interagissent à l'intérieur d'une société. De la sorte, Sartre prétendrait qu'on ne peut apprendre quoi que ce soit de significatif sur cette partie que si on en connaît d'abord les joueurs (leur tempéramment, leurs forces et faiblesses, leurs stratégies passées, leur état mental et psychologique, etc.), que si les médiations sociales avec lesquelles ils doivent conjuguer sont identifiées, que si le contexte dans lequel la partie s'est déroulée est expliqué, enfin, que si l'enjeu est connu.

Il ne semble pas qu'il y ait de possibilité de concilier ces deux regards sur l'anthropologie humaine. On aura beau chercher les similitudes et les recoupements, il faut conclure que les deux chercheurs sont à chaque bout d'une même corde. Philosophiquement, Sartre conçoit que l'homme est en devenir, qu'il se fait en se faisant, qu'il y

a toujours des possibilités à son absolue liberté et ce, en dépit et avec les structures. Pour Lévi-Strauss, les limites naturelles sont connues; le sens de l'action des hommes est déjà inscrit dans les structures mentales qui adviennent lorsque le genre humain se regroupe. Les cultures changent, les structures demeurent inchangées. Epistémologiquement, la différence vient de ce que Sartre considère la production de la connaissance comme toute autre action; elle implique que le sujet y participe, s'y objective en effectuant la synthèse de ses préoccupations, de la réalité objective qu'il identifie, du contexte qui l'entoure, etc¹. C'est une conception que nous partageons. Faute de pouvoir concilier les deux approches, ne faut-il pas faire un choix. De notre discussion, il se dégage que :

1- La théorie donne une position décentrée sur l'objet d'étude et permet à ses utilisateurs de prétendre à une certaine objectivité (malgré le choix d'une théorie soit en partie subjectif).

2- La théorie de la structuration ne permet pas ce positionnement par rapport à l'objet à cause de l'hypothèse théorique de la dualité.

3- La dualité est en dernière analyse le produit du chercheur, qui doit plus ou moins la reconstituer à partir de l'information dont il dispose.

C'est la méthodologie et le texte (que produit le chercheur, qui produit la synthèse et la dualité) qui peuvent nous permettre maintenant de surmonter le problème épistémologique de la dualité.

4.2- POUR UNE METHODOLOGIE DE LA DUALITE

Les rapports entre la théorie et la méthodologie sont multiples. Ils varient d'une recherche à l'autre et dépendent d'une foule de facteurs. Il est clair cependant qu'une définition particulière des structures ou de la conscience va contribuer à l'élaboration d'une méthodologie correspondant à l'orientation théorique choisie. Ceci n'est pourtant que la face opérationnelle d'une méthodologie. Plus fondamentalement, elle dépend de la manière de concevoir le rôle du sujet dans l'action humaine, y compris la production de la connaissance à travers le texte scientifique. Dans notre cas, la méthodologie doit pouvoir accommoder la tension existant entre d'une part, la reconceptualisation, dont l'existence se matérialise dans le texte qu'effectue le chercheur à partir d'une information réputée duelle et, d'autre part, le processus de structuration, basée sur la relation agent-structures, dont l'auteur tente de rendre compte par l'intermédiaire du texte.

4.2.1) DE LA METHODOLOGIE ET DE LA FORME DU TEXTE

A l'aide de trois exemples, nous aimerions montrer comment la méthodologie et la forme du texte apparaissent intimement liées dans les travaux produits en sciences humaines, et comment ultimement ces rapports dépendent de la

conception que l'on se fait de la place du sujet et de l'expérience dans la connaissance des phénomènes humains.

La dualité, produite par le texte du chercheur, ne peut se satisfaire d'une méthodologie qui ferait en sorte que l'information amassée serait interprétée par rapport à un cadre conceptuel qui postulerait simplement la dualité. On reconnaît ici (et, c'est notre premier exemple) une approche utilisée généralement en sciences humaines et sociales, et qui produit une sorte de récit conceptuel de la réalité. Elle vient du sociologue Max Weber (1949) qui propose une méthodologie des sciences sociales fondée sur le constat que les faits de société ne produisent pas la connaissance en soi, c'est le sujet-chercheur qui doit les assembler de façon significative en fonction d'un système de valeurs (conceptualisé a priori), par lequel on peut ainsi comprendre les faits de société dans le contexte où ils ont été observés. Weber établit sa méthodologie sur les bases d'une épistémologie kantienne, au sens où tant les faits qui sont cueillis de façon à satisfaire des intérêts théoriques, que les concepts qui permettent l'interprétation des faits, sont des abstractions ou des idéaux-types de l'esprit. La validité des travaux ainsi produits repose sur la qualité de l'exposé théorique qui produit le concept par rapport auquel les faits sont interprétés, donc une tentative de généraliser le particulier des phénomènes, ainsi que sur l'interprétation des faits par rapport au concept, qui introduit

l'idée de relativité (ou de limite) culturelle de l'interprétation. Sa méthodologie ne tente pas de tenir compte de l'expérience à proprement parler, ni du sujet, surtout dans la production de la connaissance. Ce qui, tant du point de vue méthodologique qu'épistémologique, demeure insuffisant pour rendre compte de la dualité. Elle a cependant le mérite de tenter de concilier les composantes subjectives et objectives des phénomènes par une méthode qui donne la primauté à l'abstraction, soit aux concepts ou à la théorie.

Le deuxième exemple est fourni par l'anthropologie qui produit des textes ou récits donnant à voir et à expliquer une culture particulière avec laquelle l'auteur est familier, puisque généralement il y a passé un certain temps. Cette expérience donne de l'autorité au texte, alors que la qualité des observations et de l'information amassées lui donnent sa crédibilité scientifique, qui est aussi évaluée, comme c'est le cas avec le récit conceptuel wéberien, par rapport à l'interprétation en fonction de certains concepts (les liens de parenté, les rôles, etc.). La différence fondamentale entre les deux approches réside dans la prise en compte de l'expérience du sujet-chercheur anthropologue, qui doit observer d'autres sujets et d'autres expériences dans une autre culture que la sienne. L'anthropologie a admis depuis longtemps que le sujet-chercheur, par sa présence, modifie l'information en provenance de l'observé. Elle débat aussi de l'influence

que joue la culture d'origine du sujet-chercheur dans la cueillette et l'interprétation de l'information. Le texte anthropologique, malgré sa scientificité reconnue, demeure subjectif, mais d'une subjectivité contrôlée, d'abord par les méthodes de cueillette de données, puis par la connaissance inévitablement relative produite par l'étude d'une culture à partir d'une autre. Pour Clifford Geertz (1988), le texte anthropologique, comme produit culturel, contient à la fois un récit sur une culture particulière et un discours sur l'anthropologie et la culture. Le meilleur exemple demeure à son avis Lévi-Strauss, dont le structuralisme se pose comme la méthode pouvant finalement débarrasser l'anthropologie du mythe de l'expérience :

Again, I should make it clear, especially in the light of my own skepticism toward the structuralist project... that I regard this construction of an entire discourse realm from a standing start as a stunning achievement, altogether worthy of the attention it has received...The investigation of how a Lévi-Strauss text, or more exactly how Tristes Tropiques, the finest of his texts and the one that most illuminates the whole of his work, is put together takes us into some of the most intractable instabilities of what one may call text-building strategies in anthropology (27).

To put it brutally, but not inaccurately, Lévi-Strauss argues that the sort of immediate, in person "being there" one associates with the bulk of recent American and British anthropology is essentially impossible: it is either outright fraud or fatuous self-deception. The notion of a continuity between experience and reality, he says early on Tristes tropiques, is false: «there is no continuity in the passage between the two... To reach reality we must first repudiate experience, even though we may later reintegrate it into an objective synthesis in which sentimentality [i.e. sentimentalité- consciousness, subjectivity, feeling] plays no part» (46).

Lévi-Strauss propose à l'anthropologie une manière d'être qui vise à éliminer l'expérience du chercheur du texte anthropologique, de la même façon que le structuralisme élimine le sujet du domaine de la culture. L'expérience ne vient à son avis que s'ajouter à l'explication dans une synthèse objective. De quoi s'agit-il? Comment l'obtient-il? Par sa méthode et son analyse structuralistes qui infusent le particulier d'un regard universel. L'expérience ou la synthèse diachronique est à ses yeux au pire une fraude, au mieux un produit culturel qu'il faut considérer en comparaison avec d'autres produits à travers les structures qui nous révèlent sa vraie signification (voir plus haut le débat qui l'oppose à Sartre).

Pourtant, Geertz montre très bien comment ces mêmes concepts et sa méthode, basés sur la raison analytique, produisent en même temps un discours, une vision de la culture et de l'anthropologie. Il montre comment les concepts et la théorie justifient la méthode, soit le retrait de l'expérience et la dissipation de la tension entre le texte et la réalité, qui valide la théorie et établit un discours cohérent sur l'anthropologie. Enfin, même s'il est absent du texte, s'il se tient à l'écart sur l'île de la neutralité objective, la vision de l'auteur transcende son texte et l'érige en discours. Le texte anthropologique à la Lévi-Strauss demeure pour Geertz une construction subjective, au sens où c'est à travers lui que

l'auteur, à partir de son expérience, ses données et ses concepts, donne un sens au récit sur une culture ou au discours sur la culture (conclusion d'ailleurs que Sartre ne dédaignerait pas).

Geertz mène le même genre d'analyse sur d'autres textes d'anthropologues en cherchant à démontrer comment l'approche et la conception de la culture de l'auteur modifient la forme du texte. Ainsi, la culture est ultimement le produit d'un texte, elle s'apprend et se construit par et comme un texte, au sens où l'anthropologue doit inévitablement reconstruire la culture qu'il étudie dans un texte. Pour paraphraser Roland Barthes (1977), il faut dire que le chercheur fait en réalité une lecture d'une culture ou d'un phénomène culturel (de l'information qu'il possède sur cette culture) qui se présente à lui comme un texte, communiquant du sens à travers un métalangage de signes ou de relations signifiantes. De cette façon, on comprend que c'est par le texte anthropologique que la culture (elle-même texte) prend sens. Or, ce texte est inévitablement en communication avec d'autres textes sur la culture; ce qui fait apparaître la culture étudiée comme un produit de l'intertextualité. Enfin, pour Geertz (1973), l'anthropologue, en observant et collectant de l'information sur une culture particulière, ressemble à un personnage qui rapporte les grimaces des autres en faisant ses propres grimaces.

Le troisième exemple nous provient de la géographie; il s'agit de la monographie régionale. On la reconnaît à ses textes descriptifs rendant compte de la synthèse interactive des éléments humains et physiques dans la transformation du paysage naturel par l'activité des acteurs. Plus que la monographie elle-même, c'est l'idée de synthèse qui retient l'attention du renouveau humaniste en géographie. Constatant les difficultés théoriques et épistémologiques qui accompagnent les études régionales et celles des lieux (places), Entrikin (1991) prône une reconsidération du texte de synthèse:

To seek to understand place in a manner that captures its sense of totality and contextuality is to occupy a position that is between the objective pole of scientific theorizing and the subjective pole of empathetic understanding... This divide between the existential and naturalistic conceptions of place appears to be an unbridgeable one, and one that is only made wider in adopting a de centered view. The closest that we can come to addressing both sides of this divide is from a point in between, a point that leads us into the vast realm of narrative forms (133-134).

En conséquence:

...the recognition of the synthetic quality of place and region implies the active role of the geographer as one who shifts through massive amounts of material to describe the world in a verbal portrait (134).

Entrikin ne prône pas un retour à la monographie régionale descriptive, mais bien à ce qu'elle tentait d'achever. Pour en recapturer l'esprit, et donc de résoudre la tension entre les pôles subjectif et objectif d'une recherche et de la

connaissance, il faut, selon lui, reconsidérer la forme du texte. Cette idée a déjà fait l'objet de considérations de la part de Berdoulay (1988, 1989) qui, comme Entrikin, a aussi exploré l'idée de mise en intrigue (emplotment): "as a way of ordering experience by drawing events into a structured whole and giving them meaning" (Entrikin, 1991, 134). Ce type d'approche du texte, comme moyen de transmission de la connaissance, s'oppose à l'explication causale généralement utilisée dans le texte scientifique. Le sujet-chercheur joue un rôle actif en mettant en intrigue l'information dont il dispose avec pour résultat, un texte qui puisse rendre compte de l'expérience en relation avec les données objectives de la réalité, soit à la fois connaissance et compréhension.

Ces trois exemples constituent trois types de récit conceptuel. Pour Lévi-Strauss, le texte anthropologique est une synthèse objective, un récit qui s'élabore essentiellement autour des concepts structuralistes qui visent à éliminer le sujet dans la recherche et dans la production de la connaissance. La méthodologie de Weber prend en considération les faits (l'objectivité) et les valeurs (la composante subjective ou qualitative) et propose une interprétation des faits à la lumière d'une conception du système de valeurs. Le texte qu'elle produit est un récit conceptuel au sens où la réalité objective est interprétée à travers un système de valeurs que le chercheur élabore

théoriquement. L'interprétation d'Entrikin et de Berdoulay de la synthèse géographique produit un autre type de récit conceptuel où cette fois le sujet et l'expérience s'intègrent au texte à travers la mise en intrigue de l'information dans un récit ou un texte. L'esprit de la synthèse qui guide en fait la mise en intrigue accomplit le travail de reconceptualisation, et implique qu'ultimement le sujet-chercheur prenne une part active dans la production de la connaissance à l'aide de textes.

Ces deux géographes, en puisant dans la tradition géographique, nous permettent d'entrevoir un moyen dynamique d'effectuer la reconceptualisation capable de rendre compte de la dualité. Comme l'indique Entrikin : "The geographer's concept of specific place draws attention to the relation between particularizing and objective perspectives" (1991, 6); d'où son idée de "betweenness of place". Cette idée exprime un choix épistémologique et théorique qui va dans le sens de nos propres conclusions. Nous croyons toutefois qu'en pratique, il ne suffit pas de modifier le texte lui-même, qu'il faut faire co-exister des textes ou récits, pour qu'en fait l'entre-texte soit réellement manifeste dans l'intertextualité et la multiplicité des voix. A ce stade, il convient d'examiner des textes qui ont récemment été produits en sciences humaines et sociales et qui ont adopté des perspectives similaires

4.2.2) RECIT, TRAME ET FORME DU TEXTE

Au cours de la récente décennie, sous l'influence de la critique post moderne, certains auteurs ont exploré la relation entre le texte, sa forme et la méthodologie; soit pour résoudre le problème épistémologique que pose le sujet dans la production de textes scientifiques, soit pour dénoncer la production du discours scientifique, soit pour soutenir efficacement leur méthodologie intégrant le sujet et l'expérience avec et envers le discours et le texte réputés scientifiques. Examinons trois récents ouvrages: Susan Griffin (1978), Woman and nature, Victor, J. Seidler (1990), Rediscovering masculinity. Reason, Language and sexuality, ainsi que le livre de Soja, Postmodern Geographies, que nous avons déjà mentionné.

Susan Griffin produit un texte qui, autant par la forme que le contenu, maintient que le discours scientifique et politique en Occident a été élaboré sur des bases philosophiques dont les prémisses sont la domination de la nature et de la femme (qui se couple à la domination de la raison sur les émotions, de l'esprit sur la matière, etc). La trame de son récit est basée sur la multiplicité et l'interchangeabilité des voix, qui prennent à tour de rôle les formes du "je", du "nous" et du "il". D'un chapitre à l'autre, elle donne d'abord une voix à la nature et y raconte à travers des faits connus la destruction dont elle

est l'objet puis en parallèle, elle donne une voix à l'exploitation du corps et de l'être des femmes, à l'occasion à l'aide d'une histoire personnelle. A travers ces narrations, du "il", du "nous" et du "je", elle nomme et laisse parler les philosophes (le "ils") à l'aide de longues citations placées judicieusement dans le texte.

Le texte est par moments difficile d'accès, car le passage d'une voix à l'autre crée une certaine confusion dans l'esprit du lecteur qui, par moments ne sait plus très bien où il en est et qui lui parle. Par contre, l'effet est souvent saisissant et appuie efficacement sa thèse. Il y a en fait une tension, pratiquement une bataille, entre les différentes voix dans un texte qui interpelle le lecteur et l'histoire. Le lecteur s'y perd jusqu'à ce qu'il saisisse le déroulement de l'histoire et de son histoire: l'émergence et l'affirmation de la voix des femmes qui bouleversent l'ordre établi, ou la tradition philosophique qui la réduisait à l'écart. Elle ne discute pas, par exemple, les thèses des philosophes classiques, ni ne les analyse ou tente de démontrer, par une discussion théorique soutenue, la portée et les conséquences de leurs idées. Leur pensée apparaît, ça et là, dans le texte, entre de l'information factuelle sur l'environnement, un compte rendu d'événements ou une histoire particulière. Elle se refuse à prendre une position décentrée par rapport à ces philosophies et leurs sujets de discussion. Dans l'intertextualité du texte et la

multiplicité des voix, elle tente de montrer comment ces philosophies réduisent les femmes au silence, mais que leurs voix, lorsqu'entendues, ébranlent les fondations de ces pensées philosophiques. La forme du texte transmet ainsi l'idée -l'idéologie- défendue dans le texte où se mélangent les voix au point de ne plus totalement les distinguer.

Peut-on parler ici de mise en intrigue? Notre réponse est: pas réellement ou pas nettement. Oui et non. Oui, parce que de la tension entre les différentes voix émerge la voix des femmes, comme moment particulier d'un mouvement sous-entendu de libération, qui suggère une mise en intrigue. Non, parce que ce qui domine réellement ce texte est sa forme, différente des formes conventionnelles, qui en réalité est une mise en scène, une organisation ou une orchestration des différentes voix. C'est la trame: du texte, soit une série de relations entre les acteurs (les voix) et les faits, entre l'événement et son contexte (le thème du livre), qui se présente dans le texte en suivant un ordre particulier prévu par l'auteur; ce qui diffère de la mise en intrigue où l'auteur met en action des personnages par lesquels il est possible de suivre le déroulement de l'histoire. Entre trame et mise en intrigue la différence est parfois mince, considérant qu'au niveau des acteurs, les relations de la trame sont souvent aussi des actions dans la mise en intrigue. En fait, avec la trame on peut dire que l'accent est mis sur l'interaction, entre les personnages et

entre les personnages et la structure, alors que dans la mise en intrigue c'est la relation entre les personnages et l'action.

Le texte de Seidler (1990) est plus simple à déchiffrer, mais est essentiellement construit de la même façon. Dès le premier chapitre, il expose sa thèse :

Because society has taken as its self-conception since the Enlightenment a version of itself as a rational society, and because reason is taken to be exclusive property of men, this means that the mechanisms of the development of masculinity are in crucial ways the mechanisms of the development of the broader culture. This makes masculinity as power invisible, for the rule of men is simply taken as an expression of reason and normality. This constitutes, at the same time, a source of women's subordination, and a loss of quality in the lived experience of men. So it is that men become strangely invisible to themselves. They become estranged from the personal aspects of their experience, as they learn to think of themselves in terms of the neutral standards of reason (4).

Cette problématique met véritablement l'auteur au défi.

Dans son esprit, la relative neutralité de la théorie et du discours scientifique dominé par les hommes, fait en sorte que leur expérience est niée au profit d'un discours qui se pose comme universel. Le problème n'est pas l'universalité ou même la rationalité, mais le fait qu'elle rend le genre masculin invisible à lui-même, puisqu'il y puise son identité: "It is not the only voice, and too often it has shut out the more personal and individual voices of men (3)". Discuter du problème à l'aide d'un essai théorique ou en utilisant une analyse scientifique serait en totale contradiction avec sa thèse, puisque sa propre voix et son

expérience seraient absentes ou sublimées dans un texte qui se poserait comme neutre par rapport au sujet. En conséquence: "rather than divide this work into a personal quest and a theoretical investigation, and thereby reinforce a radical distinction of levels or discourses, I have sought specifically to relate these categories as an issue of method (2)... I shall work through these themes, drawing on different theoretical traditions, and try to illuminate what is at issue by shifting to a personal voice in many sections throughout the text (5)."

Dans les chapitres où il présente son expérience, Seidler commence d'abord par analyser son milieu de vie en termes sociologiques (classe sociale, groupe ethnique, époque, etc.), puis tente de montrer comment sa pensée et ses actions l'ont amené à faire certains choix à partir de sa vision des choses, en interaction avec d'autres individus et à travers les lectures qu'il faisait. Dans son texte coexistent en réalité trois récits: un récit conceptuel de son milieu, un récit de son expérience (choix, actions. etc) en relation avec le cheminement de sa pensée, un exposé et une critique du rationalisme et des philosophies des Lumières par rapport à son sujet. Seidler ne réussit pas toujours bien à nous relater son expérience, la narration demeure extrêmement codée (et répétitive) des théories qu'il discute. Il ne réussit pas à montrer comment il a lui-même travaillé les concepts qui lui servent à reconceptualiser

son expérience en fonction de la thèse qu'il défend. Son livre n'en demeure pas moins intéressant par sa tentative de structurer son texte sur la base d'une position méthodologique adoptée pour surmonter les problèmes soulevés par sa façon de poser le problème de la masculinité. Notons au passage que Thomas Dunck (1991) utilise avec succès la même approche des récits, personnel et conceptuel, que Seidler dans une analyse de la culture masculine en milieu ouvrier.

Le livre de Soja sur les géographies postmodernes constitue une autre tentative d'utiliser méthodologiquement la forme du texte pour soutenir la problématique défendue. Soja soutient que la quatrième phase de modernisation du capitalisme, la post modernité, se caractérise par la fragmentation, soit l'impossibilité d'effectuer une totalisation de l'expérience. La fragmentation devient dans un sens l'expression de l'ensemble, sur lequel le géographe tente d'écrire:

I have been looking at Los Angeles from many different points of view and each way of seeing assists in sorting out the interjacent medley of the subject landscape. The perspectives explored are purposeful, eclectic, fragmentary, incomplete and frequently contradictory, but so too is Los Angeles and, indeed, the experienced historical geography of every urban landscape. Totalizing visions, attractive though they may be, can never capture all the meanings and significations of the urban when the landscape is critically read and envisioned as a fulsome geographical text. There are too many auteurs to identify, the *littéralité* (materiality) of the manufactured environment is too multilayered to be allowed to speak for itself... we will know too little about the descriptive grammar and syntax of human geographies, the phonemes and epistemes of spatial interpretation.

D'où la forme inhabituelle du livre:

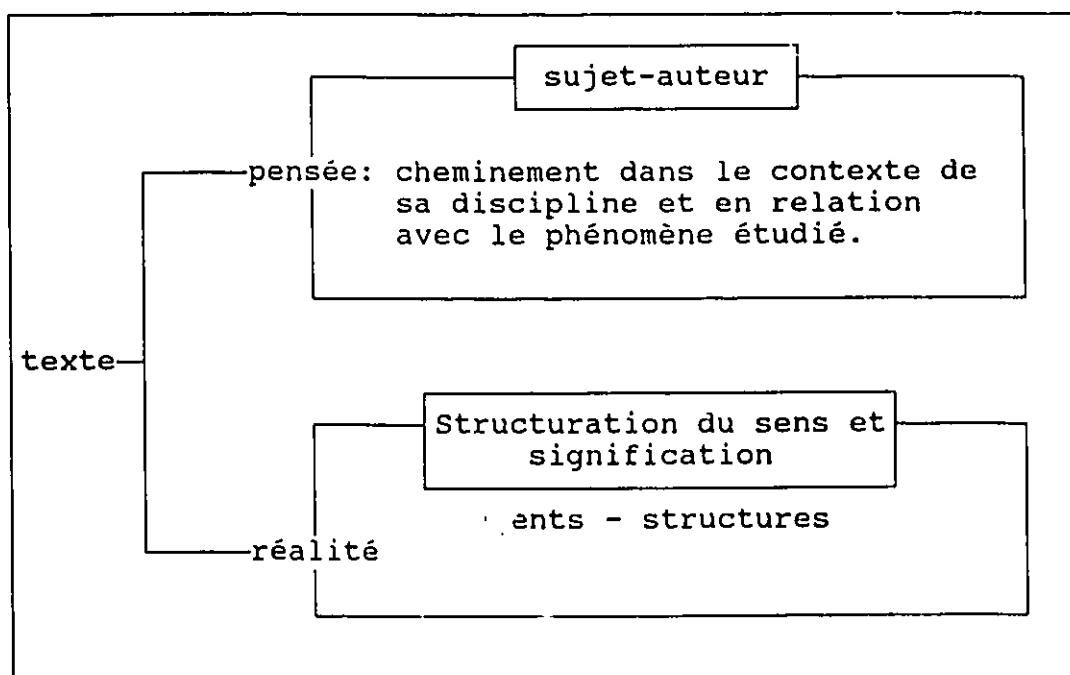
The essays presented here can, of course, be read in sequence as a textual unfolding of an essentially historical argument. But at the very core of each essay is an attempt to deconstruct and recompose the rigidly historical narrative, to break out from the temporal prison house of language and the similarly carceral historicism of conventional critical theory to make room for the insights of an interpretative human geography, a spatial hermeneutic. The sequential flow is thus frequently side-tracked to take coincident account of simultaneities, lateral mappings that make it possible to enter the narration at almost any point without losing track of the general objective: to create more critically revealing ways of looking at the combination of time and space, history and geography, period and region, sequence and simultaneity.

La fragmentation du texte en plusieurs récits qui reflètent celle de l'espace, produit, à travers l'intertextualité, une voix à la tonalité objective, qui se substitue en apparence à celle du sujet-auteur. Evidemment, la fragmentation, conçue dans l'ombre portée de la post modernité, est aussi discours sur la post modernité, qui lui est tenu, sans détour, par le sujet-auteur Soja. Dans l'optique de Seidler, on pourrait dire que la position de Soja, si post moderne soit-elle, n'en efface pas moins la voix du sujet et de son expérience, puisque Soja continue de parler à partir d'une position théorique, scientifique ou même idéologique. Il manque à Soja d'expliquer l'espace de sa pensée de la même façon qu'il veut expliquer l'espace de Los Angeles.

4.3- RECIT CONCEPTUEL ET RECIT SUR LA CONCEPTUALISATION OU LA SYNTHÈSE INTERTEXTUEL DE LA STRUCTURATION

Résumons rapidement notre discussion. L'hypothèse théorique de la dualité fait en sorte que le sujet-auteur est en réalité celui qui réalise la dualité, à travers son texte et à partir d'une reconceptualisation de l'information qu'il possède.

TABLEAU 3: Les dualités du texte de reconceptualisation



Si on se réfère au dernier schéma, dans l'action de produire un tel texte se manifeste trois tensions où se révèle la dualité: celle du texte, entre la pensée de l'auteur et la réalité; celle de la réalité, soit l'interaction agent-structures, celle de la pensée de l'auteur, soit le cheminement de sa pensée dans son contexte d'étude

et par rapport à l'objet de la recherche. Notre tâche consiste à trouver une méthodologie qui permettrait que le texte puisse, à la fois, décrire le processus de structuration du phénomène étudié (la réalité), tout en rendant compte du processus de structuration de sa pensée; c'est-à-dire comment le chercheur lui-même travaille la réalité avec ses concepts, et ses concepts avec la réalité. Il faut pour ce, modifier la forme du texte de façon à permettre une multiciplicté de récits et de voix. Un peu à la manière de Seidler, nous pensons qu'il faut mener en parallèle du récit conceptuel, un récit de la conceptualisation.

Dans l'ombre portée des suggestions de Berdoulay et d'Entrikin sur la forme du texte géographique et la mise en intrigue, les récits et l'agencement des récits se feront suivant une trame qui devrait nous permettre de rendre compte de la dualité, soit de l'interaction agent-structures ou encore du processus de structuration. De cette façon, le chercheur ne travaille pas directement sur un objet - l'américanité dans notre cas, ni sur des individus ou des actions, mais sur les positions et projets des agents, leurs relations dans le contexte particulier, avec lequel les individus doivent conjuguer dans l'élaboration de leur position et de leur projet. Les tenants et aboutissants du récit dépendent bien entendu du contexte, du matériau étudié et de l'information disponible.

Notre conception du récit de la conceptualisation

s'apparente à celle de Seidler. L'idée est de relater le cheminement de la pensée de l'auteur sur le phénomène qu'il étudie, et qui finalement influence son interprétation et le récit conceptuel lui-même. Notre intention n'est pas de relater l'expérience personnelle que l'auteur a du phénomène étudié (bien qu'elle s'y retrouve indirectement) mais de relater son expérience intellectuelle, c'est-à-dire le cheminement de sa pensée en relation avec son milieu académique et le contexte social. Pour ce, le sujet-auteur doit mener en parallèle le récit du sens que d'autres ont donné au phénomène étudié, sur lequel porte sa pensée; ce qui correspond au récit de la conceptualisation par des agents dans un contexte particulier. Nous avons donc deux types de récit de la conceptualisation et trois récits qui relatent trois relations différentes avec le phénomène étudié: a) le récit conceptuel correspond à la réflexion de l'auteur sur la base d'une trame visant à relater la dualité; b) le récit de la conceptualisation tente de capturer, dans son contexte, le processus de réflexion des agents sur le phénomène; c) le récit personnel de la conceptualisation relate le cheminement de la pensée de l'auteur (sa réflexion) sur le phénomène, dans son contexte particulier.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que font les chercheurs émérites à la retraite, quand ils se penchent sur leur oeuvre? En montrant le cheminement de leur pensée à travers

les textes qu'ils ont produit, n'en modifient-ils pas le sens? Ne permettent-ils pas au lecteur de mieux connaître et comprendre les bifurcations dans la pensée des auteurs? Ne s'agit-il pas d'une pensée-en-action qui continue de produire de la connaissance? Car, qu'on ne s'y méprenne pas, il ne s'agit pas pour le chercheur de raconter son histoire, mais de rendre compte du cheminement de sa pensée dans sa quête de compréhension des actions et des choix des individus dans un contexte particulier, en commençant par le sien. C'est dans cet esprit que Anne Buttner avait conçu le projet dialogue dans The Practice of Geography. Il s'agit d'une manière de faire sentir la présence du sujet, comment il se manifeste dans la recherche, qui est aussi un moyen de capter et de mieux comprendre la contingence humaine.

Dans le chevauchement des deux récits, du processus de structuration de la pensée au processus de structuration de la réalité, on peut saisir le processus qui crée le texte rendant compte de la structuration. L'intertextualité des récits ne serait-elle pas ainsi un moyen de rendre le récit conceptuel plus objectif, au sens où il révèle la partie subjective de la recherche? On peut voir dans cette proposition, un texte en déconstruction, au sens où l'auteur donne des indications sur sa pensée (sa subjectivité, son discours) pour s'assurer de ne pas tenir de discours bien ficelé à travers son texte. L'idée est que la forme du texte devient le discours du texte, plutôt que le texte.

Un bon exemple du type de processus qu'on tente de décrire se trouve souvent dans la prose poétique. Prenons comme exemple le dixième chapitre du poème de Patrice Desbiens (1985), "L'écriture c'est une discipline" dans Dans la près-midi cardiaque :

O que je suis beau quand
j'écris un poème mais
le barman n'est pas du même avis.
Il attend que je lui redonne son stylo
pour écrire ma facture

Je demande un autre scotch
Le verre de scotch n'est pas un poème.
Je le tiens dans ma main.
Il a la solidité et la résilience
de l'arbre qui a tué, Albert Camus.

Notons comment le poème se construit à même le contexte dans lequel l'auteur tente d'écrire son poème. Le contexte ne transparait pas seulement dans ses humeurs, mais fait partie du texte. On peut même dire que l'auteur défait et fait le poème tout en en faisant partie, les deux réalités se confondant pour créer une impression différente sur le lecteur. Non seulement peut-on imaginer le poète dans le bar, mais on peut aussi sentir le ridicule de la situation d'un poète écrivant dans un bar où le serveur n'entend rien à la poésie, voire à l'écriture. Mais c'est aussi la confrontation entre le texte et la réalité, entre la matière et l'esprit, à la fois exprimée et racontée, le tout se jouant dans la marge de l'ordre des choses.

Misant sur l'intertextualité, le poète canadien-anglais, Andy Wainwright, produit un recueil de poèmes

intitulé Landscape and Desire, où sont intercalés trois textes: le poème, une réflexion à distance sur le(s) lieux du poème, enfin, un cours texte qui interpelle le lecteur et les deux textes précédents. Prenons un exemple ;

"Brandywine Falls" (74-75) :

1- **le poème**, At the precipice/the river plunges/two hundred feet/to a pool so small/such force/cannot be held, White water/turns to mist/or slow to carve/new canyons/from the old, we learn to swim/in time/though in that pool/visions of the fall/remain, and those/who love the river/remember/and down there/again and again.

2- **la réflexion**, After the fence there are broken branches and larger windfalls and a strange quietude that pulls you to the edge. The river is waist-deep, and any one of the small trees leaning from exposed roots in the sandy bank would span it. You look upstream at the harmless tumbling beneath the railway trestle and dip your fingers casually in the blue-green flow.

3- **l'interpellation**, Your hand is ripped away, the one you write with. But there is no pain, only your dream of sacrifice and this place where you are never alone.

Wainwright, comme beaucoup de poètes canadiens-anglais d'ailleurs, joue avec la forme du texte, prose et poésie, tout en déconstruisant son poème avec une courte description ou réflexion, qu'il contraste d'une interpellation qui ferme ou ouvre l'interprétation du poème. Devant ces textes, le lecteur est invité à construire son propre texte (son interprétation du poème) à partir de ce que l'auteur suggère; du coup, dans la multiplicité des textes, la présence de l'auteur est effacée.

4.4- THEORIE ET PRATIQUE: ORGANISATION DE LA RECHERCHE

Dans notre exposé théorique, nous avons tenté de démontrer la validité de l'hypothèse théorique de la dualité, où, telle que formulée par la théorie de la structuration, les structures de la société sont à la fois moyen et produit de l'action des individus interagissant dans l'espace social. Nous avons cependant défendu l'idée que la structuration réduisait considérablement le rôle du sujet. Par conséquent, il est nécessaire de faire intervenir les concepts de position et de projet.

TABLEAU 4: Le volet théorique de la recherche

CADRE THEORIQUE: interaction des sphères culturelles, - politique, économique.

HYPOTHESE THEORIQUE: dualité agent-structure

CONCEPTS: 1-**positionnement**, comme action du sujet dans le champ perceptif - l'intersubjectivité.

2-**projet**, comme action du sujet dans le champ des possibles - l'interaction.

Nous avons aussi convenu que l'objet de notre étude est l'américanité en tant que phénomène culturel dans la perspective du débat sur l'identité québécoise. Par conséquent,

TABEAU 5: L'objet de la recherche

ETUDE D'UN PHENOMENE: l'américanité, analysée relativement au débat sur l'identité québécoise. Ce débat de la sphère culturelle prend place à l'intérieur de la société québécoise dans l'interaction des sphères culturelle, politique et économique.

BUT DE LA RECHERCHE: suivre le processus de structuration des multiples sens (interprétations) que prend l'américanité et comprendre sa signification par rapport à la culture et l'identité québécoise.

Notre discussion de la méthodologie nous a amené à regarder du côté de la forme du texte, où nous avons exploré les avenues méthodologiques susceptibles de pouvoir être utilisées adéquatement avec l'hypothèse théorique de la dualité. La méthodologie est conçue autour de l'idée de récit et repose, étant donné la dualité, sur l'alternance du récit conceptuel et des récits de la conceptualisation. La trame générale des récits s'élabore à même la tension entre le contexte (le cadre structurel) et les actions des individus, ces derniers étant considérées à travers leur projet et leur positionnement quant à l'américanité ou le rapport du Québec à l'Amérique.

TABEAU 6: La méthodologie de la recherche

TRAME DES RECITS: identifier les projets et positions d'acteurs dans le contexte social où ils sont exprimés, à l'aide des concepts de projets et de positions. La recherche est divisée en différents contextes auxquels correspondent un ou plusieurs récits.

TYPE DE RECITS: récit conceptuel, récit de la conceptualisation par l'auteur, récit de la conceptualisation de l'auteur.

Il nous reste à préciser et justifier les contextes à l'intérieur desquels nous travaillerons. Nous considérons deux dates importantes qui modifient en profondeur la problématique culturelle québécoise. Il s'agit de la Révolution tranquille et du référendum de 1980; ces deux moments sont en fait des éléments structurants du débat sur l'identité. Ces deux événements délimitent trois contextes: 1- le Canada français ou le Québec avant 1960, 2- 1960-80, ou le Québec de la Révolution tranquille, 3- après 1980, ou le Québec post référendaire. Pour chaque période, le matériau de recherche est immense, quant à la société et la culture québécoise ou canadienne-française, mais il est considérablement réduit en ce qui a trait à l'américanité, l'Amérique ou le rapport du Québec à l'Amérique. De plus, puisque nous étudions un phénomène culturel qui prend place dans une société moderne, nous tentons dans la mesure du possible de considérer de l'information disponible dans chacune des catégories classiques de la culture moderne, soit, la culture savante, la culture artistique et la culture populaire.

TABLEAU 7: Organisation de la recherche

CONTEXTES: 1- Avant 1960, le Canada français
 2- 1960-80, la Révolution tranquille
 3- 1980-90, l'Après-référendum

CHAMPS D'INTERETS: - Culture savante
 - Culture artistique
 - Culture populaire

NOTE

- 1 Bien que cette confrontation intellectuelle ait plus de vingt ans, elle n'en continue pas moins d'être d'actualité (intellectuelle s'entend), seul les acteurs et les contextes semblent changer. Ce qui donne en partie raison à Lévi-Strauss : les structures de la société moderne ne pourraient qu'engendrer la répétition de ses propres débats (ou mythes), comme celui du rôle du sujet et des structures dans l'histoire. Mais il est difficile de s'en convaincre totalement, puisque cette culture n'est pas encore au musée; il est aussi possible qu'elle crée autre chose, qu'elle advienne autrement, que l'imaginaire joue des tours à la raison. Bref, il est possible de concevoir qu'il y a toujours des possibles pour les individus qui font cette société comme dans les parties d'échecs.

Au début des années soixante-dix, en plein guerre froide, deux grands maîtres des échecs s'affrontaient: Fischer et Spassny. A ce niveau, il ne se gagne que très peu de parties tellement l'habilité à la logique et la capacité d'analyse s'équivalent; bien souvent une seule sur vingt suffit (les autres étant nulles). Reconstituer toutes les parties permettra sûrement de concevoir la stratégie de chaque joueur, mais elle ne pourra nous faire comprendre réellement ce tournoi. Fischer joua de stratégie hors de l'échiquier : arrivant en retard, non rasé, refusant de finir des parties, déclarant nulle prématurément, etc. Du jamais vu aux échecs où la maîtrise absolue de soi est l'unique norme. Deux individus, deux cultures, deux systèmes s'affrontaient peut-être. Qu'est-ce que cette partie sans la connaissance du comportement des joueurs? Sans la prise en compte du contexte? Qu'est-ce qu'une société sans la connaissance des intentions des acteurs à travers leurs actions? Sans le contexte géographique et historique dans lequel ces actions prennent place?

CHAPITRE 5

RECIT CONCEPTUEL

C'est en tant que phénomène socio-culturel lié à la question identitaire québécoise, que l'américanité nous intéresse. Il s'agit, pour nous, de saisir le sens que divers acteurs donnent au terme **américanité** (et implicitement à l'Amérique) au cours des années quatre-vingt et d'en révéler la signification quant à l'identité, dans le cadre de la société québécoise. Or, puisque semble-t-il tout est dans tout, l'exercice de compréhension d'un phénomène lié explicitement à la dernière décennie ne saurait se passer d'un examen approprié de la période qui le précède. Même dans l'ombre de l'esquisse d'une recherche sur la structuration du sens de l'américanité au cours des années quatre-vingt, il était à prévoir que nous eussions assez rapidement à nous demander ce qu'il (le sens) retient du passé, notamment des années soixante et soixante-dix. Bref, que s'est-il donc passé avant... que tout un boucan sémantique se produise autour du sens de l'Amérique et de l'américanité dans l'identité québécoise?

Pour répondre à cette question, il nous faudra agir avec discrimination, tellement le matériau historique couvrant cette période est dense. Qu'on pense simplement à l'abondante littérature sur la Révolution tranquille qui,

soit présente les innombrables événements s'étant produits dans sa foulée, soit commente les changements qu'elle a introduits dans la société québécoise, ou soit interprète les causes et les résultats. A cela, il faut ajouter que cet événement se comprend pour l'essentiel par ce qu'il voulait transformer, soit le Canada français traditionnel et, que par conséquent, il est nécessaire au préalable de faire un détour de ce côté. Ceci dit, qu'il soit bien entendu que notre intérêt pour le Canada français ou pour le Québec de la Révolution tranquille ne nous conduit pas jusqu'aux chemins éclairés de l'analyse en profondeur, mais bien vers les routes balisées donnant accès à une vue panoramique. Nous pourrions de la sorte nous attarder plus attentivement aux éléments du paysage culturel susceptibles de fournir une information pertinente sur l'américanité (ou l'Amérique) dans le processus de structuration d'une identité québécoise moderne. Nous avons de même divisé cette première section du récit conceptuel en deux parties renvoyant à deux contextes: 1- le Canada français, et, 2- le Québec de la Révolution tranquille, contextes qui constituent autant de champs de signification nous permettant de saisir et de comprendre le sens des projets et des positions d'acteurs émises par rapport à l'Amérique et/ou les Etats-Unis.

Le récit conceptuel n'est possible, logiquement, que si l'auteur du texte et le lecteur s'entendent (c'est une façon

de parler) a priori sur la trame autour de laquelle le récit s'élaborera. Pour reprendre la métaphore paysagiste, et en intégrant tous les éléments de notre problématique, nous dirions que le contexte (socio-historique) en constitue le cadre, l'identité, le paysage sur la toile et l'américanité, un de ses éléments. Notre intérêt n'est pas tant de discourir sur le contexte historique, ni sur l'américanité, mais bien de saisir les reflets que l'un et l'autre se renvoient à travers les projets et les positions prises par certains individus. Ce jeu de reflets, délimitant le contexte et faisant émerger le sens et la signification de l'américanité, forme la trame du récit. Notre exercice consiste à porter notre attention sur cet élément (l'américanité) du paysage, d'en relever le sens à travers les positions et projets, de tenter d'en comprendre la signification quant à l'identité et enfin, de suivre le processus de transformation du contexte et de l'élément dans un cadre social tout aussi changeant.

Il subsiste néanmoins une difficulté : l'élément que nous cherchons à identifier n'apparaît, dans ce paysage, que dans des contours assez flous. L'américanité est un terme qui, en effet, n'émerge dans le discours qu'à la fin des années soixante et n'y occupe une place importante que dans les années quatre-vingt, tant socialement que scientifiquement. Peut-on l'utiliser, comme tel, dans cette première section qui couvre une période où le mot, et encore moins le

concept dans le discours, n'a d'existence que virtuelle? Le définir avec précision pour interpréter la réalité serait nous rapprocher dangereusement du récit conceptuel weberien. Pourtant, on ne peut échapper à la nécessité de lui donner un sens, de le définir minimalement, même si l'américanité n'est que virtuelle à cette époque, ou qu'elle est inévitablement produite par le regard d'une époque sur une autre. Par ailleurs, le récit conceptuel, et à travers lui le processus de connaissance, l'exige (ce qui rend la chose encore plus amusante, et nous révèle quelque chose du processus de production de la connaissance, est que nous jetons ce regard sur le passé pour mieux comprendre le sens actuel de l'américanité). Or, puisque cette thèse est écrite à la fin des années quatre-vingt, nous savons que l'américanité est au minimum un mot passe-partout servant à désigner tout ce qui, dans la société québécoise, se rapporte à l'Amérique (Etats-Unis, Amérique, le continent nord-américain, américanisation, américanisme). Dans les pages qui suivent, nous utilisons ainsi le terme américanité, sans définition précise. Ses contours se préciseront d'eux-mêmes à travers les récits et les contextes évoqués.

Notre méthode de travail est assez simple. Dans un premier temps, nous avons procédé à un choix de textes, puis à un choix d'événements significatifs, susceptibles de donner des bornes au contexte et permettant de mieux saisir les conceptions des liens du Québec (du Canada français) à l'Amérique ou aux Etats-Unis.

5.1- CONTEXTE I : DE LA GRANDE NOIRCEUR AUX "LUMIERES", OU LE MODERNISME ENVAHISSANT DE TOUTES PARTS LE CANADA FRANÇAIS.

Dans l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique de 1867 (AANB), la langue française se voyait octroyer un statut juridique limité aux activités de la Chambre des Communes et de l'Assemblée législative du Québec, ainsi qu'aux tribunaux. Imprégnée de l'esprit du 19e siècle, cette constitution donnait cependant de solides garanties quant à la liberté de culte et à la confessionnalité du système scolaire (article 133). Consacrant la division des pouvoirs entre les paliers fédéral et provincial, la Confédération mettait "...en place une structure étatique qui favorise [au Canada français] l'influence de l'Église. Les domaines relevant de la compétence provinciale sont en grande partie ceux qui intéressent l'Église : l'éducation, la santé publique, la propriété, le droit civil, bref, ce qui touche de plus près à la vie quotidienne des gens (Linteau et al., 1979, 233). Aussi, l'idéologie conservatrice (ultramontaine) du clergé, qui s'imposa graduellement après l'échec de la Rébellion de 1837-1838, dominera, même dans ses variations, la vie sociale et politique canadienne-française pendant près de cent ans. Elle prendra appui sur les thèses historico-morale-philosophiques de la **survivance** et de la **mission providentielle** (des Canadiens français en Amérique), qui s'élaborent à partir d'une vision quasi

mystique centrée autour de la race, de la langue et de la foi (Gaboury, 1970, Groulx, 1950). La survivance se manifestera notamment à travers les rassemblements de la Société Saint-Jean-Baptiste (1887, 1893), les Congrès de la Langue française de 1912, 1937 et 1952, l'action du Conseil de la Vie française en Amérique, ainsi que par l'établissement d'une multitude de sociétés traditionnelles vouées à la préservation de la langue française et du Catholicisme (Linteau, 1979, Magnan, 1913). Le rôle messianique du Canada français, tout comme la survivance en fait, s'exprimera aussi dans l'établissement de paroisses nationales sur l'ensemble du continent, encadrant de la sorte migrants et colons partis à la recherche d'une vie meilleure ou stimulés par la propagande des élites cléricale et politique (Lavoie, 1972).

Jusqu'au milieu du 20^e siècle, le Canada français réussira à maintenir une cohésion certaine autour d'une vision traditionnelle de la vie, résistant tant bien que mal aux pressions répétées en faveur du changement qui viendront tant de l'intérieur que de l'extérieur. Au Canada, l'érosion constante des droits des francophones hors du Québec et de leur importance au Canada va lentement provoquer des réalignements qui diviseront plus que jamais les membres de l'élite francophone entre Québec et Ottawa, pour assurer la défense des droits de l'ensemble des Canadiens français (Dumont, 1974, 1978). Mais auparavant, l'émigration des Canadiens français vers les États-Unis à partir du milieu du

19e siècle avait sensiblement modifié l'univers canadien-français.

Notre intention n'est pas ici de tenter de l'expliquer, ni même d'en discuter à proprement parler, du moins pour l'instant. Mais parce qu'elle nous renseigne sur l'identité canadienne-française et la conception des États-Unis et de l'Amérique qu'elle supporte, cette migration nous permet de focaliser sur l'américanité, dans le paysage identitaire canadien-français. Nous examinons les réactions qu'elle suscite chez la classe dirigeante, soit la façon dont on percevait l'influence américaine dans la culture et l'économie (invasion du capital) du Canada français.

5.2) L'AMERICANITE A TRAVERS LA MIGRATION VERS LA NOUVELLE-ANGLETERRE

Au cours des années qu'elle dure, soit entre 1850 et 1930, la migration va en gros susciter trois types de réactions concourrantes, mais aussi conflictuelles : 1- la **condamnation**, 2-la **récupération**, 3-la **spéculation**. Notre attention porte évidemment sur l'opinion de l'élite, qui réagit et écrit, pendant que le peuple, migrant, démontrait déjà qu'il ne partageait pas totalement les vues de ses dirigeants, qui se voyait contraint à modifier et adapter le discours de ces derniers.

5.2.1) LA CONDAMNATION

Surprise et désemparée, la classe dirigeante réagit d'abord avec une campagne de dénigration sur le dos des migrants, que la fameuse phrase «laissez-les aller, c'est la canaille qui s'en va» résume admirablement bien¹. Dans cette vision des choses, ceux qui partent sont des **traîtres** qui, sans guide spirituel se perdront dans la débauche et la perdition des villes de l'Amérique protestante et matérialiste. Une série d'enquêtes et de rapports apocalyptiques prédisant la mort spirituelle de ces Canadiens français viendra appuyer ce discours (David, 1987, 217):

Or, je vous le demande, quelle race pouvons-nous voir sortir d'un homme et d'une femme qui se sont emmurailés dans les manufactures à l'âge de dix ou douze ans et dont les enfants auront le même sort? Messieurs, si ce n'est pas le crétinisme à la troisième génération, c'est le dépérissement physique et moral; c'est la perte irréparable de cette supériorité intellectuelle et physique que le ciel a donné à notre sang pour en faire un meilleur usage.

Fermant les yeux sur les causes réelles de l'émigration et de la misère du peuple, les dirigeants vont attribuer la migration "au goût du luxe, à l'ivrognerie, à la paresse, à l'imprévoyance qui à les en croire seraient des vices répandus à l'échelle du Québec" (Roby, 1984, 115). Le contraste entre les États-Unis (ou l'Amérique dans ce cas) et le Canada français quant à l'identité est, pourrait-on dire avec à-propos, comme celui existant entre le ciel et

l'enfer. L'Amérique et le Canada français sont, en quelque sorte, deux territoires abstraits, deux vues antithétiques de l'esprit. D'une part, le matérialisme, le protestantisme, la ville et, bien sûr, la langue anglaise; tous des thèmes auxquels on oppose d'autre part le Catholicisme, la langue française, la vie rurale et, plus globalement, l'intense vie spirituelle des Canadiens français. Le champion toutes catégories de cette campagne antiaméricaine est sans contredit Jules-Paul Tardivel, fondateur de l'hebdomadaire La Vérité, pour qui les États-Unis, pays où curieusement il était né, incarnait la civilisation du mal qui menaçait de perdition, l'âme canadienne-française (Savard, 1967). Quoi qu'il en soit, la persistance du phénomène migratoire forcera une partie de l'élite canadienne-française à réagir dans le sens de leurs intérêts et à modifier en conséquence leur vision des choses et ainsi que leur discours.

Tout ce temps, le peuple semble voir autre chose aux États-Unis, ou entendre autre chose, qu'il est toutefois difficile de connaître avec précision; plus qu'un simple déplacement, cette migration est un saut "en ville" dans, disons, quelque chose de moderne, et peut-être qu'aussi, comme c'était le cas pour des milliers d'émigrants de par le monde, était-on motivé par le rêve (américain) d'une vie meilleure?

5.2.2) LA RÉCUPÉRATION

Le deuxième type de réaction de l'élite va à la faveur d'un réalignement du credo officiel face à une migration qu'il devenait impossible d'endiguer par des discours moralisateurs. Le changement s'explique aussi par la réaction des émigrants eux-mêmes, ceux issus d'une première génération d'élite franco-américaine, qui s'insurgeaient contre le portrait qu'on dessinait d'eux au Canada : "Non, les Canadiens émigrés ne sont pas des déserteurs, des lâches, des fainéants, des dévoyés... C'est essentiellement la misère, la famine même, dira Honoré Beaugrand, et l'incapacité des autorités québécoises à résoudre leurs problèmes qui poussent les Canadiens français à l'exil" (Roby, 1987, 118). Du discours à la réalité, de la réalité au discours, dans un enthousiasme qui ne trompe pas, il s'ensuivra une récupération totale du phénomène migratoire sous le chapiteau de la mission providentielle des Canadiens français en Amérique.

Pour contrer la menace de l'assimilation, voire pour conjurer les affres de la disparition, il devenait impératif, aux yeux d'une partie de l'élite, d'entreprendre un programme de colonisation intérieure dirigée par le clergé et encadrée par l'Etat québécois (Morrissonneau, 1978). Pour les plus éloquents, faiseurs de discours, migration en Nouvelle-Angleterre et colonisation intérieure concouraient à un vaste projet expansionniste :

L'élite divisée entre expansionnistes extérieurs et expansionnistes intérieurs, tous atteints de la même nostalgie du continent perdu (Amérique française), inventa la stratégie de colonisation... Certains de ses membres, justement à cause de l'assimilation menaçante, continuèrent d'emboucher la trompette expansionniste. En continuant de se répandre, on élargira le foyer initial laurentien aux Etats-Unis, et la Nouvelle-Angleterre ne sera qu'un Québec d'En-Bas... (Morrissonneau, 1983, 17).

Le discours expansionniste est fascinant. On ne ménagera rien pour créer de la cohérence à la mesure d'une histoire de la présence française en Amérique qu'on veut glorieuse : des missionnaires jusqu'aux pauvres émigrants, en passant par les glorieux explorateurs, voyageurs et coureurs des bois, jusqu'aux valeureux colons, tout en incluant l'intrépide Lafayette et le génial Rochambeau. La colonisation dirigée vers le Nord et la migration vers la Nouvelle-Angleterre sont du pareil au même : l'essence du fait français en Amérique, pensée à travers la théorie des deux foyers nationaux (Anctil, 1983), et exprimée à travers une stratégie géo-politique d'expansion par la paroisse. A la fin du 19e siècle, l'avenir de la culture française et du catholicisme semble bien assuré en Amérique, du moins si on s'en remet à ses plus fervents croyants :

Ici, comme en Europe, et plus vite encore qu'en Europe, le protestantisme se meurt. Fractionné en milles sectes, il tombe en poussière, et va se perdre dans le rationalisme. Bientôt -pour nous servir d'une expression du Comte de Maistre- l'empire du protestantisme, pressé du côté du Golfe Mexicain et du Saint-Laurent, fendra par le milieu; et les enfants de la vérité, accourant du nord et du midi, s'embrasseront sur les rives du Mississipi, où ils établiront pour jamais le règne du catholicisme. (Casgrain, 1862, 69).

Tous ne seront évidemment pas aussi magnanimes, mais on sent dans les écrits de ceux qui partagent cette vision, une volonté de justifier, voire de donner un sens, aux déplacements de centaines de milliers de compatriotes hors du foyer national laurentien. C'est le Canada français abstrait devenu Amérique française pour mieux prétendre rivaliser avec l'Amérique anglo-saxonne : "...l'âme franco-américaine n'est qu'un prolongement de l'âme canadienne-française au delà de la ligne imaginaire qui sépare le Québec des États-Unis (Benoit, 1935, 25). Concrètement, c'est l'espoir de voir le Canada agrandir son espace de vie afin de mieux pouvoir y implanter la civilisation catholique et française sur le continent nord-américain. Rappelons au passage qu'un éditorial du New York Times en 1892 ne voyait pas les choses du même oeil :

The French Canadian means to retain in this country, as for two centuries they have succeeded in retaining in Canada, the religion and the language of their ancestors, as distinctive badges of their separation from their neighbors... They will become dangerous only in case they become numerous enough and adopt the practice of naturalization extensively enough to hold the balance of power in American communities².

Qu'à cela ne tienne, il faut voir dans ce type de réaction une tentative de conjuguer le fait français avec le continent américain, en demeurant toutefois à l'écart, du moins à la marge, du modèle dominant. Bref, on tient à l'Amérique, tant qu'elle sera française.

Un thème disparaît par rapport au premier type de réaction : celui de la ville et du travail industriel comme agent destructeur de la vie morale. Le phénomène s'explique par le fait qu'en s'ajustant à la réalité, et avec tous ses projets d'expansion et de justification, l'élite devait se compromettre avec des éléments du modernisme. Du reste, en récupérant au profit de l'Amérique française les prouesses de Lafayette, ne mettait-elle pas aussi à son crédit **quelque chose** (l'imprécision est voulue) de la Révolution américaine, même indirectement, même par l'intermédiaire de la France? Question, pourrait-on toujours spéculer, de rendre un peu moins étrangers les États-Unis et la Nouvelle-Angleterre, où vivaient alors des milliers de Canadiens français:

Lorsque Washington, épuisé, gisait abattu sur la plaine rougie du sang de ses soldats en haillons, et commençait à désespérer de la victoire, il se tourna vers l'Europe. La France entendit la voix du faible, et bientôt à l'horizon apparut, étincelante et meurtrière, l'épée française au bras de Lafayette et de Rochambeau! L'Amérique et la France furent invincibles, et, la génération reconnaissante inscrit en lettres d'or, dans l'histoire de cette période sanglante, le nom de Lafayette à côté du nom de Washington!... Avec l'histoire de cette République, l'histoire du pays natal et de la vieille France trouveront leur place naturelle dans nos bibliothèques privées ou paroissiales et sur nos programmes d'études. (Magnan, 1893, 57).

L'assimilation lente mais graduelle des Canadiens français, tant au Canada qu'aux États-Unis, le problème des écoles indépendantes de langue française qui sont menacées de disparaître (voir la crise sentinelliste, Bourassa, 1929), ainsi que les mouvements de naturalisation (aux États-Unis) vont graduellement brouiller la vision d'une Amérique française à partir du début du 20e siècle.

5.2.3) LA SPÉCULATION

Le troisième type de réaction est proche parent du deuxième, au sens où il est aussi récupération, mais d'un tout autre genre qui n'a pratiquement rien à voir avec le mythe de l'Amérique française. Il nous vient généralement d'un petit groupe de libéraux qui va favoriser, au gré des circonstances et en s'appuyant à l'occasion sur la migration en Nouvelle-Angleterre, l'annexion du Canada français aux États-Unis. Ce courant d'idées demeure marginal au 19^e siècle et n'a pas eu d'impact majeur sur les idéologies dominantes au Canada français. Il sera d'ailleurs l'objet d'attaques virulentes, notamment de la part de Tardivel et d'Henri Bourassa (Bourassa, 1912). Les motivations des annexionnistes s'appuient sur des spéculations soit politiques, soit sociologiques ou philosophiques, sur l'avenir du Canada français. Dans le premier cas, on dénote, dans le calcul politique de ces protagonistes, un certain cynisme par rapport au Canada, voire même une conviction profonde de son inévitable absorption par les États-Unis. Dans le second cas, il s'agit plus d'une admiration, authentique ou calculée, pour les institutions démocratiques républicaines américaines, quand ce n'est pas tout simplement un hymne au modernisme qui prévaut au sud du 49^e parallèle.

Pour mieux saisir la composante politique de ce mode de pensée, il faut remonter aux événements historiques qui

précèdent la migration. On se rappellera que le texte des 92 résolutions des Patriotes empruntait déjà, tant dans le fond que dans la forme, à la déclaration d'indépendance américaine et à l'esprit de la Révolution républicaine (Bernard, 1983). Certains, dont Papineau, maintiendront une ligne de pensée pro républicaine pour s'opposer au projet confédératif de 1867. Plus tard, devant la difficulté à faire respecter les droits des francophones au Canada, il s'en trouvera dans la minorité canadienne-française pour défendre l'idée que les institutions républicaines offrent une meilleure protection que le régime parlementaire fédéral canadien. L'expérience franco-américaine en Nouvelle-Angleterre où pour certains, la "race" canadienne-française florissait, servait à soutenir cette thèse. Pour d'autres, convaincus que la migration était la résultante de l'inaptitude économique du Canada, qu'on industrialisait alors avec les capitaux américains, le progrès et le modernisme inspirés par les institutions américaines étaient la voie à suivre; joindre l'Union apparaissait ainsi comme le raccourci le plus rapide pouvant y mener.

La thèse selon laquelle le modernisme à l'américaine et l'annexion constituent la voie de l'avenir a été, à notre avis, admirablement étayée par Edmond de Nevers. Ce dernier a écrit deux volumineux ouvrages: l'Ame américaine (1896) et l'Avenir du peuple canadien-français (1890). Il y soutenait avec force que l'avenir des Canadiens français passe par

l'Union américaine, que ces derniers étaient invités à joindre de plein gré avant qu'elle ne les absorbe plus dramatiquement. Ayant à l'esprit d'indiquer les facteurs favorables au maintien et au développement du peuple canadien-français aux États-Unis, de Nevers se consacrera d'abord à l'analyse de la société américaine, au moment où s'achève la colonisation intérieure. En tirant le fil de l'histoire jusqu'à son époque, il constate que l'Union politique s'est passablement consolidée, mais aussi que l'uniformisation des valeurs n'est pas réalisée et qu'elle se manifeste dans la diversité régionale. C'était, croyait-il, un gage de survie pour une minorité dans l'Union américaine. En Nouvelle-Angleterre, les Franco-Américains n'en avaient-ils pas jusque-là fait la démonstration? Mais il insistera davantage sur la grandeur de cette "civilisation" en marche. La démocratie républicaine, l'esprit d'entrepreneur, l'industrie et les développements techniques sont, à son avis, les lignes de force d'une société moderne, appelée inévitablement à servir de guide à l'Occident. L'histoire et la géographie exigeaient que ce défi soit relevé.

Il entreprendra ensuite de reconstituer l'histoire du peuple canadien-français et de dégager les principaux traits de sa personnalité collective. A prime abord, les résultats de son analyse ne dérogent pas considérablement de ceux de ses contemporains. Il considérerait, par exemple, les

Canadiens français moralement supérieurs aux Américains, mais aussi peu dynamiques par rapport à l'évolution sociale et économique environnante. Toutefois, cette supériorité morale devait, pour De Nevers, faire alliance avec une recherche de la connaissance et de la vérité, par l'étude des sciences et des arts. De cette façon, les Canadiens français pourraient conserver leur identité dans l'Union américaine en contribuant au rehaussement des valeurs d'une société en proie à un matérialisme dégradant. Alliant une forte morale à l'esprit moderne, les Canadiens français ne pourraient que continuer de rayonner dans l'histoire continentale et ainsi participer à la grande marche civilisatrice en Amérique:

Notre langue ne peut désormais disparaître de la province de Québec, et quand nous aurons fait de cette province, de cette patrie de notre cœur, un foyer sympathique, brillant du rayonnement des sciences, des arts et des lettres et occupant un rang à part et distingué dans la «grande patrie» américaine à laquelle nous aurons juré fidélité, nous verrons se rattacher plus étroitement à notre vie nationale tous ceux qui, par delà les frontières actuelles, fécondent la Nouvelle-Angleterre du labeur canadien-français. Les fils de notre race se réuniront en un groupe puissant pour les oeuvres de paix, d'humanité et de progrès (De Nevers, 1971, 319).

De Nevers se trompait carrément dans son évaluation de l'évolution du régionalisme américain, que deux guerres se chargeront de réduire à des colorations locales, ainsi que de la capacité de son modernisme à annihiler tout ce qui se trouve de différences encombrantes sur son chemin.

Influencé par Tocqueville, sa modernité demeurerait toute

française, soit celle de l'esprit civilisateur des Lumières, de l'excellence de la pensée et de ses qualités morales; qu'en bout de ligne, croyait-il, le Canada français, parce que français, pouvait offrir à l'Amérique. En fait, son Athènes-en-Amérique apparaît aux yeux du présent tout aussi décroché de la réalité sociale et culturelle du Canada français que le discours de l'Amérique française et même, en porte-à-faux avec une vision d'un monde engluée dans une idéologie traditionnelle qui maintenait le Canada français et le Québec au seuil de la modernité environnante. Publié à compte d'auteur, jamais vendu parce qu'il croyait dire des vérités trop dures pour ses compatriotes -donc espoir tout aussi décroché de la réalité à ses propres yeux, son livre n'en annonce pas moins, au niveau de la pensée, le dilemme qui va torturer les dirigeants au Canada français pour une cinquantaine d'années encore, et peut-être plus: comment être moderne, français, traditionnel, et conjuguer avec l'influence américaine?

5.3) LES ÉTATS-UNIS ET L'AMÉRIQUE SANS LA MIGRATION

A mesure que le phénomène migratoire s'estompe au tournant du siècle, sous l'effet combiné de l'industrialisation du Québec et du contrôle frontalier qui prend place avec la crise économique de 1929-30, le rêve de l'Amérique francophone s'évanouit devant l'assimilation, tant au Canada

qu'aux États-Unis, et devant le processus de naturalisation des Franco-Américains. Les préoccupations de l'élite canadienne-française se feront plus canadiennes, même québécoises. On luttera pour préserver l'espace qui reste convaincus que le Canada offrait peut-être, après tout, une meilleure chance de survie. Dans ce nouveau contexte, les États-Unis et l'Amérique, alors confondus, vont se dresser sans médiation face aux valeurs traditionnelles généralement défendues au Canada français.

L'influence des États-Unis se fera sentir sur les plans économique et culturel, contribuant directement ou indirectement à la transformation du mode de vie des Canadiens français du Québec. La thèse en vogue à l'époque pour comprendre et expliquer ce phénomène est celle du **continentalisme**. Servant surtout à l'analyse économique (Savary, 1984), elle défend l'idée que la coexistence géographique rend inévitable l'intégration du Canada français (au Québec) à la vie nord-américaine et qu'il doit en conséquence conjuguer, qu'il le veuille ou non, avec les influences américaines, bonnes ou mauvaises. En effet, il y a des faits incontournables: l'industrialisation et l'urbanisation (67,3% en 1951 comparativement à 22,8% en 1871) du Québec imposaient, en principe, des nuances au discours traditionaliste dans son opposition au modernisme américain. Entre les **américanismes**, influences inévitables ou acceptables dues à la coexistence géographique, et l'**américanisation**,

processus négatif vu comme une perte de soi, s'exprime le dilemme de l'époque. Les réactions à l'entrée massive du capital américain en sont un exemple patent. D'une part, on le jugeait nécessaire et bénéfique; le Québec ne possédait pas de tels capitaux, et en industrialisant le Québec, on mettait un frein à l'exode vers les manufactures de la Nouvelle-Angleterre³. D'autre part, à la suite d'Errol Bouchette et de son célèbre «Emparons-nous de l'industrie», on s'inquiétait, dans les milieux nationalistes, de la domination de la province par le capital étranger, doutant qu'un tel développement ne se faisait pas nécessairement dans les intérêts des Canadiens français. Mais puisque même les gouvernements encourageaient l'importation du capital américain, c'est sur le plan culturel que le dilemme se posera avec plus d'acuité; après tout, les moeurs ne sont-elles pas le sujet par excellence des discours sur l'identité, du moins au Canada français. De plus, l'impérialisme britannique et les politiques d'Ottawa constituaient à l'époque, des menaces plus importantes (Jones, 1984).

Quatre ouvrages traitant directement le sujet furent écrits à la même époque, soit entre 1936 et 1949, et nous intéressent plus particulièrement. Notre Américanisation, publié par la revue Dominicaine (1936); Reflets d'Amérique, notamment l'article d'Edouard Montpetit (1937), "L'opinion des Canadiens français à l'endroit des États-Unis"; Les Canadiens français et leurs voisins du Sud, de Gustave

Lanctot (1941), comprenant sept articles à caractère scientifique traitant des rapports des Canadiens français avec les États-Unis; et enfin, la Commission royale d'enquête sur les arts, les lettres et la science au Canada (1949).

L'étude de Lanctot constitue une analyse fine et détaillée des influences, tant négatives que positives, que les États-Unis ont eues sur le Québec. Tout y passe: politique, culture, société, économie, radio, télévision, journaux, etc. Il conclut que l'américanisme semble avoir infiltré, à divers degrés, tous les secteurs de la vie québécoise; "le clergé lui-même n'a pas complètement échappé, dans sa vie et ses méthodes, à l'exemple du prêtre irlando-américain" (305). Il note une différence marquée entre le Québec urbain, "qui a acquis le besoin du confort et même du superflu avec le téléphone, le frigidaire et la radio dans la maison, et l'auto devant la porte", et la campagne, où l'habitant "...a gardé intact son fond français: religieux et traditionaliste, économe et tenace, il reste attaché à sa terre comme à sa famille" (305). Il souligne aussi que le continentalisme fait que les deux pays "pratiquent le même mode de vie, travaillent dans le même milieu économique et communient dans les mêmes habitudes" (304). Il affirme ensuite qu'il faut aussi "constater une certaine américanisation du groupe canadien-français, encore facilitée par le fait que le Québécois moyen, également libéré des inhibitions européennes, s'apparente à l'Améri-

cain moyen par son démocratisme politique, son égalitarisme social, son incuriosité culturelle, sa bienveillance inlassable et ses goûts aventureux" (305). L'auteur n'échappera pourtant pas au penchant traditionaliste dominant :

En somme, on peut conclure que l'américanisme n'a pas réussi à modifier d'aucune façon anormale la mentalité du Québécois... (306) C'est que, même dans l'ambiance nord-américaine, le Québec constitue une nationalité distincte par son histoire, sa langue et sa religion... (307) En un mot, le Québec reconnaît les avantages qu'il dérive de la présence des États-Unis: il estime fort sa protection dans la sphère internationale; il bénéficie de ses capitaux et de son esprit d'entrepreneur; il désire participer davantage à la forme supérieure de sa civilisation intellectuelle et philanthropique. Mais il désire, d'autre part, se préserver de certaines influences moins désirables d'un pays qui a grandi trop vite sans avoir eu le temps de se mûrir. Le Québec tient à ses relations avec son grand voisin, mais à la condition de garder son entité catholique et française et de sauvegarder sa survivance ethnique (310).

C'est à relire attentivement avec, en tête, les réactions à la migration. Ce qui différencie d'abord les propos de cet auteur de ceux que nous avons examinés plus haut est le fait qu'il réfère avant tout aux Québécois, plutôt qu'aux Canadiens français. Plus important encore est le fait qu'il étale concrètement les éléments du modernisme québécois, bien que sa conclusion ne renvoie pas à une pensée réalisant une synthèse moderniste de la société québécoise. Pour être plus juste, ce n'est pas tant que Lanctot n'utilise pas une pensée moderne - après tout, son texte a une valeur scientifique indiscutable - mais plutôt qu'il ne quitte pas complètement un mode de pensée qui oppose tradition et modernité, même s'il veut bien qu'elles fassent bon ménage. En somme,

les éléments modernistes de la société ne font sens, en dernière instance, que dans la perspective de la conservation d'une tradition, du moins au niveau de l'esprit, puisque dans les faits, de son propre avis, la tradition s'estompe devant le modernisme ambiant.

Dans la même veine, il est intéressant de jeter un coup d'oeil sur le rapport de la Commission royale d'enquête sur les arts, les lettres et la science -la Commission Rowell-Sirois (1949). Ce rapport est à l'origine de la création d'institutions culturelles modernes, tel que le Conseil des Arts, qui devaient permettre au Canada de résister à l'invasion américaine dans le champ de la culture. Il rejoint essentiellement les conclusions de Lanctot, bien que les mots pour le dire soient différents. Arrivant à des conclusions alarmantes quant à l'influence américaine sur le Canada anglais, le rapport nomme ce que Lanctot exprime à travers son mode de pensée : "The culture of English-speaking Canada is so little differentiated from that of the United States that when the Americans are not dealing with their own politics they seem to be speaking from the same general assumptions as if they were Canadians... with the French-speaking Canadians it is much more the difference of mental attitude, of fundamental philosophy, that constitutes the obstacle, than the difference of language (Sandwell, 1951, 6). "Mental attitude", philosophie, mode de pensée, on pourrait ajouter idéologie, tous des termes qui ont ici

en commun l'évocation d'une vision traditionaliste du Québec ou du Canada français.

Le meilleur exemple en est sûrement le livre de la revue Dominicaine (1936) sur l'américanisation du Québec. Contrairement à Lanctot qui cherche encore le compromis obligé, les auteurs de ce recueil se prononcent sur le sujet en condamnant l'américanisation et les américanismes de la même façon que se dénonçait la migration vers la Nouvelle-Angleterre un demi-siècle plus tôt. L'ennemi du jour est "le courant des moeurs payennes qui nous vient des États-Unis: modes extravagantes, nudisme des plages et des sports, cinéma corrupteur, magazines abrutissants, alcoolisme des jeunes filles, compagnonnage et amour libre, enfin propagande en faveur du divorce et de la restriction des naissances" (129). La liste des méfaits de l'américanisation s'allonge et touche tous les secteurs de la vie; ce que les tenants du traditionalisme sans compromis ne digère pas.

L'analyse d'Edouard Montpetit (op.cit.) sur l'opinion des Canadiens français à l'endroit des États-Unis, dans la presse canadienne-française d'opinion et d'information, dresse un tableau intéressant des opinions de l'élite sur les États-Unis et son influence sur le Canada français. Il y voit trois groupes qui "obéissent à des courants plus amples, qui se dessinent dans la vie nationale" (65). Le premier groupe est marqué par l'esprit traditionaliste et déplore, comme c'est le cas pour le recueil de la revue

Dominicaine, à peu près tout ce qui s'accorde avec influence américaine. Le deuxième groupe partage les conclusions du premier, mais pour des raisons totalement différentes :

Il est formé de ceux qui, nationalistes ou non, se prêtent davantage à l'inspiration qui vient de France. Pénétrés de culture française ou épris d'art français, et, surtout persuadés que pour préserver au Canada l'héritage ancestral il faut vivifier les qualités fondamentales du groupe français par une connaissance plus nourrie de la civilisation française... Ils condamnent, en Amérique, non pas tant le machinisme que l'estime où on le tient; la standardisation parce qu'elle détruit la personnalité et répand le mauvais goût; la prétention naïve ou le manque d'un sens très français, le sens du ridicule; les exigences d'une morale civique; la recherche de solutions artificielles en matière économique ou sociale; la substitution d'une culture essentiellement pratique aux spéculations de l'esprit (67).

Ne faudrait-il pas inclure dans ce groupe un De Nevers, non pas dans ses conclusions sur l'avenir du Québec -l'annexion aux États-Unis- mais du moins dans les moyens pour y parvenir, soit dans l'idéalisation de la civilisation moderne française. De la même façon, et comme l'avait fait l'élite expansionniste au siècle dernier en donnant un sens à la migration, la civilisation française, prise dans sa forme et non dans sa substance, sert bien les traditionalistes qui y voient un moyen pour repousser les influences américaines.

Enfin, Montpetit (1937) y voit un troisième groupe d'individus qui, "mêlés à la pratique d'un milieu ou d'une profession... appuient leur opinion sur leur expérience quotidienne et se montrent favorables aux méthodes américaines" (68). De qui s'agit-il? On ne peut évidemment s'empêcher de penser au milieu des affaires pour lequel les

États-Unis constituent le modèle même du progrès. Ne faut-il pas ajouter également le peuple canadien-français du Québec, dont le mode de vie se fait américain par la force des choses, soit sous l'effet combiné de l'industrialisation, de l'urbanisation et de la société de consommation naissante? Montpetit conclut finalement que ces opinions ne vont pas sans mélange, et que la solution indiquée est de "ployer aux disciplines françaises le progrès américain auquel il est impossible de se dérober". Bref, une sorte de solution à la De Nevers, mais sans déplacement géographique. Mais ce pourrait être aussi un compromis à la Lanctot, sans insister sur la tradition, mais bien sur la civilisation française, ce qui, comme on l'a vu, peut du reste servir les mêmes fins.

En 1957, dans la foulée des Rencontres de la Société du bon parler français de l'Université Laval, le Conseil de la Vie française en Amérique tiendra un colloque sur le thème de l'impossible: comment être à la fois modernes et demeurer fidèles au Canada français historique? Comment être à la fois français et vivre à l'américaine? Cet événement est en réalité sans importance pour la suite de l'histoire du Canada français et du Québec. Pourtant, comme pour l'instantané d'une photo qui fixe sur pellicule le temps des êtres humains, il nous fournit, à travers les compte rendus du colloque, une de ces images révélatrices de la situation prévalant au Canada français. Il nous donne

d'abord à voir le rétrécissement géographique et l'effritement idéologique de la civilisation canadienne-française. En effet, alors qu'à l'origine, ces Rencontres comprenaient des délégations franco-américaines et franco-canadiennes, puis franco-canadiennes seulement, cette rencontre ne se tiendra qu'entre délégués québécois. De même, on constate du premier coup d'oeil la dilution de la pensée traditionaliste. Bien que cette Rencontre se fasse encore dans l'ombre portée d'un mode de pensée traditionnel qui veut sauver les meubles, le lecteur n'en constate pas moins une atmosphère de fin de régime. Comme le soulignait à l'époque les collaborateurs de Cité Libre, le Canada français s'était modernisé par refus, en d'autres termes par la porte d'en arrière, mais il n'en demeurait pas moins qu'à la fin des années cinquante, son mode de vie était sous l'influence dominante de la modernité. La modernisme envahissait alors de partout l'édifice chambranlant du Canada français traditionnel, et c'est sous des couleurs américaines qu'il se faisait sentir. Le décalage est marqué, entre une partie décroissante de l'élite qui s'accroche au pouvoir et au passé, et la vie quotidienne modernisée, américanisée du peuple. Entre une superstructure inappropriée, dépassée, qui n'en coiffe pas moins une infrastructure où des rapports de classe et une aliénation tout à fait moderne dominant la vie des Canadiens français.

* * * * *

Dans cette première partie du récit conceptuel, nous avons couvert la période d'avant la Révolution tranquille. Nous avons retenu que cette dernière fut marquée par un mode de pensée traditionnel qui, malgré l'existence d'idéaux divergents, donnait à voir une image négative de l'Amérique ou des États-Unis. Mais d'autres événements significatifs, la migration vers la Nouvelle-Angleterre, l'industrialisation et l'urbanisation du Québec, à l'aide des capitaux américains, modifient le paysage et, conséquemment, la perception des États-Unis. Enfin, du contexte au concept, le récit nous révèle l'existence de tensions entre les différents sens donnés à l'américanité.

TABEAU : Les références à l'Amérique au Canada français

L'américanité à travers la migration	condamnation	anti-thèse du Canada français
	recupération	Amérique p.c.q. française (rêve de gloire perdue)
	spéculation	moderniste, annexionniste (civil. Fr/Am confondues)
L'américanité à travers l'industrialisation et l'urbanisation du Québec	dénigrement (au nom)	1-du traditionalisme 2-de la civ.franç.moder. a-en soi, b-moyen
	compromis	1-tradition/modernité 2-français/américain
	acceptation (au nom)	1-d'une fonctionnalité économique 2-d'un modernisme

NOTES

- 1 La phrase est généralement attribué à Lafontaine, mais personne n'a encore pu le démontrer définitivement.
- 2 Anonyme (1892), Editorial dans le New York Times, 6 juin, p.4.
- 3 Voir Wade, Mason, "Some Aspects of the Relations of French Canada with the United States", Canadian Historical Association Report, 1944, 30, et Roby, Yves, Les Québécois et les investissements américains (1918-1929), Québec: PUL, 1976. Ainsi que Parenteau, Roland, "L'industrialisation du Québec et ses conséquences", Semaine sociale du Canada, 1954, p.59-74, reproduit dans Le Québec en texte, Montréal : Boréal Express, 1980. p.45-59. On lit : "A partir de la Première Guerre mondiale, cependant, le phénomène de l'industrialisation change de caractère. Il s'accélère au point de réussir à absorber presque entièrement les excédents de main-d'oeuvre venant des régions rurales. Nous abordons ainsi la période moderne d'industrialisation, dont les caractéristiques difèrent passablement de celles de la précédente" (47).

CHAPITRE 6

RECIT CONCEPTUEL - CONTEXTE II

...en 1959 la province de Québec, industrialisée et urbanisée, conserve un gouvernement ruraliste, dont les options sur l'industrialisation n'ont guère progressé depuis le début du siècle (Robert, 1980, 208).

6.1- LA RÉVOLUTION TRANQUILLE OU LA MODERNISATION

ACCÉLÉRÉE DU QUÉBEC

Qu'est-ce que la Révolution tranquille? Quand a-t-elle commencé? Combien de temps a-t-elle duré? La mort soudaine du premier ministre Duplessis en 1959 met fin à une certitude étouffante, celle du mythe "dépassé" du passé, qui maintenait la population du Québec dans la marginalité culturelle et sociale. Les lumières des modernistes se donnaient comme tâche de chasser la grande noirceur de tous les recoins de l'époque et de réveiller tous les espoirs et rêves accumulés au cours de cette période d'obscurantisme. Pour ce, il fallait d'abord placer la province de Québec sur les voies du progrès, de l'ouverture sur le monde, de l'avenir, mais aussi de l'incertitude. En 1960, c'est au début que les Canadiens français du Québec (pour quelques années encore) se posaient ces questions, se demandant sûrement jusqu'où les changements à venir pourraient bien les mener. Trente ans plus tard, le temps joue en notre

faveur, et c'est assis dans un fauteuil en face d'un écran cathodique, entouré de livres sur le sujet, que l'on peut répondre à ce genre de questions. Néanmoins, plus que la Révolution tranquille en soi, ce sont les bouleversements dans la sphère culturelle, notamment en ce qui a trait à l'identité, qui nous intéressent.

La Révolution tranquille fut, à n'en pas douter, un vaste et rapide processus de modernisation des mentalités et des structures de la société québécoise¹. Ceci dit, il devient sensiblement plus difficile, et hors de notre propos, de déterminer s'il s'est agi d'une véritable révolution ou de l'évolution accélérée d'un processus déjà en cours, quoique niée et passablement ralentie jusque-là. Il ne nous appartient pas non plus de discuter du ratio imitations/innovations qui contribuèrent à la transformation du Québec. Il est, par contre, assez facile de discourir sur la date de son commencement : le 22 juin 1960, date de l'élection de "l'équipe du tonnerre" de Jean Lesage. Pourtant, d'aucuns lui donnent des racines plus profondes. On peut en principe creuser jusqu'au tournant du siècle dernier, puisque c'est à partir de ce moment que s'amorce le processus de la modernisation de l'infrastructure de la société québécoise². Si toutefois l'attention est portée sur les transformations de la superstructure, la Seconde guerre mondiale est la référence obligée (Roy, 1976). Cet événement qui branche le Canada français sur la tragédie

mondiale va du même coup le sortir de son isolement relatif, comme le reste de l'Amérique d'ailleurs. Les années subséquentes empêcheront tout retour en arrière : la radio et la télévision vont maintenir une oreille et un oeil sur le monde, la syndicalisation et les mouvements ouvriers vont lentement éveiller les consciences, le Refus global (1949) va secouer l'apathie des milieux culturels, pendant que les intellectuels mèneront la charge contre le pouvoir rétrograde en place à Québec. L'Etat fut restructuré de fond en comble et reconçu comme une administration publique moderne au service des citoyens et soucieuse d'établir l'équité sociale. On dotera le Québec de services sociaux et de santé publique ainsi que d'un premier ministère de l'Éducation. Du primaire au secondaire, en ajoutant la création des CEGEP et d'un réseau universitaire étatique, le système d'éducation sera remanié en fonction des besoins d'une société moderne, et sera basé sur une philosophie démocratique visant la plus grande accessibilité. Sur le plan économique, l'Etat se dotera de moyens (Hydro-Québec, Société générale de financement, Caisse de dépôt, etc.) pour devenir un acteur majeur dans le développement économique, avec le but affirmé de promouvoir l'intérêt et l'enrichissement des Francophones.

Tous ces changements ne sont pas survenus sans heurts, entre les forces conservatrices et progressistes, entre les Anglophones et les Francophones, entre Québec et Ottawa. La

liste des manifestations, des conflits et des événements majeurs est passablement longue, et il n'y a pas lieu d'en faire l'énumération ici. Il importe cependant de souligner le phénomène de constitutionnalisation de la vie politique québécoise. Au coeur du problème se trouve le statut et les pouvoirs nécessaires au Québec pour assurer la survie et la promotion de sa société à majorité francophone. Or, à partir de 1960 ce problème politique sera toujours aussi un problème culturel; chaque conception ou définition de la société québécoise (du Québec ou même du Canada) supporte un arrangement politique particulier, ou vice versa, du fédéralisme centralisateur niant la différence québécoise, au projet de création d'un état souverain francophone. Au coeur de ce problème se pose évidemment la question de l'identité, qui nous intéresse plus particulièrement. La Révolution tranquille modifie l'ordre des choses au Canada français et instaure un nouveau contexte favorable à l'éclatement du système de valeurs, à un bouillonnement culturel, ainsi qu'à l'élaboration de projets, de rêves et de visions de ce que sont et devraient être les ex-Canadiens français du Québec, dans leur devenir Québécois. Entre le politique et le culturel, notre objectif, comme dans l'analyse précédente (Contexte 1), est de saisir la place et le sens que prend l'américanité, encore définie de façon générale par tout ce qui se touche de près ou de loin à l'Amérique.

6.2- CULTURE ET IDENTITE : LA CONTROVERSE

Il va se passer quelque chose. Quoi? On ne le voit pas très bien. Comment? On ne le sait pas du tout. C'est pourtant la nouvelle question ultime... L'inquiétude visible qui s'exprime chez les Québécois, à la fin de 1969, provient de l'indétermination du Quoi? (ou vers quoi allons-nous?). L'angoisse profonde qui ne s'exprime pas, du moins pas encore, loge au niveau du subconscient collectif : comment ça va se passer? (Bergeron, 1979, 184).

6.2.1) UN RENVERSEMENT DE L'ORDRE DES CHOSES

Après avoir été Canadiens puis Canadiens français, voilà que les "habitants" du Québec se font Québécois au cours des années soixante. Quelle est cette nouvelle identité? Quel sens lui donne-t-on? Que gagne-t-on et que perd-on en passant de l'une à l'autre de ces identités? Voilà les questions auxquelles il faut répondre pour comprendre le nouveau contexte socio-culturel qu'instaure la Révolution tranquille.

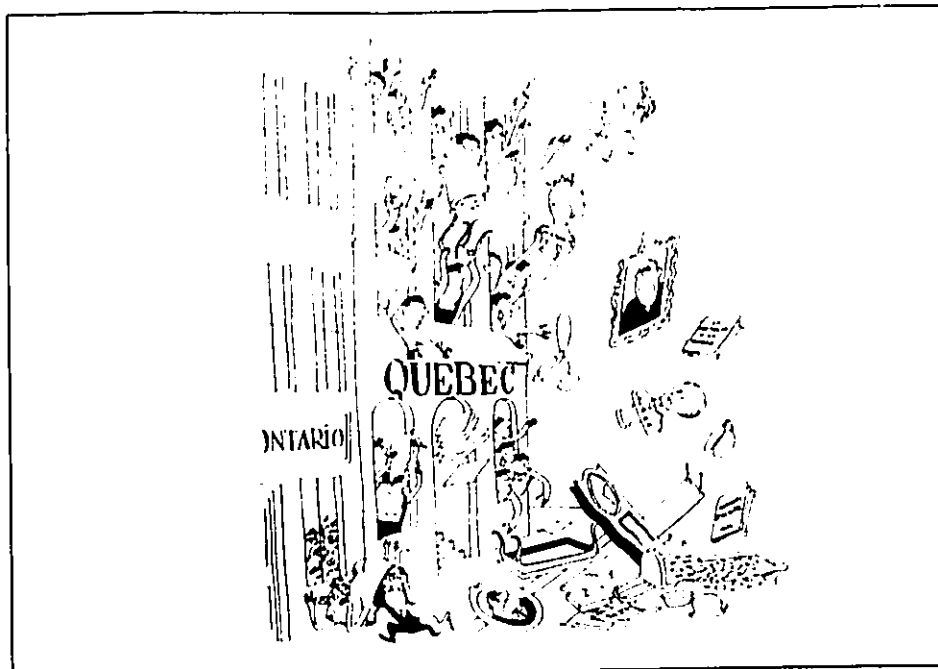
Pour les anciens de Cité Libre, ceux devenus colombes à Ottawa à la fin des années soixante, bref pour la vision trudeauiste au Canada et du Québec, il n'y a eu et il n'y a de Québécois que les citoyens de la ville de Québec. Bien que leurs actions aient contribué à l'émergence d'une identité québécoise, leur position n'offre évidemment pas un bon point de départ à qui veut répondre à notre question. A l'autre extrême, celui de Parti Pris par exemple, on peut

considérer le terme comme le produit nécessaire d'une pensée révolutionnaire, socialisante, par lequel l'opprimé ou le colonisé se renomme en fonction de sa conscience nouvelle, contre les forces de l'oppression nationale. Nul doute que le mouvement indépendantiste, les groupes de gauche et même les partis politiques québécois ont eu une influence marquante sur la popularité, et ultimement le sens, du terme. Pourtant, même le fondateur du R.I.N., Pierre Bourgault, parlait des Canadiens français au début de sa carrière d'orateur public. En fait, c'est justement parce qu'elle est l'objet de multiples interprétations, que sa définition demeure ouverte, que le sens profond du terme **Québécois** dépasse les définitions particulières et nous renvoie à quelque chose de plus fondamental qui, finalement, englobe ces dernières et dans lequel elles s'inscrivent. Pour le trouver, il convient d'emprunter la méthode phénoménologique pour découvrir les invariants (en quelque sorte le point commun à toutes les interprétations possibles) que comprend le terme **Québécois**; ce qui nous permettra d'en reconnaître l'essence avant de s'enquérir du sens qu'il prend dans les projets politiques qui vont être élaborés au cours de cette période.

Au début de 1960, le terme **Québécois** ne nous renvoie pas encore à une nouvelle réalité, mais bien à un projet en cours, celui porté par la Révolution tranquille. Qu'en est-il de ce projet? On l'a vu, il s'agit de moderniser en

profondeur la société canadienne-française du Québec. Il va sans dire que personne n'a cru que ce processus se ferait du jour au lendemain, avec pour résultat que les Canadiens français du Québec deviendraient autres, Québécois, dans le même temps. Les forces traditionalistes et conservatrices ne disparurent pas avec le début de la Révolution tranquille -qu'on pense simplement aux Créditistes, mais «désormais», pour reprendre l'expression du successeur de Duplessis, Paul Sauvé, cette vision du monde cédait le pas à une vision moderne du Québec. Dès lors, être Québécois ne voudra pas nécessairement dire être moderne, mais bien faire partie d'une société dont la vision dominante est le modernisme, ou encore faire partie d'une société portée par un projet de modernisation. C'est un renversement de l'ordre des choses, celui du Canada français, où l'Union nationale de Duplessis se maintenait en place à la faveur d'une vision traditionaliste dépassée qui n'en dominait pas moins la vie dans la province de Québec. Se faire Québécois signifiera donc, logiquement, prendre ses distances par rapport au passé et même plus, comme le suggère la caricature de Berthio : exit le passé, exit le Canada français. Avec assurance, on peut affirmer qu'après le projet moderniste, le rejet de l'héritage du passé, soit le Canada français traditionnel, ralliait facilement la grande majorité de la population et celle de l'élite montante.

FIGURE 1 : La rénovation nationale



Source : Berthio, 1967.

Si se faire Québécois implique une forme de rejet du Canada français, l'inverse n'est pas nécessairement vrai. Pour certains, ce que l'on devait "faire à partir de là" était de prendre sa place dans un nouveau Canada, se faire Canadien dans un Canada renouvelé où la langue française serait juridiquement à égalité avec la langue anglaise, par extension les Francophones avec les Anglophones (ces deux termes apparaîtront à l'époque, dans le vocabulaire politico-culturel pour désigner les deux principaux groupes linguistiques au Canada, gommant de la sorte l'identité québécoise sous le grand chapiteau d'une identité ou nation canadienne). Aussi, avant d'entrer dans le méandre des

définitions politico-culturelles du mot "Québécois", il est nécessaire de discuter de deux autres invariants : la mentalité de majoritaire et la prise de conscience de l'espace québécois.

C'est en fait la transformation et les actions de l'Etat qui sont directement au coeur de cet ajout au processus de québéçisation de la province de Québec. Les Canadiens français du Québec vont se rendre compte assez rapidement que la transformation de l'Etat québécois pouvait servir leurs intérêts. Simple calcul politique, majoritaires au Québec avec environ 80% de la population, les francophones ne contrôlaient-ils pas, après tout, le gouvernement? La marge de manoeuvre de ce gouvernement, et son réel pouvoir d'agir et d'influencer le cours des choses en faveur de la majorité vont donc rapidement devenir le principal débat au Québec, et même au Canada. Il s'ensuit, pour les Québécois, la nécessité de se voir et de se comporter en majoritaires, et non simplement en minoritaires à l'intérieur du Canada. Ce comportement de majoritaire va, comme pour le modernisme par rapport à la tradition, inverser l'ordre des choses : d'une mentalité de minoritaires, les Québécois adopteront une mentalité à tout le moins de majoritaires-minoritaires, sinon carrément majoritaires, éloignant une fois de plus le Québec du Canada français.

D'abord sur le plan psychologique puisque les Canadiens français hors du Québec devaient continuer d'inscrire leurs actions dans une perspective minoritaire. De plus, il faut tenir compte du fait que l'espace d'action de l'Etat québécois demeurait la province de Québec. Ses actions plaçaient la majorité de ses citoyens à l'heure québécoise, dans un temps commun, en même temps qu'il transformait le territoire québécois. La division du Québec en régions administratives, la création de grands projets hydro-électriques, la régionalisation des services gouvernementaux, la mise en place des équipements, contribuaient au développement d'une conscience spatiale québécoise. Encore une fois, cette nouvelle conscience ne signifie pas ipso facto l'abandon de l'espace référentiel canadien, mais sa subordination à l'espace de référence du Québec.

Dans le vocabulaire politico-culturel, le Québec remplaçait la province de Québec. Pendant ce temps, les Francophones hors Québec, comme on allait désormais les nommer, devront revoir leurs stratégies par rapport à leur situation provinciale, et en fonction du seul interlocuteur valable pour l'époque, le gouvernement fédéral, qui ne demandera pas mieux que les aider pour les intégrer dans la nouvelle définition du pays. De Canadiens français qu'ils étaient (mis à part les Acadiens), ils deviendront Franco-Manitobains, Franco-Ontariens, Fransaskois, etc. Inévitablement, ces transformations auront aussi des effets sur le

plan politique : aux Etats généraux du Canada français (1967), la délégation québécoise fait passer une résolution qui, à toutes fins pratiques, dissocie les destinées des Québécois, ou de la province de Québec, d'avec celles du Canada français hors Québec³. Le coup sera dur à avaler pour les Canadiens français hors Québec, même si cette résolution ne confirme que le renversement des valeurs de l'ancien régime. Cette résolution a évidemment des connotations politiques, bien qu'elle soulève du même coup des questions d'ordre culturel sur le type de Québec ou de Canada français qu'il fallait bâtir. Sortir le Québec du Canada français traditionnel impliquait-il qu'il faille le sortir du Canada? Comment concilier l'identité québécoise moderne avec celle des minorités franco-canadiennes?

Cet événement nous est utile en ce qu'il nous permet d'établir une ligne de partage entre les invariants de l'identité québécoise et ses définitions au gré des orientations politiques. Il nous est donc possible de répondre à la question soulevée en début de chapitre : le terme **Québécois** renvoie au renversement de l'ordre des choses au Québec et constitue le germe d'une nouvelle identité où, au niveau social, s'impose une vision moderniste à l'idéologie traditionaliste; au niveau politique domine une attitude de majoritaire plutôt que minoritaire; et au niveau géographique, s'effectue une prise de conscience du territoire québécois, comme espace national

privilegié. Mais le ciment véritable demeurera durant toute cette période la langue française, autour de laquelle s'élaborent les projets politique, culturel et économique.

Tableau 9 : Les invariants de l'identité québécoise

Conscience territoriale :	Québec, plutôt que Canada
Conscience politique :	Majoritaire, plutôt que minoritaire
Conscience socio-culturelle :	moderne, plutôt que traditionnelle
Langue française	

6.2.2) ENTRE POLITIQUE ET CULTURE : LE PRISME DE LA LANGUE

Ces trois composantes de l'identité québécoise ne font sens que vues à travers le prisme de la langue. Sans la langue française, cette identité serait un régionalisme parmi d'autres en Amérique du Nord. L'importance que va prendre la question linguistique à partir de 1960 ne ment pas et il nous faut en traiter plus amplement que les autres invariants. Pour éviter l'écueil politique, et porter notre regard sur l'aspect culturel de la question, il convient au préalable de le localiser, d'en préciser les contours, pour justement le contourner et non y débarquer. Manoeuvre délicate puisque le contenu des rapports sur l'état de santé de la langue française et le choix des remèdes à apporter, sont déterminants autant dans l'élaboration des projets

politiques que dans les conceptions culturelles soutenant ces projets. Culture et politique ne font généralement qu'un dans le débat linguistique au Québec.

La bataille fera (et fait toujours) rage sur deux fronts souvent superposés : 1- politique, autour du statut juridique de la langue française au Québec et au Canada, ainsi que sur le statut politique du Québec (la détermination de ses pouvoirs, entre autres pour légiférer sur la langue); 2- socio-linguistique, autour de la qualité de la langue, des causes de sa médiocrité et des actions à prendre pour y remédier. Pour la période 1960-80, le premier front sera marqué, du point de vue formel, par l'existence de quatre lois controversées, 63, 22 et 101 à Québec et la Loi sur les langues officielles à Ottawa (1969), et de deux commissions de grande envergure traitant de la langue et de la culture, Gendron à Québec (1966), mais on pense surtout à la commission Laurendeau-Dunton (1963), sans oublier la commission Pépin-Robarts (1978) juste avant le référendum québécois sur la souveraineté. Il nous faut passer sous silence les rencontres fédérales provinciales et les formules constitutionnelles élaborées pour renouveler la constitution canadienne pour conclure sur l'essentiel : soit le statut du Québec dans la confédération canadienne et le partage des pouvoirs entre les paliers de gouvernement (Ottawa et Québec ne réussiront pas à en venir à une entente durable pendant cette période). Toutes considérations

politiques mises à part, mais aussi à cause d'elles, les divergences de vues sur le Québec et l'identité québécoise se reflètent admirablement bien à travers les lois linguistiques; le Canada se faisait bilingue, au moment même où le Québec s'engageait dans un processus de francisation :

During that period Quebec changed so radically that a major segment of its cultural and political elite was eventually to lose interest in bilingualism and pan-Canadian nationalism as ultimate goals. Such is the irony of history -English Canada as incarnated by Ottawa, began to take an interest in French Canada just as the latter ceased to exist as a single demographic, cultural and ideological reality. More important, a pattern was set whereby Ottawa (and pan-Canadian nationalism), by seeking thereafter to accommodate Québec was constantly to frustrate it (Waddell, 1986, 85).

Ces chemins divergents que prennent alors Ottawa et Québec dénotent l'importance de la sphère culturelle comme champ d'interprétation de l'identité québécoise. En se limitant pour l'instant aux lois sur la langue, on peut conclure qu'elles supportent deux visions différentes du devenir québécois, deux propositions de remplacement du Canada français : une d'Ottawa, qui met en valeur le bilinguisme et la (multi) culture canadienne, l'autre de Québec qui valorise non pas l'unilinguisme, mais une société de langue française et une culture d'inspiration française. D'un côté, le français devient une valeur positive dans l'ensemble canadien, un élément de sa culture; de l'autre, il est au centre d'un projet de société dont la culture

majoritaire se veut moderne et majoritairement d'expression française. Ces positions, possiblement conciliables au niveau politique, n'en conservent pas moins une part d'irréductibilité. On le comprend d'autant mieux en observant le second front de la bataille linguistique.

Les événements marquants ne manquent pas. Que l'on pense seulement aux manifestations contre la loi 63 ou au conflit scolaire de Saint-Léonard qui pour une majorité d'observateurs, constituent le véritable déclencheur de la crise linguistique. Nous préférons pourtant nous attarder à l'événement que fut la parution du livre Les insolences du Frère Untel. L'auteur, Jean-Paul Desbiens (1960), un frère mariste, jetait un regard impitoyable et provocateur sur la situation de la langue française au Québec, ce qui lui valut d'ailleurs quelques années d'exil. Ses propos ne visaient pas seulement le système éducatif, mais l'ensemble de la société qui le soutenait, et ajoutait en profondeur au débat de société engendré par la Révolution tranquille. Pour Desbiens, la langue française parlée et écrite est dans une situation lamentable, presque à la dérive linguistique avec le «joual». Terme péjoratif, sorte de fourre-tout qui renvoie à un mélange de parler campagnard, de classe ouvrière et de vieux français, le joual devenait le reflet et le symbole de la condition dans laquelle se trouvaient les Canadiens français : dominés, aliénés et diminués dans leur propre pays. Conclusion : on

ne peut espérer protéger et promouvoir le français si on ne s'attaque pas aux causes du problème. Le débat qui s'ensuit suivra deux tangentes. Une première, politique, s'attardera aux causes de cette déchéance, que l'on peut diviser en deux : d'une part le Canada français, de l'autre un alignement de causes passant quelque part du côté de la langue anglaise, de la culture anglo-américaine, des "anglais", du Canada anglais, d'Ottawa ou simplement du Canada. Dans la seconde, culturelle, les forces seront d'abord divisées entre adversaires et partisans du joual : pour les uns, pour redonner une dignité et une présence aux Québécois, ces derniers doivent s'aligner sur le français international et non se diminuer dans une sorte de dialecte; pour les autres, la stratégie de désaliénation passe par la réappropriation du joual, comme moyen d'expression et source d'inspiration. Bien qu'opposées, ces deux stratégies vont en réalité concourir à l'effervescence du milieu culturel, stimulé par la valorisation des racines françaises des Québécois, de leur liens avec la culture et la langue française. Ce tourbillon langue et culture, renforcé par la politique et vice versa, poussait, avec agressivité parfois -celle des majoritaires, dans le sens d'un Québec de plus en plus français. Le bilinguisme, valorisé par la culture canadienne officielle mais aussi pour plusieurs, vu comme l'une des causes de l'assimilation et de l'aliénation des Canadiens français, n'apportait que des vents contraires.

En somme, à cause surtout de la bataille linguistique, l'identité québécoise va, au cours du contexte qui nous intéresse, graduellement s'articuler autour de la langue et de la culture d'expression française. Cette nouvelle tangente que prend l'identité s'appuiera, tout en les intégrant, sur les autres invariants, soit une identité moderne, majoritaire en rupture avec le passé. Elle est déjà aussi une orientation politique, mais elle n'est pas en essence encore restrictive, puisqu'elle peut en principe s'accommoder de projets politiques différents.

6.3- L'AMÉRICANITÉ DANS LE QUÉBEC DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE

On le devine aisément, les intellectuels engagés dans le processus de transformation du Québec (et du Canada) divergeaient considérablement sur les moyens et les fins politiques permettant au Québec et aux Québécois de s'épanouir dans une société moderne. Chaque projet politique comprend en réalité un projet culturel; chaque vision du Québec s'accompagne d'un projet politique. Or, plus que les projets eux-mêmes, ce qui nous importe est de déceler la place qu'y occupe, et le sens qu'y prend, l'américanité (les États-Unis, l'Amérique, etc.) dans chacun d'eux.

6.3.1) L'AMERICANITE DANS LES GRANDES TANGENTES POLITIQUES

Notre attention porte sur les tangentes politiques qui ont marqué cette époque, plus particulièrement sur la revue ou le journal qu'utilisaient les intellectuels québécois pour débattre de l'avenir politique et culturel du Québec. Il s'agit de : a- la Cité Libre... au Canada de Trudeau, b- le Parti pris... de la décolonisation, c- la social-démocratie... et l'indépendance nationale du quotidien Le Jour. Dans l'ensemble, l'américa-nité n'y occupe qu'une place mineure, tant la "question (de l'identité) nationale" est dominée par la politique. Les États-Unis comme pays, la culture et la société américaine, de même que l'impérialisme américain sont invoqués que partiellement ou indirectement, quand on ne s'en sert pas tout simplement pour justifier sa vision des choses.

a) De Cité libre au Canada de Trudeau

La Révolution tranquille n'a pas son égal dans aucune province, ni à aucun moment dans l'histoire canadienne. Nous n'y voyons qu'une pâle comparaison : le Canada lui-même, du moins sur le plan de l'image, de l'identité, des symboles, que le gouvernement fédéral, inspiré par les "colombes québécoises", surtout Pierre Trudeau, modifiera de fond en comble. Pour une bonne part, ce nouveau Canada sera

défini en réaction à l'influence des États-Unis sur le Canada; une sorte d'idéologie antiaméricaine défensive par laquelle le Canada, en se différenciant le plus possible des États-Unis, cherche à se donner une personnalité nationale propre (entre autres sur le plan international). Pourtant, la critique des États-Unis ne fut jamais une composante de l'idéologie citélibriste, même que le reste du continent servait de mesure pour évaluer le retard du Québec (Bélanger, A.-J., 1977). Au pouvoir, le premier ministre Trudeau jouera la carte antiaméricaine qui servait admirablement bien ses objectifs; d'une façon contradictoire puisque sa Charte des droits est d'inspiration américaine.

Quand on s'attarde trop au personnage, à sa détermination, à son flair et sa vision du Canada, on perd de vue que beaucoup de cartes étaient déjà sur la table en 1968 pour jouer la transformation de la superstructure canadienne. Ce qui relativise, mais ne diminue en rien l'influence de Trudeau sur la mise en place de ce nouveau Canada. Après deux grandes guerres et une crise économique qui vont permettre le Canada à s'affirmer comme pays indépendant, l'influence du gouvernement central sur la vie des Canadiens s'est considérablement étendue (à cause de la concentration des pouvoirs), tout comme l'importance du pays au niveau international (se trouvant à côté des États-Unis parmi les vainqueurs dont la capacité de produire n'avait pas été détruite). Ainsi, "pour justifier l'essor du nationalisme

anglo-canadien sur le plan politico-financier, pour justifier en somme cet excellent moyen d'unité nationale, il fallait désormais s'attaquer au coeur même du problème, celui de la dispersion des forces culturelles (Lévesque, A. 1959, 197)." La Commission royale sur le développement des arts, des lettres et des sciences au Canada (op.cit) sera mise sur pied pour étudier la question. Elle mettra le doigt sur le problème culturel canadien, sur ce qui deviendra la principale préoccupation du gouvernement fédéral au cours des années 60 et 70, l'existence de deux cultures et la domination culturelle des États-Unis :

There are in fact two Canadian cultures, almost wholly separated each from the other...Whenever we speak of it as if it were a unit we must be careful to remember that its unity is the unity of a walnut -it has a single shell. but within that shell are two quite distinct formations of meat flimsily joined in the centre (2)..The mental attitude of Canadians is so close to that of the general mass of the people of the United States that they receive American broadcasts and cinema productions with no sense they are «foreign» products...(6).

Le Canada était menacé d'américanisation et le gouvernement fédéral se devait d'agir pour promouvoir une identité canadienne distincte et biculturelle. Par conséquent, la période subséquente sera marquée par ce que Raymond Breton a appelé la transformation de l'ordre symbolique canadien, soit celle du gouvernement fédéral canadien, de façon à ce que :

...the French segment of the population could identify with them. Among the steps taken were the establishment of the Royal Commission (on Bilingualism and Biculturalism)...; the Official Languages Act in 1969, the initiation of several programs designed to increase the franco-phone presence in various institutional domains, and

especially in the federal institutions. Numerous changes in the symbols themselves were also introduced : for instance a Canadian Flag was adopted in 1965; Trans-Canada Airlines became Air Canada; the Dominion Bureau of Statistics became Statistics Canada; «O Canada» was proclaimed as the national anthem; stamps were changed, the money was redesigned with more Canadian symbols, and the Constitution was patriate...(Breton, 1984, 129)

Dans cette perspective, "le peuple canadien-français fut cordialement invité à joindre son effort à celui du peuple anglo-canadien, étant donné que la culture française représente, en elle-même, une barrière contre l'américanisme envahisseur" (Lévesque, A., 1959, 160).

C'est en fait la langue française, ou plutôt le bilinguisme, qui sera au coeur de la nouvelle identité canadienne; le biculturalisme sera perdu en chemin, sous le regard bienveillant du premier ministre Trudeau. On y substituera le multiculturalisme, plus acceptable aux provinces de l'Ouest, qui sera érigé aussi en symbole représentant une "more gentle society" que celle produite aux États-Unis avec le "melting pot". Même que la gauche canadienne-anglaise, favorable à la thèse des deux nations, et les nationalismes québécois, trouveront un terrain d'entente sur la menace de l'américanisation, comme en fait foi le livre de Marcel Rioux et Suzanne Crean, Two Nations (An essay on the culture and politics of Canada and Québec in a world of American pre-eminence). Contrairement au nationalisme canadien qui se nourrit d'un anti-américanisme défensif "soft", mais tout autant pour protéger le Québec et le Canada comme "distinct

nations" en Amérique du Nord, les auteurs ont recours à un langage très dur, dans l'esprit critique des sciences sociales, pour dénoncer l'impérialisme américain qui sévit à l'échelle de la planète :

We are both profoundly attached to our nations, but at the same time we hope that the two will someday reach an understanding that will permit them to fulfil the promise with which they have been endowed by history. Our arguments, therefore, try to go beyond our particular situation in North America and assert that our destiny is linked to the destiny of other nations, which are also subject to the cultural and economic pressures of the American empire. Because Canada and Québec happen to border the United States and because we are often cited as prime examples of advanced Americanisation, we feel we have a special responsibility to ourselves and to the world community to face this situation critically and try to regain our autonomy (Rioux et Crean, 1983, 2).

En somme, du point de vue d'une gauche nationaliste, au nom d'une identité canadienne ou québécoise, l'américanité apparaît négative, sous la forme de l'impérialisme (domination économique) et de l'américanisation (domination culturelle).

b) Le Parti pris de la décolonisation

Le nationalisme manifeste une aliénation profonde de la nation, et cette aliénation est déterminée par des contradictions et des servitudes qui affligent la nation... Nous estimons que l'on ne peut dissocier la libération nationale de la solution des problèmes sociaux, économiques et politiques de la nation (Maheu, 1963, 15).

C'est en ces termes que la revue Parti pris annonce ses couleurs à la fin de 1963. C'est une pensée révolutionnaire

dont l'objectif est de libérer la nation québécoise de l'oppression politique, économique et culturelle. Elle emprunte à l'idéologie de la décolonisation, qui a cours en Afrique à l'époque, pour permettre au Québec d'accéder "à la souveraineté politique et [mettre] en application des mécanismes de démocratie économique qui auront ultimement pour effet de soustraire la collectivité québécoise à la domination anglo-canadienne et à l'exploitation américaine (Beaudin, 1965, 47)." La thèse de Parti pris est axée sur une promotion du joual comme moyen de libération, ainsi que sur la culture populaire. Bien que marginal, ce discours radical eut un succès relatif dans les milieux syndicaux et universitaires (Jones, 1984, 159) : "les plus militantes des centrales syndicales publient des documents et manifestes qui font valoir ces thèmes, tels ceux de la CSN, Il n'y a plus d'avenir pour le Québec dans le système économique actuel, Ne comptons que sur nos propres moyens, ainsi que celui de la FTQ, L'Etat, rouage de notre exploitation." Elle a aussi influencé le Front de libération du Québec, et Pierre Vallières dans son fameux Nègres blancs d'Amérique (1967). Sans affirmer que les Canadiens français sont dans la même situation que les Noirs américains, l'auteur établit un parallèle entre ces peuples exploités par l'Amérique anglo-saxonne : "La lutte de libération entreprise par les Noirs américains n'en suscite pas moins un intérêt croissant parmi la population canadienne-française, car les

travailleurs du Québec ont conscience de leur condition de nègres, d'exploités, de citoyens de seconde classe" (Vallière, 1967, 26). On ne manquera pas non plus de comparer, et même d'associer, les Black Panthers de Malcom X. et le F.L.Q., deux mouvements de libération nationale d'une autre Amérique, celle des exploités.

En somme, pour la gauche nationaliste dans les années soixante, le Québec, malgré son confort relatif, s'inscrit dans le mouvement de décolonisation et de luttes contre l'impérialisme américain. Mais dans la pratique, le problème demeure les gouvernements fédéral et provincial, contre lesquels la lutte est menée.

c) Social-démocratie et indépendance au Jour

Dans l'ombre portée des années soixante, avec le radicalisme en moins, le Parti québécois apparaît sur la scène politique en donnant une crédibilité et une acceptabilité au mouvement indépendantiste. Le PQ apparaît d'abord comme un regroupement des forces nationalistes qui, en quelque sorte, subordonnaient leurs propres revendications à l'objectif de l'indépendance. Son programme et sa vision du Québec se préciseront au gré de la lutte politique entre 1970 et 1976. Entre 1974 et 1976, le quotidien indépendantiste Le Jour, fut le médium privilégié des principaux collaborateurs du parti pour mener la lutte

politique et convaincre les Québécois de la justesse de leur thèse. Partant, un examen de ce matériau, relativement aux questions de culture et d'identité, devrait être révélateur de la vision politico-culturelle du Parti québécois et de la place qu'y occupent les États-Unis.

Journal d'opinion, Le Jour se voulait le porte-parole de l'opposition au pouvoir libéral, tant à Ottawa qu'à Québec, et une alternative à la presse qui le soutenait :

Ce journal sera indépendantiste, social-démocrate, national, et libre. Nous l'avons voulu comme ça. Ouvertement...journal indépendantiste, bien sûr. Où près d'un million de nos concitoyens, défranchisés de leur droit à l'information par une presse concentrationnaire, pourront se retrouver dans un même projet de transformation politique, sociale, culturelle et économique de la réalité québécoise. Journal social-démocrate, à l'écoute des hommes et des femmes de mon pays qui ont tant de choses à dire et qu'une presse officielle ignore quand elle ne se fait pas tout simplement complice des puissances qui confisquent le trésor public (28 fév. 1974).

L'analyse des deux années de publication (720 copies - dans les sections dossiers, éditoriaux, courrier des lecteurs, etc) révèle une identité québécoise qui, somme toute, est intimement liée à ce combat pour la promotion politique et culturelle d'un Québec français. Elle s'articule autour de quatre idées :

- 1- Une tendance à associer le mouvement indépendantiste québécois avec la cause des peuples opprimés.
- 2- Une volonté de promouvoir la production culturelle québécoise francophone.
- 3- Un souci de couvrir les régions du Québec, notamment sur les plans économique et linguistique.
- 4- Une valorisation des racines françaises et de la langue française et, dans la même veine, la dénonciation de la politique du bilinguisme et de l'assimilation.

Etant donné l'accent mis sur la langue française comme élément central de l'identité québécoise, on se serait attendu à ce que la France occupe dans les pages du Jour, une place privilégiée. Or, il n'en est rien; mais politique oblige, c'est plutôt le gouvernement français qui préoccupe les indépendantistes, surtout après la mort de Pompidou en qui on voyait un allié : "Il avait une intuition que la bataille que nous menions ici pour défendre une langue et une culture, qui ont été depuis des millénaires l'un des fondements de l'humanisme universel, c'est aussi celle de la France" (éditorial, 3 avril 1974). Même sous couvert politique, l'idée d'accrocher le Québec au train de la civilisation française moderne -comme certains le désiraient au Canada français- n'a pas quitté une partie de l'élite québécoise⁴. Quoi qu'il en soit, cet exemple n'en illustre pas moins que projet politique et identité se télescopent constamment au Québec de la Révolution tranquille, du moins de façon assez explicite chez les indépendantistes.

En utilisant les mêmes paramètres, mais en jetant cette fois un regard vers les États-Unis, on obtient une image plutôt embrouillée. En fait, elle est beaucoup plus le reflet produit par le projet politique et culturel sur le miroir américain. D'une part, la guerre du Vietnam et la politique internationale des États-Unis sont vivement dénoncées, tout comme la dégradation des moeurs politiques à travers le scandale du Watergate. Dans ce dernier cas, on

saisira pourtant l'occasion d'encenser la structure et la culture politique des États-Unis :

Le verdict rendu confirme la valeur du système judiciaire américain (7 janvier 1975)... La constitution américaine a certaine vertu qu'on ne peut lui nier. La constitution fait que le pouvoir législatif a une indépendance qu'elle peut faire peser en temps utile sur le président (16 août 1975)... il n'y a sans doute aucun peuple au monde qui ait une aptitude comparable à l'auto-critique, à l'examen de ses propres carences... (19 janvier 1976)

On s'en doute, l'occasion était trop belle pour ne pas en profiter pour démontrer l'inaptitude de la constitution canadienne, et illustrer la situation québécoise :

Il n'y a aucune différence entre Washington, Ottawa et Québec. Trois gouvernements aussi pourris les uns que les autres quant à la qualité des informations qu'ils condescendent à véhiculer par leurs canaux privilégiés (4 avril 1974); Enfin la page d'histoire que vient d'écrire le peuple américain ne manquera pas d'évoquer dans l'esprit de plusieurs Québécois certains parallèles de la situation politique dans laquelle ils sont eux-mêmes embourbés" (10 août 1974).

Bref, comme tous les autres journaux, mais récupérant l'information à sa façon, Le Jour couvrait le scandale de l'heure en provenance des États-Unis.

Fait intéressant, beaucoup des articles sur les États-Unis sont signés par René Lévesque. Candidat défait à l'élection de 1973, le président du Parti québécois s'adonnait à l'exercice de son métier en remplissant régulièrement une "colonne" dans les pages du quotidien indépendantiste. Américanophile de renom, René Lévesque a nul doute influencé plusieurs Québécois, et surtout

plusieurs nationalistes. Pour un, Daniel Latouche, conseiller de René Lévesque, écrivait en 1974 que :

The PQ leadership shares with most Québec elites a deep admiration for the only North American society that is said to have succeeded in providing itself with an autonomous model of development... The socio-economic model for the Québécois is not Canada, for it exists only as an act of will, but the United States, which has succeeded in giving form to the North American myth (Latouche, dans Chosos et Hamovitch, 1991, 13).

Si on remplace "most Québec elites" par "la plupart des ténors péquistes", la position de Latouche nous semble beaucoup plus crédible. En effet, comme on l'a vu, ni les fédéralistes ni la gauche québécoise ne semblent enclins à considérer favorablement les États-Unis dans leur scénario politique pour le Québec ou le Canada; quant aux leaders péquistes, de l'élection de 1976 jusqu'au débat sur le libre échange, en passant par la bataille référendaire, leurs déclarations et leurs attitudes indiquent effectivement - illusoirement- des dispositions favorables envers les États-Unis⁵.

Sur un autre registre, tablant sur son idéologie socio-démocrate, Le Jour établira des contacts avec la gauche américaine, de qui sera obtenue l'exclusivité québécoise pour la traduction d'articles de l'hebdomadaire socio-démocrate newyorkais The Nation. Enfin, jouant sur le credo des peuples opprimés, le journal indépendantiste obtiendra de l'information de l'agence de presse latino-américaine Latina Prensa. Au-delà du simple reflet, on peut voir dans

ces deux cas une sensibilité à d'autres Amériques, plus susceptible d'accepter ou de supporter le projet indépendantiste que l'Amérique anglo-saxonne dominante.

En fermant ses portes au début de l'été 1976, quelques mois avant l'élection du Parti québécois, Le Jour aura en quelque sorte rempli son mandat. Plus que jamais avec l'arrivée au pouvoir du Parti québécois en novembre, le projet culturel et les questions d'identité, favorisant un Québec français, seront subordonnés au débat politique, dominé dès lors par l'ordre du jour indépendantiste.

6.3.2) L'AMERICANITE : CULTURE ET SOCIÉTÉ

Les architectes de la Révolution tranquille, ainsi que ceux et celles qui suivirent ou modifièrent les plans originaux, même s'ils ne s'entendaient pas tous sur les moyens et les fins politiques, désiraient faire du Québec une société moderne, ayant ultimement le même niveau de développement que le reste de l'Amérique du Nord. Malgré les critiques et les réserves sur le bilan (entre les espoirs et les résultats concrets), la vitesse du rattrapage fait l'unanimité. Dans ses grandes lignes, la quotidienneté de la majorité des Québécois est en 1980 semblable à celle de leurs voisins nord-américains immédiats. Le Québec participe de plain pied à la société de consommation dominante et la classe moyenne s'est installée en banlieue

et se rend occasionnellement en Floride, alors que les intellectuels, les artistes et les "yuppies" gentrifient les anciens quartiers ouvriers à Québec (Saint-Jean Baptiste) et à Montréal (le Plateau Mont-Royal, le quartier des belles-soeurs de Michel Tremblay, 1972). En somme, tout indique qu'en dehors de la sphère strictement politique et, dans bien des cas, des cercles intellectuels, l'influence américaine sur le mode de vie québécois se poursuit en douceur, ouvertement, comme elle s'était d'ailleurs amorcée au Canada français (voir contexte 1).

Les années soixante en sont un bon exemple. La Révolution tranquille ne pouvait mieux tomber. Au moment où l'Etat québécois se dotait d'institutions modernes, restructurait le système d'éducation et dotait le Québec d'équipements modernes favorisant l'épanouissement social et culturel, l'Occident, et plus particulièrement les États-Unis était secoué par des mouvements de contestation politique et de libéralisation des moeurs. L'exposition universelle de Montréal en 1967 va brancher sur le monde la jeunesse québécoise, qui n'hésitera pas à manifester sur les nouveaux campus universitaires et collégiaux. Ces mouvements n'ont pas soulevé de remous par ce qu'ils avaient d'américain, mais plutôt par leur caractère provocateur qui poussait le Québec encore plus rapidement sur la voie du changement.

a) Mimétisme et authenticité

Il y a cependant un envers de la médaille à faire ce que les autres font au nom du nécessaire modernisme : le mimétisme ou l'absence d'authenticité. Le phénomène n'a rien de nouveau, quoique cette forme d'influence américaine marque les premières heures de la modernité québécoise à grande échelle. Dans les sociétés modernes, ce phénomène devient le moyen le plus efficace de contourner la difficulté d'articuler de façon significative le local à l'universel -dans notre cas le Québec et le (nécessaire) modernisme ambiant dominé par les formes américaines.

C'est un problème fort complexe qui caractérise la modernité comme système de valeurs. En quelques mots, il faut dire qu'abstraitement, émancipation de l'individu de la collectivité (de la tradition), et la proclamation de sa souveraineté (individualisme), le laissent libre de s'associer et de créer suivant les formes qui lui conviennent. Concrètement, les individus, comme les sociétés, surtout en période de changement rapide, sont l'objet d'un tiraillement entre les formes proposées par l'universalité et celles de la collectivité (traditionnelle) dont ils sont issus. Cette tension en recouvre une autre plus profonde entre l'ancien (la tradition) et le nouveau, entre le passé et l'avenir. Car l'esprit moderne se veut tourné vers l'avenir et se manifeste dans le dépassement et l'enrichissement, personnel

d'abord, collectif ensuite. Le passé et les valeurs collectives ne constituent pas en soi une référence ou un guide; ils sont au contraire souvent en opposition à l'esprit moderne. Toutefois, fruit d'une période plus ou moins longue d'adaptation, les sociétés surmontent cette difficulté en établissant un compromis qui diminue les tensions.

Qu'est-ce à dire? Que le Québec, comme société en rupture radicale, pourrait-on dire, avec le passé, se voyait pressé d'adopter la modernité, rapidement et dans sa totalité. Dans cette perspective, tout est sujet à expérience et, pour économiser du temps, l'expérience de "l'autre", plus expérimenté, permet d'aller à l'essentiel. On ne parle pas ici d'échanges, ni même d'emprunts, mais plutôt d'une relation en soi inégale. Puisqu'il faut rattraper l'autre, celui qui rattrape se trouve constamment en position de faiblesse (pour ne pas dire d'infériorité) puisqu'évidemment l'autre est déjà là où il faut aller. Or le moyen le plus facile de le rejoindre est de jouer à l'autre, de l'imiter, ou pire, de le mimer.

Beaucoup des influences américaines des années soixante entrent dans cette catégorie. Deux exemples vont suffire à illustrer nos propos. Le premier nous vient de la musique populaire, le second du gouvernement du Québec, c'est-à-dire des intellectuels de la Révolution tranquille qui présidaient à l'édification du Québec moderne. Malgré son souci

de bâtir le Québec moderne sur des bases solides et originales, le gouvernement du Québec succombait au mimétisme et à la modernité poussée à outrance, notamment dans ses projets d'organisation de l'espace. Il faut relire les textes produits par le Bureau d'aménagement de l'est du Québec (BAEQ), copie du programme canadien ARDA, lui-même copie d'un programme américain, pour s'en convaincre. Dans un élan rationaliste triomphant, on crut régler les problèmes d'une région de la Gaspésie en fermant -en rasant- dix-sept villages, créant ainsi un véritable drame humain dont la population a mis des années pour s'en relever⁶ :

...Répugnant les mécanismes spontanés d'occupation ayant prévalu jusqu'alors, on réclame avec force une «mise en valeur rationnelle de l'espace». Une «planification régionale». un «développement régional», un «aménagement du territoire», une «organisation socio-économique du territoire», une «discipline du sol»... Les ingrédients sont sur la table : l'Etat commande, les habitants se rangent, et l'espace est merveilleusement redessiné. Platon jubile (Bureau, 1984, 208)

Les projets d'aménagement des villes de Québec et de Montréal fournissent des exemples inouïs de cette euphorie rationaliste, dite moderne. A Québec, le tronçon de l'autoroute Montmorency, qui se dirige droit dans la falaise, qui devait être percée, en est à la fois le symbole et le monument. Comme l'exprime Bélanger, "la raison est portée en triomphe par ceux-là qui s'en prétendent les meilleurs interprètes. Elle est bien sûr appelée à présider aux destinées de la société toute entière par le truchement de l'Etat... qui mobilise l'avant-garde nouvelle, celle des

spécialistes, des experts, bref, une technocratie en devenir" (1977, 131). Dans son désir d'aller de l'avant, rapidement, et de ne jurer que par la nouveauté, dans son désir d'être à égalité avec l'autre ou de faire comme l'autre, le Québec faisait table rase du passé, voire le raser concrètement du paysage dans certains cas; et ce, sans tenir compte de la relation intime existant entre une population et son espace, qui, de toute façon, était vue comme le produit d'une mentalité rétrograde qu'il fallait aussi changer.

On l'a vu, la culture des Canadiens français du Québec, implicitement leur mentalité, se transformait rapidement par elle-même, emportée qu'elle était dans toutes les directions par le vent de liberté insufflé par le processus de modernisation. La musique québécoise empruntera aux formes d'expression musicale de la culture populaire américaine :

En 1964, le monde de la musique populaire internationale se modifia complètement avec les Beatles...le Québec connut comme tous les pays sa vague de groupes, d'ensembles musicaux ou vocaux qui souvent, à part les quatre ou cinq membres de rigueur, ne connaissaient rien de la musique ou de la chanson. De plus, contrairement à l'Angleterre ou aux États-Unis, au Québec la période des groupes ne tint qu'un temps à cause de la pénurie de compositeurs au sein de ses groupes (L'Herbier, 1974, 135).

On assistera à l'explosion de groupes de musique "pop" et "rock" traduisant en français les grands succès de la musique populaire américaine, et arborant bien souvent des noms anglais. Toute une génération de jeunes écoutait

religieusement les "remake" américains de l'émission "Jeunesse d'aujourd'hui" animée par les Pierre Lalonde, Joël Denis et Pierre Marcotte. Palliant à leur manque d'originalité musicale, ces groupes n'en étaient pas moins créatifs dans leur habillement : "...on se dotait de déguisements tous plus invraisemblables...le public québécois vibra aux Excentriques en rose et des autres prodiges en vert, jaune, violet etc. D'autres poussèrent plus loin le ridicule en revêtant des toges : César et ses romains; des uniformes de policiers français : les Gendarmes (134)." Imitations, signes (souvent farfelus) de l'ailleurs, création, désir de s'exprimer et de faire autre chose que du folklore, ce phénomène n'en est pas moins révélateur du mimétisme prévalant à l'époque.

Même si elle continue tout au cours des années soixante, cette forme d'expression de la culture populaire verra sa popularité diminuer au profit, d'une part, d'une chanson populaire québécoise, dite aussi commerciale, "yéyé" ou encore "kétaine" et, d'autre part, de la chanson québécoise, issue des chansonniers, mais bientôt assaisonnées d'un son américain, plus rythmé, plus rock. Pendant un temps, ces deux tendances de la chanson dénotaient le clivage culturel qui se creusait entre la culture populaire et la culture, disons, recherchée, faute de pouvoir utiliser l'expression "culture savante" qui s'appliquerait plutôt à la musique classique. Comme le dit Guy Latraverse (cité par L'Herbier, 1974, 116) :

La clientèle des chansonniers était barrée à la rue Saint-Laurent. Elle ne dépassait jamais cette frontière psychologique. C'était le nord de la ville, Cartierville, Outremont, les secteurs collet blanc avec une certaine culture intellectualisée. Passer à des émissions de variété ou des émissions de palmarès comme "Jeunesse d'aujourd'hui" relevait de la trahison.

Alors que pour les premiers, les chansonniers ne sont qu'un groupe de snobs, ces derniers, plus éduqués n'hésiteront pas à y aller d'explications sur l'acculturation ou sur l'assimilation, bref sur l'américanisation. C'est que de culture populaire, on passait à la culture de masse, à la commercialisation et de là on pointait du doigt les États-Unis. "Placer la vulgarisation en tête des objectifs et le vulgarisateur au sommet du palmares (Chu d'bonne humeur) telle est, malheureusement, la médiocre intention avouée de cette culture de masse" (Roy, 1979, 238). Plus loin, on ajoute, "ainsi confond-on trop régulièrement évolution culturelle et américanisation de la culture, [qui] a son effet de *dumping* sur la nôtre" (239). En parallèle, la musique Western (ou Country) pénètre les couches populaires québécoises, se marie bien souvent au folklore, et obtient la faveur des classes populaires et des régions périphériques, faisant entrer au Québec une grande tradition de la musique américaine.

Robert Charlebois et le spectacle Osstidcho (1968), avec Louise Forestier et Yvon Deschamps vont bouleverser le monde musical québécois. Ils imposent en effet un rythme nouveau à des chansonniers plus marqués jusqu'alors par

l'influence française. A partir de là, la symbiose québécoise des influences française et américaine va se réaliser et créer un "son québécois" résolument nord-américain, mais francophone. L'avènement de cette musique va de pair avec l'épanouissement au Québec d'une culture artistique moderne (arts, littérature, musique, etc.) qui profitait des moyens modernes de production et de diffusion. La génération du "baby boom", plus moderne, plus éduquée et plus active socialement, s'abreuvait et nourrissait cette culture plus "recherchée". Tout au cours des années soixante-dix, et avec une intensité accrue lors de l'élection du Parti québécois en 1976 et au référendum de 1980, cette effervescence culturelle prendra des tons puis des tangentes politiques qui cimenteront émotivement au projet indépendantiste, la communauté artistique et les générations montantes -grandes consommatrices de produits culturels.

b) Culture et politique

Au cours des années soixante-dix, l'axe de pensée dominant, quant à l'identité québécoise, tourne autour de la vie démocratique et moderne, de la langue française ainsi que de la culture comme expression de l'enracinement et de l'épanouissement de la collectivité québécoise en Amérique. La politique québécoise du développement culturel du gouver-

nement du Québec (1978) en est le meilleur témoignage. Plus qu'une politique de développement, ce document en deux volumes constitue un important texte idéologique tentant de définir les paramètres d'une culture moderne et québécoise :

Les nations modernes sont de plus en plus nombreuses à repenser leur projet culturel et à se donner une politique globale de la culture. Le Québec est lui aussi engagé dans ce processus. Cette politique ne peut puiser qu'à des sources anciennes et nouvelles. Elle reflète la réalité d'un peuple enraciné ici depuis des siècles et qui a défendu avec acharnement son identité. Elle témoigne de l'apport des autochtones, les plus vieux habitants de ce pays, de l'influence des Britanniques et des autres minorités implantées sur notre sol... Au-delà des secteurs traditionnels de la conservation du patrimoine, des arts et des lettres, où une action urgente s'impose, cette politique aborde les domaines de l'enseignement, de l'organisation du travail, de la signification du loisir, de l'alimentation et de la consommation de médicaments, des problèmes liés aux sexes et aux âges de la vie, des contraintes et dynamismes régionaux, de la décentralisation, etc... S'il est un débat qui doit solliciter et aiguillonner tout un peuple, c'est bien celui qui porte sur tous les aspects de sa culture, c'est-à-dire sur la condensation d'une expérience collective... Pour qu'elle porte tout son fruit, la démocratie doit donc devenir culturelle autant que politique, sociale ou économique... [le citoyen] doit pouvoir enfin participer avec ses proches, au gré de ses affinités, dans toutes les communautés dont il fait partie, à l'élaboration d'une culture vivante, qui exprime à la fois son identité et ses choix existentiels (dans l'introduction).

Dans une perspective moderniste, ce document apparaît d'abord comme une recherche d'équilibre entre les tensions de la modernité. C'est en quelque sorte une recherche d'une certaine authenticité pour la modernité québécoise, une façon d'articuler le local à l'universel, le passé à l'avenir. Un peu comme si, faute de temps pour s'adapter, le Québec se dotait d'un guide pour gérer les changements et

guider la modernité, question d'éviter de ne devenir qu'une copie de l'autre. En seconde analyse, la politique québécoise du développement culturel n'en révèle pas moins une importante contradiction. Une culture dynamique basée sur les choix librement faits par les individus n'a pas, en principe, à se préoccuper des questions d'identité, ou d'un projet collectif ancré dans la culture, puisqu'avec la modernité, l'identité de l'individu se révèle à travers ses choix. En conséquence, il est assez difficile de concevoir le "développement d'une culture" qui exprime "l'identité" des individus en même temps que ses choix, étant donné que la culture, autant que l'identité, sont le produit des choix des individus. Une politique culturelle de la modernité consisterait plutôt à s'assurer que la structure politique permette le libre choix, à partir duquel pourraient émerger de la culture et de l'identité. Il s'agit d'une position in abstracto; chaque lieu de pouvoir est le théâtre d'une bataille d'intérêts pour s'assurer le contrôle de moyens permettant d'influencer les choix libres et individuels en fonction de sa vision des choses. La politique québécoise du développement culturel vise à développer une culture dont l'authenticité se révèle dans l'attachement aux valeurs démocratiques, dans l'attachement à la langue française, dans la revalorisation du passé dans un contexte moderne.

La pierre angulaire, preuve de l'authenticité de cette culture, demeure les créations des artistes québécois dans

tous les domaines qui soient. C'est une option valable quant à la culture québécoise, dont la vitalité ne fait pas doute dans les années soixante-dix; malgré les contradictions qu'elle renferme, elle est aussi acceptable à la modernité, étant donné le contexte de changement rapide de la tradition à la modernité. Elle ne peut cependant dissimuler la volonté politique d'infléchir le cours des choses.

La politisation du débat sur la culture aura aussi pour conséquence de reléguer aux oubliettes une réflexion explicite, encore marginale, sur l'américanité qui s'est amorcée dans le monde littéraire. Mais puisqu'il s'agit cette fois d'une première tentative de définir le concept d'américanité, ces discussions appartiennent au récit sur le concept, qu'il nous faut maintenant aborder.

TABLEAU 10 : Américanité et Révolution tranquille

Autour des projets politiques	Fédéraliste et identité canadienne	rejoindre l'Amérique anti-améri. défensif
	Parti pris	contre impérialisme américain
	Parti Québécois	-anti-impér. modéré -louange constitution
Entre politique et culture	influences américaines : mimétisme (culture pop. et gouvernement)	
	société moderne nord-américaine (soc. consommation, contre-culture)	
	la réflexion sur l'américanité s'amorce dans le monde littéraire	

NOTES

- 1 Les références sur le sujet abondent. Notons l'excellent recueil de textes publié sous la direction de Fernand Dumont, La société québécoise après trente ans de changements, Montréal: IQRC; pour une critique de la Révolution tranquille, voir Brunelle, Dorval, La désillusion tranquille, Montréal: Hurtubise HMH, 1978. Voir aussi Latouche, Daniel, "La vraie nature de la Révolution tranquille", Revue canadienne de science politique, 7, 4, 1974; ainsi que Balthazar, Louis, Bilan du nationalisme au Québec, Montréal: Ed. de l'Hexagone.

- 2 Plusieurs faits supportent cette thèse. C'est d'ailleurs le Canada entier qui se transforme et se modernise à l'aube de la Seconde guerre mondiale, qui sort véritablement le pays de la crise économique. Ces changements n'iront pas sans effets dans la superstructure -comme le démontre la Commission Rowell-Sirois (op.cit)- alors que le Canada, maintenant indépendant, se doit de cultiver et de développer sa propre personnalité internationale.

- 3 Les états généraux du Canada français, Assises nationales tenues à la Place des Arts de Montréal, 23-26 novembre 1967, Montréal: Edition de l'Action nationale, 1968. La motion reconnaît en fait: 1) l'existence d'une nation canadienne-française, 2) que le Québec constitue le territoire national et le milieu politique fondamental de la nation, 3) que la nation canadienne-française a le droit de disposer d'elle-même et de choisir librement le régime politique sous lequel elle entend vivre (p. 42). Le point 2 portant sur le territoire national fait en sorte que les Canadiens français hors du Québec ne pourraient plus participer, ni symboliquement ni directement, aux décisions sur l'avenir de la nation. On passera néanmoins une résolution stipulant que "les Canadiens établis au pays doivent se voir garantir les droits essentiels à leur épanouissement collectif aussi bien qu'individuel" (p.44).

- 4 Elle prendra lentement forme à travers la "Francophonie", entité encore abstraite dans laquelle on retrouve les peuples ayant en commun l'usage du français. La Superfranco-fête, tenue à Québec en 1974 en sera une manifestation concrète d'envergure.

- 5 Illusoirement, parce que ces dispositions favorables s'arrêtaient souvent au niveau des discours, qui montraient aussi une connaissance sommaire des Etats-Unis. Le discours de René Levesque devant le prestigieux Economic Club de New York, au début de la campagne référendaire, en est l'exemple le plus frappant. Voir Lisée, Jean-François, Dans l'Oeil de l'aigle, Montreal: Edition du boréal, 1990.
- 6 BAEQ, Plan de développement, "Le Secteur de l'agriculture", Recommandation no:13.

CHAPITRE 7

RECIT DE LA CONCEPTUALISATION

Tout au long de la précédente section nous avons tenté de cerner la place occupée par l'américanité dans le débat sur la culture et l'identité québécoise au Canada français. Comme le terme ne possédait alors ni existence ni signification singulières, le récit conceptuel s'est constitué autour de tout ce qui se rapportait à l'Amérique. En procédant de la sorte, d'une part, nous avons réduit considérablement la possibilité de projeter du sens sur le passé à partir d'un concept élaboré dans une période plus actuelle, alors que de l'autre, nous avons pu identifier, dans le contexte particulier d'une époque, la place, l'importance et la façon dont on traite et interprète "tout-ce-qui-se-rapporte-à-l'Amérique". Ce détour par le passé s'est imposé puisque, dans notre problématique, nous supposons que le sens qui s'en dégage nous sera utile pour comprendre la signification de l'américanité au moment où le concept apparaît dans le discours sur la culture. Nous y sommes.

Dans l'édition du Devoir du 27 octobre 1966, on rapporte qu'à l'occasion d'une rencontre d'écrivains de langue française à Paris, Jacques Godbout présente la littérature québécoise comme l'expression de la "nord-américanité" du

Québec. Relatant cet événement, Pilon (1967) tente de démontrer un an plus tard, dans les mêmes pages, que le Québec est "une réalité issue de l'Amérique". En autant que nous sachions, il s'agit des toutes premières fois, dans les années soixante, où le terme américanité est utilisé pour décrire la relation du Québec et de sa culture avec l'Amérique ou le continent américain. En 1970 suivra le texte de Michel Têtu "Jacques Godbout ou l'expression québécoise de l'américanité", mais surtout, celui de Jacques Languirand "Le Québec et son américanité", qui mettra véritablement le concept dans la res publica intellectuelle. Un an plus tard apparaît dans les kiosques à journaux, la revue Presqu'amérique, alors qu'en 1972 les écrivains québécois rencontrent des auteurs américains pour discuter de "littérature des Amériques". Lentement, alors que le Québec prend ses distances avec le passé et le Canada français, l'américanité pénètre la réflexion et le discours modernistes sur la culture. En conséquence, quittant le récit conceptuel il nous faut entreprendre le récit sur la conceptualisation, puisqu'à partir de là, des Québécois vont tenter de comprendre leur rapport à l'Amérique en cherchant à le conceptualiser.

C'est le récit du processus de conceptualisation de l'américanité à travers les positions de différents auteurs, qu'il nous faut maintenant relater dans cette première partie du récit de la conceptualisation.

7.1- L'AMERIQUE DANS LA FORMATION D'UNE IDENTITE QUEBECOISE MODERNE

Emergeant d'une prise de conscience de la modernité de la culture québécoise, le questionnement sur le rapport du Québec à l'Amérique n'en demeure pas moins marginal au cours de la décennie soixante-dix. Cette période est, comme on le sait, dominée par le débat politique sur la question nationale, au quel se greffe une stratégie axée sur la langue et la culture, en ce qu'elle exprime de l'héritage français et de l'appartenance du Québec à la francophonie. Pour mener à bien la première partie du récit de la conceptualisation, nous avons regroupé les sources de renseignements en deux catégories. Il s'agit, pour la culture artistique, de textes tirés de la revue Etudes littéraires (1975), de la revue Presqu'Amérique (1971-1974), ainsi que les actes de la Rencontre internationale des écrivains québécois de 1972. Pour ce qui est du monde intellectuel, silencieux sur le sujet à moins que l'on ne discute de littérature, nous référons exclusivement à des ouvrages en géographie, puisqu'essentiellement, ce sont ces derniers qui ont le plus influencé notre manière d'aborder le sujet et de définir l'américanité; toutes choses qu'il est nécessaire de connaître avant d'amorcer la deuxième partie du récit, qui raconte la formation de notre pensée à mesure que nous abordions le matériel disponible au cours des années quatre-

vingt.

7.1.1) AMERIQUES ET PRESQU'AMERIQUE

a) La presque'américanité québécoise

Considérons d'abord l'expérience de la revue Presqu'Amérique, nom en apparence évocateur des intentions de ses concepteurs. Dès le premier numéro, l'éditorial est limpide : "Révéler l'Amérique québécoise... Hier nous n'étions ni de France, ni d'Angleterre, ni des États-Unis, nous nous situions par la négation. Désormais, nous nous disons de presque'Amérique." Ce qu'on projette à partir de ces pages, est l'idée de faire du Québec une "nouvelle Amérique", meilleure que les États-Unis, qui serait moderne et francophone.

L'énoncé d'un tel projet, reconduit comme un credo idéologique dans chaque numéro pendant les trois ans que dure la revue, semblait au premier abord fascinant. Pourtant, la lecture des 42 numéros de la revue laisse perplexe et ne permet pas d'amasser beaucoup de notes. Qu'on en juge par soi-même : alors qu'on se serait attendu à l'élaboration d'une réflexion originale sur la nature de l'Amérique québécoise, jamais un article n'abordera directement la question. De plus, le rapport Québec/États-Unis ou les États-Unis n'y constituent pas en soi des sujets

d'intérêt. Dans une perspective culturelle, même pédagogique, la majeure partie des articles traitent de la modernisation du Québec, sur les plans social, culturel et quelque fois, économique. La politique, supportée dans les textes par l'idéologie nationaliste, y occupe aussi une place de choix à chaque numéro. La revue est indépendantiste, parce que moderniste : on exprime le "désir de dépassement des systèmes sociaux et économiques actuels" pour que "s'harmonise la nature du dialogue de l'homme avec son environnement culturel et physique global". Partant, il est impératif d'extirper le Québec du Canada français et de le sortir du Canada, qui maintient une forme d'aliénation constituant un obstacle à l'avènement de l'Amérique québécoise. Que faut-il conclure?

Il faut d'abord s'interroger sur le peu de correspondance existant entre le projet d'une Amérique québécoise de l'éditorial et la réalité des pages de la revue. Se pourrait-il que nous fassions une lecture erronée de la revue? Ou de son projet? N'avons-nous pas assumé trop rapidement que ce projet devait se matérialiser en questionnement sur l'américanité? Les intentions des concepteurs de la revue sont de révéler l'Amérique québécoise; ce qui signifie ici un Québec moderne, français et auto-gestionnaire. Il s'agit d'un projet moderniste, "authentique et enraciné au Québec", mais différent des États-Unis dont on perçoit l'influence culturelle et la

dépendance économique. L'orientation de la revue reflète assez bien les idées courantes de l'époque de type moderniste, indépendantiste, et quelques fois socio-démocrate. A cet effet, soutenant une thèse dite "anthropo-socialiste", la revue propose une approche théorique, globaliste et historique, permettant de mieux situer le projet québécois dans les bouleversements mondiaux de l'époque. Les concepteurs de la revue ne partagent toutefois pas la tangente prise par la discussion sur la culture et sur l'avenir du Québec. Il est pour eux inutile de s'embourber dans des débats stériles opposant France et États-Unis, États-Unis et Amérique ou langue française et Amérique. L'idée de l'Amérique québécoise, comme projet de société qui assume à la fois langue française et Amérique, représentant la modernité et la possibilité d'inventer une nouvelle société -un nouveau monde- permet de surmonter ces tensions. En fait, Presqu'amérique fait passer la question linguistique au second plan, ce qui importe est de faire du Québec une société moderne et authentique, vivant en étroite relation avec le milieu physique et humain.

Ceci dit, on peut toujours s'interroger sur le titre de la revue. Pourquoi "presqu'Amérique" et non pas "Amérique québécoise" ou encore "Nouvelle Amérique"? Comment doit-on interpréter le "presque"? Car logiquement, si le Québec est une presqu'Amérique, c'est qu'il n'a pas tous les attributs de l'Amérique? Qu'est-ce qui lui manque?

La langue? La modernité pleine et entière? Paul-André Bourque (1975) croit que le terme désigne "avec un certain bonheur l'ambivalence, la dualité de la culture québécoise" (11), qui est américaine, sans être comme celle de l'Amérique dominante. Par contre, ce qui se dégage des pages de Presqu'Amérique est que le Québec est un projet inachevé, qu'il lui manque une conscience éclairée pour agir, et qu'il la trouvera dans la modernité et l'indépendance politique. A l'égard de nos préoccupations, la revue est décevante, le projet est là comme une utopie, mais avant qu'il n'advienne il faut rapporter et analyser ce qui se passe. Or, à ce niveau, la revue n'est pas tellement différente d'une position nationaliste socio-démocrate qui, comme on le sait, va dominer l'idéologie péquiste dans les années 70 (Balthazar, 1986).

b) Du Québec et des autres Amériques

A la Rencontre internationale des écrivains québécois en 1972, des auteurs des États-Unis, de l'Amérique latine et du Québec vont échanger des points de vue sur la **littérature des Amériques** et sur le vécu d'écrivains dans leur Amérique respective. Le programme s'étend sur sept jours et comprend six séances au cours desquelles, à la suite de courtes présentations, d'intéressants échanges prennent place entre les participants. Malgré l'absence de thème précis à chaque

séance, la lecture des actes de la Rencontre (Liberté, 1973) montre qu'à travers les échanges, assez vifs par moment, des sujets intéressants sont abordés : langue/histoire/pays/, les États-Unis/l'impérialisme culturel, l'Amérique latine/le Brésil, la négritude/l'indien, la quotidienneté/les petites patries, l'Europe/l'Amérique/la modernité. Gardons à l'esprit qu'il s'agit d'une rencontre d'écrivains et non d'universitaires, et que, par conséquent, la réflexion sur l'Amérique se fait à travers le prisme de la littérature, bien que les divergences politiques et culturelles fassent à l'occasion surface. Ce qui nous importe cependant est de tirer les grandes lignes de ce qu'on peut appeler pour l'occasion la problématique de l'imaginaire américain du Québec, ou de l'imaginaire québécois de l'Amérique, qui se dégage des interventions des écrivains québécois¹. Sans surprise, elle s'élabore autour des questions de langue, de culture et d'identité

Dès la première séance, les écrivains québécois vont faire ressortir que la réalité du Québec en Amérique est celle d'un environnement où la langue française est diminuée et dominée par l'anglais. Le Québec -qui est petit et qui n'est pas un pays- et la langue française n'ont pas en Amérique le pouvoir que possèdent l'anglais, l'espagnol ou le portugais. La problématique de l'Amérique québécoise est, pour Jacques Ferron par exemple, celle de sa langue : "La langue fait partie du cerveau et nous avons une

répulsion de défense contre l'anglais... nous voulons garder une certaine identité par cette langue-là (Liberté, 1973, 31)... Le bilinguisme que l'on nous impose au Québec n'est pas fonctionnel. Nécessairement, c'est une façon de nous perdre peu à peu. Nous avons déjà une existence dans tout le Canada, nous l'avons perdue. Il ne nous reste que le Québec, et nous ne sommes pas des fanatiques du français" (35). Les échanges ne débouchent qu'indirectement sur le problème épineux du joual. Est-il l'effet de la domination? L'expression d'une aliénation? Un moyen possible de libération? On ne cherche pas véritablement à revoir le problème, bien qu'il demeure en filigrane des échanges qui vont dériver plutôt vers des questions de culture et d'identité. A partir de là, suivant la séance, les écrivains vont explorer divers aspects de la relation du Québec à l'Amérique.

Pierre Turgeon, pour un, explique que le Québec moderne s'est débarrassé de sa mythologie catholique et rurale, mais que cette modernité "crée un vide où vient se loger le système de valeurs de nos dominateurs...Quoi d'étonnant, dans ce cas, à ce que nous soyons envahis culturellement par les États-Unis et que nos chanteurs se déguisent en cow-boys" (23). (Turgeon ne sera d'ailleurs pas le seul à aller dans le sens d'une condamnation de l'empire culturel des États-Unis). Face à ce défi, la tâche du romancier est

toute traçée : "...il doit insuffler une vie nouvelle à nos chroniques poussiéreuses, découvrir des héros, ranimer nos facultés d'imagination créatrice." Pour Turgeon, le romancier québécois est maintenant libre de créer en puisant dans l'imaginaire culturel de son enracinement en Amérique, soit en terre du Québec. A ces propos, Andrée Maillet réagit en agrandissant l'espace culturel de l'imaginaire :

J'aimerais revenir un peu là-dessus, mais je voudrais vous dire ceci, tout de même, que nous, Québécois, nous ne sommes pas des Nord-Américains, nous sommes des Français d'Amérique, et que notre Québec, c'est une France en Amérique, et qu'il n'y a pas pour nous de patine culturelle, il y a des racines culturelles. Il y a toute la mythologie française qui nous appartient, je crois (25).

Suite à ces propos, il s'ensuit un échange tendu entre Ferron et Maillet (25-29) sur l'héritage culturel québécois.

Claude Jasmin va modifier quelque peu les termes de la discussion avec son Amérique des "petites patries". L'Amérique, donc le Québec, c'est l'histoire de ces milliers de gens simples, "...les moins illustres, les floués, les petites gens sans belles manières et sans esprit délicat, sans raffinement" (101), qui font et ont fondamentalement les mêmes histoires dans leur coin respectif de pays. "Je suppose que ce lien [entre les petites patries], cet appel se faisant au niveau de ce qu'il faut bien nommer l'américanité" (101). En d'autres termes, chaque petite patrie reflète dans sa différence, l'essentiel de l'Amérique. Jasmin insiste sur le fait que c'est à travers la littérature américaine qu'il a réalisé la parenté de l'expérience québécoise avec celle de ses voisins du sud :

Notre ignorance collective a certes une bonne excuse : nous avons eu tant de mal à nous couper des classiques français enseignés, et puis pour certains d'entre nous, des imitations des États-Uniens. Maintenant ça va mieux, beaucoup mieux. Je ne relis plus Updike et Sallinger. J'ai l'impression ennuyante de me relire, ayant su enfin qui nous étions, Québécois. (102)

Nicole Brossard quant à elle, met en évidence le fait qu'au Québec, "Amérique" renvoie aux États-Unis et signifie modernité : "On emploie tout le temps l'expression : on est Québécois, mais on est aussi Américain, et en employant l'expression, en disant qu'on est aussi Américain, on va chercher là une espèce d'espoir de modernité" (81). Enfin, pour Michel Beaulieu, les Québécois ne sont pas "des français d'Amérique... mais bien plutôt des Américains parlant français. Par Américains je n'entends pas, bien entendu, faisant partie intégrante des États-Unis, mais faisant partie intégrante d'un continent qui s'appelle l'Amérique, à l'intérieur duquel on trouve plusieurs cultures" (210). A ce stade, le lecteur souhaite ardemment, qu'Andrée Maillet intervienne pour qu'on en sache plus long sur la différence entre "français d'Amérique" et "Américain français".

La Rencontre illustre à merveille la qualité du questionnement sur la relation du Québec à l'Amérique, même si c'est en général à travers l'espace romanesque ou les fondements de l'imaginaire. Soulignons que les participants ne posent pas en a priori le concept d'américanité, leur pensée cherche plutôt à se positionner, comme écrivain

québécois francophone, par rapport à l'Amérique, qu'on signifie par le fait même. Ces positions soutiennent implicitement une vision du Québec et de sa culture. Pour l'instant, retenons que la réflexion sur l'Amérique dans le contexte québécois de l'époque révèle généralement des tensions, au sens où son énoncé donne lieu à des confrontations entre des éléments qui en apparence, se repoussent. A moins de les éliminer ou de les dépasser par une position théorique, comme c'est le cas de Presqu'amérique, ou comme Jasmin ou Beaulieu, qui adoptent en fait une position régionaliste que transcende un fait de civilisation, la vie des petites gens.

Tableau 11 : Le Québec et l'Amérique, les écrivains 1970

Nouvelle Amérique : Québec fran. (indépendant) moderne
Continent anglais / langue française dominée
Américanisation vs interpréter racines ds modernité
Héritage civ.française - "Français d'Amérique"
l'Amérique des petites patries (gens ordinaires) Québécois : Américains (non EU) parlant français
Modernité et expérience continentale

7.1.2) AMERICANITE, CULTURE ET LITTERATURE

En 1975, la revue Etudes littéraires publie un numéro spécial sur "L'américanité du roman québécois". Sur 159 pages, on y trouve dix textes, dont trois rééditions et deux traductions. Il s'agit de pièces détachées sans vision d'ensemble, même que certains textes ne reflètent que partiellement le thème. Par rapport à la Rencontre des écrivains, la démarche intellectuelle est inversée : on s'interroge sur les fondements de la culture québécoise en posant d'abord le concept d'américanité (auquel on donne une définition). Parmi ces textes, celui de Languirand constitue un essai sur l'américanité, alors que celui de Bourque est un essai sur l'américanité du roman québécois. Ceux de Choquette, Francoeur et Laroche comparent des auteurs québécois et étatsuniens; les deux derniers proposant une conception similaire de l'américanité, que partage Berthiaume qui n'analyse que des auteurs québécois.

a) L'Amérique refoulée de Languirand

On m'a parfois demandé ce qui m'avait incité à écrire Klondyke. La réponse est simple : j'ai découvert que j'étais aussi nord-américain. Mais à vrai dire, ce n'est pas aussi simple. Le sentiment de mon appartenance nord-américaine m'est venu sur le tard. Il devait, d'autre part, susciter en moi de nombreuses questions. (Languirand, 1975, 143).

La thèse de Languirand sur l'américanité repose sur le postulat qu'elle fut au Québec occultée ou cachée : "tout se passe comme si j'avais grandi en vase clos; comme si on avait voulu me cacher quelque chose -une origine honteuse; comme si, pour le Québec, l'Amérique du Nord, c'était ailleurs" (144). Pour comprendre l'américanité, il faudrait donc accepter de jeter un regard au-delà de la surface des choses, bien qu'il faille garder à l'esprit que l'occultation dont elle a fait l'objet la définit déjà.

Pour Languirand, l'américanité est un phénomène complexe qui "tient du dualisme tel qu'on le trouve exprimé, par exemple, dans l'opposition des deux termes : sédentaire et nomade, opposition qui correspond analogiquement à celle qu'on trouve en psychologie : introvert et extravert; ou encore en sociologie; appolinien et dionysien" (146). Les individus, comme les sociétés, dans le temps et dans l'espace, sur divers plans, conscients ou inconscients, passent au cours de leur existence de l'un à l'autre. L'aventure américaine, dans cette optique, "paraît se définir en fonction de la tendance dyonysienne. Je parle de l'aventure américaine des premiers immigrants, des pionniers, des aventuriers : coureurs des bois, chercheurs d'or et autres" (146). Les pionniers se déplaçaient pour mieux s'établir, cela va de soi, c'était leur but, mais le mouvement vers le but et le but sont deux choses, au coeur de l'expérience américaine, inventée et mythifiée par l'Europe. L'époque

pionnière terminée, l'Amérique des États-Unis a sublimé cette tendance, elle en a fait une mentalité caractérisée par le dépassement de soi et de sa situation, lui-même rendu possible par la liberté de choisir qui nourrit l'espoir d'une vie meilleure et celle de pouvoir tout recommencer².

Si on tente d'appliquer cette définition de l'expérience américaine au Québec, Languirand montre que la culture canadienne-française s'est développée en Amérique en ne valorisant, au plan du conscient, que la tendance appolinienne :

Pour des raisons historiques, les Canadiens français ont donc été les premiers à refouler la tendance dionysienne de l'américanité. Alors que le reste du continent était encore profondément dionysien, le Canada français devenait appolinien... Tout porte à croire, encore une fois, que notre définition est appolinienne au plan du conscient, et dionysienne au plan de l'inconscient.

Languirand soutient qu'il ne s'agit pas que d'une question de langue, bien qu'elle puisse être une cause du refoulement, mais de quelque chose de plus profond, soit une négation lente mais progressive du sens de l'aventure et de l'ailleurs. Ce phénomène a sans doute été facilité par le fait que le dualisme de l'américanité se double, au Québec, d'une dichotomie spatiale, "il y avait donc, d'une part, le Canada français, plus exactement le Québec; d'autre part, le vaste monde, le reste du continent, l'Amérique. Ainsi, alors que les éléments "les plus dionysiens de la société canadienne-française sont partis", les autres, ceux qui sont

restés, l'ont refoulée, niée. Languirand donne en exemple le traitement souvent fait à ceux qui partent, tous ces mots couverts et ces condamnations qui diminuent leur expérience ou la mettent sur le compte "d'un péché de jeunesse". L'opposition entre "rester et partir" constitue à son avis le thème fondamental de la littérature québécoise.

Languirand termine son texte sur une double note. Citant le Comte de Keyserling -**C'est en Amérique que nous achèverons notre développement, si nous le faisons quelque part**- il exhorte les Québécois à redécouvrir l'Amérique en eux : "je dis qu'il faut retrouver le souffle de l'aventure américaine; je dis qu'il faut rendre à Dionysos ce qui revient à Dionysos" (157). Dans le contexte des années soixante où, comme on l'a vu les Canadiens français du Québec se font "Québécois", qu'ils se libèrent du passé pour se faire modernes, l'exhortation de Languirand va dans le sens de l'énergie libératrice de la Révolution tranquille. Elle implique une relecture du passé, elle implique que les départs et l'aventure des Canadiens français et Québécois soient racontés, elle implique enfin que le dualisme à la base de l'américanité soit rétabli au Québec, pour que la mentalité québécoise ne se définisse plus que par un seul aspect, sur un seul plan, en contact avec un seul espace. Le programme est clair. Pourtant, Languirand termine avec un commentaire qui nous laisse entrevoir que son programme, ou sa problématique de l'américanité, n'est pas aussi facile

à suivre que son exhortation ne semble l'indiquer. Se penchant sur les résultats d'un sondage sur les tendances politiques et idéologiques des Québécois, il conclut, perplexe, "...plus je retournais les résultats dans tous les sens, plus le malaise que j'éprouvais se précisait. Pour tout dire, j'avais l'impression que plus le Canada français se définissait comme indépendantiste-séparatiste au plan du conscient, plus il devenait annexionniste au plan de l'inconscient" (157).

La thèse de Languirand est cohérente et d'autant stimulante. Le dualisme de l'américanité, la tension entre rester et partir, qui au Québec s'exprime à travers la dichotomie Québec/Amérique, ne peut que susciter l'intérêt d'un géographe. L'hypothèse de la négation de l'Amérique et du refoulement de l'expérience continentale a quant à elle des implications politiques, sociales et historiques qu'il faudra explorer. C'est l'image d'un Canada français étouffant et fermé culturellement, alors que pourtant des milliers de Canadiens français continuaient de parcourir l'Amérique. Son projet de rééquilibrer la culture québécoise en retrouvant le souffle de l'Amérique a besoin d'être élaboré, en théorie ou en pratique. Nous pourrions d'ailleurs le reviser avec un regard plus actuel.

b) Littérature québécoise et américanité

Dès les premières lignes de son texte sur l'américanité du roman québécois, Bourque admet qu'à part l'essai de Languirand, très peu de documentation existe sur le sujet. Commentaire en apparence anodin, qui vaut cependant la peine d'être souligné, puisque nombre d'auteurs le répètent et le déplorent dans leur texte. Par ailleurs, cette situation permet deux choses : d'abord de justifier l'élaboration d'une problématique basée essentiellement sur une intuition, ensuite, de donner l'impression de traiter un sujet méconnu. En outre, il s'agit là, sans contredit, d'une caractéristique fondamentale de l'américanité pour l'époque. Et comme l'écrivait Marcel Rioux (1974) dans Les Québécois, l'américanité demeure l'alluvion de la québécoité, la moins connue et la moins étudiée.

Bourque s'étonne du "coefficient d'américanité de la vie québécoise et de la difficulté éprouvée à déterminer la teneur du coefficient en termes exacts" (10). Pour avancer dans cette direction, il faut accepter deux postulats :

- 1- l'américanisation, quelle qu'elle soit, ne peut servir de moyen d'évaluer "l'apport américain à la culture d'ici",
- 2- la langue française fait en sorte que la culture québécoise demeure duelle, à la fois en Amérique et à distance de l'Amérique, plus précisément des forces qui la définissent et lui insufflent ses formes dominantes. En d'autres

termes, la position dans laquelle se trouve la culture québécoise par rapport à l'Amérique dominante délimite le sens de son américanité. Mais, ajoute-t-il (14) :

Si plusieurs de nos écrivains québécois adoptent, face à l'Amérique, une attitude critique, souvent fort sévère, et établissent la distanciation nécessaire à la sauvegarde de leur identité nationale et au maintien d'un ensemble de valeurs morales qu'ils croient légitimes, ils ressemblent fort, en cela, à une pléiade d'écrivains américains par lesquels ils sont probablement influencés.

Bourque utilise cet exemple pour montrer qu'en dépit de sa distance, et sur la base de cette distance, le Québec et les Québécois ont souvent le même angle de vue sur l'Amérique que d'autres américains. Finalement, l'américanité de la littérature québécoise :

...ce pourrait être cette zone grise de l'inconscient collectif dans laquelle on retrouve une mythologie, des valeurs archétypales et une symbolique communes aux deux cultures, une imagerie, en somme, de même qu'un ensemble de phénomènes historiques, linguistiques et sociaux ayant leur correspondant dans l'autre civilisation; en fait, une conception continentale de l'homme et de son destin, de ses attitudes fondamentales qui font que tel ou tel geste dont on dit qu'il est asiatique, européen ou américain, pourrait servir à mesurer le degré d'américanité de la littérature québécoise. (15)

Sur ce, Bourque donne une liste de thèmes (la "frontier", l'appel du Nord, les grands espaces, la nature sauvage, etc) qui pourraient être analysés dans la littérature québécoise, ou faire l'objet d'analyses comparées Québec/États-Unis. Alors seulement, conclut-il, pourra-t-on "connaître le degré d'assimilation de la culture québécoise et le coefficient d'américanité des lettres québécoises" (17). Sa problématique de l'américanité, comme distance et comme expérience

continentale commune, mais surtout, son idée d'analyse comparée, vont servir de point de départ aux autres textes du numéro spécial.

Sylvie Choquette (1975) fournit une première analyse du genre dans "L'archétype du temps circulaire chez Ernest Hemingway et Jacques Poulin". Elle fait sienne la thèse de Bourque et de Languirand comme quoi l'américanité est un phénomène qui relève avant tout de l'inconscient. Elle postule qu'il soit possible de pénétrer l'inconscient d'auteurs en analysant leurs oeuvres à partir d'archétypes préalablement choisis. Dans son cas, le "temps circulaire" constitue l'un de ces derniers à l'intérieur duquel se trouvent les mythes de la terre promise et du paradis perdu. Pour Poulin (et la littérature québécoise) la terre promise est le Nord : "...que ce soit pour Desrosiers, Savard, Gabrielle Roy, Thériault, Miron, Brault, et combien d'autres, [le nord] apparaît comme une terre promise où s'effacent les souillures du passé et du présent, et où resplendit l'image d'un nouvel Eden" (45). Elle montre comment, chez les deux auteurs, le même désenchantement accompagne, chez leur héros respectif, la réalisation du mirage de la terre promise et la retraite individuelle dans la nostalgie du paradis perdu.

Francoeur (1975), Berthiaume (1975) et Laroche (1975), quant à eux, choisissent plutôt d'aborder l'américanité à partir du lien à la nature "sauvage" et à l'amérindien. Dans "Deux contes nord-américains considérés comme actes de

langage narratifs", Louis et Marie Francoeur comparent les contes du Québécois Yves Thériault et de l'américain Sherwood Anderson. Ils y trouvent le même langage cru, nourri par "la naïveté du primitif", qui démasque, pour le dernier auteur, "la grande illusion de la civilisation américaine" et, ce qui est la même chose pour le premier, "une religion qui enseignait de mâter la chair et une société établie sur la loi et l'ordre..." (78). On reconnaît sous-jacent le thème de la rencontre des civilisations, que Berthiaume aborde quant à lui sous l'angle du "couple mythique : Jacques Cartier et l'Amérindien". Comparant des textes et des auteurs québécois du 19e et 20e siècles, il constate que ces derniers s'identifient à un ou à l'autre, soit pour condamner la civilisation, soit pour l'encenser, ou encore les deux. Dénotant la tendance récente de l'époque à louer le bon sauvage, Berthiaume affirme qu'au fond, "la situation n'a pas tellement changé depuis François-Xavier Garneau : le couple Cartier-Amérindien est toujours mythique, mais les rôles ont été inversés, et nous ne sommes jamais sortis de la problématique western" (102). Le jeu d'identité avec le couple Cartier-Amérindien laisse place, selon lui, au mythe du métissage (biologique et culturel), ou de l'amérindianité du Québec. Ce qu'il dénonce :

La mode est aujourd'hui à l'américanité, à l'amérindianité, (en attendant sans doute l'italianité - ne sommes-nous pas grands consommateurs de pizzas?), mots passe-

partout, concepts délicats, moins anthropologiques qu'idéologiques. Du moins, tant que des études sérieuses n'auront pas été entreprises sur ces questions difficiles. Pour le moment, ces étiquettes contribuent surtout à refuser une certaine francité (99).

Dans son analyse du "je" américain, Laroche constate, à l'instar de Berthiaume, qu'au Québec il existe une ambivalence, dans la littérature, quant au rapport du Canadien français avec l'Amérindien. Il aboutit cependant à des conclusions différentes. Si le "je" canadien-français est ambigu, c'est "parce que l'escamotage de l'Amérindien n'a pas été mené aussi parfaitement qu'aux États-Unis", et qu'Par conséquent, "les poètes sont obligés d'avoir une parole double" (114). L'identité américaine, donc l'américanité, ne se réalise que par l'intermédiaire de l'amérindien : "...de Français à Canadiens puis à Québécois, il y a une transformation du Français qui s'opère par l'intermédiaire de l'Amérindien" (114). C'est que la mission civilisatrice française a été interrompue, que le colonisateur à été à son tour l'objet d'une colonisation, d'une transformation, qui l'a fait apparaître comme demi-civilisé. Par conséquent, les littératures américaine et québécoise reflètent, à leur manière, leur rapport historique avec les premiers habitants. Au Québec, on peut parler d'un mythe de l'Indien, qui commence par le coureur des bois, qui "représente le métissage le plus concret du Blanc et de l'Indien et donne un Canadien français qui se comporte comme un indien et en intègre toutes les caractéristiques" (124).

A cette présentation, nous aimerions ajouter en terminant, deux autres textes qui complètent bien le tour d'horizon sur l'américanité et la littérature. Le premier, un texte de John Stockdale, traduit de l'anglais par Laroche et publié par Etudes littéraires, s'intitule "L'américanité selon Frederick Philip Grove", écrivain canadien-anglais émigré d'Europe au Canada. Il s'agit d'un court texte permettant à un Québécois de suivre le regard de l'autre (Canada anglais) sur l'autre (l'Américain), qui lui, renvoie à des images familières. Dans A Search for America, oeuvre autobiographique, Grove raconte le vécu d'un jeune immigrant européen en quête d'un pays où l'espoir de monter dans l'échelle sociale n'était pas bloqué, comme dans la vieille Europe. Malgré les difficultés, et en dépit du fait qu'il constate la misère et l'exploitation tout autour de lui, le jeune immigrant persévère dans sa quête. Mais le temps a raison de ses plus grands espoirs, il réalise que quoi qu'il fasse, il demeurera un immigrant vivant à la marge de ceux qui établissent la norme en Amérique. Une norme imposée par l'exploitation envahissante et la violence. Déçu, le jeune immigrant quitte les États-Unis et s'établit au Canada où il vivra à distance de l'Amérique dominante, mais à l'intérieur d'une société qui lui offre un environnement sécurisant. Pour Stockdale, l'américanité selon Grove est celle définie par la distance de l'immigrant demeurant à la marge de la société américaine -qui est essentiellement un pays

d'immigrants. Ce fait de civilisation, transposé aujourd'hui dans la mentalité américaine, fait en sorte que tous et chacun participent de l'Amérique dominante, mais prétendent qu'ils n'en font pas réellement partie. (Ceci est particulièrement vrai à l'époque actuelle où dominent les grandes corporations et le "big government", dont le citoyen, impuissant, se sent exclu et dépourvu de son pouvoir de changer les choses). Cette idée rejoint celle de Bourque sur la distance comme l'un des fondements de l'américanité québécoise. Mais il est d'autant plus intéressant d'établir un parallèle entre les positions canadienne et québécoise, qui partagent avec l'immigrant, de par la géographie et l'histoire, un regard familier et distant sur l'Amérique dominante. L'américanité québécoise s'apparenterait-elle à la situation permanente de l'immigrant de première ou de deuxième génération?

Quant au second texte, celui de Têtu (1970), il nous montre comment les héros de deux romans de Godbout, Salut Galarneau et Le couteau sur la table, sont partagés "entre la tradition française et la vie américaine" (275). Ils sont à la recherche de leur identité nord-américaine. Tournés vers l'avenir et optimistes, les romans de Godbout montrent des personnages inquiets et incertains face à l'Amérique, mais qui cherchent néanmoins à l'apprivoiser :

Il est bien tentant de s'évader des problèmes quotidiens du Québec, pour se laisser aller dans la vie américaine qui nous tend les bras. A quoi bon ressasser tous les

vieux drames, toutes nos misères, et s'en repaître en masochiste. Ne pourrait-on pas vivre en américain, tout simplement. Il faut seulement éviter que la puissance attractive de l'évasion ne supprime la personnalité, il faut faire la fusion de l'âme québécoise avec l'esprit américain. (272)

Entre "Français américain" et "Américain français", il semble que Godbout cherche un espace qui lui permettrait de préserver une certaine authenticité. Plus généralement, on pourrait dire qu'entre deux "universalités", il cherche, pour mieux les atteindre, l'authenticité du lieu où il se trouve.

Sur cette note s'achève la première portion du récit sur le concept. Il couvre un vaste chassé-croisé de significations qui nous entraîne en fait dans une exploration en profondeur de l'identité québécoise. Pourtant, il est possible de faire des recoupements qui laissent entrevoir une direction, sinon des bornes. Aussi faut-il pousser plus avant notre exploration, quitter le monde littéraire, et considérer le point de vue géographique sur le Québec, la mouvance continentale et l'Amérique française.

Tableau 12 : Américanité, culture et roman québécois

Américanité inconsciente :mobilité/terrepromise/aventu.
Américanité, contact europe - amérindien/nature sauvage - ambiguïté québécoise : colon/colonisé/demi civilisé
Américanité comme distance, l'expérience de l'immigrant
Américanité, synbiose de civ. français et expér. améri.

7.2- GEOGRAPHIE : EXPLORATION QUÉBÉCOISE OUTRE QUÉBEC

Au cours de la décennie soixante-dix, les géographes québécois ne s'intéresseront pas particulièrement à l'américanité, qui n'apparaît dans le paysage conceptuel que tardivement. Par contre, il s'en trouvera un certain nombre qui développeront un intérêt soit pour le Québec, soit pour le Canada ou encore l'Amérique française. Nulle surprise! Qu'on y réfléchisse : après la mise en place d'un État moderne, l'une des tâches importantes qui attendait les nouveaux dirigeants fut la transformation du territoire québécois. Ce qui ne se fait pas sans attirer quelques "spécialistes" de l'espace intéressés à l'aménagement du territoire, l'utilisation du sol, la régionalisation, mais aussi la culture, le sens et les systèmes de valeurs. De plus, l'émergence du Québec forçait la reconsidération de l'espace canadien francophone, du système de valeurs et des symboles nationaux. L'identité québécoise moderne n'implique-t-elle pas une conscience spatiale spécifique, contrastant avec celle du Canada français, ancien ou nouveau, et même du Canada?

A divers degrés d'importance, l'espace participe de la formation de l'identité des groupes humains. En se penchant sur l'espace et la culture, inévitablement, les géographes soulèvent des questions qui font ressortir l'enchevêtrement des valeurs et des affinités, culturelles et spatiales, qui

se retrouvent au coeur des définisseurs d'une identité. A partir de 1960, les géographes ont eu un laboratoire de choix, de la création de l'espace du Québec au Canada français, en passant par l'Amérique française.

Il nous importe ici de faire ressortir les deux principaux chemins empruntés par la géographie culturelle quant à la question québécoise dans les années soixante-dix. Ils sont en fait à la base de la problématique spatiale de l'identité québécoise en Amérique, vue sous l'angle de la culture et des affinités. Or, cette problématique n'a guère changé depuis Blanchard, la Révolution tranquille en a simplement modifié les paramètres.

7.2.1) CANADA FRANCAIS ET PROVINCE DE QUEBEC

L'oeuvre et le personnage de Raoul Blanchard occupent une place considérable au sein de la géographie québécoise. L'homme a beaucoup influencé les Québécois et les Canadiens qui ont étudié auprès de lui, que ce soit ici au pays, ou en France. Fait plus important encore, l'oeuvre monumentale qu'il a consacrée au Québec et à ses régions, de 1930 à 1960, demeure inégalée et inégalable (De Koninck, 1986, 133).

Pour quiconque s'intéresse à la géographie et au Québec, l'oeuvre de Raoul Blanchard demeure une référence obligée. Les géographes québécois, anciens élèves ou plus récents diplômés, le soulignaient encore une fois en publiant un numéro spécial des Cahiers de géographie du Québec³ en son honneur. Notre intérêt pour Blanchard ne se résume pourtant ici qu'à un simple aspect de sa monographie Le Canada français - Province de Québec.

Le problème de l'inadéquation entre les espaces que couvrent le Canada français et la Province de Québec ne se comprend qu'à travers la structure de "la grande monographie régionale classique" dont Blanchard "se fit le grand ordonnateur" (Sanguin, 1986, 179). En effet, "c'est lui qui par son oeuvre, construisit la triple structure de la monographie conventionnelle, à savoir, premièrement, l'analyse exhaustive de l'environnement physique, deuxièmement, l'analyse des formes d'occupation et, troisièmement, la synthèse" (179-180). Dans Le Canada français, l'espace physique qu'il décrit se borne à "la province de Québec", alors que le groupe humain qui l'intéresse, les Canadiens français, déborde largement l'espace québécois, et que dans cette espèce d'autres groupes -les "aborigènes", les "britanniques", les "immigrants"- participent aussi de la transformation du paysage. Comment s'y prend-il pour surmonter ce problème et réaliser la synthèse de ces données dans le cadre de la monographie?

En priorité, il s'attarde à l'expansion du groupe humain (les Canadiens français) et à montrer les étapes qui ont mené à l'occupation et la transformation de l'espace :

Rappelons, tout d'abord, que c'est à travers la ruralité que Blanchard crut le mieux saisir les ressorts de la francophonie québécoise...Fasciné par la puissance du mouvement démographique francophone, il en enregistre les bilans, en marque les pulsations dans l'espace (à la ville comme à la campagne) et en suppute les pertes dues à l'émigration...(Courville et Séguin, 1986, 295).

Blanchard n'omet aucun fait ou événement d'importance, que

ce soit la colonisation du nord ou l'émigration vers les États-Unis. Pourtant, "sa lecture diachronique des paysages humanisés nous le montre en effet assez peu préoccupé des stratégies des groupes sociaux et des articulations qui soudent en système les activités, les organisations et les institutions, et qui finalement structurent l'espace et l'intègrent à divers niveaux" (idem, 296). Cette esquivé méthodologique, si on peut dire, permet à l'auteur de réaliser structurellement la monographie, c'est-à-dire qu'il peut aligner plus facilement ses données dans l'orientation choisie, soit celle de montrer la transformation de l'espace de la Province de Québec par les Canadiens français et d'expliquer le Canada français en dernière analyse, par rapport aux activités entreprises à l'intérieur de la province. Ce qui signifie, dans la pratique, que le Canada français, comme entité ou institution, lui échappe en bonne partie. Que fait-il alors des données qui ne vont pas exactement dans la direction prise par la monographie? Blanchard termine habilement sa monographie avec un chapitre synthèse portant sur "La personnalité du peuple Canadien-Français". Il se résume en quatre points :

- 1- Durant la période française, la vie sur le nouveau continent fait de l'émigrant français un être aventureux, brave, audacieux, possédant un esprit d'indépendance. Il a appris des aborigènes et se différencie nettement des dirigeants coloniaux demeurés français.
- 2- L'interaction avec les Britanniques est à la longue jugée négative, puisque, directement ou indirectement, elle favorise le développement, après la Conquête, d'un

"complexe d'infériorité", que la "mission providentielle [de l'église] dissimule mal" (Blanchard, 1960, 294).

3- La migration vers les États-Unis en est une "de paysans en quête de ressources, cherchant courageusement à l'étranger le moyen de devenir chez eux d'honnêtes cultivateurs...Il n'en sont pas moins perdus pour la Province" (*idem*, 91).

4- Les qualités acquises durant la période française ont permis d'assurer le succès de la colonisation intérieure de la Province, "sous la houlette de pasteurs entrepreneurs et dévoués (96)... "à ce succès ont eu part des qualités qui leur sont propres : le goût des tâches de pionnier; une endurance à toute épreuve, qui leur fait accepter les pires conditions de frugalité et de labeur. ... Donc une humanité mobile qui se plaît aux changements et aspire à se battre avec la forêt; on comprend que ces défricheurs se soient lancés avec entrain à la conquête de nouveaux territoires" (82).

La démarche est habile. On reconnaît les débordements et les influences étrangères, qu'on interprète en fonction de la monographie, construite sur la base d'une recherche d'adéquation entre la composante humaine et la composante physique. Le produit final est cohérent et se termine même avec un regard critique sur l'avenir : le système d'éducation devra être changé pour faire face aux défis de la société moderne industrielle.

Globalement et à travers tous les éléments qu'elles abordent imparfaitement, de l'avis même de l'auteur, les monographies de Blanchard vont inspirer ses élèves québécois. On note, par exemple les travaux du jeune Louis-Edmond Hamelin sur le rang québécois, ainsi que ceux de Benoît Brouillette sur La pénétration du continent américain par les Canadiens français, travaux, on l'aura noté, qui

traitent de l'activité des Canadiens français autant à l'intérieur, qu'à l'extérieur de la Province de Québec. Mais à ce que l'on sache, l'articulation de l'un à l'autre n'est pas discutée. Dans la foulée de la Révolution tranquille, on le devine, le problème va apparaître sous un nouveau jour. Le vocabulaire va changer : on ne parle plus de Province de Québec, mais du Québec; alors que "Québécois" succède à Canadien français.

7.2.2) LE QUEBEC MODERNE

En 1960, l'État québécois devient le maître d'oeuvre du développement et de l'aménagement de l'espace du Québec, pour le bénéfice de ses citoyens, les Québécois. La première chose à l'ordre du jour : rationaliser. Il fallait moderniser les institutions et les infrastructures en place, favoriser le développement économique, assurer équitablement la distribution des nouveaux services, forcer la fusion des villes et des villages, créer des régions administratives, des communautés urbaines (Québec et Montréal) et régionale (Outaouais); bref refaire la carte du Québec. Ce qui implique, en principe, beaucoup de travail pour les professionnels des sciences sociales, sociologues, urbanistes et géographes⁴. Or, l'euphorie rationaliste passée, les spécialistes du développement de l'espace n'ont pas tardé à se poser certaines questions plus philosophiques. Le débat sur

les valeurs, la culture et l'identité infiltrait les politiques rationnelles de développement qui vont prendre lentement le virage vers la problématique de l'aménagement du territoire.

Personne d'autre que Marcel Bélanger n'incarne le mieux cette tendance chez les géographes. Sans avoir écrit d'oeuvre majeure sur le sujet, l'ensemble de ses travaux montre un souci constant pour assurer un développement du Québec qui se fasse avec la participation des citoyens et qui fasse bon ménage de la culture des gens qui interagissent sur cet espace. Ces thèses sur l'aménagement auront une influence sur la conception de La politique québécoise du développement culturel, que nous avons déjà discutée. A deux reprises, dans l'exposé de la conception de la culture et du développement culturel (volume 1), on s'appuiera sur les travaux du "géographe Marcel Bélanger" pour démontrer la nécessité d'adopter une vision globale de la culture comme genre de vie. Des paragraphes comme celui-ci ne sont pas étrangers au géographe :

Il se présente une première réalité indiscutable : au Canada, ce que les francophones ont de poids se manifeste dans un territoire dont les limites correspondent à des frontières politiques et, dans une certaine mesure, linguistiques et économiques. Des limites territoriales se superposent à une structure sociale, issue d'une histoire particulière, qui a sa cohérence. La langue française y est, de loin, la langue principale. Une langue ne saurait vivre dans un milieu culturel qui lui est étranger. Réciproquement, le français tient ses positions au Québec parce qu'il exprime le milieu dans lequel il persiste à exister. Comme la culture, il est populaire et savant; il tient à

des oeuvres, à l'éducation, à la participation, à la création; il a des assises démographiques, économiques, géographiques, politiques; il est étayé par une organisation sociale, il est lié à des genres de vie. (46).

Orientation moderniste, nettement axée sur les processus sociaux et économiques, l'approche de Bélanger inspire la "monographie", pourrait-on dire, que l'État québécois est à réaliser. Ne vise-t-on pas, en effet, à faire correspondre adéquatement le groupe humain dominant (sa culture, sa langue, son histoire) au territoire du Québec, mais par l'entremise d'une politique d'aménagement globale, une stratégie pensée d'occupation et de transformation de l'espace. Autrement dit, un processus favorisant "l'émergence d'un sentiment d'identification nationale à la réalité géo-politique qu'est le territoire du Québec au sein des diverses composantes socio-culturelles de celui-ci". (Painchaud, 1982, 134).

Le Canada français disparaît à l'horizon. L'entité s'affaissait déjà sous le poids de la réalité de la vie moderne nord-américaine, ses institutions vont lentement disparaître. On ne donne pas cher de la peau des francophones hors Québec. Leur sort ne peut plus se jouer avec celui des Québécois, majoritaires dans leur espace. D'ailleurs, si au Québec la modernité semble un acquis, il n'en est rien de l'identité québécoise et de la langue française qu'on se dispute tant à Québec qu'à Ottawa. Devant la tâche à accomplir, la mouvance continentale,

l'Amérique française, le Canada français sont relégués au deuxième et troisième plans. Même que pour un temps, l'assimilation des francophones hors Québec, surtout aux États-Unis, est utilisée pour stimuler les réformes politiques dans le sens d'un Québec francophone. Pas question de devenir la Louisiane du Nord. Ce qui ne va pas empêcher des géographes de s'y intéresser.

7.2.3) L'AMÉRIQUE FRANÇAISE ; NOUVEAU REGARD

Le livre de Dean Louder et d'Eric Waddell (1983), Du continent perdu à l'archipel retrouvé Le Québec et l'Amérique française, discute de la situation des communautés francophones en Amérique du Nord, en soi et en relation avec le Québec, et ouvre la voie à une réinterprétation de la mouvance continentale des Canadiens français ou Québécois. Avec Christian Morissonneau, ces deux géographes renouent avec l'esprit des travaux de Brouillette (op.cit.). La problématique géographique des migrations québécoises qui y est défendue s'élabore en quatre points :

1- La reconnaissance du Québec moderne, dont l'émergence met une fin à la "grande famille canadienne-française" et au mythe de l'Amérique française.

2- L'amorce d'un processus de redéfinition des communautés francophones en fonction de leur région. S'ajoutant au phénomène de renaissance ethnique prévalant aux États-Unis, on émet le vœu de voir surgir une Amérique des "petites patries, où l'on vivra enfin cette convivialité tant recherchée par Illich et d'autres" (10).

3- Depuis les débuts de l'histoire de la présence française en Amérique du Nord, il existe une dichotomie marquée entre l'élite et le peuple canadien-français/qubécois en ce qui a trait au phénomène migratoire, ou plus globalement à la mobilité. Il s'agit de deux relations spatiales différentes : un peuple qui bouge, sur le continent, une élite qui sédentarise, de préférence à l'intérieur des limites du Québec.

4- l'étude de la mobilité et des migrations canadiennes-françaises, ainsi que la reconsidération des communautés francophones hors Québec est le moyen d'explorer la dimension continentale de l'identité québécoise.

La problématique des géographes a beaucoup en commun avec la thèse de Languirand et Bourque sur l'américanité québécoise. Ils aboutissent à peu de choses près, à la même conclusion : l'américanité ou l'expérience américaine se comprend à travers le phénomène migratoire et le projet d'enracinement. Au Québec, la mobilité, soit la possibilité d'aller ailleurs, de se déplacer sur le continent pour participer aux grands événements (conquête de l'Ouest, ruée vers l'or, révolution industrielle, soleil, etc), a généralement été niée. Elle n'en est pas moins une composante importante de l'identité québécoise. Les géographes rejettent toutefois l'idée que ce processus soit inconscient. Ils vont plutôt dans le sens d'une interprétation politique en posant l'hypothèse que l'élite a constamment tenté de contrôler ou d'occulter la mobilité du peuple.

Du point de vue de l'identité québécoise moderne, la problématique soulève certains problèmes, notamment en ce qui a trait au projet politique indépendantiste (l'ultime monographie) :

Le Québec, avec son peuple mouvant, est assurément un pays sans bon sens, il est tout autant un pays sans bornes, un pays «invisible»... On ne peut parler de borner à de nouvelles frontières étatiques, un peuple qui a toujours ignoré les anciennes. Appeler les gens des Québécois au lieu de Canadiens ne leur donne pas plus le sens de la territorialité «québécoise», mais il permet à de nouvelles classes socio-politique, la technocratie, de renforcer son pouvoir à travers l'autorité et les contrôles sans cesse accrus de l'État. (19/22).

Mais c'est aussi une critique adressée aux définisseurs de l'identité, quelle que soit leur visée politique. C'est finalement une mise en garde sur la difficulté de forcer la "monographie" québécoise. Malgré son caractère provocateur, cette critique de Morissonneau met en lumière la nécessité d'une redéfinition du lien entre le Québec moderne et les autres communautés francophones, et l'obligation de repenser l'identité québécoise par rapport à la mobilité et l'expérience continentale. Ce qui va dans le sens de l'exhortation de Languirand.

Tableau 13 : L'Amérique française revisitée

Américanité : mobilité, migrations, aventures contact nature sauvage, grandsespace	
↓	↓
conflit peuple/élite	dichotomie spatiale : Q/Amé
Amérique française, Amérique des petites patries	

NOTES

- 1 Gilles Archambault, André Belleau, Jacques Brault, Nicole Brossard, Naïm Kattan, André Maillet, Fernand Ouellette, Jean-Guy Pilon, Fernande Saint-Martin, Gerard Bessette, Pierre Turgeon, Claude Jasmin, Gilles Marcotte, Jacques Ferron, Michel Beaulieu.
- 2 Mentalité qui sied parfaitement bien à la modernité et à l'esprit du capitalisme américain d'avant l'ère des grandes corporations. Languirand fait sienne la thèse de de la frontière, et celle qui soutient qu'elle se situe au coeur de la culture et de la mentalité américaines.
- 3 Cahiers de géographie du Québec, vol 30, no 80, septembre 1986.
- 4 Parmi les plus connus, ceux de la première heure, on peut nommer Beauregard (Montréal), Villeneuve et Hulbert (Québec), Bélanger et Bureau (aménagement régionale), Clibbon (utilisation du sol).

CHAPITRE 8

RÉCIT PERSONNEL DE LA CONCEPTUALISATION

Le récit sur la conceptualisation que nous venons de terminer a été construit sur la base de textes écrits dans les années soixante et soixante-dix. Les auteurs y ont tenté de donner un sens à l'américanité, soit pour en saisir la signification par rapport à la culture et l'identité québécoises, soit pour définir le Québec et son projet moderniste sur la base de son rapport à l'Amérique. À partir des années quatre-vingt, c'est en tant que géographe québécois que nous avons commencé à nous intéresser à l'américanité, à réfléchir sur la portée du phénomène, enfin, à écrire sur le sujet. Dès cet instant, les travaux de l'auteur et du chercheur que je suis se sont insérés dans le processus de structuration que nous tentons de retracer. Dès lors, il devient nécessaire de passer au récit personnel de la conceptualisation et nous devons modifier en conséquence la trame du récit. Il ne s'agit plus, en effet, de tenter de saisir les positions de divers auteurs, mais bien de reconstituer le cheminement de notre propre pensée, à la fois dans le contexte des années quatre-vingt et dans celui du contexte académique particulier de la géographie. Car le regard que nous portons sur le phénomène dans les deux récits précédents -ainsi que la position que nous

prenons dans le récit conceptuel des années quatre-vingt-dépend pour beaucoup, de cette pensée.

Comme précédemment, la trame du récit exige que soit d'abord explicité le contexte dans lequel cette pensée s'est formée. La portion du récit de la conceptualisation qui couvre les vues des géographes (pp. 210-230) sur le Québec et l'américanité fait figure de contexte académique et politique dans le récit personnel. Il nous reste ainsi à rendre compte du contexte social et culturel prévalant dans le Québec post référendaire, ainsi que de la nouvelle problématique de l'identité qu'il instaure. C'est ce que nous faisons dans le présent chapitre (chap. 8), avant de passer au récit personnel de la conceptualisation à proprement dit au chapitre suivant (chap. 9).

On aura compris que l'idée de récit personnel implique un changement de voix du "nous" au "je". Or, le chercheur n'a pas l'habitude d'écrire au "je", pas plus que le lecteur de thèse n'a l'habitude de lire une section de thèse à la première personne du singulier. Le scientifique apprend très tôt les normes et les règles régissant la forme et la présentation des textes académiques. Bref, comme pour tous les genres de textes, donc de discours, celui du milieu académique (et de la science) est très codé et normatif. Transgresser la norme par laquelle un milieu transmet de l'information est toujours risqué; si ce n'est pas l'exclusion, c'est à tout le moins la quarantaine dans les

confins de la marginalité. C'est d'ailleurs ce dont discute Jean Chesnaux dans, Du passé, faisons table rase, où il suggère de redonner une voix à l'auteur dans les textes de sciences humaines et sociales. Le lecteur en conviendra, ce risque, nous avons pris soin de le diminuer en empruntant un long détour théorique qui nous a permis d'élaborer une méthodologie qui, du reste on l'a vu, possède des affinités avec celle utilisées par d'autres chercheurs en sciences sociales, Nous nous trouvons donc en terrain relativement solide, et quant à la part résiduelle du risque, eh! bien, je l'assume.

Les plus perspicaces l'auront noté, le récit personnel de la conceptualisation est au mieux une illusion, au pire une fraude. En effet, puisque ce récit est possible parce que le sujet dirige sa pensée sur le processus par lequel elle s'est constituée, comment pourrait-il aboutir à autre chose que la pensée elle-même (cf. chap. 2, le problème de l'essence de la conscience)? On peut en conclure que le récit personnel de la conceptualisation est une sorte de récit conceptuel de la pensée, puisque ce cheminement ne fait sens que lorsqu'il est achevé et que le sujet considère sa pensée comme en étant le produit (cf. Sartre chap. 4). En termes sartriens, ce récit serait autant une objectivation de la pensée (une sorte d'analyse objective), qu'une subjectivation par le fait qu'on la pose (conceptualise) comme produit (synthétique) d'un cheminement

par rapport à un contexte. Or, comme on le sait, tout au long de son cheminement, la pensée s'est déjà constituée par étapes comme subjectivation de la réalité objective. De plus, soyons bien attentif, ce récit -et cette thèse- fait partie d'un plus vaste récit sur l'américanité que les Québécois et la société québécoise ont tenté d'écrire depuis une vingtaine d'années. En constitue-t-il seulement une section à l'intérieur d'un processus de réflexion qui la dépasse? Le dilemme dans lequel je me trouve est qu'on ne peut exclure cette recherche et notre pensée du processus de structuration qu'elles tentent de décrire. Car ce texte, comme réflexion sur l'américanité, produit l'américanité comme connaissance de l'américanité au même titre que tout ceux qui, dans les années quatre-vingt, ont tenté de définir l'identité québécoise à travers elle. On éprouve soudainement la même sensation que celui qui regarde une émission de télévision où les personnages regardent, à la télévision, une émission d'informations sur le phénomène de la télévision et comment elle conditionne leur façon de penser. Jeu de miroirs infini.

Ce questionnement sur la valeur du texte, du statut de son auteur et de la réalité nous renvoie à la théorie derridienne de la déconstruction (1974) et soulève le problème de l'intertextualité. Même si ce sujet déborde le cadre de notre recherche, il convient de reconsidérer brièvement notre méthodologie à la lumière des dilemmes

auxquels nous confronte le récit personnel de la conceptualisation. Si on considère la culture comme un texte (Geertz, 1986), et que mon récit est un produit culturel qui tente de déchiffrer ce texte en actualisant cette culture, il faut conclure que le véritable texte que vous lisez demeure celui de la culture québécoise et non le mien. Mon statut d'auteur est en quelque sorte une illusion, puisque je n'écris que différemment un texte qui existe déjà, simplement parce que je ne peux rendre compte de la réalité qu'à l'aide d'une pensée déjà constituée dans un monde signifiant. D'autre part, si je considère mon texte comme authentique, que je prends mon statut d'auteur au sérieux, c'est le texte de mon récit qui devient une illusion ou si l'on veut, une complète fiction (et encore, il s'agit de l'illusion de créer de la fiction, puisque cette fiction sera la fiction d'une culture). Derrida (1967) place l'auteur devant un dilemme dont il est impossible de se sortir, puisque connaissance et construction de texte sont inséparables, puisque construction de textes et discours vont de pair (cf. chap.4). Or, le récit personnel de la conceptualisation, mené en parallèle des autres récits, constitue un moyen de surmonter les tensions qui accompagnent ces dilemmes, sans toutefois les résoudre. Dans l'intertextualité des récits, le mouvement de la pensée constituée et de la pensée constituante suggère un texte déconstruit qui, dans l'intertextualité avec le

texte de la culture, permet la production de connaissance à l'intérieur des limites textuelles. En même temps, on découvre les limites à la prétention du texte de rendre compte de la réalité objective, mais aussi de la subjectivité, puisque l'auteur n'est auteur de texte que dans l'intertextualité avec le texte de la culture. Dans cet éclairage, on comprend que l'importance du récit personnel de la conceptualisation ne réside pas dans sa conclusion, mais dans le mouvement vers la conclusion, que révèle la trame du récit qui s'élabore dans la tension entre la pensée actuelle et celle d'alors, entre les voies qui furent explorées et les bifurcations qui furent évitées.

8.1- CONTEXTE III : L'ERE DES "POST" OU LES NOUVEAUX PARAMETRES DE L'IDENTITÉ ET DU DÉBAT SUR L'IDENTITÉ

Le référendum de mai 1980 forçait les Québécois à faire un choix difficile entre deux visions politiques du Québec, entre deux tendances de leur nationalisme, entre un attachement au Québec et au Canada, enfin, entre deux leaders charismatiques, Trudeau et Lévesque. Ce 20 mai 1980, les Québécois refusaient, dans une majorité de 60%, de donner au gouvernement du Québec le mandat de négocier la souveraineté-association. Le vote francophone fut divisé exactement à 50%. Mince consolation pour les nationalistes, car dans les faits, le gouvernement du Parti québécois avait

perdu son référendum et avec lui s'envolait le rêve de centaines de milliers de Québécois qui voyaient leur projet d'un Québec souverain s'évanouir. Confiant, le camp fédéraliste voyait dans ce mandat clair, l'opportunité rêvée de redéfinir la place du Québec dans la fédération canadienne; plus précisément de renouveler la constitution afin de satisfaire les demandes et les aspirations du Québec moderne. C'est, espère-t-on, la fin de l'époque des grands affrontements et le début d'une période de normalisation. Pour plusieurs, c'est aussi la fin de la Révolution tranquille et l'exploration de nouvelles avenues. Une chose demeure, le Québec ne sera plus tout à fait le même.

Le syndrome post référendaire

Syndrome : "Ensemble des symptômes caractéristiques d'une affection ou d'un groupe d'affections."
(Dictionnaire Quillet de la langue française, 1961)

Postréférendaire : Relatif à la suite des événements découlant du Référendum tenu par le gouvernement du Québec le 20 mai 1980 sur l'avenir de la nation.

Syndrome postréférendaire : État d'âme et d'esprit empreint de malaise et d'inquiétude qui se manifeste par divers événements, attitudes et comportements individuels et collectifs depuis le Référendum.
(Le syndrome postréférendaire, Montréal :Stanké, 1989)

8.1.1) CULTURE ET SOCIÉTÉ

Le résultat du référendum ne fut pas ressenti au Québec comme un simple échec électoral ou politique. Les souverainistes sont, bien sûr, les premiers à avoir ressenti l'onde de choc, mais étant donné l'influence qu'a eue le nationalisme sur la Révolution tranquille, c'est l'ensemble de la société qui est ébranlé. Pendant 20 ans, "...le nationalisme a été à l'oeuvre presque partout dans la société québécoise, à l'école, dans les syndicats, dans l'économie, dans les associations à but non lucratif. Partout, on retrouvait la même conscience d'être Québécois, de construire une société originale en Amérique du Nord" (Balthazar, 1986, 146). Plus qu'un simple ressac du nationalisme, les années qui suivent le référendum apparaissent sous cet angle comme un processus de désolidarisation par lequel les Québécois prennent du recul par rapport à la question nationale.

La période postréférendaire se comprend à travers une série de cassures qui prennent place dans le tissu social tel qu'on peut le concevoir à la veille du référendum, soit une société moderne, riche et développée, socialement progressive et culturellement effervescente, mais divisée sur son statut politique dont le débat est dominé par la question linguistique. En fait, c'est le design, plus que le tissu, qui sera affecté, bien que l'effacement du premier ne va pas sans laisser des traces profondes dans le second. La

première cassure se caractérise par le retrait de la vie publique de beaucoup des éléments les plus dynamiques de la société. Des citoyens ordinaires, Québécois des classes moyennes dont le statut et l'ascension sociale étaient intimement liés à la modernisation du Québec, mais aussi bon nombre d'intellectuels pour qui la souveraineté politique devait achever le projet de société mis en place avec la Révolution tranquille. Dans Le silence des intellectuels, Marc Henri Soulet (1987) soutient que pour les intellectuels québécois, le résultat du référendum "ouvre une blessure profonde qui s'apparente à une amputation (95," :

Ils ont été lâchés par ceux vers qui tendaient leurs efforts de reliance. Le peuple n'a pas suivi. Dorénavant ils ne peuvent plus parler en toute impunité, ils ne peuvent plus s'autoriser du peuple pour tenir discours sur la société (95)¹.

Ces intellectuels avaient été les architectes du Québec moderne. Les plus âgés avaient combattu Duplessis et avec des plus jeunes, avaient été les maîtres d'oeuvre de la reconstruction de l'État québécois; beaucoup d'entre eux s'étaient solidarisés et la langue française; une majorité avait défendu la souveraineté du Québec. Leur désengagement ou leur désintéressement envers le Québec confirme l'effritement du projet de société. Larose (1987) parle d'une période de petite noirceur pour décrire le vide intellectuel et la disparition de la critique qui en a résulté.

Cette brisure du lien même artificile entre les intellectuels et le peuple, entre les intellectuels et la politique et l'État, n'est pas banale. Elle attaque les fibres responsables du design social que des événements comme la récession économique et la crise de l'État providence, vont faire disparaître. Dès 1981, le Québec entrera en effet dans une profonde récession qui va, à toutes fins pratiques, achever le gouvernement Lévesque fraîchement réélu. La situation s'empirant en 1982-1983, les citoyens vont s'en prendre au gouvernement, à son nationalisme et à son option politique. Sa capacité de résoudre les problèmes économiques est mise en doute. De plus, pour équilibrer son budget et se donner une marge de manoeuvre pour contrer les effets de la récession, le gouvernement doit sabrer dans ses dépenses et, pire encore, réduire les salaires de ses employés en réouvrant par décret les conventions collectives de travail.

Au cours de cette décennie, dans la plupart des pays occidentaux, l'État entre en période de décroissance; ce qui, au Québec, signale la fin de quelque chose de la Révolution tranquille. En effet, pendant vingt ans, l'État québécois avait été le moteur du développement économique et était en grande partie responsable de l'enrichissement et du mieux-être des Québécois. Des milliers de personnes avaient trouvé des possibilités intéressantes de carrières et une sécurité d'emploi, défendues par de puissants syndicats

généralement favorables à la souveraineté du Québec. L'intérêt personnel et l'intérêt collectif convergeaient. Ce qui ne sera plus le cas après les réductions de salaire de 1982 : les employés de l'État se révoltent, brûlent le drapeau du Québec et jurent d'avoir la peau du gouvernement péquiste. Définitivement, le Québec entre dans l'ère des "post" : au post référendum s'ajoute la post Révolution tranquille, qui contient les composantes pratique et émotionnelle de l'entrée du Québec dans la post modernité, expression décrivant le phénomène global de mutations de la modernité. Il n'y alors plus de conception de l'identité québécoise qui ne tienne vraiment. Même que les termes du débat changent : de la nature de la spécificité québécoise, on passe à la "société distincte" après l'accord du lac Meech de 1987.

8.1.2) ECONOMIE ET POLITIQUE

Sur le front politique, l'accord constitutionnel de 1982 met officiellement fin à une période turbulente de l'histoire contemporaine, mais en inaugure une nouvelle qui amène de nouveaux acteurs et de nouveaux scénarios. D'un autre côté, la décroissance de l'État, l'épanouissement de l'entrepreneurship québécois et le traité de libre échange avec les États-Unis dominant la scène économique. Enchevêtrés l'un à l'autre par une série d'événements, ces changements sont à l'origine du nouveau design du tissu social.

Interprétant la victoire du NON comme un endossement de ses thèses et une réfutation du nationalisme, Pierre Trudeau ira de l'avant, et rapidement, avec son projet de rapatriement de la constitution. Tant dans la manière que par le résultat, l'entente qu'il obtient à l'automne 1982 va dresser l'ordre du jour constitutionnel pour les années à venir :

Dans la nuit du 4 au 5 novembre, à la suite d'habiles manoeuvres pour dissocier le Québec du groupe des huit provinces opposées au rapatriement, le ministre Jean Chrétien réussit à obtenir l'accord des sept provinces anglophones récalcitrantes. Le 5 novembre, neuf provinces acceptent de signer un accord avec le gouvernement central du Canada... Jamais, depuis le plébiscite de 1942, les Québécois francophones ne se sont trouvés aussi évidemment victimes de leur minorisation dans l'ensemble canadien. Après plus de vingt ans de lutte en vue de renforcer son pouvoir, le Québec se voyait perdant sur deux fronts : incapable de consolider son statut ni en dehors ni à l'intérieur de la Confédération canadienne... La grande idée d'un Québec, État national francophone, «expression politique» du Canada français, «province pas comme les autres», était officiellement répudiée par le Canada. (Balthazar, 1986, 185).

C'est la dernière scène des grands affrontements entre Trudeau et Lévesque, entre deux visions peut-être extrêmes du Canada et du Québec. Le reste de la décennie sera marqué du sceau de la normalisation et de la recherche de positions modérées.

En avril 1984, les conservateurs dirigés par Brian Mulroney sont élus à Ottawa. Le Québec appuie massivement ce parti qu'il avait toujours boudé, alors que le parti libéral est pratiquement radié de la carte du Québec. Le chef des conservateurs promet au Québec de réparer l'erreur

de 1981 et de faire en sorte que le Québec réintègre le giron constitutionnel canadien dans l'honneur et le respect. L'année suivante, les Péquistes, malgré l'effort de leur chef pour aligner ses troupes sur le "beau risque" de Mulroney, sont battus par le Parti libéral du Québec dirigé par Robert Bourassa. Le ton est conciliant, Bourassa et Mulroney s'entendent comme larrons en foire. Les demandes minimales du Québec vont aboutir en 1987 à l'accord du lac Meech qui, entre autres choses, accordaient au Québec le statut de société distincte. Les provinces ont trois ans pour faire ratifier l'accord par leur législature respective. C'était sans compter sur certains événements qui vont perturber la bonne entente et mener à la mort de Meech.

La principale recommandation de la Commission royale sur l'avenir économique du Canada, mise sur pied par Trudeau, fut que le gouvernement canadien entreprenne des négociations avec le gouvernement américain dans le but d'établir un traité de libre échange entre les deux pays. D'abord opposé à l'idée, Brian Mulroney s'y rallie ensuite durant son premier mandat. Il amorce les négociations avec les Américains et conclut une entente qui lui servira de plateforme pour l'élection fédérale de 1988. La question divise fortement le Canada anglais. Libéraux et Néo-démocrates s'y opposent et, puisant dans les vieux fonds antiaméricanistes du Canada anglais, font de ce débat une question de survie pour le Canada.

Les Québécois ne l'entendaient pas de la même façon, occupés qu'ils étaient à se faire une place dans le monde des affaires. En effet, pendant les années soixante et soixante-dix, les diplômés québécois, même en administration, se dirigeaient majoritairement vers une carrière dans la fonction publique, alors que le secteur privé domine largement en cette fin des années soixante-dix. La Révolution tranquille, à travers ses efforts pour créer un entrepreneurship francophone, portait enfin ses fruits, aidé en cela par le vent de décroissance et de néo-libéralisme. D'ailleurs, au milieu de la décennie, les nouveaux héros québécois sont les hommes et les femmes d'affaires. L'arrivée des Libéraux au pouvoir à Québec, avec un premier ministre qui se plaît à parler de croissance et d'économie, qui est accompagné d'une brochette de gens du milieu des affaires, dont un ministre de la privatisation, confirme et stimule ce virage des affaires que prend le Québec. Le Québec n'en abandonne pas pour autant ses outils collectifs, principalement la Caisse de dépôt et Hydro-Québec : c'est la base du Québec Inc ou du nationalisme d'affaires :

When the Bourassa Liberals returned to power in 1985 after nine years in the political wilderness they found the pro-business economic policies put in place in the PQ's second term much to their liking... but [they also] argued that «privitization» is not an end in itself. When it is required, privatization of a state corporation must seek to strengthen the economic structure of Quebec while assuring Quebec's presence in key economic sectors. (Chodos et Hamovitch, 1991, 201).

Dans ce climat, c'est sans surprise aucune que tous les interlocuteurs valables au Québec vont appuyer l'entente de libre échange. A l'élection fédérale de 1988, les Québécois votent massivement pour les conservateurs, qui obtiennent la majorité dont ils ont besoin pour prendre le pouvoir et faire adopter le traité de libre échange avec les États-Unis. Au Canada anglais, le vote est divisé et même légèrement en faveur des opposants au libre échange. Pour la gauche canadienne, connue pour son préjugé favorable envers le Québec, les Québécois et plus particulièrement les nationalistes sont les premiers responsables de la réélection de Brian Mulroney (Resnick 1990, Latouche 1990). S'ajoutant à la loi 178 qui maintient au Québec l'interdiction d'afficher en anglais à l'extérieur, cet affront du Québec fait en sorte que le Canada anglais, jugeant que le libre échange et l'accord du lac Meech contribuent à l'affaiblissement du gouvernement central, va rejeter l'accord du lac Meech au début de l'été 1990.

8.2- DE L'IDENTITE A LA SPECIFICITE

Tout d'abord, penser le Québec impose désormais de considérer la relation avec le reste de l'Amérique du Nord. Au risque d'une séparation de la Québécoité d'avec la vie concrète, le Québec se doit d'assumer complètement son américanité (Soulet, 1987, 86).

Ces paroles de Soulet pourraient être celles de Léon Dion (1990), de Daniel Latouche (1990), de Jean Morisset

(1984) et de beaucoup d'autres intellectuels qui, au cours des années quatre-vingt, vont placer l'américanité ou la relation du Québec avec l'Amérique et les États-Unis au centre de leur analyse ou de leur conclusion sur l'identité, la situation et même l'avenir du Québec. Qu'est-ce qui explique ce renversement de l'ordre des choses par rapport au contexte précédent, le Québec de la Révolution tranquille? Pour répondre à cette question, il nous faut mesurer la tangente que prend la discussion sur l'identité québécoise.

Le 3 septembre 1982, alors que le gouvernement du Québec tente de parer les coups de la récession, au moment où le Parti québécois s'enfonce dans une profonde crise existentielle, en pleine crise post référendaire envenimée par un accord constitutionnel dont le Québec est exclu, Lise Bissonnette, alors éditorialiste au Devoir, s'en prend au texte de Fernand Dumont et à tous ces définisseurs de l'identité québécoise. Il s'en suivra un échange assez percutant entre les deux interlocuteurs (Le Devoir, 7, 14 et 18 septembre 1982), auxquels se joindront les voix d'autres collaborateurs et lecteurs du Devoir (Desbiens, 4 octobre, Larose, 26 octobre). Ce débat Dumont/Bissonnette, puisqu'il faut l'appeler par son nom, provoque dans la morosité ambiante un sursaut d'intérêt pour la question québécoise (Ricard, 1983, Fournier, 1983). Deux mois plus tard, la revue Possibles organise une table ronde sur l'identité au

Salon du livre de Montréal : La spécificité culturelle du Québec : hors d'oeuvre ou question d'actualité (1983, vol 7, no 2). Résumons l'essentiel du débat.

Dans l'extrait d'une conférence publié dans Le Devoir du 3 septembre 1982, Fernand Dumont s'inquiète pour l'avenir du Québec, de sa société et de sa spécificité culturelle. Il s'interroge et déplore le vacuum idéologique qui va de paire avec la morosité post référendaire. Au rythme où vont les choses, conclut-il, à voir le Québec glissé lentement dans l'empire américain, la spécificité québécoise sera réduite à néant et la langue française ne traduira plus qu'une réalité qui nous échappe, coupée de sa source d'inspiration, réduite à répéter en français ce que d'autres ont déjà dit en anglais. Il termine avec un cri d'alarme provocateur : "Parlons américain, si nous le sommes devenus". Dans sa réponse du 7 septembre, Bissonnette met au défi le sociologue de définir, hormis la langue, la spécificité québécoise. Toutes les petites et grandes choses, concrètes ou abstraites, qu'on peut exhiber, ne sont pas en soi spécifiques au Québec, ni ne donnent naissance à un être québécois préexistant, éternel, avec sa différence.

De l'avis de Jean Larose (1987),

Lise Bissonnette a d'abord raison contre Fernand Dumont et les adeptes d'un être québécois spécifique. De la langue française, Monsieur Dumont écrit : «Si c'était notre unique différence, nous ne ferions que traduire dans un idiome singulier ce qui n'a rien à faire avec notre être véritable.» Ruineuse métaphysique! La langue fait toute la différence québécoise, elle a

déterminé notre histoire, et partant nos manières différentes de sentir, de prier, de penser, de fonder nos institutions et même de les contester. La langue fait l'être, non l'inverse (69).

La portée philosophique et politique de ce paragraphe est immense. Larose, et à travers lui Bissonnette, y défend un point de vue ontologique existentialiste relativiste, contre la pensée essentialiste plus classique de Dumont, par laquelle il existe une nature immuable des choses et qu'on reconnaît dans ses manifestations. Si on se rappelle les grandes lignes de l'esquisse que nous avons faite de l'existentialisme sartrien (chap. 2), l'être se fait à partir de ses actions (parler français dans ce cas) et à partir de son engagement en interactions avec l'autre dans la société. En transposant cette ontologie au niveau collectif comme ils le font, on renverse l'ontologie essentialiste sur laquelle le nationalisme avait élaboré son projet politico-culturel : l'être québécois existe, les manifestations culturelles sont là pour le prouver, il faut en dégager l'essence et le libérer de ce qui l'empêche de s'épanouir pleinement.

De la théorie à la pratique, ce renversement libère la culture, mais surtout l'identité, d'une association avec le politique qui influençait sa direction en fonction du but politique. Il libère le créateur qui cesse de voir son travail comme celui qui contribue à révéler le pays et son imaginaire. Précisons qu'il ne s'agit pas d'accuser l'État

d'avoir contrôlé la culture ou l'identité, mais plutôt de constater que les circonstances ont fait qu'au Québec, l'émergence d'une culture moderne allait de pair avec l'élaboration d'un projet politique qui s'appuyait sur une version moderne du nationalisme qui, dans ses manifestations culturelles, projetait une nouvelle identité. Pour un temps, créateurs et politiciens se considéraient investis de la même mission :

Ainsi fut fondé le regroupement des écrivains pour le OUI. Mais ce OUI, au référendum du 20 mai prochain, était déjà inscrit dans et par leurs oeuvres mêmes depuis longtemps. Les poètes ont nommé le pays. Ils ont conquis le terrain de son langage. Les romanciers ont exploré le territoire de notre imaginaire. Les essayistes ont défini les fondements de nos libertés. Et le projet collectif québécois, rapaillé en une littérature nationale, a pu être pris en charge par son peuple et par les hommes politiques, notre avenir enfin engagé. Car le 15 novembre 1976, le Québec est sorti de la littérature pour entrer dans l'histoire. (Royer, Jean, Le Devoir, 17 mai 1980).

La chanson est une manifestation privilégiée qui nous a donné les héros les plus purs de notre combat collectif. A un tel point que la fonction de prise de conscience est inhérente à la conception du chansonnier. La réponse massive que les gens ont accordée à la parole des chansonniers québécois donne un sens idéal à la recherche actuelle du pays...Par les chansonniers, les gens ont acquis la certitude d'une culture qui leur est propre et c'est moins autour des idées que des symboles qu'ils se sont réunis...La conscience du pays s'élargit et, de conscience culturelle qu'elle était, débouche sur le problème politique. Rétablir l'unité entre le pays et sa conscience. Et le projet politique, ici, consiste à réduire l'écart entre l'identité québécoise et la société québécoise (Roy, Bruno, Le Devoir, 13 mai 1980).

L'analyse que fait Larose (1987) des campagnes référendaires du "OUI" et du "NON" est riche d'enseignements sur le sujet. Il y dissèque avec la précision du chirurgien la symbiose

culturelle et politique opérée par le nationalisme. Il montre qu'elle s'est aliéné une partie de la population qui ne s'est jamais facilement reconnue dans les changements apportés par la Révolution tranquille. Un fossé s'était creusé entre la culture populaire, en ce qu'elle comporte d'emprunts, d'imitations et de phénomènes de masse, et la culture artistique et savante considérée comme plus authentique et, en conséquence, porteuse de la conscience éclairée de l'âme ou de l'être québécois nouveau : "Or, les Yvettes ont été la réponse du NON, moins peut-être au OUI qu'à la culture nationaliste du OUI et à sa manière de proposer en modèle la sensibilité créatrice de l'artiste québécois" (54). La campagne du NON s'est ainsi articulée autour d'une double négation : "D'abord, une dénégarion de l'importance de la langue et de la culture en général et de la culture québécoise en particulier...(45)".

En séparant culture et politique, l'identité se libère du politique et explore de nouveaux horizons. En fait, elle débouche sur l'inconnu et l'incertitude existentielle, soit les fondements de la culture de la modernité. Ce que Larose et Bissonnette réalisent abstraitement, la période post référendaire le réalise en pratique pour l'ensemble de la société. Le désengagement envers le politique et le ressac du nationalisme font disparaître la pression sur la culture et l'identité québécoise. Elle libère les Québécois de la culture québécoise ou, plus précisément, de l'orientation qu'elle avait prise devant la nécessité du combat politique.

8.3- SUR TOUTES LES TRIBUNES

La fréquence d'utilisation des termes "Amérique", "États-Unis", "américanité", "américanisation" fera un bond gigantesque au cours des années quatre-vingt. Les simples mentions, souvent vides de sens, ne se comptent plus. Pour l'instant, nous aimerions d'abord dresser la liste des principales références que nous avons consultées.

TABLEAU 12 : Les principales références

C O L L O Q U E S	Ras. Ecrivains-1984,Litt. Qué/Acadie *	
	IQRC-1985, Rapports Culturels.Qué/EU *	
	ACSALF-1986, Sec.Nouvelles tendances *	
	AQEA-1987, L'américanité québécoise O	
	AQEC-1989,L'américanité du cinéma QU X	
	CEFAN-1990, Qué. et Franco-A. NewEng *	
* actes publiées, O Cassettes enregis., X non publié		
R E V U E S	numéro spécial	<u>Possibles</u> , 1984, "L'Amérique inavouable <u>Vice Versa</u> , 1987, "Visions américaines"
	autres	<u>N'importe quelle route</u> , 1987-89. <u>Séquence</u> , (cinéma), 1988. <u>Possibles</u> , (identité), v.7, no2, 1983
RENCONTRE		Rencontre interna. Jack Kérouac, 1987
EXPOSITION		"A la découverte de l'Amérique" Musée de la civilisation. 1990
FILMS ONF		Série de 8 films sur l'américanité ("Le Grand Jack", "Will James") "Comme en Californie"
MUSIQUE		La musique country/western québécoise

Les années quatre-vingt commencent en instaurant un nouveau paradigme pour la compréhension de l'identité québécoise. C'est à la faveur d'un tel changement que la discussion sur l'américanité s'étend aux différents niveaux de la société. C'est aussi dans ce contexte que nous avons amorcé notre réflexion sur le phénomène de l'américanité et de l'identité, et que nous avons discuté et évalué les méthodes, concepts et théories qui pouvaient nous permettre de comprendre ce phénomène. Notre cheminement intellectuel, en ce qu'il se rapporte à cette question, fait intrinséquement partie du processus de compréhension de l'américanité et en influence les résultats. Pour cette raison d'abord, le récit de ce cheminement s'impose. Mais il y a plus, parce que ce récit se fait dans le contexte de la géographie (québécoise), la trame sur laquelle il s'élabore permet de constater à quel point le discours géographique et le discours sur l'espace dans la société québécoise moderne sont intimement liés, notamment sur la question de l'américanité.

NOTE

- 1 Voir aussi le numéro spécial de Possibles, "Du côté des intellectuels", vol 10. no 2, 1986.

CHAPITRE 9

LE QUEBEC, L'AMERICANITE, LA GEOGRAPHIE

A travers les pages qui suivent, j'ai tenté de retracer le cheminement de ma pensée par rapport à l'américanité et l'identité québécoise, par l'entremise de regards, de positions et d'événements qui, je crois, en ont influencé de façon significative la direction.

9.1- DE MON BUREAU SUR LA GRANDE-ALLÉE

A la fin d'avril 1980, je devenais officiellement un diplômé en géographie de l'université Laval. Une semaine ou deux plus tard, j'obtenais un premier emploi dit professionnel à la Commission de toponymie du gouvernement du Québec. Il s'agissait d'un emploi "d'occasionnel" d'une durée de six mois à titre d'Agent de recherche et de planification socio-économique, professionnel catégorie 5 si je me rappelle bien. La sensation qu'un tel titre est supposé vous procurer, un mélange de plénitude et de vide, est certainement voulue et probablement nécessaire. Cela fait partie du rituel. Faire son entrée dans la fonction publique québécoise était encore en 1980 quelque chose de spécial, surtout pour un diplômé de Laval, dont généralement la dernière année de Baccalauréat est ponctuée de

conversations sur la possibilité de travailler pour le gouvernement. Certains (plus souvent qu'autrement nés dans la région de Québec) ne juraient que par la carrière dans la fonction publique québécoise. D'autres, bien qu'attirés par le salaire et les bonnes conditions de travail qu'on y offrait, se méfiaient du travail de bureau et du genre de vie qui accompagnaient l'emploi. Simple question de style, de vocabulaire, d'habillement, de réputation, etc.

Comme pour le titre, la description de la tâche m'avait d'abord effrayé, d'autant plus qu'on me l'avait lu tout haut, comme ça, en entrevue. Je n'y avais à peu près rien compris, ce qui du reste n'avait pas beaucoup d'importance puisque c'était à eux et non à moi de juger si je pouvais faire le travail ou non. Dans un langage extrêmement codé, dont les professionnels du gouvernement ont le secret, on te convainc de l'extrême importance de l'emploi que vous allez occuper, avec détails sur les responsabilités et surtout sur les supérieurs immédiats. Quoi qu'il en soit, travailler comme professionnel pour le gouvernement du Québec, pour l'État du Québec, vous donnait une certaine fierté et, disons-le, un prestige incontestable. En entrant dans les bureaux du gouvernement, on avait encore au printemps de 1980 l'impression de contribuer à quelque chose d'important, en fait de participer à l'édification du Québec moderne, français, envers et contre une vision passéiste (le Canada français) et la symbolique du Canada bilingue.

Dans la foulée de la Révolution tranquille, la Commission de toponymie avait succédé à l'ancienne Commission de géographie. Elle avait pour mandat d'opérationnaliser le processus d'officialisation des noms et de normaliser la toponymie québécoise à toutes les échelles, soit d'officialiser les noms et leur orthographe pour s'assurer qu'au ministère "x" et à la municipalité "y" on puisse s'entendre sur l'adresse de Monsieur "z". Bref, il fallait mettre de l'ordre dans l'anarchie, qui paraît-il régnait, et repousser le mur de l'arbitraire; les dirigeants des villes et des villages ne pourraient plus impunément nommer le dernier bout de chemin construit du nom de leur beau-frère. Il fallait aussi s'entendre sur les termes, malgré les différences régionales; un ruisseau n'est quand même pas une rivière, une butte une montagne. Organisme dit consultatif, la Commission ne faisait cependant pas que donner des conseils sur les bonnes manières de nommer, elle répertoriait l'ensemble des noms donnés par les Québécois pour désigner ce qui se trouve sur le territoire du Québec (voir le Répertoire toponymique, 1979). A l'aide d'enquêtes sur place, deux employés du gouvernement (généralement des étudiants en géographie) relevaient les noms utilisés par les autorités locales, ainsi que ceux en usage chez la population (un minimum de trois informateurs étaient requis si je me souviens). Classés par municipalité ou par comté, ces noms se retrouvaient après un certain temps à Québec sur

le bureau d'un fonctionnaire qui devait les comparer avec ceux apparaissant sur les cartes topographiques du gouvernement du Québec, puis si tout allait bien, c'est-à-dire que tous utilisaient le même nom, officialiser les toponymes locaux ou régionaux. Une bonne partie des dossiers odonymiques (chemins et routes) s'est retrouvée sur mon bureau jusqu'en novembre 1980.

Il y avait, bien sûr, une démarche à suivre dans les cas où plus d'un toponyme existait pour le même chemin. L'usage primait généralement sur tout, mais en cas de conflit ou de confusion, des critères (non officiellement) officiels prenaient le relais. Pour ce qui est de l'odonymie, il fallait par exemple favoriser les noms (rang de la chicane) en lieu et place des numéros (5e rang); il fallait aussi, dans la mesure du possible, "déhagionymiser" la campagne québécoise qui, comme on le sait, regorge de Saints et de Saintes à n'en plus savoir quoi faire. Un vrai paradis! Même que certains villages se voyaient offrir l'opportunité de laisser tomber leur saint patron, comme Saint-Timothe-d'Hérouxville qui est devenu Hérouxville. Globalement, un esthétisme de bon goût en était venu à dominer les décisions des professionnels de la Commission de toponymie. Un esthétisme défini par l'originalité, le respect de l'histoire et des couleurs locales, et le bon usage de la langue française. Ce qui m'apparaît typique de la vision de la culture québécoise prévalant à l'époque :

une idéalisation (ou romantisme) du passé, en ce qu'il exprime l'enracinement et la transformation originale des racines françaises en sol québécois, sublimée dans des formes modernes d'expression de la culture. D'ailleurs, la francisation des noms entraînait aussi en ligne de compte. L'Office de la langue française, à laquelle se rattachait la Commission, exigeait la francisation complète des génériques (rang, rue, rivière, etc.). Les toponymes anglais étaient conservés à moins que l'usage favorise un toponyme français.

Au département de géographie de l'Université Laval, la toponymie demeurait un sujet relativement populaire. Henri Dorion fut le premier président et l'éminence grise de la Commission et Christian Morrissonneau y menait à l'occasion des enquêtes et discutait ouvertement de toponymie dans ses cours ou ailleurs. Des étudiants y produisaient régulièrement des mémoires et chaque été la Commission engageait un bon nombre de jeunes géographes pour faire des enquêtes en régions. Ici et là, je me rappelle aussi avoir discuté de la composante psychologique qui accompagne l'acte de nommer, qui se traduit par une sorte d'appropriation symbolique du territoire.

La chose la plus fascinante avec la Commission de toponymie est qu'il était possible de mener une analyse toponymique sur le mandat même de la Commission. En effet, s'il est vrai que dans l'acte de nommer il y a une appropriation symbolique du territoire, l'État québécois et les

Québécois se sont certainement donné, avec la Commission, un moyen efficace et subtile d'affirmer la prise en charge du territoire québécois. Une histoire de la Commission reste à faire, mais on peut facilement imaginer comment elle réussira à montrer les étapes par lesquelles le Québec moderne s'est occupé de la tâche de renommer le territoire de la Province de Québec. Car la Commission faisait plus qu'officialiser la toponymie québécoise, elle l'inventait comme système, elle refaisait littéralement et symboliquement la carte du Québec de façon à lui donner le visage moderne et francophone que dessinait le projet de la Révolution tranquille. A l'époque, je trouvais que ce mandat allait de soi, le Québec moderne ne devait-il pas faire le ménage dans l'arbitraire et le non-sens du Canada français. La disparition de quelques saints ne m'affectait nullement, pas plus que le remplacement de noms anglais par des noms français, dans la mesure du possible et dans le respect de l'usage, bien entendu. J'imagine que j'ai rapidement adopté l'esthétisme ambiant.

Je partageais aussi l'opinion de mes supérieurs immédiats sur l'étroitesse d'esprit de ces dirigeants de municipalités qui refusaient parfois les changements que proposaient d'apporter à la carte locale les professionnels du gouvernement du Québec¹. Il faut comprendre que le choix d'un toponyme pouvait activer une foule de tensions : entre les gouvernements provincial vs municipal, le professionnel

de la Grande-Allée vs le "gars du coin", mais aussi entre hier et aujourd'hui, soit le Québec moderne dominé par la ville et la campagne ou les régions demeurées plus près du Canada français ou à la périphérie de l'esthétisme de bon goût du Québec moderne.

En terminant, il me revient qu'en 1980, tous et chacun savaient que l'État québécois avait atteint ses limites de croissance. Sa capacité d'embauche était presque nulle et les ministères s'en remettaient de plus en plus au contrat d'occasionnels. Une génération de diplômés devra ainsi apprendre à vivre d'un poste d'occasionnel à un autre, sans grand espoir de devenir un jour permanent. Lors de mon séjour dans les bureaux du gouvernement du Québec, j'ai pu sentir la distance qui existait entre les employés permanents et occasionnels, plus qu'une question de statut, il s'agissait d'un écart entre deux générations de diplômés, entre celle qui, engagée dans une carrière dans la fonction publique, n'avait eu que l'embarras du choix à la sortie (et même avant) de l'université, et celle qui se retrouvait devant des carrières incertaines. Quoi qu'il en soit, bien qu'on ne puisse jamais jurer de rien, à part l'argent que je n'ai pas fait, une carrière dans la fonction publique m'aurait sûrement ennuyé.

9.2- DU BALCON DE MON LOGEMENT

A l'époque je demeurais dans le quartier Saint-Jean-Baptiste de Québec, à quelques pas des bureaux de la Commission de toponymie, dans un édifice à logements dont les balcons arrières surplombaient le boulevard Saint-Cyrille (aujourd'hui boulevard René Lévesque). Situé près de la colline parlementaire, ce boulevard est, au centre-ville, un véritable désastre urbanistique. Les deux travées sont situées sur deux niveaux séparés par un mur qui atteint une dizaine de pieds par endroit, ce qui rend impossible la traversée du boulevard pour les piétons. De plus, l'édifice dans lequel j'habitais était le dernier au bout d'une rue perpendiculaire au boulevard Saint-Cyrille, qui débouchait sur une petite rue qui lui était adjacente, mais à un niveau légèrement plus bas. Quand on conduit sur Saint-Cyrille en direction est vers la vieille ville, on a soudainement l'impression de conduire sur une frontière : d'un côté les édifices gouvernementaux dont le phallique édifice G, de l'autre un quartier ouvrier des 18e et 19e siècles en phase de gentrification. Car devant les protestations des associations populaires qui pullulaient à l'époque, infiltrés d'étudiants et de professeurs, le gouvernement du Québec avait dû décréter un moratoire sur son plan d'aménagement moderniste-à-tout-prix de la colline parlementaire à la fin des années soixante. Ce sera

d'ailleurs à cette époque que le géographe Paul Villeneuve se fera spécialiste de la ville de Québec, de sa géographie urbaine et électorale, ainsi que de la critique de ses projets d'aménagement et de développement.

Quoi qu'il en soit, de mon balcon, à 3h30 de l'après-midi du 20 mai, j'ai pu voir l'embouteillage monstre - suivant les standards de Québec- provoqué par la fermeture hâtive des bureaux du gouvernement afin de permettre à ses employés d'aller voter. Ce qui m'a le plus étonné est sans contredit la rapidité avec laquelle l'embouteillage s'était formé; cinq minutes tout au plus. Je suis resté sur mon balcon une bonne heure à regarder les autos défiler au son d'une symphonie inhabituelle de klaxons. Malgré le cliché, je me disais que je vivais là un moment historique, en toute connaissance de cause même si cela contredisait les thèses marxistes sur l'histoire, qui prétendent que les hommes font l'histoire sans le savoir ou sans avoir la conscience qu'ils la font. C'est peut-être vrai en général, mais certainement pas dans des moments spéciaux comme ceux-là.

Le soir venu, comme des millions de Québécois et de Canadiens, j'ai attendu avec impatience les résultats du vote bien assis devant mon téléviseur. Ma conjointe Johanne travaillait comme scrutatrice dans le bureau d'élection de notre quartier et ne me rejoindra que beaucoup plus tard. Les premiers et les derniers résultats à apparaître sur l'écran furent les mêmes : 60% de non, 40% de oui. Mon

quartier avait voté oui, mais le Québec avait dit non au mandat de négocier la souveraineté-association. Les Québécois s'étaient prononcés, mais les résultats étaient à mon point de vue décevants. Ni rage, ni surprise, plutôt de l'étonnement, mais surtout un sentiment d'impuissance. Une impossibilité de pouvoir penser correctement le sens du vote et de ce qu'il adviendra du Québec maintenant que le projet d'indépendance s'évanouissait. J'imagine que dans ces moments, on manque de perspective historique, on se met à penser qu'au fond l'histoire n'est jamais ce que l'on en pense (Marx a peut-être raison après tout); on se met à douter de ses capacités de comprendre ce qui se passe véritablement autour de soi, on se demande si en vérité on ne s'est pas tout simplement trompé sur la valeur et les qualités de la société dans laquelle on vit. L'apparition de René Lévesque à la télévision le soir du 20 mai fut pathétique. Pendant je ne sais plus combien de minutes, les spectateurs rassemblés au Centre Paul-Sauvé de Montréal vont l'applaudir la larme à l'oeil, comme sept ans plus tard au moment de sa mort.

Les lendemains du référendum furent pénibles pour beaucoup de Québécois. Mon voisin de palier ne s'en est, semble-t-il, jamais remis complètement. Je l'ai revu quelques années plus tard à Montréal et il me semblait qu'il traînait toujours cet air découragé et pessimiste qui l'avait envahi soudainement le 21 mai 1980. J'imagine que

le vide qu'il avait ressenti n'avait d'égal que le temps, l'énergie et l'espoir qu'il avait investi dans le Québec et le projet souverainiste. Le type avait ses propres problèmes et le référendum ne pouvait rien y changer. Mais avec un peu de recul et quelques discussions, ça et là, dans l'année qui suivra, je compris que finalement qu'il avait voulu changer le monde, qu'il avait voulu changer sa famille ou sa propre origine (canadienne-française), contre laquelle il retenait plus d'un grief. Instruit, il avait à l'occasion un réel dédain pour ce petit monde dans lequel sa famille vivait, qui était aussi celui de milliers d'autres Québécois qui avaient dit non au référendum. Il faut l'admettre, le milieu universitaire, autant les professeurs que les étudiants, célébrait la culture québécoise moderne et soutenait fortement la souveraineté du Québec et le Parti québécois. Il me semble qu'on partageait tous le sentiment de participer à quelque chose de nouveau et que le passé n'était là que pour être ridiculisé, ce qui a peut-être causé leur perte. Les fédéralistes, quant à eux, apparaissaient comme un groupe hétéroclite d'individus accrochés au rêve perdu du Canada français ou à celui du Canada à la Trudeau, ou encore ayant des intérêts économiques puissants à défendre.

Le syndrome référendaire s'est surtout manifesté à mon avis par une crise de cynisme, du moins dans le milieu universitaire que je fréquentais. Un sentiment de

détachement et de je-m'en-foutiste dominait les conversations. Dans un curieux retournement des choses, le pessimisme remplaçait l'affirmation positive de la culture qui avait marqué les années soixante-dix. Le Québec semblait condamné, bien que les individus étaient convaincus que personnellement ils pourraient s'en sortir. Rapidement, les amitiés et la quotidienneté vont l'emporter sur la déprime en conservant cependant une bonne dose d'humour et de cynisme. C'est alors qu'on se remet à penser à l'histoire et qu'on tente de se trouver des alliés parmi ceux et celles qui, à un moment ou un autre dans l'histoire du Québec, ont peut-être ressenti quelque chose de semblable et ont continué à vivre et survivre malgré des espoirs déçus. Tout compte fait, les Québécois n'étaient probablement pas mûrs pour l'indépendance? Peut-être qu'après tout l'indépendance n'est pas nécessaire? Peut-être que le Parti québécois et les nationalistes n'ont pas su présenter un projet valable aux Québécois?

Je me rappelle d'un article de Morrissonneau publié dans Le Devoir au début de mai 1980, dans lequel il reprenait essentiellement la thèse développée dans Le mythe du nord, en l'appliquant au projet souverainiste. Il prétendait qu'il serait difficile de faire accepter aux Québécois l'existence de nouvelles frontières, eux qui, mobiles, n'ont jamais pleinement accepté les frontières existantes en Amérique du Nord. L'article de Morrissonneau

n'avait pas été bien accueilli chez les étudiants de géographie que je connaissais. Dans le contexte politique tendu de l'époque, où après un mois et demi de campagne référendaire les sympathies étaient bien identifiées, Morrissonneau semblait soudainement avoir changé de camp. Ne poussait-il pas un peu loin sa thèse sur la mobilité? Dans la logique de sa pensée sur la culture québécoise où la mobilité est niée, limitée ou contrôlée, le projet politique de la souveraineté pouvait apparaître comme une autre tentative de l'élite de limiter la mobilité des Québécois. Morrissonneau n'oubliait-il pas que la bataille référendaire opposait deux élites qui se disputaient la faveur populaire, Avec le recul, on pouvait y voir un reproche indirect à la vision de la culture québécoise des nationalistes, qui avaient oublié de prendre en considération, ou avaient diminué, des grands pans de la culture et de l'histoire du Québec (la mobilité, l'Amérique française ou ce qu'il en reste, la culture populaire). Ce qui n'empêchait pas la souveraineté, mais obligeait les intéressés à repenser le Québec moderne et la Révolution tranquille.

Lentement, le milieu universitaire se remettait à repenser le Québec et les résultats du référendum, bien que l'entente constitutionnelle de 1981 et le repatriement de la constitution va redonner l'heure aux Québécois. Les plus pessimistes n'avaient jamais osé imaginer un scénario pareil et affichaient un air de je-te-l'avais-bien-dit. A la

télévision, on célébrait pendant ce temps la constitution et la mort du nationalisme. Le spectacle était désopilant et le cynisme reprenait du terrain. Les résultats du référendum étaient là à l'écran, personne n'avait plus besoin d'analyse.

9.3- DE MON BUREAU AU LOCAL DE LA CELLULE DE GEOGRAPHIE CULTURELLE DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

La quotidienneté signifiait dans mon cas le retour au bureau de la Commission de toponymie. Je crois me souvenir que mon travail fut assez monotone pour me convaincre de retourner à l'université pour entreprendre des études de maîtrise en géographie à la fin de mon contrat. Dans les dernières semaines, j'avais développé une réelle aversion pour le travail de bureau. De plus, petit à petit, j'avais laissé grandir en moi une sorte de dédain pour ce que j'appellais alors "les privilégiés de l'État", qui s'occupaient avec désinvolture de la gestion des contrats temporaires destinés à une nouvelle génération de professionnels. Rien de personnel, simplement de la frustration, un peu comme lorsque l'on fait la queue pour aller au guichet automatique et qu'au moment d'insérer votre carte, l'ordinateur vous signale que le guichet est hors d'usage, qu'il faut essayer ailleurs ou revenir plus tard. Car en dépit de mon intérêt pour les études 2e et 3e cycles, le

fait de ne pouvoir trouver une emploi convenable avait contribué à ma décision.

Je n'étais pas le seul, avec la récession économique beaucoup d'étudiants de maîtrise affirmaient, cyniquement, préférer le bien-être universitaire (prêt et bourse, emploi d'assistant de recherche, etc.) au chômage ou au bien-être social qui attendaient la majorité d'entre nous. Pour ajouter à mon dédain des privilégiés de l'État, je n'oublierai pas de sitôt cette scène où les professionnels de l'État piquetaient devant l'édifice Joffre sur le chemin Sainte-Foy, alors que le chômage montait en flèche au Québec au début de 1982. Il ne restait plus rien de la manne de la Révolution tranquille : les uns piquetaient, les autres les regardaient en redemander encore. J'ai applaudi la réouverture des conventions collectives.

Au département de géographie de l'Université Laval, il y avait une vingtaine de professeurs qui offraient un large éventail de cours couvrant probablement toutes les spécialités de la discipline. Le département vivait bien et profitait de sa réputation alors que les étudiants continuaient d'affluer aux 2e et 3e cycles. Il y avait pourtant un malaise autour de la place, de la valeur et de l'utilité de la géographie dans une société en transformation. La question de l'utilité était particulièrement délicate en période de récession et de restrictions budgétaires, notamment quand on apprend que les perspectives d'emploi

pour les diplômés en géographie ne sont que légèrement supérieures à celles de la philosophie, bonne dernière dans cette catégorie. Comme le reste de la société québécoise, pour se sortir de la récession et de la morosité ambiante, l'Université Laval prenait le virage technologique, puis bientôt le virage des affaires. Ces mots étaient sur toutes les lèvres et il n'y en avait plus que pour les projets rentables, les innovations et les nouvelles technologies. Pour la faculté des lettres, ses professeurs et ses étudiants, habitués à des débats plus philosophiques et théoriques, il s'agissait ni plus ni moins que d'un choc culturel. Le Québec changeait définitivement de projet de société et il fallait s'y faire. Les règles de financement des projets de recherches et des thèses allaient être modifiées pour rencontrer les nouveaux standards du virage technologique. Dans le même ordre d'idées, les départements devaient produire un plan triennal de développement, qui en géographie réanime le débat épistémologique sur l'objet de la discipline. Mais il ne s'agissait plus d'un simple débat théorique et ésotérique entre intellectuels consentants, mais d'un débat sur la nature et l'utilité de la discipline dont en partie dépendait l'avenir du département, du moins le croyait-on. Dans les corridors, lors des assemblées générales, pendant les réunions des comités, les géographes, me semble-t-il, étaient hantés par le débat épistémologique, qui était aussi bien entendu une bataille sans merci entre gros egos.

Si j'ai fait ce long détour, c'est pour mettre en lumière le contexte dans lequel j'ai choisi de travailler en géographie humaine et culturelle. Je me plaisais énormément à discuter du statut épistémologique de la géographie. J'apprenais par moi-même ce qu'était la géographie et ses fameux auteurs, qu'on avait d'ailleurs négligé de nous enseigner au premier cycle. Dans mon esprit, la discipline gagnait à admettre la nature irréconciliable de ses volets humain et physique dans le contexte de spécialisation qui domine dans les universités et dans la société. La géographie devait avant tout être une science sociale où cependant il demeurerait possible de conceptualiser le rapport de l'homme à la nature. Faisant fi du virage technologique et de l'engouement pour les affaires, je pris la décision de travailler en géographie humaine et de me pencher sur les phénomènes culturels, un domaine de la discipline assez dynamique où se retrouvaient les Bélanger, Bureau, Courville, Louder et Waddell. Je prenais quant à moi le virage de la théorie (sociale) et de la philosophie, car j'étais convaincu que la culture ne peut être abordée de façon significative sans au préalable acquérir des bases théorique et philosophique solides.

Parmi les séminaires de maîtrise offerts en 1982, il y avait celui de géographie culturelle que deux ou trois des professeurs affiliés à la cellule de géographie culturelle enseignaient. C'est au cours de ce séminaire que j'eus mon

premier contact avec la célèbre Amérique française, qui faisait l'objet d'un cours au niveau du baccalauréat, mais qui, pour tout dire, ne m'intéressait guère. Je partageais l'idée fort répandue -produit de la thèse nationaliste- au Québec qu'il n'y avait point de salut hors du Québec pour les francophones canadiens, dont les taux d'assimilation augmentent à chaque recensement. Présentées par Waddell à l'intérieur d'une problématique de géographie culturelle, et non dans un cours sur l'Amérique française, les minorités francophones apparaissaient sous un autre jour : celui de l'étude des cultures minoritaires, ethniques ou folkloriques. Il y avait définitivement un intérêt à étudier ces cultures pour ce qu'elles sont, et non pour ce qui leur manque par rapport au Québec. N'empêche que mon intérêt pour les francophones hors Québec, ou les cultures ethniques ou marginales en général, demeurait minime. J'apprenais beaucoup sur ses minorités, mais mon intérêt académique sur la question se limitait à l'analyse du rapport du Québec aux minorités francophones et de comprendre ce qu'elles nous disent du Québec. (J'avais encore en mémoire l'utilisation politique éhontée des fédéralistes qu'on avait fait des francophones hors Québec lors de la campagne référendaire, rappelant aux Québécois qu'ils ne pouvaient laisser tomber leurs frères et soeurs des autres provinces). Pour cette raison, mais aussi à cause de mon approche plus théorique et philosophique, je préférais de beaucoup travailler sur la

culture moderne ou la modernité. Je n'avais encore aucun sujet d'étude, mais il m'apparaissait évident que le Québec offrait en soi un cas intéressant.

Au cours de l'année scolaire 1982-83, des rencontres avec des groupes de Franco-Canadiens et une excursion à Pointe-à-l'église en Nouvelle-Ecosse vont m'aider à préciser ma pensée sur les minorités francophones. Je constatais que leur vécu et leur expérience minoritaires et marginalisés affectivement peu à voir avec le Québec contemporain. Les francophones hors Québec étaient à mon esprit des minorités ethniques (Acadie) ou linguistique (nationales) dont la vie en français, limitée et fragile, se compare mal avec la culture moderne et les comportements majoritaires auxquels le Québec prétend ou aspire. En Nouvelle-Ecosse, j'appris cependant que les Québécois n'avaient pas toujours bonne réputation. On les trouvait arrogants, souvent insidérés et même provocateurs. Quelqu'un me fit remarquer que les Québécois étaient souvent perçus dans les milieux minoritaires francophones, de la même façon que certains Québécois perçoivent à l'occasion les Français. J'en conclus qu'il s'agissait là d'une manifestation concrète de la tension qui surgit parfois entre majoritaires et minoritaires, mais aussi celle d'une incompréhension de la situation des minorités francophones chez les Québécois. Pour ses propres besoins, le Québec devait repenser complètement sa façon d'aborder la question des francophones hors Québec,

y compris les Franco-Américains. Ayant à l'esprit le livre de Claude Raffestin (1980) sur l'espace et le pouvoir, je comprenais qu'aucun État ne pouvait se passer de sa périphérie ou délaisser les antennes extra-territoriales qu'il possède.

L'analyse des communautés francophones ou de l'Amérique française aboutissait inévitablement à la question de la mobilité continentale des Québécois. La mobilité n'est-elle pas en fin de compte la cause de la dispersion des francophones en Amérique du Nord? Après tout, mis à part les Acadiens, l'immense majorité des 11 millions de personnes aux États-Unis et au Canada ayant déclaré avoir une origine ethnique française ont des racines au Québec. Or, si l'Amérique française et les communautés francophones peuvent empiriquement être identifiables sur une carte, qu'on peut analyser leurs actions, leurs institutions et leurs leaders, qu'on peut étudier leur culture dans leur contexte social, qu'on peut débattre de leurs relations avec le Québec ou le gouvernement fédéral, la question de la mobilité, de sa valeur et de son impact sur la culture, nous renvoie à quelque chose de beaucoup moins tangible, de beaucoup plus abstrait. Le sujet m'intéressait, tant par la possibilité d'en discuter théoriquement que par celle d'en comprendre le sens dans le contexte québécois contemporain.

La problématique géographique de la mobilité des Morrissonneau, Louder et Waddell jetait un regard différent

sur les Québécois et les Canadiens français et permettait de soulever d'intéressantes questions tant sur la culture en général, que sur celle du Québec en particulier. Cependant, je trouvais qu'on exagérait de beaucoup l'importance de la mobilité, qu'elle n'était finalement pas la véritable cause des migrations québécoises ou encore de l'Amérique française. Pour la grande majorité des Canadiens français qui émigrèrent aux États-Unis, c'est la ruine et la famine qui expliquent l'abandon de leur terre. Ne partaient-ils pas d'ailleurs avec l'espoir d'y revenir? On ne peut quand même pas du même souffle expliquer les déplacements des coureurs des bois et la misère des Canucks de la Nouvelle-Angleterre! Pourtant, comme je l'avais constaté à la lecture de l'article de Morrissonneau dans le Devoir à la veille du référendum, la mobilité est un moyen d'appréhender une composante de la culture qui a effectivement été négligée par les intellectuels, sinon occultée comme les trois géographes aimaient à le répéter. Je comprenais que la mobilité avait été pour eux un moyen d'étudier et de comprendre les migrations québécoises, l'Amérique française, et les minorités francophones, qui enrichissait en retour notre connaissance du Québec. Mais comment pouvait-elle s'appliquer aux phénomènes culturels dans le Québec moderne? On me répondit (Louder et Waddell) que le meilleur moyen était d'aller voir par moi-même en Floride où des milliers de Québécois avaient migré depuis un dizaine d'années. Ce que je m'engageai à faire.

Dans les milieux intellectuels et dans la société en général, on assistait au développement d'un antagonisme de points de vue sur le Québec moderne et la nature des changements qu'avait apporté la Révolution tranquille. Sur le ton du débat Dumont/Bissonnette, on entreprenait une sorte de procès de la Révolution tranquille, mettant tour à tour au banc des accusés les privilégiés de l'État, les adeptes de la conscience collective, les intellectuels modernistes tournés vers l'Europe. Car il se dessinait en arrière-scène de ces oppositions, un véritable conflit entre une nouvelle génération d'intellectuels, non indisposée par la culture populaire québécoise à l'Américaine et à l'aise en fait avec les États-Unis, et une plus ancienne qui avait présidé à la transformation du Québec, mais à qui on reprochait d'avoir perdu contact avec le "pays réel" (la population) à cause de regards trop insistants sur le passé (le discours des racines) vers la France ou la culture française. On affirmait que fondamentalement la Révolution tranquille avait conservé les structures du pouvoir existant au Canada français, l'État avait remplacé le Clergé, ses employés en étaient les nouveaux clercs. Cette pensée révisionniste n'avait que faire du Canada, en se tournant vers l'Amérique, elle signifiait au contraire que l'expérience québécoise appartenait à quelque chose de plus grand que la vision canadienne qui triomphait et qui réduisait considérablement les volontés de l'affirmation du

Québec comme nation. Pour être "in" ou "d'avant-garde", comme aiment le prétendre les intellectuels québécois avec une certaine vanité, il fallait porter son regard vers les États-Unis ou l'Amérique (cf. la citation de Soulet en début de chapitre). Ce n'était toutefois pas qu'une affaire de mode. Devant la déconfiture du projet souverainiste, la critique levait effectivement le voile sur les contradictions de la vision du Québec qu'ils supportaient. Elle révélait entre autre ses déficiences quant à la compréhension de la modernité et, à travers elle, les rapports du Québec à l'Amérique.

La problématique géographique de la mobilité avait tout pour profiter de l'émergence de ce courant de pensée qui lentement s'affirmait dans le Québec post référendaire. En démontrant que l'élite et le peuple avaient eu historiquement des relations différentes par rapport à l'espace, cette thèse pointait aussi du doigt tous les définisseurs modernes de la culture et de l'identité québécoise, qui auraient joué un rôle semblable à celui du clergé au Canada français. Dans cette perspective, la géographie culturelle se retrouvait du côté du peuple et de la culture vivante en s'opposant aux clercs de la Révolution tranquille tournés vers l'histoire et le folklore. Pour un temps, la géographie elle-même était divisée entre ceux qui, semble-t-il, ne voyaient la culture québécoise que dans son enracinement autour de la vallée du Saint-Laurent, et ceux

qui regardaient l'ensemble de l'Amérique du Nord. Marcel Bélanger n'appréciait pas du tout cette dichotomie et le faisait sentir à ses étudiants et à ses collègues. Dans la controverse, il y avait de la confusion ou des malentendus sur les buts véritables de l'étude de l'Amérique française. S'agissait-il de faire revivre la grande famille canadienne-française? Ou d'appuyer la thèse fédéraliste du Canada français qui niait l'existence de la nation québécoise? Ces tensions étaient somme toute positives car elles créait de l'animation en géographie. A n'en pas douter, la situation plaisait aux étudiants diplômés puisqu'elle canalisait leur frustration existentielle dans un débat intellectuel global qui leur donnait en théorie et en pratique la possibilité de contester une vision du Québec dont ils n'avaient jamais réellement fait partie, même s'ils l'avaient généralement soutenue. C'était du moins mon état d'esprit au moment d'entreprendre l'année scolaire 1982-1983.

Je n'en continuais pas moins de penser qu'il fallait repenser la mobilité et la question des minorités francophones par rapport au Québec moderne. Influencé par le nouveau courant de pensée, j'ajoutai à ma problématique que ceci devrait aussi permettre d'avoir une meilleure compréhension du rapport du Québec à l'Amérique. La migration québécoise en Floride était un sujet tout à fait approprié pour traiter de ces questions. En plus de la curiosité et du plaisir anticipé de se retrouver sous le

soleil, j'y retrouvais le Québec moderne, la mobilité, l'Amérique et les États-Unis. Pour faciliter ma recherche et mes connaissances en géographie culturelle, j'obtins, grâce à la complicité de Dean Louder, une bourse pour étudier pendant un an (1983-1984) à Baton Rouge en Louisiane. Je partais avec deux questions en tête : 1- en quoi cette migration ressemble-t-elle aux migrations du siècle dernier, 2- qu'est-ce qu'elle peut nous apprendre sur la mobilité et, par extension, sur la culture et l'identité québécoise?

9.4- ASTER STREET, BATON ROUGE, LOUISIANE

Dean Louder avait choisi Baton Rouge parce qu'il s'y trouvait un des départements de géographie les plus originaux des États-Unis, du moins quant on s'intéresse à la géographie humaine et culturelle. En fait, il s'agissait du département de géographie et d'anthropologie, ce qui en dit long sur l'orientation du département. Le département a été fondé et conçu ainsi par Fred Knieffen, un des élèves du grand maître de la géographie culturelle aux États-Unis, Carl Sauer. C'était pour moi l'aventure à tous les coins de rue : les États-Unis, le Sud, la Louisiane, étudier dans une université américaine, apprendre de nouvelles approches et conceptions de la culture.

L'expérience fut extrêmement bénéfique et enrichissante. Je ne fis en réalité qu'une découverte, essentielle, dont tout le reste dépend. Je découvris purement et simplement l'immensité de ce pays-continent et du ridicule de vouloir y comparer le Québec qui, après six mois en Louisiane, paraît ridiculement petit, mais néanmoins miraculeux. Aucune comparaison ne tient sauf si on fragmente la réalité américaine ou on la théorise. Ce que je me mis en tête de faire. J'établis ainsi des parallèles entre :

1- le Québec et le Dixieland qui aime à se sentir différent et aliéné par rapport à l'Amérique Yankee qui l'a conquis. (On me rappelait d'ailleurs constamment les dangers de la sécession. J'appris aussi qu'on avait quelque part comparé le théâtre de Tennessee Williams et celui de Michel Tremblay, dont d'ailleurs on présentait une des pièces sur le campus à l'automne 1983).

2- l'Amérique noire et celle du nègre blanc, comme Amériques marginales et indéfiniment périphériques.

3- l'Amérique du Nord-Est, à laquelle j'appartenais certainement et celle du Sud.

4- la situation d'une province et celle d'un État, comme entité administrative et fonctionnelle d'un pays.

5- les États-Unis, comme pays, le Canada et le Québec.

En apparence, de telles comparaisons débouchaient, me semble-t-il, sur d'intéressantes avenues de recherche en géographie culturelle ou pour quiconque intéressé aux analyses comparées en sciences humaines. Mais j'avais mes propres réserves, parce que je m'apercevais qu'il y avait des limites à fragmenter la réalité d'un pays, puisque ces

fragments n'existent ou sont passablement dévalués hors d'une vision d'ensemble qui leur donne un sens. Or malgré le fait que le Québec et les États-Unis partagent une quotidienneté réglée sur les paramètres de la société de consommation de masse, il saute aux yeux que prise globalement, la vie sociale, politique et culturelle ne permet pas de comparaisons fructueuses. Certes j'entendais et j'avais lu que les systèmes de valeurs canadien et québécois se rapprochaient de plus en plus de celui des États-Unis, que l'américanisation faisait rage au nord du 49e parallèle. Mais je n'avais aucun moyen de vérifier ces affirmations, que je croyais exagérées.

Je percevais plutôt que le Canada, le Québec et les États-Unis constituaient trois sociétés qui diffèrent fondamentalement par leur rapport à l'Amérique. Les États-Unis, comme société et comme pays, avaient pris en charge et incarné le rêve américain imaginé d'abord par les Européens, puis par le reste du monde. Ce n'est pas banal. Pour les fins d'analyse, j'étais persuadé qu'il fallait à tout prix concevoir les États-Unis et l'Amérique comme deux choses, même si elles sont inséparables. Les Américains me semblaient médusés par une telle perspective, mais j'avais curieusement des alliés chez deux étudiants latino-américains. Je me disais que le Québec n'avait certainement pas cimenté sa société sur une idée quelconque de l'Amérique, même si certains aspects ou fragments pouvaient y

appartenir. J'étais convaincu qu'il s'agissait d'un excellent point de départ pour pouvoir comprendre les rapports du Québec à l'Amérique et aux États-Unis.

9.5- VU DE LA PLAGE D'HOLLYWOOD, FLORIDE

L'étude de la migration des Québécois en Floride devait me fournir une première occasion d'approfondir ma pensée sur le sujet. Mon but, en me rendant sur les plages d'Hollywood, était de répondre à mes interrogations sur le phénomène de la mobilité québécoise et de sa signification pour le Québec moderne, de façon à amasser assez d'informations pour pouvoir mener une recherche substantielle sur le sujet. Les résultats de cette recherche (incluant deux enquêtes sur place) sur la Floride québécoise ont constitué l'essentiel de ma thèse de Maîtrise (Dupont, 1984), de deux articles (1984) et d'un guide d'excursion lors du congrès de l'Association of American Geographers (1990).

Le moins que je puisse dire est que cette recherche s'est avérée beaucoup plus intéressante que je ne l'avais d'abord prévu. J'y découvris une communauté certes disparate, mais néanmoins reconnaissable dans le paysage humain du sud de la Floride. L'existence de cette communauté s'explique par le phénomène de tourisme captif. Ce concept est utilisé pour décrire le regroupement d'individus autour

de certains établissements dans une région géographique donnée parce qu'ils répondent à des besoins spécifiques, comme offrir un service en français. Les principales conclusions de ma recherche furent :

1- la Floride québécoise est composée de touristes, de résidents temporaires (3 à 6 mois) et de permanents, légaux ou illégaux.

2- pour la majorité, ces résidents permanents ont profité d'une occasion d'affaires dans le secteur touristique et leur clientèle est composée presque entièrement de Québécois de langue française. Une minorité investit dans d'autres secteurs. L'investissement constitue le meilleur passeport pour pouvoir s'installer en permanence en Floride.

3- les individus de cette communauté possèdent des institutions locales qui leur permettent (Club Richelieu, journaux, Clubs sociaux, etc.) de faire connaître leurs services à la clientèle francophone.

4- bien que les Canadiens français aient commencé à migrer en Floride à la fin des années trente, ce n'est véritablement que dans les années soixante qu'ils vont commencer à émigrer en plus grand nombre. Ce phénomène s'explique par la transformation des valeurs et l'enrichissement de la population dans le Québec de la Révolution tranquille.

Dans les enquêtes auprès des résidents, je découvris que ces derniers venaient de toutes les régions du Québec et appartenaient à toutes les couches de la population. Les raisons pour quitter le Québec, à part le soleil, étaient en gros de trois ordres : 1- personnelles (faillite, divorce ou autres), 2- le climat social et politique, 3- une bonne occasion de faire des affaires. Il n'était pas rare de rencontrer un couple de classe moyenne ayant vendu leur maison pour acheter un petit motel autour d'Hollywood ou de

Fort Lauderdale, le rendez-vous préféré des Québécois.

Il ressortait clairement des enquêtes que ces gens demeuraient attachés au Québec, à leur famille et à la langue française. Ces gens avaient vu une possibilité d'améliorer leur sort, de satisfaire leur rêve de mener leur propre affaire, ou encore de fuir une situation qui les étouffait. J'interprétais cette migration à la lumière de mes réflexions sur l'Amérique et les États-Unis, ainsi que mes lectures théoriques et philosophiques, notamment sur les migrations.

Contrairement à ce que j'avais d'abord cru, il y avait effectivement un lien entre cette migration et les autres migrations des Canadiens français et des Québécois. Le phénomène s'expliquait, non pas directement par la mobilité, mais par la possibilité de migrer, qui se comprend, elle, dans le rapport du Québec à l'Amérique. J'en conclus que l'Amérique constituait pour les Québécois un champ des possibles, qu'ils avaient avec la Révolution tranquille agrandi leur champ des instruments, lequel permettait à certains individus de se déplacer. Mais cette migration devait aussi être interprétée dans son contexte nord-américain, puisqu'un nombre important d'Américains du Nord-Est des États-Unis prenait la route du Sud dans les années soixante-dix.

En lisant sur le sujet, je découvris que les raisons que donnaient les Américains ne différaient pas beaucoup de

celles que m'avaient données les Québécois. En revanche, l'interprétation que faisaient les Américains de la migration différait totalement de celles des Québécois, qui en fait négligeaient d'en élaborer une. La société "étatsunienne" interprétait cette migration positivement en faisant appel aux racines américaines, soit dans ce cas l'esprit d'aventure, l'esprit d'entrepreneur et la mentalité de pionniers. Il me semblait que le Québec ne savait quoi faire de cette migration, que rien dans la société ou la culture ne permettait de l'interpréter positivement. Dans le passé, ceux qui quittaient étaient pour toujours perdus et constituaient une sorte d'échec pour la société canadienne-française. Je ne trouvais trace de ce type de sentiments dans le Québec contemporain, le silence et l'indifférence faisaient lieu d'interprétation. Je terminai ma recherche en cherchant une explication à ce phénomène, me posant les questions suivantes : Qu'est-ce que cela peut bien signifier? Qu'est-ce que ce silence peut nous révéler du Québec moderne?

J'en conclus qu'au niveau individuel, les Québécois faisaient comme la majorité des Américains, leur standard de vie moderne leur donnait accès à une mobilité relative, en d'autres termes leur donnait la possibilité de "sacrer leur camp" dans l'espoir d'obtenir une meilleure vie ou de refaire leur vie. J'interprétais le silence à la manière de Languirand : la culture québécoise refoulait le phénomène

migratoire ou la mobilité. Sa signification ne nous est alors accessible qu'en travaillant sur les causes du refoulement, que je préférais appeler silence pour éviter de "psychologiser" le problème. Il m'apparaissait évident qu'en l'absence d'une réflexion sur la composante américaine de la culture, soit l'américanité, la signification de la migration nous échappait automatiquement. Au bout du compte, c'est l'ensemble du rapport du Québec à l'Amérique qu'il fallait explorer. Ma recherche se terminait en laissant ouverte cette question que je me promettais d'approfondir dans un doctorat

9.6- WASHINGTON STREET, ALBANY, NEW YORK

En 1985, au moment de terminer ma thèse de maîtrise, le Québec et le Canada prenaient le virage conservateur. La normalisation des rapports Québec/Canada était à l'ordre du jour. Simultanément, le processus de révision de la Révolution tranquille se poursuivait et comme un nombre croissant d'individus, je croyais qu'il devenait impératif de se pencher sur l'américanité. Le terme était de plus en plus utilisé, sans toutefois qu'on le définisse réellement. Le concept permettait de mener la discussion sur la culture et l'identité québécoise sur un nouveau terrain, qui donnait en fait aux intellectuels une distance critique par rapport à la Révolution tranquille. Le numéro spécial de la revue

Possibles sur "l'Amérique inavouable" (1984, v.8, n.4)
constitue une première tentative sérieuse de cerner les
contours du problème.

Au cours de l'été, Dean Louder me mit au courant de la
possibilité de travailler pour le Franco-American and Québec
Heritage Series, un projet du National Endowment for the
Humanities en collaboration avec le State University of New
York à Albany, visant à approfondir et à animer la partici-
pation et la présence franco-américaine dans l'état de New
York. En septembre de la même année, je me retrouvais à
Albany. Ce séjour de presque un an devait me permettre de
voir sous un autre angle les États-Unis, le Québec et les
Franco-Américains.

Comme une évidence géographique, je constatais que le
Québec faisait régionalement partie du Nord-Est américain.
Revenant d'un séjour en Louisiane, j'étais à même de
constater qu'il s'agissait de la région des États-Unis qui
lui ressemble le plus et avec laquelle il est intimement
lié, historiquement, économiquement et culturellement. Les
Québécois partagent un même genre de vie avec les Américains
de la côte est. J'étais par contre frappé par le fait qu'en
dépit des similarités, les deux sociétés demeuraient deux
entités complètement différentes. Si les Québécois étaient
devenus des Américains parlant français, cela n'avait pas
fait d'eux des "étatsuniens", pour reprendre un terme qui
devenait populaire à l'époque.

Discuter avec les Francos-Américains me fascinait. De l'anglais au français, je pouvais percevoir le contraste entre leurs espaces de référence. En anglais, leurs propos renvoyaient aux États-Unis, alors qu'en français ils renvoyaient à un espace disparu, le Canada français. Le Québec moderne leur échappait, il n'existait généralement qu'en référence à la région ou au village d'où avait émigré leur famille. En réalité, il ne leur échappait pas totalement, le Québec était leur lieu d'origine, comme l'Italie est le lieu d'origine des Italo-Américains, "a mother country", sans être un pays.

Je découvris aussi la fascination qu'ont les Américains, surtout du nord-est, pour ce qui est français. La France ou le français constituent des signes de sophistication, d'intellectualisme et de bon goût. Ce qui ne va pas sans problème pour le Québec. Je le constatai en rencontrant à quelques reprises les représentants de la délégation du Québec à New York et en discutant avec les professeurs de français à l'université. En effet, autant les Américains sont fascinés par ce qui est français, autant le Québec ne profite pas du tout de cette réputation. A observer les représentants du Québec, il était étonnant de constater comment l'identité québécoise était impossible à saisir. Certains jouaient avec les attributs français au point de se faire français, d'autres, maîtrisant l'anglais parfaitement, se faisaient américains, établissant ainsi des

contacts sur la base de l'exclusion du caractère "sophistiqué", au profit du bon sens américain. Car de l'autre côté de la médaille américaine, le populisme se moque du snobisme à l'européenne que la France (et les Britanniques) incarne. Entre les deux, le Québec me semblait être réduit à un discours ou à quelques références folkloriques, qui ramènent les Franco-Américains ou le passé dans le décor. J'étais personnellement troublé par cette problématique de l'identité québécoise, sur laquelle d'ailleurs je pouvais personnellement jouer.

Je constatais que l'élite intellectuelle du nord-est américain est autant tournée vers l'Europe que le sont les intellectuels québécois. Que de part et d'autre de la frontière, il y a un écart culturel entre l'élite et le peuple (la classe moyenne) que domine la culture populaire ou la culture de masse. Sans que je puisse le démontrer, je pensais par contre que cet écart ne faisait pas autant problème aux États-Unis. L'identité américaine transcende cet écart alors qu'au Québec elle donne à voir une tension entre deux identités, une dispute entre deux visions de l'identité québécoise. Ceci expliquait peut-être, me disais-je, le fait que des intellectuels tentaient de plus en plus de définir l'identité québécoise par ce qu'elle a d'américaine.

NOTE

- 1 Selon la loi qui régit les municipalités québécoises, les autorités locales ont le dernier mot sur les modifications à la toponymie sur leur territoire.

CHAPITRE 10

D'UN RECIT A L'AUTRE

Sens et signification de l'américanité

L'idée d'un colloque. Nos affinités. L'américanité. Notre rapport à. En français. Juin 1984, à Moncton. D'autres liens se tissent. A travers l'écriture, organique. Au quotidien. Tous nos quotidiens. En Amérique. Les livres circulent. L'amitié aussi. D'autres textes : que nous tenons en mains. Comme des cartographies d'un continent qui nous écrit. (Gérald Leblanc, 1984, dernier paragraphe de la post face des Actes du colloque des écrivains québécois et acadiens sur l'américanité, intitulée "Ce continent qui nous écrit")

Le concept d'intertextualité appartient primordialement à l'analyse littéraire. Cependant, avec les travaux de sémiologues tel Roland Barthes, du structuraliste Michel Foucault, du post structuralisme à la Derrida, l'analyse culturelle s'est enrichie du concept de texte et d'intertextualité. En sémiologie, le texte littéraire est autonome par rapport à son auteur, il devient la métaphore d'un champ de significations qui se constituent à partir du langage, fait de signes et de signifiants qui produit le sens en référence à une culture donnée ou, si l'on veut, par rapport au «texte» de la culture (Barthes, 1957). Or, comme c'est le cas pour la langue, la culture, conçue comme texte,

utilise un métalangage fait de signes et de signifiants que les individus peuvent «lire» et interpréter. Le «texte» culturel n'a pas d'auteur particulier, bien qu'on puisse reconnaître le génie de la culture en portant une attention particulière à l'intertextualité des productions culturelles, conçues aussi comme «textes», au sens où on peut les «lire» (les analyser) par rapport à leur (con)texte culturel.

C'est la tâche qui nous incombe dans le dernier chapitre de notre recherche. Dans l'intertextualité des trois récits sur l'américanité, dans l'intertextualité surtout des textes «culturels» sur lesquels sont construits ces récits, nous allons tenter de saisir la signification du «texte» de l'américanité écrit par les Québécois dans le contexte des années quatre-vingt.

Pour paraphraser Leblanc (1984), au cours de cette décennie, des Québécois et Québécoises ont écrit sur l'américanité, en même temps que l'américanité (ou "ce continent") écrivait un nouveau chapitre sur la culture et l'identité québécoise. C'est la signification de ce chapitre par rapport à l'ensemble du livre de la culture qui nous intéresse. Mais avant d'en «lire» le texte, il nous faut le compléter avec un court récit conceptuel (et intertextuel) sur ce qu'on a écrit et dit sur l'américanité au cours des années 1980.

10.1- L'AMERICANITE DES UNS ET DES AUTRES

Nous avons jusqu'ici tenté de montrer comment les années quatre-vingt constituent, si l'on peut dire, la décennie de l'américanité. Le tableau 12 (p.278) permet en un rapide coup d'oeil de constater l'ampleur qu'a pris le phénomène dans les milieux intellectuels et artistiques. Et il ne s'agit que des matériaux les plus importants; la mode emportant tout, il est en effet devenu difficile de recenser l'ensemble de l'information écrite (paragraphe, pages, sections et titres de livres) et orale (interviews à la radio ou à la télévision, déclarations de politiciens) référant directement ou non à l'américanité, l'Amérique où les États-Unis. Pourtant cette américanité, dont plusieurs se réclament, demeure plus souvent qu'autrement diffuse, implicite, ou encore à l'état de projet chez la majorité des intellectuels et des artistes. C'est d'ailleurs peut-être son essence véritable (nous y reviendrons). A l'heure où ici et là d'aucuns y vont de leur petite séance, il en ressort bien souvent une impression de mauvaise théâtralité plus que d'authenticité. Comme si dans le (con)texte actuel, l'américanité s'incarnait dans une série de signes disparates dont les signifiants renvoient à plusieurs signifiés à la fois, quand ce n'est pas l'inverse. Un tour d'horizon du sens donné à l'américanité au cours des années quatre-vingt et des analyses au niveau de la culture

populaire, de la culture savante et de la politique vont permettre de soutenir cette affirmation.

Entendue sur les ondes de Radio-Canada à l'automne 1989, une verte dénonciation de l'envahissement culturel des États-Unis, l'américanisation, par Lucien Francoeur. Du même souffle, le poète n'hésite cependant pas à se donner la répartition : le rock, musique moderne, urbaine et violente, s'incarne dans la vie de l'Amérique, dans l'américanité qui caractérise la personnalité des Québécois modernes?!? On en convient, il est très difficile de «lire» le ou les «textes» du poète rocker qui écrit sur les grands espaces et la Californie où vivent ses parents qu'il rejoint régulièrement durant l'année. A partir de sa lecture de l'Amérique et des États-Unis, Francoeur construit son propre texte de l'américanité et de l'Amérique québécoise, à partir d'un choix de signes qui lui semblent signifiants. Il donne une sens à l'américanité, mais seule une analyse des textes auxquels il réfère (le Québec, l'Amérique, les États-Unis, l'américanisation), en fait une analyse de leur intertextualité, nous permettrait d'en révéler les contradictions et la signification par rapport à la situation québécoise. Quelle différence fait-il par exemple entre américanité et américanisation?

La poésie de Francoeur fait appel à une sensibilité américaine moderne, urbaine, faite de route et de voyages, de violence et de séduction. Les Québécois, comme beaucoup

d'Occidentaux, reconnaissent cette sensibilité dans les formes d'expression américaine auxquelles Francoeur emprunte et desquelles il s'inspire. Francoeur possède ses admirateurs au Québec et communique de façon originale son Amérique dans la culture québécoise. Il obtient cependant beaucoup moins de succès quand c'est le temps d'interpréter ce qu'il fait ou de parler de culture en général. Dans un face à face avec Jacques Dufresne (à Radio-Canada), chroniqueur à la Presse et philosophe qui défend la lecture des textes classiques de la culture occidentale, Francoeur rejetait ces textes au nom du relativisme et de la liberté d'expression : personne n'a le droit d'imposer une culture sur une autre. Sa lecture des institutions culturelles québécoises est qu'elles favorisent une forme de culture plutôt qu'une autre, au détriment de formes d'expression de la culture et de sensibilités, comme celle qu'il a adoptée, qui dérangent. Héritage des années 60 et 70, cette lecture de la culture québécoise permet à Francoeur de jouer le rôle du rebelle, de l'empêcheur de tourner en rond, de l'insoumis, tous signes d'une Amérique hollywoodienne. Le plus intéressant est qu'il s'est créé un rôle et une scène, à la mesure de sa vision de l'Amérique, à l'intérieur de la culture québécoise et sur la base d'une sensibilité américaine indiscutable et des formes d'expresssion provenant des États-Unis. C'est pourquoi, pouvons-nous conclure, Francoeur dénonce l'américanisation de la société

québécoise qui, ultimement, annihilerait sa capacité d'interpréter, de jouer et partiellement de contrôler les signes de l'Amérique dans l'espace québécois. Son Amérique n'est possible que par le maintien d'une distance culturelle et d'une frontière géographique entre le Québec et les États-Unis. Enfin, il faut retenir qu'en ne s'attardant qu'aux signes de l'Amérique et de l'américanité, on fait l'économie d'une représentation globale de l'Amérique, des États-Unis, du Québec et de l'américanité québécoise.

Le deuxième exemple est ce qu'on peut appeler une intrigante métonymie. On le sait, l'engouement pour les affaires est devenu dans le Québec post référendaire une véritable idéologie. Les gens d'affaires et les humoristes (Dupont, 1988) ont remplacé les chansonniers comme porte-paroles et expression du sentiment national. Pour certains comme Jean Paré, directeur de la revue Actualité, le nouvel entrepreneur québécois part à la conquête de l'Amérique, comme jadis il parcourait le continent pour vendre ses fourrures. Du même souffle, Paré pourfend ceux et celles qui s'opposent au libre-échange :

Si la classe culturelle ou intellectuelle résiste encore à l'idée, c'est qu'entre temps elle s'est forgé un autre rêve, un continent culture, une république des Beaux-Arts, de la langue et de l'idéologie. La fonction publique aussi, qui se voit elle-même comme la force organisatrice de la société s'opposait déjà il y a trois cents ans à la course des bois et à la traite fourrures des avec les sauvages qui sapaient son entreprise. Les opposants défendent un autre rêve : la création d'une république qui serait comme un miroir symétrique, un écho de la France sur ce rivage (Paré, 1988, 9).

Ce texte est l'expression d'une vision, voire d'une idéologie, politique. L'américanité (ou l'Amérique) n'est pas construite à partir de quelques signes, elle est constituée en a priori comme un texte (à la Morrissonneau) par lequel Paré interprète la réalité politique du Québec. Paré prend un volet de l'expérience américaine québécoise et l'utilise comme s'il n'avait jamais été altéré par d'autres expériences. Il fait bêtement un lien direct entre hier et aujourd'hui en opposant les réalisations de quelques individus et une représentation de la collectivité qui ne permettait (ou permettrait) pas à ces aventuriers de "s'inventer une vie" (9).

Paré, un fédéraliste, s'en prend bien sûr aux nationalistes et réfère au «texte» connu du Québec fermé sur lui-même. C'était en réaction aux déclarations de Pierre-Marc Johnson, alors chef du Parti québécois, qui n'était pas favorable au libre échange. Les nationalistes vont pourtant changer leur fusil d'épaule et faire campagne pour le libre échange, alors que ce sont les libéraux fédéraux qui s'y opposeront. Intéressant, n'est-ce pas, de relire son texte dans cette perspective? Fascinant aussi qu'en sous-texte Paré oppose la France (la représentation d'un Québec français, l'idéologie nationaliste) à l'Amérique. Pire, il reprend de vieux stéréotypes du Canada français : la culture, les arts et les sciences sociales à la France et au français, les affaires à l'Amérique et l'anglais. Quoi

qu'il en soit, cet exemple est suffisant pour montrer à quel point l'Amérique et l'américanité sont devenus des éléments signifiants des discours sur la nation. Dans ce cas, comme dans l'exemple précédent, on fait l'économie d'une compréhension globale de l'Amérique et de l'américanité, puisque ces deux termes ne font que signifier des éléments du discours politique. Mais contrairement à Francoeur qui cherche et adopte des signes et des signifiants pour exprimer une réalité et une sensibilité, qu'il construit comme un texte, Paré cherche des signifiants et des signes américains aux signifiés de son texte politique.

Poursuivons en portant un regard attentif sur le milieu intellectuel. La liste des colloques où s'est discutée l'américanité est un très mauvais indicateur de la place et de l'importance que prend l'américanité dans les débats ou échanges sur l'identité et la culture québécoise. À part le colloque de Moncton (Leblanc, 1984) qui était réservé aux écrivains, nous avons pu assister à tous les autres colloques et fait des présentations dans trois d'entre eux. À chaque occasion, un nombre limité d'individus y ont participé et un nombre encore plus restreint de présentations discutaient directement de l'américanité. Quant aux textes écrits, nous avons été étonné de constater qu'ils abordaient généralement les mêmes thèmes et arrivaient à peu de choses près aux mêmes conclusions que ceux écrits il y a dix ou quinze ans, que d'ailleurs on semble ne pas connaître

puisque très rarement réfère-t-on à ces textes. On note :

- 1-la mobilité et l'Amérique française, 2-le dilemme d'écrire en français et de décrire une réalité américaine, 3-l'emprunt à l'Indien, ou le choc Europe/Amérique, 4-la négation de l'Amérique par l'élite ou une vision du Québec tournée vers les racines ou la francité, 5-l'américanisation, souvent confondue avec l'américanité.

L'analyse des textes nous montre qu'il existe peu de différences entre ce qu'écrit Morissonneau (1987) et ce qu'écrivait Languirand (1987); de même, L'identité usurpée de Morisset (1985) et le roman de Robert Lalonde (1982), Une belle journée d'avance, qui abordent le rapport des Québécois au continent américain (la nature sauvage) et à l'amérindien, reprennent pour beaucoup la problématique des Francoeur, Berthiaume et Laroche dans le numéro spécial d'Etudes littéraires.

Ce sont de beaux cas d'intertextualité qui nous indiquent la présence d'un sens de l'Amérique qui se maintient dans le «texte» de la culture malgré les changements de contextes. Il y en a d'autres. La Stérile Amérique du poète Claude Paradis (1985) vibre sur les accords de Luc De Laroche lière dont les chansons dans l'album, Amère America (1988) parle de la violence, de l'arrogance et de l'insolence de l'Amérique des États-Unis, comme le faisait Parti Pris, d'une certaine façon Presqu'amérique, ainsi que tous les politiciens ou intellectuels qui condamnent

l'influence américaine. L'Américane de Renaud Longchamps (1986) parle "d'une errance tragique sur cette terre d'Amérique, terre qui fut un temps la nôtre et que nous ne maîtrisons plus, tellement la volonté est forte de ressembler à ce qui domine" (endos du couvert), thème récurrent pour quiconque cherche du côté de l'Amérique française, plus précisément du côté des Riel et des Kerouac, sur lequel nous reviendrons. Quant à l'exposition du Musée de la civilisation à Québec (1990), elle reprenait essentiellement les thèmes de l'exploration et des fronts pionniers, qui ont poussé les Canadiens français aux quatre coins de l'Amérique. Nulle surprise puisque les géographes Dupont et Louder en ont été les principaux conseillers.

S'ajoutent cependant à cette liste de récurrences, de nouveaux thèmes.

10.1.1) LA CALIFORNIE LE PRÉJUGÉ FAVORABLE DE L'AVANT-GARDE

La Californie semble échapper à tout, à l'américanité autant qu'à l'américanisation. Le film de Jacques Godbout et de Florian Sauvageau, Comme en Californie, scrute l'influence californienne au Québec et montre comment le phénomène culturel du New Age a facilement trouvé des antennes au Québec; notamment avec Jacques Languirand qui entraîne quotidiennement les Québécois par les "Quatre

chemins" (émission radiophonique) sur l'exploration existentielle, qui passe par la spiritualité orientale à saveur californienne. Le roman Une histoire américaine de Jacques Godbout (1986) fait voir les travers d'une Californie aux prises avec l'empire américain qu'elle doit supporter, et où un Montréalais se trouve empêtré malgré lui dans une histoire de réfugiés, de complots et d'espionnage. Bachand (1984), pour sa part, tente de s'expliquer les liens entre la "culture californienne" et la "québécoité".

La Californie est l'ultra modernité ou la post modernité, tout dépend de l'analyse, dont les idées et les produits influencent l'Amérique et le reste du monde occidental. Elle est par où l'originalité vient, elle est l'avant-garde par où la nouveauté se manifeste. La thèse de Sauvageau et de Languirand est que le Québec, à cause de l'épanouissement récent de sa modernité, demeure une société fébrile dont les individus sont friands d'essayer et d'explorer le nouveau. Ce qui lui donne des antennes qui captent facilement ce qui vient de la Californie. Selon les rumeurs qui ne sont jamais vérifiées, il y aurait (ce sont des chiffres conservateurs) de deux à trois cent milles Québécois en Californie : des retraités comme en Floride, mais aussi des jeunes et des professionnels qui tentent leur chance. Il existe une Association Québec-Californie qui maintient des liens avec le Québec et la délégation du Québec à Los Angeles. En 1990, les villes de Montréal et de

Los Angeles rendaient hommage aux frères Beaudry dont un fut maire de Montréal, alors que l'autre devenait le premier maire de Los Angeles. Curieusement, à la fascination du rêve américain et de sa version californienne, les Québécois se remémoraient à cette occasion un petit épisode de leur histoire qui rappelle l'expérience continentale du siècle dernier. Comme pour se rappeler que la Californie n'est pas tout à fait étrangère, que des Canadiens français l'ont déjà explorée et prospectée au siècle dernier.

L'avant-garde, c'est aussi New York, l'autre puissant symbole de l'Amérique. Capitale financière et artistique (surtout l'art visuel) des États-Unis, New York est la ville d'entrée qui sanctionne le succès. On y va ou on n'y va pas! Depuis des années, la délégation du Québec à New York offre des infrastructures aux artistes québécois qui veulent tester le marché newyorkais. Dans son film Un cirque à New York de la série sur l'américanité de l'ONF, Nathalie Petrowski suit les comédiens et acteurs du cirque du Soleil dans leur conquête de New York. Elle montre comment les membres du cirque réagissent au succès et aux offres qui leur promettent la fortune, s'ils s'installent en permanence à New York. Comme on peut s'y attendre, les réactions diffèrent d'une personne à l'autre, bien que le portrait d'ensemble qui se dégage est celui d'une volonté de réussir, d'en tirer des dividendes, mais pas à n'importe quel prix. Plusieurs redoutent le "star system" américain qui les

priverait de leur autonomie, et préfèrent plus de simplicité et de possibilités de parcourir le monde. Il ne s'agit pas d'une question linguistique, mais d'une question d'attitude, qui vient de la distance dont peuvent prendre avantage les Québécois par rapport à l'Amérique.

Les créateurs sont-ils emportés par l'illusion de la modernité? L'essai de Rose-Marie Arbour (1984) intitulé "Montréal, New York et les autres...", sur le marché des arts visuels est révélateur. Elle démontre que l'Avant garde est aussi une question de gros sous et surtout une question de gros sous qui déterminent ce qui est avant-gardiste ou pas. Ainsi, derrière le préjugé de l'avant-garde, il y aurait une dépendance à l'égard des États-Unis, voire une certaine américanisation parce que cette dépendance impose des valeurs, des modes et des méthodes plutôt que d'autres. Cette critique paraît d'autant plus pertinente dans la perspective sociologique de la post modernité qui proclame la disparition de l'Avant garde au profit de la mode et de la pure commercialisation de l'art (Bell, 1979). Encore une fois, comme le souligne Arbour, c'est en cherchant d'autres réseaux qu'il est possible aux artistes québécois de contourner, du moins partiellement, la domination étatsunienne. Les influences peuvent toujours passer et n'empêchent pas l'authenticité.

10.1.2) A LA RECHERCHE DES FIGURES LÉGENDAIRES

Une des tendances dominantes dans l'exploration de l'américanité au Québec, ce tant chez les intellectuels que chez les artistes, est de sortir de l'ombre des personnages et des événements qui la symboliseraient. Pour un, Jack Kerouac a fait l'objet au Québec d'un livre (Beaulieu, 1972), de trois chansons "Kerouac" (Sylvain Lelièvre), "Sur la route" (Pierre Flynn) et "L'ange vagabond" (Richard Séguin), d'un film "Kerouac" d'Herménégilde Chiasson (le premier de la série sur l'américanité de l'ONF) et d'une Rencontre internationale (Québec, 1987). Nulle surprise, Kerouac, le roi des "Beats" qui écrivait en anglais son désarroi de Canuck déchu, est au confluent de deux Amériques : celle des petits Canadas de la Nouvelle-Angleterre et celle des États-Unis d'après-guerre. Ses écrits furent les déclencheurs du mouvement contre-culturel auquel il ne voulait cependant pas s'associer, se sentant mal interprété. Il représente à la fois le drame de l'immigrant canadien-français aux États-Unis et la fin du rêve canadien-français aux États-Unis, de même que la poursuite du rêve américain des États-Unis, de laquelle Kerouac sortira rompu.

Kerouac, c'est beaucoup le fond de l'histoire du film Les tisserands du pouvoir de Claude Fournier. On pourra reprocher à ce film son style hollywoodien, et ses errances historiques, mais il n'en demeure pas moins un événement en

soi : il a permis aux Québécois de renouer contact avec une partie de leur histoire continentale. Interprétant son film, Fournier tombe cependant dans les travers du Québec de la Révolution tranquille. Il n'y voit qu'un exemple de ce qui arrive quand on quitte le Québec et croit que cette expérience dramatique pourrait arriver au Québec sans que les Québécois aient à se déplacer. Encore une fois, l'histoire des Franco-Américains est dramatique, mais le Québec n'est pas le Canada français et il y a moyen d'y voir autre chose : la participation des Québécois à la révolution industrielle américaine, le vécu d'immigrants au moment où le Québec doit intégrer de plus en plus d'immigrants, etc.

Le personnage de Will James ressemble à celui de Kerouac. Dans un excellent docufiction Alias Will James (dans la série américanité de l'ONF), Godbout retrace l'histoire de ce Canadien français parti à quatorze ans de son village natal près de Montréal pour conquérir l'Ouest. Après de multiples aventures, il se fait écrivain pendant un séjour en prison. Il deviendra le plus grand écrivain "western" des États-Unis et ses histoires seront portées au grand écran par Hollywood. Il mourra malheureux et alcoolique comme Kerouac, tourmenté entre Will James et Ernest Dufault, son véritable nom. Jusqu'à sa mort il maintiendra des contacts avec sa famille à laquelle il envoyait sporadiquement de l'argent gagné grâce à Will James. Mais Godbout ne se limite pas à Will James, il met en parallèle la vie de

jeunes québécois qui courent les rodéos ou veulent se faire acteurs de films westerns. Fait intéressant, ces jeunes ne vivent pas le même drame qu'Ernest Dufault, bien qu'ils doivent aussi angliciser leur nom.

Enfin, dans la suite de la série de l'ONF, le film sur Oscar Thiffault Ah ouigne in hin in de Serge Giguère nous entraîne dans les tournées pan canadiennes-françaises de ce chanteur western français :

Ah ouigne in hin in! Oscar Thiffault. Voilà le grand sauvage de l'Amérique franco Ah ouigne in hin in! Le grand chanteur western sans cheval ni prêté ni emprunté, assis sans sa selle sur la croupe de son camion et parcourant inlassablement le pays depuis trente ans - depuis toujours en composant du rouine-babine pour accordéon et de la guitare symphonique pour les parterres de tous les bars, de toutes les sacristies et de toutes les arrière-cours du pays. (Morisset, 1988, 40).

C'est un film qui célèbre la culture populaire et un des plus illustres chanteurs country/western du Québec. Tout au long de la décennie, le phénomène coutry/western gagnera en visibilité dans les milieux culturels dits officiels.

Le renforcement de la culture québécoise autour d'une forme particulière d'expression au cours des années soixante et soixante-dix avait laissé pour compte un bon nombre de Québécois. La culture de masse, la culture populaire et même les cultures régionales ont souvent été perçues négativement, comme le reflet d'une aliénation et d'une assimilation culturelle ou comme un refus de changer. La réhabilitation de la musique country/western par les canaux de la culture québécoise plus officielle est le

meilleur exemple de la normalisation des rapports entre les diverses formes d'expression de la culture québécoise. Longtemps cachée et négligée, malgré le succès des auteurs-compositeurs, elle a acquis ses lettres de noblesse à la fin des années quatre-vingt. "L'événement Richard Desjardins" consacre l'étanchéité des anciennes barrières culturelles : le "Jacques Brel" québécois dont les chansons poétiques ont conquis l'élite culturelle québécoise produit certaines de ses chansons sur des airs de musique country. Soudainement, cette forme de musique n'est plus québécoise, pas même pour Radio-Canada qui, pour la première fois, va présenter une série de spectacles à l'automne 1991. Richard Desjardins remporte aussi du succès en France, même que Francis Cabrel, un des chanteurs les plus sérieux et des plus populaires en France, réenregistre une chanson dite "country" de Desjardins.

10.1.3) ÉGAREMENT

Cherchant à définir sa ville pour ceux et celles qui l'honorent de leur visite, le maire Doré a avancé le terme "américanopéen", sans préciser de quelle Amérique, ni de quelle Europe il s'agit. Cette idée de carrefour entre les deux continents n'est pas nouvelle, mais on n'a jamais pu expliquer ce qu'il en retournait, ni s'il s'agissait d'un fait ou d'un projet. En l'absence d'information, cette

expression creuse nous fait penser à la possibilité qu'a le Québec de jouer la France en Amérique et l'Amérique en France, sans toutefois les concilier au Québec!

10.2- MODERNITE ET AMERICANITE

De la lecture de nos récits, il nous est possible de tirer deux conclusions, à partir desquelles nous tenterons de comprendre la signification que prend l'américanité dans le débat sur l'identité dans la société québécoise post référendaire :

1- Le questionnement sur les rapports du Québec avec l'Amérique et même les États-Unis n'a rien d'une nouveauté. A divers degrés, il a de tout temps figuré dans les discours de l'élite politique et intellectuelle, de Edmond de Nevers à Lionel Groulx, du Curé Labelle à Jean-Ethier Blais, de Henri Bergeron à Léandre Bergeron. La mission, la vocation, le rôle, la place du Québec en Amérique ont été discutés dans des contextes différents, alors que les Québécois tentaient de donner un sens à leur expérience comme groupe distinct.

2- D'un contexte à l'autre, on constate que l'Amérique et l'américanité renvoient à différentes interprétations, mais qu'il y a aussi une récurrence de certains sens (la mobilité et le contact avec l'amérindien étant les meilleurs exemples).

Les récurrences suggèrent la permanence d'un cadre structurel, par l'intermédiaire duquel les individus interagissent et dont les actions structurent et signifient la réalité dans laquelle ils vivent. (Les structures étant définies, rappelons-le, comme moyens et produits de l'action). Ce cadre structurel définit la situation dans

laquelle se trouve le Québec. En cherchant à préciser leur identité, les individus tentent de donner un sens à leur existence et à la société dans laquelle ils évoluent, en faisant une lecture de la situation de la société dans laquelle ils se trouvent, ainsi que de leur propre situation à l'intérieur de cette société. En somme, ils adoptent une position, se positionnent et ils élaborent des projets, projettent du sens. Les différences dans les interprétations nous renvoient principalement au contexte, qui modifie partiellement la situation dans laquelle prennent place les actions des individus. Il change le champ des possibles dans lequel les individus peuvent se positionner et projeter du sens. Entre les récurrences et les différences, de la situation au contexte, se profile la structuration du sens de l'américanité.

Considérons les trois contextes que nous avons identifiés : le Canada français, le Québec de la Révolution tranquille et le Québec post référendaire. Ils nous permettent à coup sûr de suivre le processus de modernisation de la société canadienne-française, qui est essentiellement l'élément structurant du débat sur l'identité. En fait, on peut affirmer que la question de l'américanité ou du rapport du Québec à l'Amérique prend de plus en plus d'importance à mesure que les Québécois ont eu à se définir par rapport à la modernité. Américanité et modernité vont de pair dans le débat sur l'identité.

La modernité est généralement conçue comme un mode civilisateur (Baudrillard, 1973). Dans l'esprit des Lumières, la modernité s'impose d'abord comme une contestation de l'ordre social dominé par la tradition et l'explication du monde par le sacré. A la base de ce processus civilisateur, se trouve la raison, puis le sujet -siège de la raison - dont les capacités doivent être libérées pour le plus grand bien de l'humanité. Le sujet - l'individu dans le cadre socio-politique- est également la source du pouvoir qui s'incarne dans l'État et ses institutions, garant de la charte des droits universels qui assure la liberté et l'égalité entre les personnes. La culture de la modernité libère théoriquement les individus, lesquels sont alors engagés dans un processus sans fin de dépassement des limites et des capacités humaines, ayant comme seul guide les valeurs universelles sur lesquelles se fondent la modernité. Il s'agit d'une culture en mouvement toujours à la recherche du nouveau.

Il s'agit d'une définition classique et théorique de la modernité. Comme on le sait, ces valeurs ne se sont pas imposées sans difficulté à la civilisation occidentale, qui va cependant prendre son essor en les propageant hors de ses frontières. Bien qu'elle ait imposé un nouvel ordre des choses, la culture de la modernité va évoluer en intériorisant des tensions desquelles elle ne viendra jamais à bout complètement : 1- liberté individuelle et égalité des

conditions, 2- le sacré et le profane, 3- raison et la tradition, 4- individu et collectivité et individu/société, 5- le particularisme et l'universalisme. Historiquement, la civilisation moderne a évolué et s'est répandue en libérant l'individu et en soumettant les collectivités, dilapidant les résistances et les différences qu'elle rencontrait sur son chemin. Sous peine de disparaître (à certaines époques d'être physiquement annihilées), les cultures non modernes et les cultures locales ont dû trouver un moyen d'articuler leurs différences aux valeurs défendues par la modernité, soit d'articuler le local à l'universel. La modernité n'échappe pas à ce que nous appelons une loi non écrite de la géographie de la modernité : l'universalité n'est pas qu'une abstraction, elle transforme et donne un sens à des territoires où la liberté humaine produit constamment des différences.

De cette façon, d'un récit à l'autre il est possible de saisir comment la modernisation et le désir d'articuler l'expérience québécoise (locale) à quelque chose de plus grand, a structuré le débat sur l'identité et la culture :

1- Le Canada français avait jadis des liens organiques et idéologiques avec des ensembles universalisants qui lui procuraient une articulation solide entre le local et l'universel, et permettaient aux individus d'interpréter et de signifier leurs actions et leur société. Il s'agit de Rome, pour la religion, Paris pour la culture, Londres pour la politique. La modernisation du Québec a fait disparaître ces liens solides et sécurisants, ne laissant plus que la France, et généralement de façon indirecte. Le rêve de l'Amérique française fut une tentative de retrouver la gloire de la France,

royaliste et catholique, en Amérique. A différents moments, on a aussi vu comment des Canadiens français ont fait appel aux idéaux républicains et aux Révolutions française et américaine. L'Amérique et les États-Unis furent invoqués au niveau politique d'abord, au 19e siècle, puis économiquement au 20e siècle.

2- Le Québec de la Révolution est la période par excellence du renforcement du local. La culture québécoise moderne prend forme et explose littéralement. Le discours dominant puis le pouvoir politique la supporte entièrement. Le Québec cherche à renforcer ses liens avec la France et la francophonie, pendant que la société québécoise tente de rencontrer les standards de la vie moderne en Amérique du Nord. En conséquence, le Québec a imité autant qu'adopté ce qui vient ou se faisait aux États-Unis.

3- Le Québec post référendaire donne à voir une société qui doit assumer pleinement sa modernité, avec ce qu'elle comporte d'incertitudes et d'ouverture sur le monde. La question de l'articulation du local à quelque chose comme de l'universel se pose avec plus d'acuité que jamais. Au cours des années quatre-vingt, tout en continuant à renforcer ses liens avec la Francophonie mondiale, les Québécois ont exploré leurs liens avec la civilisation américaine.

Dans cet esprit, l'américanité constituerait une exploration des liens du Québec avec l'Amérique afin d'y interpréter et de donner une signification à l'expérience québécoise dans une perspective continentale. C'est la tangente prise par un nombre croissant d'intellectuels dans la société québécoise post référendaire. Deux textes vont ouvertement dans ce sens : le nôtre (Dupont, 1987) sur l'américanité et l'américanisation, et celui de Gérard Bouchard (1990) en histoire sur l'historiographie du Québec rural. Ces deux textes sont un "plaidoyer pour des études comparatives dans le cadre nord-américain" (Bouchard, 1991, 219), où "plutôt que de placer le Québec exclusivement dans

la civilisation française, [on le place] dans la civilisation américaine, au sens non exclusivement étatsunien" (Dupont, 1987, 131).

10.3- RECIT PERSONNEL DE LA CONCEPTUALISATION : SUITE
DE L'AUTRE COTÉ DE LA RIVIERE OUTAOUAIS

Intéressé à poursuivre mes études au niveau doctoral, j'hésitais quant à l'endroit. Les États-Unis? Le Québec? Le Canada? J'en parlai à Marcel Bélanger qui me proposa de contacter Vincent Berdoulay à l'université d'Ottawa. A la fin, l'endroit m'importait peu, le plus important était de trouver un directeur de recherches avec lequel je pouvais m'entendre au niveau intellectuel d'abord, mais aussi au niveau personnel. Et aussi, comme dans toute chose, l'aspect financier entraînait en ligne de compte; le gouvernement du Québec m'offrait l'une de ses bourses de recherche, qui ne pouvait être utilisée pour aller dans une université américaine. L'université d'Ottawa et le département m'offraient aussi une contribution financière, via des postes d'enseignement ou de recherche. La perspective de me retrouver plus près du Canada anglais m'intéressait, surtout après deux séjours aux États-Unis.

Je discutai de mes intérêts académiques avec Vincent Berdoulay qui se montra intéressé. Je désirais poursuivre mon exploration de l'américanité québécoise et inscrire

cette recherche en géographie culturelle. Mon intention était de chercher à déterminer le sens de l'américanité, qui devait révéler le rapport du Québec à l'Amérique. Je désirais aller au-delà de la critique ou de la révision de la Révolution tranquille, et voir plutôt comment l'américanité se manifeste dans l'espace québécois, ce qu'elle nous dit de sa société et sa culture dans le contexte nord-américain.

Nos discussions portaient sur le Québec, le Canada, la géographie et globalement sur différentes approches théoriques qui pourraient être utilisées pour aborder le sujet. J'arrivais avec un solide bagage philosophique du côté de la phénoménologie et un intérêt croissant pour les questions touchant à la post modernité. Je découvrais par contre mon ignorance des récents développements théoriques en géographie humaine et culturelle. Il y avait des recoupements intéressants qui piquèrent ma curiosité : le renouveau humaniste prenait des tendances autant philosophiques que sociologiques et flirtaient avec la post modernité. Heureux de me retrouver à nouveau dans le champ théorique, que je n'avais que partiellement utilisé dans ma thèse de maîtrise, je me mis à approfondir les bases théoriques et philosophiques de la géographie humaniste et à explorer les avenues qu'elle offrait pour une recherche en géographie culturelle.

L'articulation des volets théorique et pratique d'une recherche ne va pas de soi : toutes les combinaisons sont possibles, de "l'impérialisme" théorique à l'empire du réel. Le chercheur doit généralement passer à travers une sorte de tourbillon dialectique, où une théorie et l'objet d'étude (l'ensemble de l'information dont on dispose) s'informent et s'éclairent mutuellement, pas toujours avec succès. Au sortir de la première rafale, je compris qu'il me fallait aborder l'américanité, comme phénomène culturel, par rapport à la totalité sociale. C'était pour moi une évidence théorique, qui me posait des problèmes pratiques parce que je persistais dans l'idée de définir l'américanité, d'en révéler le sens qu'on avait semble-t-il occulté.

En 1986, je présentais un premier texte sur l'américanité lors du Colloque de l'Association des sociologues et anthropologues de langue française tenu à Montréal (texte auquel nous référions plus haut). Le thème du colloque était : Construction/destruction sociale des idées : Alternances, récurrences, nouveautés. Curieusement, dans les ateliers nouvelles idées -américanité- trois des présentations étaient données par des géographes, Morrissonneau, Morisset, Dupont. Dans ma présentation, je reprenais la problématique de l'occultation, pour déborder sur une nouvelle problématique qui permet une compréhension de l'américanité dans le contexte du Québec moderne. Je proposais essentiellement un cadre conceptuel pouvant

permettre d'aborder les problèmes que soulève la question du rapport Québec/États-Unis : Amérique/États-Unis, Amérique/France, Américanité/ modernité et américanité/ américanisation. En fait, je m'attardais surtout sur ce dernier point car, convaincu de la nécessité et de l'importance de l'américanité, ainsi que du danger de l'américanisation, j'affirmais qu'il fallait justement mieux connaître l'américanité, pour mieux reconnaître l'américanisation.

Sans totalement contrôler tout ce que j'avais, après tout il s'agissait d'un premier essai, j'avais mis le doigt sur les deux éléments essentiels de la problématique de l'américanité québécoise, qui n'est finalement qu'un concept servant à décrire le rapport du Québec à l'Amérique :

1- La différence entre américanité et américanisation se situe au niveau des signifiés et des signifiants de la culture. Il existe indéniablement une sensibilité américaine dans la culture québécoise, qui est issue d'une expérience à la fois locale et continentale, partagée en partie avec d'autres Américains. Les formes d'expression de cette sensibilité constituent la partie visible de la culture visible et en constitue le véritable enjeu. La domination des États-Unis s'exerce d'abord sur les signes et les symboles culturels, qui conséquemment codifient cette sensibilité, donc la contrôlent partiellement. Le problème est d'autant plus complexe si l'on considère que l'américanité, comme sensibilité culturelle, et l'américanisation, les formes de la culture qu'imposent les États-Unis sur la représentation de l'Amérique, connotent aussi la modernité.

2- L'américanité est aussi quelque chose qui est joué sur l'échiquier politique québécois. En 1986-1987, ma compréhension de la dimension politique de l'américanité se limitait essentiellement à la question de l'occultation. (Le lecteur pourra comparer avec un autre texte, "L'américanité ou la possibilité d'être ailleurs" (Dupont, 1990.)). Ce que je réaliserai plus tard -les prochaines lignes en font le récit- est que l'américani-

té est aussi un discours ou une représentation du Québec à partir de laquelle des individus interprètent la culture et l'identité québécoise, à des fins politiques ou non.

Je demeurais convaincu qu'il s'agissait du sujet de l'heure et qu'il y avait beaucoup de travail à faire avant qu'on puisse réellement connaître ce dont il retournait de l'américanité. Pourtant, l'information que j'accumulais sur le sujet était de plus en plus confuse et même contradictoire. Je constatais de nombreuses répétitions, beaucoup d'aberrations, des déclarations en trois lignes sur la nécessité de se pencher sur le sujet, généralement insérées dans un discours critique de la Révolution tranquille, et beaucoup moins de réflexions pénétrantes. Un autre phénomène m'intriguait au plus haut point : l'américanité était dans tous les esprits, mais peu de chercheurs s'y intéressaient sérieusement. D'un colloque à l'autre, je constatais un accord général sur la nécessité d'étudier ou de reconnaître l'américanité dans la culture québécoise, mais très peu d'intérêt pour en discuter ou travailler sur la question. Il y avait un intérêt ponctuel, on faisait une déclaration, on prenait position, mais généralement il y avait très peu de suivis ou de développements. À entendre parler tous et chacun, j'avais la nette impression que l'américanité relevait d'un phénomène de mode, intellectuelle, dont la signification réelle semblait échapper à la majorité de ceux et celles qui s'en réclamaient. Comment

expliquer ce phénomène? L'américanité ne serait-elle qu'un discours? Cette constatation va changer mon approche du problème.

Pour mieux comprendre la signification de l'américanité, comme discours ou représentation, je devais me conformer à l'impératif théorique et aux exigences de l'objet, et adopter une perspective plus large, soit de considérer les phénomènes culturels en relation avec les autres sphères de la société. Il faut dire que depuis un bout de temps déjà, Berdoulay insistait sur les conséquences d'un changement de cap vers l'Amérique sur l'identité et la culture québécoises. Au fil de nos conversations, je m'étais lentement aperçu que nous ne parlions pas toujours de la même chose, que notre regard sur l'américanité n'était pas le même, bien que nous tirions souvent des conclusions semblables de l'information sur l'américanité. Depuis le début de mes rencontres avec Berdoulay, l'américanité était essentiellement une sensibilité culturelle, américaine, qui avait été plus ou moins niée ou négligée jusqu'au début des années quatre-vingt. J'étais conscient que le discours de l'américanité servait une élite politique et intellectuelle montante -à laquelle je m'associais à ma manière- qui s'en servait pour faire la critique à la représentation du Québec qui avait dominé dans les années soixante-dix. Berdoulay remarquait d'abord les formes d'expression de cette sensibilité, qui proviennent surtout

des États-Unis; puis le fait que l'américanité s'apparentait à un discours dont les incidences et les conséquences politiques étaient plus grandes que je ne voulais l'admettre.

Le premier point soulève la tension bien réelle existant entre américanité, comme sensibilité culturelle, et américanisation, comme forme d'expression de cette culture. À ce niveau, le Québec devait effectivement mener bataille et je considérais qu'il s'en tirait assez bien, bien qu'il faille ici établir une différence entre la culture populaire, plus influencée par les formes américaines, et la culture artistique où, malgré une situation fragile, le Québec tire assez bien son épingle du jeu. Le second point m'obligeait à modifier ma problématique pour tenter de décoder ce discours. Je me penchai d'abord sur les tensions que soulève le discours de l'américanité : 1- américanité/modernité, ou peut-on être moderne sans être influencé par le modèle dominant? 2- américanité (Amérique)/Francité, langue française (France), ou comment être américain et parler français, ou est-ce que l'Amérique exclut la langue française ou toute autre forme d'expression de la modernité?

Pour concevoir l'américanité comme une représentation ou un discours, je me devais de reconnaître que je participais moi-même de ce discours, ce qu'en fait le passage du sens à la signification m'avait permis de réaliser. Je prenais par le fait même une distance critique par rapport à mon objet d'étude. Cette distance demeure en partie une

illusion, qui nous revoie essentiellement au problème épistémologique que nous avons tenté d'expliciter. Tout texte sur l'américanité participe de la structuration du discours sur l'américanité, ce qui implique que le sujet ne peut réellement s'abstraire de la situation et du contexte dans lequel il se trouve et d'où il écrit sa thèse. Le présent récit personnel de la conceptualisation donne au lecteur une meilleure compréhension de la pensée de l'auteur et, même si cela peut paraître contradictoire, permet plus d'objectivité à cause de la présence du sujet dans et à travers le texte. En terminant, j'aimerais relater deux derniers exemples d'expression de l'américanité qui vont confirmer ma compréhension sur la nature de l'américanité comme phénomène culturel duel, à la fois sensibilité et représentation.

La Rencontre internationale Jack Kerouac (1987) a été le fruit de l'entreprise intellectuelle de deux géographes, Dupont et Waddell, ainsi que du directeur du Secrétariat permanent des peuples francophones, Louis Dussault. A l'époque, le Secrétariat, un organisme para gouvernemental dont le but était de favoriser le dialogue et les échanges entre le Québec et les communautés francophones en Amérique du Nord surtout, entretenait des relations étroites avec le département de géographie de l'université Laval par l'intermédiaire des géographes Waddell et Louder. Le but officiel de la Rencontre Kérouac était de rendre les

hommages du Québec au fameux écrivain américain d'origine canadienne-française, espérant ainsi renforcer les liens entre les Québécois, le Québec et les Franco-Américains. Au niveau intellectuel, Kerouac, un produit de la migration des Canadiens français en Nouvelle-Angleterre, fascine par ses contradictions. Dans une perspective québécoise, il est à la fois le passé et la tradition, le Canuck déchu, et le futur, la modernité à l'américaine, le roi des Beats et l'avant-garde du mouvement hippie.

La Rencontre fut intéressante à plus d'un point de vue (voir Anctil et al. 1990). Entre autres choses, j'eus l'occasion de constater à quel point l'américanité pouvait aussi être une affaire politique. Au cours de la première journée, consacrée aux origines canadiennes-françaises et franco-américaines de l'écrivain, les échanges entre les participants furent très tendus, surtout entre les francophones : les Franco-Américains, les Franco-Canadiens, les Québécois, les Français. Globalement, les "Franco" venaient régler des comptes avec les Québécois, réclamant Kerouac, la culture populaire et l'américanité tout en insistant sur le fait que le Québec les a abandonnés. Les Québécois réagirent d'abord calmement, se plaçant du côté de la modernité plutôt que de l'ethnicité, jusqu'à ce que quelques Français et Américains interviennent et abordent la question de la langue. D'un coup, les Québécois, se faisant les Franco-Américains des Français, se mirent à revendiquer

l'expérience canadienne-française de Kerouac devant les Américains et l'Amérique devant les Français. Pendant ce temps, les Américains semblaient médusés par ces questions d'identité, alors que les Français étaient surpris de la réaction des Québécois et de cette idée de revendiquer l'Amérique, que eux ne voyaient qu'aux États-Unis.

Il était clair dans l'esprit des organisateurs que Kerouac et l'Amérique permettaient de montrer et la modernité et la continentalité de la culture québécoise. Politiquement, il était tout aussi clair qu'en se réclamant du continent, le Québec diminuait et insignifiait le Canada et sa portée symbolique sur le Québec, et ce au moment où on venait de s'entendre au Lac Meech. Si l'américanité ne peut être comprise sans faire référence au processus de modernisation (et d'américanisation) de la société québécoise, je constatais de visu que le débat sur l'identité et la culture, dans laquelle l'américanité était discutée, n'existe pas hors des considérations politiques et économiques.

Dans un autre ordre d'idées, le second film de la série "américanité" de l'ONF va paraître sur les écrans montréalais au cours de l'hiver 1988. Il porte sur le légendaire cowboy québécois, né Ernest Dufault, mort Will James, illustre écrivain de romans «westerns» à partir desquels Hollywood a même produit certains films. Autre histoire fascinante aux confins de l'Amérique et du Canada français, à la rencontre de la modernité et de la tradition, de la

culture populaire et de la culture savante. A la suite de ce film, je me penchai sur le phénomène de la musique Country/Western au Québec. Originaire de la Mauricie, je me rendis à l'automne 1987 au festival Western de Saint-Tite auquel je n'avais jamais assisté. J'y découvris un monde d'une grande simplicité et d'une sensibilité fait de marginalité, de campagne, de chevaux et de grands espaces. Tout compte fait, mon étonnement n'était pas de découvrir une culture populaire fondamentalement territoriale et américaine, ni même de constater l'écart entre la culture savante et la culture populaire, mais à quel point cet écart tout à fait normal était au Québec accompagné de mépris et de dédain. Comme les francophones hors Québec, où d'ailleurs les chanteurs country/western font des tournées, la culture populaire western était associée au Canada français, au passé et à la tradition, et symbolisait, aux yeux du Québec moderne, l'aliénation culturelle.

10.4- LMÉRICANITÉ : TEXTE ET SIGNIFICATION

Le texte sur la culture et l'identité québécoises qu'ont écrit les Québécois reflète leur préoccupation et leur volonté de donner un sens à leur expérience dans la culture de la modernité. Il s'agit du texte principal de l'américanité qui s'est écrit au cours des trente dernières années. A partir de 1980, l'américanité (ou l'Amérique)

sera le thème principal de ce texte, comme sensibilité culturelle ou représentation du Québec, qui révèle les tensions de la modernité québécoise.

En explorant l'Amérique pour donner un sens à son expérience, les Québécois se sont placés au carrefour de deux influences, une situation qui ne va pas sans difficultés. A l'échelle de la francophonie internationale, personne ne s'étonne que la spécificité québécoise réside dans le caractère nord-américain de sa culture, et donc de sa langue. Ce caractère américain constitue la définition la plus simple que l'on puisse donner à l'américanité : caractère de ce qui est américain. Ceci dit, si on change d'échelle et qu'on se place sur le continent américain, faut-il alors tenir le raisonnement inverse? A l'échelle continental, la spécificité du Québec résided'abord et avant tout dans sa langue. Dans un tel cas, si, comme le confirme le constat à l'échelle de la francophonie, la culture québécoise a un caractère américain, la question qui s'impose est : en quoi ce caractère américain diffère-t-il des autres dans les Amériques? Logiquement, s'il y a une différence, il ne peut pas s'agir que de la langue, puisque ce qui différencie les Québécois des autres parlants français est autre chose que la langue.

L'américanité est un concept approprié pour exprimer la sensibilité américaine que la culture canadienne-française, puis québécoise, a absorbé au cours des trois siècles de son

histoire. Cette sensibilité a été niée ou réduite au silence par une représentation traditionaliste du peuple canadien-français qui craignait l'influence américaine. Les Canadiens français n'adhéreront pas tous à cette représentation; à l'occasion, il s'en trouvera pour utiliser les signes de l'Amérique pour critiquer ou forcer des changements au Québec ou au Canada. Dans le Québec de la modernité, cette sensibilité s'est exprimée plus ouvertement, lentement d'abord pour des raisons politiques, puis d'une manière généralisée après le référendum.

Une sensibilité culturelle américaine imprègne la culture québécoise. Le problème que pose cette sensibilité vient du fait que les États-Unis contrôlent aujourd'hui non seulement sa définition, mais aussi ses formes d'expression. Pour compliquer le problème, ces formes d'expression modernes se présentent, ou sont vendus, comme exprimant la modernité et les valeurs universelles. La culture populaire québécoise, surtout en région où la sensibilité américaine est grande, et les phénomènes de culture de masse prennent généralement les formes créées aux États-Unis. La culture artistique tend à adapter les formes américaines et créer localement des formes originales. Mais il n'y a pas de patron régulier. Dans certains cas, il s'agit de copie conforme, en français, et dans d'autres cas, la langue française permet aux Québécois d'exprimer sa propre version de la sensibilité américaine, soit celle qui vient de

l'expérience québécoise. Le dilemme est celui de pouvoir discerner entre sensibilité et formes d'expression d'abord, puis entre imitation et authenticité, au niveau de la sensibilité; entre adaptation, emprunts et création originale au niveau des formes.

Dans une autre ordre d'idées, l'américanité soutient une représentation du Québec qui est jouée sur l'échiquier politique québécois. L'américanité ne peut être véritablement comprise hors de la lecture politique qu'en font les Québécois, à la fois auteurs et lecteurs du texte de l'américanité, et aussi acteurs politiques. Nous pensons qu'au cours des années quatre-vingt, une variante du discours nationaliste s'est élaborée sur l'idée d'américanité. La représentation du Québec qu'elle supporte s'appuie sur la sensibilité américaine que les Québécois ont tenté d'exprimer et d'explorer de façon continue au cours de la décennie. Il s'agit d'un discours qui n'a pas produit de vision globale du Québec, mais simplement une perspective continentale, plus souvent qu'autrement utilisée en opposition à d'autres discours.

La position sans nuances de certains nationalistes en faveur du traité de libre échange nous montre comment cette pensée a fonctionné. Considérant que ce traité diminuait la capacité du gouvernement fédéral de planifier l'économie canadienne au profit des lois du marché, Parizeau et le Parti québécois vont favoriser le libre échange. Ils apu-

yaient la classe d'affaires dont ils avaient favorisé le développement au cours des années soixante-dix. Pendant ce temps, les gens d'affaires, qu'on présentait comme les nouveaux mentors de la nation, étaient louangés pour leur dynamisme et leurs ambitions continentales qu'il ne fallait pas limiter (de vrais coureurs des bois des temps modernes). Les Québécois étaient présentés comme ayant plus d'affinités et de facilités avec les Américains qu'avec les Ontariens. Le discours libre-échangiste québécois frisait le romantisme tellement tout devait aller pour le mieux dans le meilleur des mondes avec les États-Unis, qu'on tenait pour acquis.

Les tensions politiques qui résultent de cette situation sont en apparence simples. Le débat Dumont/Bissonnette en est le meilleur exemple. Si le Québec renforce son caractère américain, certains craignent qu'il ne perde son esprit français, au pire sa langue. Par contre, s'il travaille à uniquement renforcer sa langue et son originalité, d'autres craignent qu'il ne se distancie du reste de l'Amérique. De cette tension émergent trois discours sur le Québec :

1- Certains craignent que le Québec ne se ferme sur lui-même et vante les mérites d'appartenir à un grand ensemble comme le Canada, qui offre à la fois une protection culturelle et de meilleures opportunités pour réussir économiquement.

2- Certains se méfient des définisseurs de la culture et se tournent essentiellement vers la modernité québécoise, avec sa part d'américanité et d'américanisation.

3- Certains se méfient de l'Amérique et favorisent un renforcement et un attachement à la francophonie et la culture française.

Les deux derniers s'opposent au premier en définissant l'expérience québécoise par rapport à quelque chose de plus grand et de plus universalisant que le Canada. En jouant par exemple l'Amérique ou les États-Unis contre le Canada durant la bataille du libre échange, les Québécois se sont opposées à ceux qui en faisaient une bataille de survie pour le Canada, s'aliénant du même coup une partie de l'élite canadienne-anglaise. Pendant un temps, ce discours a joué sur la tension entre l'élite, tournée vers la France et l'Europe, et le peuple branché sur l'Amérique ou les États-Unis. Mais dans les années quatre-vingt, à mesure que le discours sur la culture des années soixante-dix s'effaçait, et que l'américanité gagnait en faveur populaire, cette tension a graduellement disparu.

Comme société moderne, le Québec ne peut éviter de subir l'influence positive et négative des États-Unis. Il ne peut non plus tourner le dos aux forces qui depuis toujours ont contribué à l'expérience québécoise. Pour se maintenir entre modernité et modernisation, entre américanisation et américanité, il doit essentiellement compter sur une société dont la langue française continue d'exprimer l'américanité et de résister à l'américanisation, tout en demeurant moderne et tourner vers l'avenir. Amérique et francophonie devraient pouvoir coexister comme référents

universels, mais l'instabilité chronique du Canada et du Québec font qu'ils se sont opposés plus souvent qu'autrement au cours des dernières années. Il s'agit probablement de la signification la plus profonde qu'on puisse donner à l'américanité québécoise : à cause de sa situation particulière, le Québec a maintenu plus vive la tension entre influences européennes (françaises), qui est au coeur de toutes les expériences américaines. La forme particulière qu'il prend rend le Québec original en Amérique.

CONCLUSION

L'espace ne prend forme et ne prend une signification particulière que par l'activité des hommes et des femmes qui l'occupent et le transforment. Certes, le donné naturel, la facticité géographique et les conditions socio-historiques structurent ces activités; ils agissent en quelque sorte en fixant certaines limites à ce qui est possible d'être fait, ici et maintenant, sans toutefois déterminer entièrement le sens et la direction que peuvent prendre ces actions. Où qu'ils se trouvent, les hommes sont engagés dans un processus de structuration, qu'on peut considérer comme le produit de l'interaction de la multitude d'actions entre elles, ainsi que par rapport aux éléments structurants.

Dans cette perspective, nous avons tenté de comprendre la nature de l'activité qui génère la connaissance, afin d'élaborer une méthodologie qui nous permettrait de connaître, dans des contextes particuliers et en tenant compte des interactions, le processus dynamique de la signification des lieux, des espaces et des relations spatiales, qui prennent place à l'intérieur des sociétés modernes.

Notre méthodologie repose sur trois éléments qui concourent à produire un texte permettant la lecture de l'espace, des relations à l'espace et des lieux, tous

considérés comme des entités ou des phénomènes signifiants. Ce que nous proposons est quelque sorte une herméneutique géographique. Il nous a semblé théoriquement et épistémologiquement impossible de résoudre la tension entre l'objectivité et la subjectivité, entre l'agent et la structure ou, encore, entre le local et l'universel. Ces tensions sont incontournables et, dans ce contexte, nous avons montré que la modification de la forme du texte permettait à la fois le dépassement et la conservation de la tension. Ces trois éléments sont: le récit, la trame et la multiplicité des voix et des récits. En quoi cette méthode nous permet-elle d'obtenir des résultats différents d'approches plus classiques?

Contrairement au texte traditionnel, les différentes formes de récit existent sur la base de la reconnaissance du rôle du sujet dans l'activité humaine, et donc dans l'activité scientifique. De plus, en introduisant le concept de trame du récit, nous faisons intervenir des éléments du contexte structurant du phénomène étudié; le récit devient donc un moyen de rendre compte de la synthèse interactive entre agents et, entre agents et structures. D'un contexte à l'autre, il devient alors possible de suivre le processus de structuration du sens (de la signification) de l'américanité, dans la suite des contextes socio-culturels qui ont modifié les termes du débat sur l'identité québécoise. Mais ce processus nous est aussi révélé par les

différentes perspectives que permettent les trois types de récits (conceptuel, de la conceptualisation et du récit personnel de la conceptualisation) que nous avons adoptés. Puisque chaque contexte modifie le champ sensible par lequel les Québécois ont tenté de se définir, et de donner un sens à leur relation à l'Amérique, la modification du récit permet de rendre compte des changements qui affectent le processus de structuration, auquel l'auteur et le texte qu'il produit participe.

Entre tous, le récit personnel de la conceptualisation est le plus innovateur et, peut-être, le plus intéressant, par ce qu'il introduit le concept d'intertextualité. En suivant la pensée de l'auteur sur le phénomène qu'il étudie, à mesure qu'il rend compte de l'information qu'il possède, le lecteur saisit profondément la portée et la limite des concepts qu'il utilise, ainsi que les résultats qu'il obtient. En fait, parce que sa pensée devient elle-même texte, l'auteur s'efface l'intertextualité, et son texte obtient, aux yeux du lecteur une plus grande objectivité, au sens où le lecteur connaît mieux les intentions du premier. La culture, les phénomène de culture associé à l'espace ou non, ne peut être compris que dans la rencontre de deux intentionnalités, quelles qu'elles soient (dixit, Merleau-Ponty).

Le récit personnel joue un autre rôle important: parce qu'ils prend place dans le contexte d'une discipline

particulière, il révèle le rôle que joue cette discipline, et de ses concepts, dans la production de la connaissance. Avec le récit personnel de la conceptualisation, nous n'avons pas expliqué l'américanité dans une perspective géographique, mais nous avons pu montrer à quel point la géographie, comme contexte intellectuel, a contribué au discours sur l'américanité et, qu'ultimement, il s'agit d'un discours spatial. En effet, le sens que les Québécois donnent à l'américanité, la sensibilité américaine qu'ils exploitent, et le discours sur l'américanité, ont mené à la formation d'un discours sur l'espace, soit une tentative de définir le Québec dans sa relation à l'Amérique. C'est dans l'intertextualité des récits, et dans la duplicité des voix que se comprend ce phénomène.

Qu'il soit le produit d'un processus historique, que les changements socio-politiques aient modifié le regard que les Québécois portent sur l'américanité, ne fait aucun doute. Mais les textes du sociologue ou de l'historien, avec leur pensée respective, auraient-ils pu arriver aux mêmes résultats?

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T. (1973), Negative Dialectics, New York: Seabury.
- ALIX, Y. (1986), "Le phénomène country-western", Le Devoir, 9 août.
- ANCTIL, P. (1983), "La Franco-Américanie ou le Québec d'en bas", dans Waddell, E. et Louder, D., Du continent perdu à l'archipel retrouvé, Québec: Presse de l'Université Laval.
- AUDET, N. (1987), "De l'autonomie culturelle en littérature", texte non publié - présenté lors du colloque sur l'américanité de l'Association québécoise d'études américaines, Octobre, 1987.
- BACHRACH, P. BARATZ, M.S. (1962), "The two faces of power", American Political Science Review, 56: 947-952.
- BAILLY, Antoine. (1981), La géographie du bien-être, Paris: PUF.
- BALTHAZAR, Louis. (1986), Bilan du nationalisme au Québec, Montréal: Hexagone.
- BASHKAR, R. (1979), The possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, Sussex: Harvester Press.
- _____ (1968), Le système des objets, Paris: Gallimard.
- _____ (1970), La société de consommation, Paris: Denoël.
- BAUDRILLARD, J. (1973), "Modernité", Encyclopedia Universalis, XI: 139-41.
- BEAULIEU, P. (1979), "Le Western, blues des Nègres blancs", La Presse, 1er décembre.
- BEAULIEU, V.- L. (1972), Jack Kérouac, essai-poulet, Montréal: Edition du Jour.
- BELANGER, A.-J. (1977), Ruptures et constantes: quatre idéologies du Québec en éclatement: la relève, Québec: PUL.
- BELANGER, M. (1979), Les comportements socio-culturels des Québécois en alimentation, projet FCAC, Université Laval: département de géographie.

- BELL, D. (1976), Vers la société post-industrielle, Paris: Laffont.
- _____ (1979), Les contradictions culturelles du capitalisme, Paris: P.U.F.
- BELLOUR, R., CLEMENT, C. (1979), Levi-Strauss, Paris: Gallimard.
- BENOIT, F., CHAUVEAU, P. (1986), Acceptation globale, Montréal: Boréal.
- BENOIT, J. (1935), L'âme franco-américaine, Montréal: Albert Lévesque, collection documents sociaux.
- BERDOULAY, V. (1978), "The Vidal-Durkheim Debate", dans Ley, D. et Samuels, M., Humanistic Geography, London: Croom Helm.
- _____ (1981), La formation de l'école française de géographie (1870-1914), Paris: Bibliothèque nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques.
- _____ (1985), "Les idéologies comme phénomènes géographiques", Cahiers de géographie du Québec, 29 (77): 205-216.
- _____ (1988), Des mots et des lieux, Ottawa: Presses de l'université d'Ottawa.
- _____ (1989), "Place, Meaning, and Discourse in French Language Geography", dans Agnew, J. et Duncan, J., The Power of Place: Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations, Boston: Hyman.
- BERGERON, G. (1979), Incertitudes d'un certain pays, Québec: PUL.
- _____ (1985), Notre miroir à deux faces, Montréal: Québec/Amérique.
- BERNARD, J.-P. (1983), Les rebellions de 1837-1838 dans le Bas-Canada. Les Patriotes dans la mémoire collective et chez les historiens, Montréal: Boréal Express.
- BERRY, B.J.L. (1972), "Revolutionary and counter-revolutionary theory in geography: a ghetto commentary", Antipode, (4) 2.
- BISSONNETTE, Lise. (1982), "De notre agonie I", "De notre agonie II", Le Devoir, 11 septembre et 18 septembre.

- BLOOM, Allan. (1987), L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale, Paris: Juliard.
- BOUDON, Raymond. (1979), Effets pervers et ordre social, Paris: P.U.F.
- BOURASSA, H. (1912), Le spectre de l'annexion, Montréal: Le Devoir.
- _____. H. (1929), L'affaire de Providence et la crise religieuse en Nouvelle-Angleterre, Montréal: Le Devoir.
- BOURDIEU, Pierre. (1980), Le sens pratique, Paris: Ed. de Minuit.
- BOURQUE, P.-A. (1975), "L'américanité du roman québécois", Etudes littéraires, 8 (1).
- BOURQUE, P.-A. (1984), "Commentaire" (du texte de Ronald Sutherland), dans Savary, Claude (1984), Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal: I.Q.R.C..
- BRETON, R. (1984), "The production and Allocation of Symbolic Ressources: An Analysis of the Linguistic and Ethnocultural Fields in Canada", Canadian Review of Sociology and Anthropology, (21) 2: 123-44.
- BUREAU, Luc. (1984), Entre l'eden et l'utopie, les fondements imaginaires de l'espace québécois. Montréal: Québec/Amérique.
- _____. (1985), "Les sciences occultes...", Cahiers de géographie du Québec, 29 (77): 309-316.
- _____. (1991), La Terre et Moi, Montréal: Boréal.
- BUNGE, W. (1962) Theoretical Geography, Lund Studies in Geography, Series C: General and Mathematical Geography, Paper no.1, Gleerup: Lund.
- BUTTIMER, A. (1976), "Grasping the Dynamism of Lifeworld". Annals of the Association of American Geographers, 66 (2): 272-292.
- BUNGE, W. (1966), Theoretical Geography, Lund: D. of Geography
- BUCER, P. (1981), "The Significance of the Avant-Garde for Contemporary Aesthetics: A reply to Jurgen Habermas", New German Critique, 22: 19-22.

- CAHIERS DE GEOGRAPHIE DU QUEBEC. (1985), "Les idéologies",
numéro spécial, Cahiers de géographie du Québec. 29
(77).
- CAHIERS DE GEOGRAPHIE DU QUEBEC. (1986), "La géographie du
Québec cinquante ans après Raoul Blanchard", numéro
spécial, Cahiers de géographie du Québec, 30 (80).
- CASGRAIN, A. (1862), Histoire de Marie de l'Incarnation,
Québec: Desbarats.
- CASTELLS, M. (1977), The Urban Question: a marxist approach,
Cambridge: MIT Press.
- CASTORIADIS, C. (1981), L'institution imaginaire de la
société, Paris: Seuil.
- CHARLEBOIS, Robert. (1972), "La plainte de
presqu'amérique", dans Presqu'Amérique, 1 (5).
- CHESNEAUX, J. (1983), De la modernité, Paris: Maspero.
- CLAVAL, P. (1984), Géographie humaine et économique
contemporaine. Paris: Presses universitaires de France
- Fondamentale.
- COLEMAN, William. (1966), "Science and Symbol in the Turner
Frontier Hypothesis", The American Historical Review,
LXXII: 22-49.
- COMEAU, Y. (1988), "Vie quotidienne, classe populaire et vie
associative", Possibles, 12 (1): 89-99.
- CONCHA, Jaime. (1975), "Neruda et son continent natal",
Etudes littéraires, 8 (1).
- CORBEIL, Pierre. (1985), "L'agriculturisme: Un nouveau
regard sur la vision catholique et québécoise de la vie
rurale", texte non-publié, CEGEP de Drummondville:
département d'histoire.
- COSGROVE, D. (1978), "Place, landscape and the Dialectics of
Cultural Geography", Canadian Geography, 22: 66-72.
- CREAN, S., RIOUX, M. (1983), Two nations: An Essay on the
Culture and Politics of Canada and Québec in a World of
American Pre-Eminence, Toronto: James Lorimer.
- CROSBY, D. (1988), The Specter of the Absurd, Albany: SUNY
Press.

- DARDEL, E. (1952), L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique, Paris: Presses universitaires de France.
- DARTIGUES, A. (1972), Qu'est-ce que la phénoménologie? Paris: Privat.
- De NEVERS, E. (1896), L'avenir du peuple canadien-français, Paris: H. Jouve. Seconde édition (1971) Montréal: Fides.
- De NEVERS, E. (1900), L'Ame américaine, Paris: Jouve et Boyer
- DERRIDA, J. (1967), De la grammatologie, Paris: Les Editions de Minuit.
- _____ (1974), L'Ecriture et la différence, Paris: Gallimard.
- DESBIENS, J.-P. (1960), Les insolences du Frère Untel, Montréal: Editions de l'Homme.
- DESBIENS, P. (1985), Dans l'après-midi cardiaque, Sudbury: Prise de Parole
- DESCAMP, C. (1979), "Les existentialismes", dans La philosophie au XXe siècle, Paris: Marabout.
- DION, L. (1987), Québec, 1945-2000. Tome 1: A la recherche du Québec, Québec: Presse de l'université Laval.
- DIONNE, René. (1984), Le Québécois et sa littérature, Sherbrooke: Naaman.
- DUMONT, F. (1968), Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire, Montréal: H.M.H.
- _____ (1979), "La culture québécoise: ruptures et tensions", dans Sarrazin J. (ed), Le sort de la culture, Montréal: L'Hexagone.
- _____ (1982), "Parlons américain...si nous le sommes devenu" et "Les leçons du samedi", Le Devoir, 3 et 14 septembre.
- _____ (1982), "Les leçons du samedi", Le Devoir, 17 septembre.
- _____ (1982a), "Sur la genèse de la notion de culture populaire", dans Pronovost, Gilles. Cultures populaires et sociétés contemporaines, Québec: Presse de l'université du Québec.

- DUPONT, L. (1982), "Le déplacement et l'implantation de Québécois en Floride", Vie Française, Québec: Conseil de la Vie française en Amérique, 36 (10-11-12): 5-22.
- _____ (1984), "La présence québécoise en Floride et ses implications pour le Québec", document préparé pour le Ministère des Affaires Intergouvernementales du Québec.
- _____ (1985), Les Québécois en Floride, ou l'Amérique comme un possible, thèse de maîtrise en géographie, Université Laval.
- _____ (1985), "Le Québec et les Franco-Américains: mère-patrie demandée", Le Devoir, 11 janvier.
- _____ (1988), "Franco-american and Quebec: American twice over", Journal of Cultural Geography, 8 (2).
- ELLIS, W.D. (1955), A Source Book of Gestald Psychology, New York: Humanities Press.
- ELSTER, J. (1979), Ulysses and the sirens: studies in rationality and irrationality, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENTRIKIN, J.N., (1976), "Contemporary Humanism in Geography". Annals of the Association of American Geographers, 66 (1): 615-632.
- _____ (1991), The Betweenness of place, Berkeley: University of California Press.
- FALARDEAU, J.-C. (1967), Notre société et son roman, Montréal: HMH.
- _____ (1974), Imaginaire social et littérature, Montréal: HMH.
- FICHTE, J. (1982), Science of Knowledge, New York: Cambridge Press.
- FOURNIER, P. (1983), "Autour de la spécificité", Possibles, 8 (1): 185-194.
- FREUD, S. (1972), Introduction à la psychanalyse, Paris\; Payot.
- GABOURY, J.-P. (1970), Le nationalisme de Lionel Groulx: aspects idéologiques. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa.

- GAGNON, Ernest. (1963), L'homme d'ici, Montréal: HMH.-
Collection Constantes
- GEERTZ, C. (1973), The Interpretation of Cultures, New York:
Basic Books.
- _____ (1983), Works and Lives, Stanford: University
Press.
- GIDDENS, A. (1979), Central problems in Social Theory,
Berkeley: University of California Press.
- _____ (1984), The Constitution of Society: Outline of
the Theory of Structuration, Berkeley: Univ. of
California .
- _____ (1984), The Constitution of Society, Berkeley:
University of California Press.
- GILBERT, A. (1986), "L'analyse de contenu des discours sur
l'espace: une méthode", Le Géographe canadien, 30 (1).
- GODBOUT, J. (1986), Une histoire américaine Paris: Seuil.
- _____ (1987), "En français d'Amérique", Possibles, 11
(3): 185.
- GOUVERNEMENT DU CANADA. (1956), Rapport de la Commission
royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres
et sciences au Canada, 1949-1951. Ottawa: Imprimeur du
Roi.
- GOUVERNEMENT DU QUEBEC. (1978), La politique québécoise du
développement culturel, 2 volumes, Québec: Editeur
officiel.
- GREGORY, D. (1981), "Human Agency and Human Geography",
Transactions of the Institute of British Geographers,
6: 1-18.
- _____ (1981a), "A realist construction of the social",
Transactions of the Institute of the British
Geographers, 7: 254-257.
- GROULX, L. (1950), Histoire du Canada depuis la découverte,
4 volumes, Montréal: Fides.
- GUINDON, H. (1988), Quebec Society: Tradition, Modernity and
Nationhood, Toronto: University of Toronto.
- GUY SCULLY, R. (1975), "La musique country et western",
Le Devoir, 17 mai 1975.

- GUELKE, L. (1974), "An Idealist Alternative in Human Geography", Annals of the Association of the American Geographers, 64 : 193-202.
- GUILLET, Jean. (1968), Aspect de la civilisation américaine, Paris: Colin.
- GUIMOND, Pierre. (1968), La chanson comme phénomène socio-culturel: analyse de ses divers aspects. Thèse de maîtrise en sociologie, Université de Montréal.
- HABERMAS, J. (1973), La technique et la science comme idéologie, Paris: Denoel.
- _____ (1975), Théorie et pratique, Paris: Payot.
- _____ (1981), "Modernity versus postmodernity", New German Critique, 22: 3-14.
- HAGGETT, P. (1965), Locational Analysis in Human Geography, London: Arnold.
- HAMELIN, L.-E. (1986), "Les carrières canadiennes de Raoul Blanchard et Pierre Deffontaines", dans numéro spécial: "La géographie du Québec cinquante ans après Raoul Blanchard", Cahiers de géographie du Québec, 30 (80).
- HARRIS, C. (1971), "Theory and Synthesis in Geography". Canadian Geographer, 15: 157-172.
- HARVEY, D. (1969), Explanation in Geography, London: Arnold.
- _____ (1978), "The Historical mind and the Practice of Geography", dans Humanistic Geography, London: Croom Helm.
- HELLER, Angus. (1990), Can Modernity Survive?, Berkeley: University of California Press.
- HORKHEIMER, M. (1974), Critique of Instrumental Reason, New York: Seabury.
- HUME, D. (1953), Theory of Knowledge, Austin: University of Texas Press
- INSTITUT DE GEOGRAPHIE DE L'UNIVERSITE LAVAL (1959), "Mélanges géographiques canadiens offerts à Raoul Blanchard", Québec: Presses de l'Université Laval.
- JAY, Martin. (1977), L'imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1923-50), Paris: Payot.

- JONES, R. (1984). "Le spectre de l'américanisation", dans Savary, Claude, Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal, I.Q.R.C.
- KERFERD, G.B. (1981), The Sophistic Movement, New York: Cambridge University Press
- KOHLER, W. (1971), The selected Papers of Wolfgang Kohler, New York: Liveright.
- LALONDE, Robert. (1982), Une belle journée d'avance, Paris: Seuil.
- LAMONDE, Y., TREPANIER, E. (1986), L'avènement de la modernité culturelle au Québec, Montréal, I.Q.R.C.
- LAMONTAGNE, S.-Laurence. (1983), L'hiver dans la culture québécoise (17e - 19e siècle), Québec: IQRC.
- LANCTOT, G. (1941), Les Canadiens français et leurs voisins du Sud, Montréal: Valiquette.
- LANGUIRAND, J. (1971), "Le Québec et l'américanité", Etudes littéraires, 8 (1): 144-157.
- LAPIERRE, René (1987), "L'américanité du roman québécois", texte non publié - présenté au colloque sur l'américanité de l'Association québécoise d'études américaines, octobre 1987.
- LAROCHE, M. (1968), "La conscience américaine de la nouvelle poésie québécoise", Littérature canadienne - Cahiers de Sainte-Marie (1). Montréal.
- _____ (1975), "L'américanité ou l'ambiguïté du «je»", Etudes littéraires, 8 (1).
- LAROSE, A. (1982), "Crise de glue", Le Devoir, 18 septembre.
- _____ (1986), Le Québec ou la petite noirceur, Montréal: Québec/Amérique.
- LASCH, C. (1979), The Culture of Narcissism: American life in an age of diminishing expectations, New York: Norton.
- LASH, Scott. (1990), Sociology of Postmodernism, London: Routledge.

- LATOUCHE, D. (1974), "La vraie nature de la Révolution tranquille", Revue canadienne de science politique, (7) 4: 525-536.
- _____ (1974a). "Québec and North American Subsystem: One Possible Scenario", International Organization 28 (4): 931-960.
- _____ (1979), Une société de l'ambiguïté, Montréal: Boréal Express.
- LAVOIE, Y. (1972), L'émigration des Canadiens aux Etats-Unis avant 1930, mesure du phénomène, Montréal: Presse de l'Université de Montréal.
- LAYDER, D. (1981), Structure, Interaction and Social Theory, London: Oxon, Routledge and Kegan Paul.
- LECLERC, Y. (1969), "Chassez le western, il revient au galop", La Presse, 18 septembre.
- LEFEBVRE, H. (1963), La vie quotidienne dans le monde moderne, Paris: Gallimard.
- LEFORT, C. (1986), Essais sur le politique, Paris: Seuil.
- LESERGE, D. (1975), Willie Lamothe: trente ans de showbusiness, Montréal: Publiooption.
- LEVASSEUR, R. (1982), "La culture populaire au Québec: de la survivance à l'affirmation", dans Pronovost, Gilles, Cultures populaires et sociétés contemporaines. Québec: PUL.
- LEVER, Y. (1972), Cinéma et société québécoise, Montréal: Editions du jour.
- LEVI-STRAUSS, C. (1966), La pensée sauvage, Paris: Plon.
- _____ (1969), Anthropologie structurale, Paris: Plon
- L'HERBIER, B. (1974), La chanson québécoise, Montréal: Editions de l'Homme.
- LEY, D. SAMUELS, M. (1978), Humanistic Geography, London: Croom Helm.
- LEY, David. (1980), "Geography Without Man: A Humanistic Critique", School of Geography, University of Oxford, Research Paper 24.

LINTEAU, P.-A., DUROCHER, R., ROBERT, J.-C. (1979), Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise (1867-1929), Montréal: Boréal Express.

LIPOVETSKY, G. (1983), L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Paris: Gallimard.

_____ (1992), Le crépuscule du devoir, Paris: Gallimard.

LONG, J.-F. (1981), "Population Deconcentration in the United States", Special Demographic Analyses, Washington: US Department of Commerce, Bureau of the Census.

LOUDER, D., WADDELL, E. (1983), Du continent perdu à l'archipel retrouvé, Québec: Presses de l'Université Laval.

LOWENTHAL, D. (1961), "Geography, Experience and Imagination: Towards a Geographical Epistemology". Annals of the Association of American Geographers, (51): 241-260.

LYOTARD, J.-F. (1979), La condition post-moderne, Paris: Ed. de Minuit.

MAGNAN, J.R. (1893), "Notre position sociale aux Etats-Unis", discours de J. Rock Magnan dans Historique des Conventions générales des Canadiens-Français aux Etats-Unis, 1865-1901.

MAGNAN, D.-M.-A. (1913), Histoire de la race française aux Etats-Unis, Paris: Charles Amat.

MAINGUENEAU, D. (1976), L'analyse du discours, Paris: Hachette.

MATHIEU, J. (1985), Approches de l'identité québécoise, Québec: Université Laval- CELAT.

MERCIER, J. (1988), Les Québécois, entre l'Etat et l'entreprise, Montréal: Hexagone.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.

_____ (1975), Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Paris: Centre de documentation universitaire.

- MINISTRE D'ETAT AU DEVELOPPEMENT CULTUREL, La politique québécoise du développement culturel, 2 volumes, Québec: Editeur officiel.
- MONTPETIT, E. (1937), "L'opinion des Canadiens français à l'endroit des Etats-Unis", dans Reflets d'Amérique, Montréal: s.ed.
- MONTPETIT, R. (1982), "La culture populaire au Québec et son histoire en contexte urbain", dans Pronovost, Gilles, Cultures populaires et sociétés contemporaines. Québec: Presse de l'université du Québec.
- _____ (1983), "L'autre culture québécoise, la croissance de l'américanisation dans la culture québécoise de masse", Critère, 35.
- MORIN, M., BERTRAND C. (1979), Le territoire imaginaire de la culture, Montréal: HMH.
- _____ (1982), L'Amérique du nord et la culture. Le territoire imaginaire de la culture II, Montréal: HMH.
- MORRISSET, J. (1984), "Québec-américain/Québec américain ou la poursuite de la différence invisible!", Possibles, 8 (4).
- _____ (1985), L'identité usurpée. 1- l'Amérique écartée, Montréal: Nouvel Optique.
- _____ (1988), "Promenade dans une Amérique en quête de Québec", Sequences, 137/138.
- MORRISONNEAU, C. (1978), La terre promise: le mythe du nord québécois, Montréal: H.M.H.
- _____ (1983), "Mobilité et identité québécoise", Cahiers de géographie du Québec, (58) 23: 29-38.
- MORRISONNEAU, C., SIROIS, D. (1985), "La quête du sens et du vécu: la phénoménologie en géographie", Cahiers de géographie du Québec, 29 (17): 317-324.
- MORRISON, P., WHEELER J. (1976), "Science and symbol in the Turner Frontier hypothesis", The American Historical Review, 57 (2): 49.
- NIETZSCHE, F. (1966), Beyond Good and Evil: prelude to a philosophy of the future, New York: Vintage.

- PAZ, Octavio. (1979), "L'espace mobile du langage", Magazine littéraire, Septembre 1979, 7-11.
- PETROWSKI, N. (1980), "Le blues blanc des cowboys chromés", Le Devoir, 30 avril.
- PHILO, C. (1984), "Reflections on Gunnar Olsson's contribution to the discourse of contemporary human geography", Environment and Planning D: Society and Space, (2) 2: 217-241.
- PILON, J.-Guy. (1967), "Une réalité issue de l'Amérique", Le Devoir, 31 octobre.
- POSSIBLES. (1983), "Créer au Québec. En quête de la modernité", numéro spécial, Possibles, 8 (3).
- _____ (1984), "L'Amérique inavouable", Possibles, 8 (4).
- POTEET, M. (1980), The image of Quebec in American fiction of immigration and assimilation, Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- _____ (1984), "Commentaire", (du texte de Guildo Rousseau) dans Savary, Claude, Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal: I.Q.R.C.
- POULIOT, R. (1972), "Influences culturelles des Etats-Unis: état sommaire des travaux", Notes de recherche no 14, Québec: Centre québécois de relations internationales, Institut canadien des affaires internationales.
- PRED, A. (1984), "Structuration, biography formation, and Knowledge: observations on port growth during the late mercantile period", Environment and Planning D: Society and Space, 2 (3): 251-276.
- PRONOVOST, G. (1982), Cultures populaires et sociétés contemporaines, Québec: Presse de l'université du Québec.
- RAFFESTIN. C. (1980), Pour une géographie du pouvoir, Paris: LITEC.
- RAULET, G. (1984), "Modernes et post-modernes", dans Weimar ou l'explosion de la modernité, Paris: Edition Anthropos.
- RELPH, E. (1970), "An Inquiry into the Relations between Phenomenology and Geography", Canadian Geographer, 15 : 193-201.

- REVUE DOMINICAINE (1936), "Notre américanisation". Enquête socio-économique sur l'américanisation du Québec", Revue dominicaine, décembre 1936.
- RIOUX, Marcel (1974), Les Québécois, Paris: Seuil.
- ROBERT, J.-C. (1980), "La Révolution tranquille", dans Le Québec en textes, Montréal: Boréal Express.
- ROBI, Y. (1976), Les Québécois et les investissements américains (1918-1929), Québec: PUL.
- _____ (1984), "Les Franco-Américains et le Québec", dans SAVARY, Claude. (1984), Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal: I.Q.R.C..
- ROBIN, M. (1988), Canadian Identity, Ottawa: Steel Rail Publishing.
- ROCHER, GUY. (1979), "Le Québécois, un certain homme nord-américain", dans Sarrazin, J., Dossier-Québec, Paris: Stock.
- ROUSSEAU, G. (1981), L'image des Etats-Unis dans la littérature québécoise (1775-1930), Sherbrooke: Naaman.
- ROUSSEAU, G. (1984), "Les relations littéraires Québec/ Etats-Unis au XIXe siècle", dans Savary, Claude, (1984), Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal: IQRC, 71-98.
- ROY, B. (1977), Panorama de la chanson au Québec, Montréal: Leméac.
- ROY, G. (1984), De quoi t'ennuies-tu, Evelyne?, suivi de: Ely! Ely! Ely!, Montréal: Boréal Express.
- ROY, J.-L. (1976), La marche des Québécois: le temps des ruptures, 1945-1960, Montréal: Léméac.
- _____ (1977), "Les relations du Québec et des Etats-Unis (1945-1970)", dans Painchaud, P., Le Canada et le Québec sur la scène internationale, Montréal: Presses de l'université du Québec.
- SAMUELS, M. (1978), "Existentialism and Geography", in Ley, D. et Samuels, M., Humanistic Geography, London: Croom Helm.
- SANDWELL, B. K. (1951), "Present day influences on Canadian Society", in Royal Commission Studies, Ottawa: Ed. Cloutier.

- SANGUIN, A.L. (1981), "La géographie humaniste ou l'approche phénoménologique des lieux, des paysages et des espaces", Annales de géographie, 497: 561-589.
- SARTRE, J.P. (1937), La transcendance de l'ego, Paris: Vrin.
- _____ (1943), L'être et le néant, Paris: Gallimard.
- _____ (1960), Critique de la raison dialectique. Paris, Gallimard.
- SAVARY, Claude. (1984), Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal: I.Q.R.C..
- SOCIOLOGIE ET SOCIETES (1976), "Pour une sociologie du cinéma", numéro thématique, (8) 1.
- SOULET, M.-H. (1987), Le silence des intellectuels - radioscopie de l'intellectuel québécois, Montréal: Editions Saint-Martin.
- SPINOZA, B. (1949), Ethics, New York: Hafner.
- STORPER, M. (1985), "The spatial and temporal constitution of social action: a critical reading of Giddens", Environment and Planning D: Society and Space, (3) 4: 407-425.
- SUTHERLAND, R. (1984), "Les Etats-Unis et la littérature québécoise", dans Savary, C., Les rapports culturels entre le Québec et les Etats-Unis, Montréal: I.Q.R.C.
- TETU, M. (1970), "Jacques Godbout ou l'expression de l'américanité", Livres et auteurs québécois 1970, Montréal: Edition Jumonville.
- THRIFT, N.J. (1983), "On the determination of social action in space and time", Environment and Planning D: Society and Space, (1) 1: 23-49.
- _____ (1983a), "Litterature, the production of culture and the politics of place", Antipode. A Radical Journal of Geography, (15) 1.
- TOURAINÉ, Alain. (1984), Le retour de l'acteur, Paris: Fayard.
- TREMBLAY, M.-A. (1983), L'identité québécoise en péril, Sainte-Foy: Editions Saint-Yves.
- TREMBLAY, M. (1972), Les Belles-soeurs, Montréal: Léméac.

- TUAN, Y-F. (1971), "Geography, Phenomenology and the Study of Human Nature", Canadian Geographer, 15: 181-192.
- _____ (1977), Space and Place, London: Arnold.
- US-Bureau of Census (1980), Special demographic analyses, cds-80-2: 4., Washington: United States Bureau of Census.
- TURNER, Bryan S. (1990), Theories of Modernity and Post Modernity, London: Newbury Park.
- VALLIERES, P. (1967), Les Nègres blancs d'Amérique, Montréal: Parti Pris.
- _____ (1982), Changer de/la société, Montréal: Québec/Amérique.
- VICE VERSA (1987), Visions américaines, numéro thématique, (15).
- VATTIMO, G. (1987), La fin de la modernité, Paris: Seuil.
- WADE, Mason (1944), "Some aspects of the Relations of French Canada with the United States", The Canadian Historical Association Report, Juin 1944: 16-39.
- WADDELL, E. (1986), "State, language and society, The vicissitudes of French in Québec and Canada", dans Politics of Gender, Ethnicity and Language in Canada, Commission Royale d'enquête sur l'union économique canadienne et le développement, Toronto: University of Toronto Press.