



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

l'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Stéphanie Chouinard

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)

GRADE / DEGREE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Comment « faire société » en Acadie du Nouveau-Brunswick : la société civile dans l'œuvre de
Joseph Yvon Thériault**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gilles P. Labelle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

E-Martin Meunier

François Charbonneau

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

COMMENT « FAIRE SOCIÉTÉ » EN ACADIE DU NOUVEAU-
BRUNSWICK :
LA SOCIÉTÉ CIVILE DANS L'ŒUVRE DE JOSEPH YVON THÉRIAULT

Stéphanie Chouinard

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en Études politiques

École d'études politiques
Université d'Ottawa

© Stéphanie Chouinard, Ottawa, Canada, 2010



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-79690-0
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-79690-0

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

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

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Résumé

Cette thèse propose de faire une analyse de l'œuvre du sociologue acadien Joseph Yvon Thériault sur l'agir politique en Acadie à partir d'une trame commune, récurrente durant sa carrière : la société civile. Dans ce dessein, nous nous penchons de façon chronologique sur quatre facettes de ses travaux : la société civile comme projet utopique, comme projet politique, comme communauté d'histoire et finalement, comme mode de gouvernance.

Table des matières

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS	6
INTRODUCTION	8
QUELQUES MOTS SUR LA MÉTHODE DE RECHERCHE	12
DE LA SOCIOLOGIE DE L'ACADIE	12
DE L'ÉTUDE DU MOUVEMENT COOPÉRATIF EN ACADIE ...	21
... À L'ÉTUDE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	26
CHAPITRE 1	33
<i>PARCOURS INITIAL : L'ACADIE, DE L'UTOPIE À LA SOCIÉTÉ CIVILE</i>	33
1.1. UN PROJET UTOPIQUE	33
1.2. HENRI DESROCHE, MESSIANISME ET UTOPIE	33
1.3. L'ESPÉRANCE DANS L'ACADIE TRADITIONNELLE : LE MESSIANISME	40
1.4. L'ESPÉRANCE DANS L'ACADIE MODERNE : L'UTOPIE	46
1.5. DE L'UTOPIE À LA SOCIÉTÉ CIVILE	51
CHAPITRE 2	54
<i>CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES : LA SOCIÉTÉ CIVILE COMME PROJET POLITIQUE</i>	54
2.1. LA SOCIÉTÉ CIVILE ET LE « PACTE FONDATEUR » : HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU, KANT	56
2.2. LA SOCIÉTÉ CIVILE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE : FERGUSON, SMITH	57
2.3. LA SOCIÉTÉ CIVILE, ENTRE FAMILLE ET ÉTAT : HEGEL, TOCQUEVILLE	58
2.4. LA SOCIÉTÉ CIVILE ET LE MARXISME : MARX, GRAMSCI	60
2.5. LA SOCIÉTÉ CIVILE, GARANTE DE LA DÉMOCRATIE MODERNE : HABERMAS, LEFORT, TOURAINE	63
CHAPITRE 3	69
<i>RETOUR À L'ACADIE : LA SOCIÉTÉ CIVILE COMME COMMUNAUTÉ D'HISTOIRE</i>	69
3.1. SUR LA JUDICIARISATION DE LA QUESTION LINGUISTIQUE AU NOUVEAU-BRUNSWICK ET AU CANADA	75
3.2. REGARD SUR LE QUÉBEC	79
CHAPITRE 4	87

<u>... ET COMME MODE DE GOUVERNANCE</u>	87
4.1. VOUS AVEZ DIT « GOUVERNANCE »?	87
4.2. LE RÉGIME LINGUISTIQUE CANADIEN, SES POLITIQUES PUBLIQUES ET LEUR INFLUENCE SUR LES COMMUNAUTÉS	91
4.3. LA GOUVERNANCE CHEZ THÉRIAULT	95
<u>CONCLUSION</u>	101
SYNTHÈSE	101
CONSIDÉRATIONS EN VUE DE TRAVAUX À VENIR	107
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	109

« L'intellectuel engagé participera, de son métier, à la récupération de l'héritage culturel de sa société pour mieux le réassumer dans un projet d'avenir: utopie d'un monde à habiter d'une culture qui retrouve enfin son unité et sa signification, utopie d'une Acadie vivante. »

Camille-Antoine Richard, « La récupération d'un passé ambigu »

AVANT-PROPOS ET REMERCIEMENTS

Presque deux ans après mes débuts en tant qu'étudiante de maîtrise, il me semble étrange de déposer cette thèse qui, en septembre 2008, alors que je mettais les pieds pour la première fois à l'Université d'Ottawa, n'était encore qu'un projet, un beau rêve à réaliser. Ces deux années furent, somme toute, très courtes, mais oh combien formatrices, tant sur les plans académique que personnel. Par-delà la pléthore de lectures, de séminaires, de conférences, d'échéanciers à respecter, de travaux à remettre, et de mots écrits, effacés, reformulés, l'écriture de cette thèse m'a permis d'en apprendre presque autant sur qui je suis – et qui je souhaite devenir – que sur la société civile acadienne et les possibles de son devenir. Je ressors de ce périple avec une meilleure connaissance des mouvances de cette société et inquiète (au sens où l'entendait le chanoine Groulx) de son devenir. J'en ressors aussi travaillée d'un vif désir de continuer à participer aux débats académiques entourant l'Acadie et, plus largement, la francophonie canadienne – et plus sûre que jamais de mon choix de poursuivre des études doctorales.

Il m'aurait été impossible d'effectuer ce parcours seule. Je me dois de remercier en tout premier lieu mes parents, Pierre et Myrriane, qui ont toujours su être présents, même alors que plus de 1000 km nous séparent. Maman, merci de m'avoir inculqué ton amour de la lecture, ainsi que pour ta soupe au pois qui m'a sauvée de l'inanition pendant de longues soirées de rédaction; papa, je retiens de toi le goût du travail bien fait et de l'efficacité dans tout et en tous points. Merci à vous deux d'avoir toujours cru en moi.

Je remercie chaleureusement mon directeur, M. Gilles Labelle, sans qui cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Ses conseils et sa patience envers moi – et ce, dès l'échéant précédant mon entrée au programme – me furent d'une aide inestimable. Merci de m'avoir guidée dans l'élaboration de cette thèse qui fut à la fois un exercice formateur et une source de réel plaisir pour moi. Un merci tout particulier à M. E.-Martin Meunier, qui a su m'éclairer sur les aspects plus sociologiques de mon corpus de travail, et à M. François Charbonneau pour ses précieux conseils. J'aimerais également exprimer ma reconnaissance envers Mme Linda Cardinal, qui est devenue un véritable mentor et une source d'inspiration pour moi. Merci de m'avoir invitée à faire partie de votre équipe de recherche et au plaisir de travailler avec vous dans les années à venir.

Je me dois de saluer la « bande acadienne », collègues de longue date ou connaissances plus récentes, retrouvés en terre ontarienne, qui ont été des compagnons de route exceptionnels. Nous avons partagé expériences, frustrations, et tellement de fous rires! Un merci tout particulier à Lyne et Mélanie-Ève, qui sont aujourd'hui pour moi plus que des acolytes, de vraies sœurs. Merci aussi à Rémi Léger de m'avoir épaulée durant ces dernières années; tes conseils et tes « *pep talks* » furent autant de renforts à ma réussite. Merci à Marc-André, qui m'accompagna durant la majorité de mon cheminement. Finalement, merci à Emmanuel pour son appui, récent, mais oh combien apprécié, à ce projet, et de s'être embarqué dans cette folle aventure avec moi.

Sur une note plus prosaïque, j'aimerais remercier le CRSH et le programme BÉSO pour leur appui financier. Merci aussi à mes professeurs de l'Université d'Ottawa pour le partage de leurs connaissances et leurs conseils, ainsi qu'à ceux de l'Université de Moncton qui, de 2004 à 2008, avaient si bien su me préparer pour la suite des choses.

Pour terminer, j'aimerais remercier M. Joseph Yvon Thériault, non seulement pour sa contribution inestimable aux débats sur la société acadienne, dont j'ai tenté de saisir l'ampleur dans mes travaux, mais aussi de m'avoir donné la chance de faire un aussi beau voyage dans son monde intellectuel. Merci de m'avoir appuyée dans ce projet et de votre immense générosité envers moi. J'espère que vous retrouverez un peu de vous-même dans les pages qui suivent.

INTRODUCTION

L'Acadie est une entité politique sans État, donc difficile à cerner à partir de la vision statocentriste de la politique. D'aucuns comprennent l'Acadie comme une diaspora de descendants de colons français éparpillés en Amérique du Nord (provinces de l'Atlantique, Nouvelle-Angleterre, Louisiane), perspective véhiculée par exemple par le Congrès mondial acadien et par la Société nationale de l'Acadie. D'autres, de leur côté, l'imaginent comme un groupe plus resserré de parlants français au sein des Maritimes. Finalement, certains restreignent l'Acadie à la province du Nouveau-Brunswick, puisque les Acadiens s'y trouvent démographiquement plus concentrés que sur n'importe quel autre territoire, formant le tiers de la population de cette province.

La sociologie de l'Acadie est un champ d'études qui, encore aujourd'hui, est peu développé. Elle a néanmoins, depuis les soixante-dix dernières années, connu un certain essor, en partie grâce à la dispensation d'un enseignement supérieur en français, dans cette région du Canada, jadis au Collège St-Joseph, et depuis près de cinquante ans à l'Université de Moncton. Bien que l'étendue de son corpus et le nombre de ses chercheurs soient somme toute assez limités, ce champ d'études a quand même donné naissance, au fil des ans, à une littérature s'inspirant de domaines tels que l'histoire, l'anthropologie, la philosophie et l'économie.

Joseph Yvon Thériault¹ est aujourd'hui l'un des auteurs les plus prolifiques de la sociologie de l'Acadie. Il a étudié au baccalauréat en sociologie au Collège de

¹ Nous avons choisi d'écrire le nom de l'auteur sans trait d'union car c'est ainsi qu'il apparaît sur son curriculum vitae; toutefois, dans les notes de bas de page et dans la bibliographie, son nom apparaîtra avec ou sans trait d'union selon la façon dont il apparaît dans les publications citées.

Bathurst de 1967 à 1971. C'est durant ses années de fréquentation de cette institution qu'on l'a initié à la sociologie de l'Acadie, du Québec et du Canada français, domaine alors en pleine ébullition. Il prit d'ailleurs rapidement goût à la question du développement régional. En effet, ses études dans le Nord-Est du Nouveau-Brunswick lui avaient permis de rencontrer des gens comme Euclide Chiasson, alors jeune professeur de philosophie (qui deviendra plus tard le premier chef du Parti Acadien), et Michel Roy, auteur de *L'Acadie perdue*. L'influence des idéologies néo-nationaliste et marxiste était alors prégnante sur le campus. Les étudiants du Collège étaient aussi exposés aux enseignements et aux revendications du Conseil régional d'aménagement du Nord-Est (CRAN). Le CRAN était un organisme qui faisait de l'animation sociale visant « à assurer la participation populaire au programme fédéral-provincial de développement économique »² dans les comtés de Northumberland, Restigouche et Gloucester, où se trouvaient à la fois parmi les plus fortes majorités acadiennes et les plus hauts taux de chômage de la province. Le CRAN devait s'assurer que tous les Acadiens, de toutes les classes sociales, puissent prendre part aux délibérations concernant le futur de leur région démunie. Une partie de cette population croyait que les gouvernements ne souhaitaient que l'exode des habitants vers les grands centres, Moncton et St-Jean par exemple : « Il semble bien y avoir, de la part des gouvernements, une volonté arrêtée, on a parlé de vider le Nord-Est. Certains sociologues ont dit que le gouvernement voulait vider le Nord-Est »³. Or, il semblerait que les animateurs du CRAN et la population générale croyaient à et revendiquaient le

² Léonard Forest, 1972, *Un soleil pas comme ailleurs*, Office national du film (ONF), (2 :03).

³ Calixte Duguay *in* : « Un soleil pas comme ailleurs », (3 :12).

droit à une alternative à l'évidement de la région ou à « mourir de faim » : le développement économique sous toutes ses formes, que ce soit par la coopération, l'autogestion, ou la mise en place de communes de production, par exemple.

Ce contexte socio-historique semble avoir considérablement influencé Thériault, qui a consacré ses études supérieures, au niveau de la maîtrise à l'Université d'Ottawa entre 1971 et 1973, ainsi qu'au doctorat à l'École des hautes études en sciences sociales (EHES) de la fin des années 1970 jusqu'à 1981, aux questions du développement régional et de démocratie participative. Il fut aussi embauché par l'Université d'Ottawa en 1977 en tant que professeur en sociologie du développement. Après avoir complété, en 1981, sa thèse de doctorat portant sur le mouvement coopératif en Acadie en tant que « pratique de réappropriation » et « mouvement [...] porteur d'une protestation »⁴, il a publié de nombreux écrits, rarement dépourvus de caractère politique. Thériault a en effet tenté de construire un projet politique pour cette population minoritaire dont il est issu, consistant à faciliter l'insertion et la pérennité de l'Acadie dans la modernité politique. Il a plus récemment nommé ce projet la possibilité de « faire société en Acadie ». Thériault défend dans ses écrits, d'une manière de plus en plus affirmative à mesure du développement de sa carrière académique, la thèse selon laquelle il y a possibilité d'existence d'une communauté politique en Acadie du Nouveau-Brunswick, à partir d'un lieu politique extérieur à l'État – ce lieu étant ce qu'il appelle la *société civile*. Cette hypothèse, formulée à partir de ses observations sociologiques, dévoile son désir de voir cette société s'épanouir

⁴ Joseph Yvon Thériault, 1981, *Acadie coopérative et développement acadien : contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistance*, sous la direction de Henri Desroche, EHES, 548 p., p. 12.

tout en faisant face à la modernité qui l'assaillit depuis maintenant près d'un siècle – ce qu'il voit comme un défi, particulièrement en situation minoritaire, où les processus individualisants caractéristiques de la modernité politique tendent à éroder les liens sociaux ethnoculturels traditionnels⁵. Nous nous proposons, au cours de la présente étude, d'explorer ce qu'est la société civile chez Thériault, en éclairant les différentes facettes de cette notion que l'auteur a exposées durant sa carrière. Notre question de recherche sera donc la suivante : *Quelles sont les différentes facettes du concept de société civile, qui a été au cœur des travaux de Joseph Yvon Thériault depuis les années 1980, sur la vie politique en Acadie?* Notre hypothèse de départ est que l'on peut déceler au moins quatre facettes explorées par Thériault :

- la société civile comme projet, que l'on déclinera d'une part comme projet utopique, et d'autre part comme projet politique;
- la société civile comme communauté d'histoire;
- la société civile comme mode de gouvernance.

Afin de bien comprendre le contexte dans lequel Thériault a évolué en tant qu'intellectuel, nous débiterons par un bref regard d'ensemble sur le développement historique de la sociologie de l'Acadie ainsi que sur les premiers travaux de cet auteur au sujet du mouvement coopératif acadien, afin de mieux saisir comment il en est arrivé à étudier la société civile.

⁵ Joseph Yvon Thériault, 1995, « Naissance, déploiement et crise de l'idéologie nationale acadienne » in : *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 323 p., p. 243.

Quelques mots sur la méthode de recherche

Notre recherche repose sur une analyse de contenu des ouvrages majeurs de Thériault. Ceux-ci sont, en ordre chronologique, sa thèse doctorale, *Acadie coopérative et développement acadien* (1981), suivi de *La société civile ou la chimère insaisissable* (1985), *L'identité à l'épreuve de la modernité* (1995), *Critique de l'américanité* (2005) et *Faire société : Société civile et espaces francophones* (2007). Nous prendrons aussi en compte des textes non repris dans ces ouvrages, c'est-à-dire des articles publiés dans des revues scientifiques, selon la pertinence de leur contenu. Il sera aussi opportun, dans un deuxième temps, d'enrichir notre analyse à l'aide d'écrits complémentaires ayant vraisemblablement inspiré Thériault. Ces écrits proviennent pour la plupart des bibliographies fournies dans les textes de Thériault.

Le présent travail n'est pas dénué d'une certaine intentionnalité. Nous chercherons, dans la genèse et le développement de l'œuvre de Thériault, les références à la société civile, ce afin de comprendre à quelle réalité politique elle renvoie, suivant les différentes facettes qu'elle revêt dans la pensée de l'auteur. Nous tenterons de saisir, à partir de cette analyse, les possibles de l'agir politique en Acadie qui se montrent à voir chez Thériault – puisque ce dernier conçoit effectivement la société civile comme un acteur politique. En bref, nous pourrions dire que nous cherchons, au-delà de la société civile, le « projet d'avenir » auquel renvoie Thériault pour l'Acadie du Nouveau-Brunswick.

De la sociologie de l'Acadie

On identifie souvent les premiers travaux à caractère sociologique en Acadie à *La France aux colonies* et à *Une colonie féodale en Amérique*, publiés par Edme

Rameau de Saint-Père au XIX^e siècle (en 1859 et en 1877, respectivement)⁶. Certains auteurs relèvent le caractère messianique de l'œuvre de ce dernier plutôt que son aspect sociologique à proprement parler⁷. Pour d'autres auteurs, Fernand Dumont notamment, le projet utopique de Rameau de Saint-Père a eu un impact certain sur l'élite acadienne et canadienne-française de son temps et aurait même contribué à l'essor d'un sentiment national⁸, à la fois au Canada français (cet auteur aurait eu une influence prégnante sur des personnages tels que le curé Labelle, l'abbé Casgrain, Louis-Joseph Papineau et Étienne Parent) et en Acadie. Greg Allain, Isabelle McKee-Allain et Joseph Yvon Thériault disent de ses travaux historiographiques qu'ils sont « les premiers [...] qui reconnaissent l'existence d'une nation acadienne autonome »⁹. Dans le chapitre VII de *La France aux colonies*, Rameau de Saint-Père esquisse le programme que le peuple acadien devrait suivre, selon lui, afin d'assurer son développement et son avenir et de s'affirmer comme nation, que l'on peut résumer en quelques mots : *religion, agriculture, éducation et rassemblement national*.

Religion. En premier lieu, les Acadiens devraient continuer d'entretenir leur foi catholique, qui est l'un des éléments clés de leur cohésion en tant que communauté et qui entretient un lien privilégié avec la mère patrie.

Agriculture. Rameau incitait ensuite les Acadiens à entreprendre la culture des terres intérieures, – alors qu'ils avaient délaissé l'agriculture depuis la Déportation afin

⁶ Julien Massicotte, 2008, « La question d'une tradition sociologique en Acadie : un aperçu », *Revue canadienne de sociologie*, vol. 3, no. 45, p. 270.

⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁸ Fernand Dumont, 1996, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 393 p., pp. 84 et 265.

⁹ Greg Allain, Isabelle McKee-Allain et Joseph Yvon Thériault, 1993, « La société acadienne : lectures et conjonctures » in : Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Moncton, 908 p., p. 344.

de se concentrer sur la pêche côtière, activité moins sédentaire et facilitant la fuite en cas d'attaque des Anglais – afin de rassembler une masse démographique plus forte sur un territoire de plus en plus élargi.

L'immigration anglaise y est rare; ils y seraient appuyés sur de nombreux groupes de leurs compatriotes, et de telles émigrations ainsi dirigées avec ordre et méthode auraient pour résultat, en renforçant les Acadiens de ces contrées, d'y concentrer une forte portion de leur race pour y reformer plus vite une nouvelle Acadie¹⁰.

Éducation. Rameau de Saint-Père déplorait le manque d'instruction générale de la population acadienne, que son analphabétisme plaçait dans une position de « dépendance vis-à-vis de quelques spéculateurs et marchands anglais ou américains, qui se sont fixés au milieu d'eux pour les exploiter »¹¹. Selon lui, une instruction classique de qualité serait le meilleur moyen d'éviter l'oppression économique de la part d'étrangers, d'un côté, mais aussi de créer un clergé proprement acadien, de l'autre. Le clergé, aidé par une éventuelle classe d'hommes pratiquant les professions libérales, saurait par ailleurs donner « une direction raisonnée dans le réveil et le mouvement progressif de leur nationalité »¹².

Rassemblement national. Finalement, à cause de leur éparpillement sur les côtes des Maritimes, mais aussi à cause de leur statut politique précaire, Rameau de Saint-Père recommandait aux Acadiens d'agir à l'instar des Canadiens Français et de s'outiller de symboles, voire d'un organisme, ayant comme but l'entretien de liens plus étroits entre toutes les familles acadiennes :

¹⁰ Edme Rameau de St-Père, 1859, *La France aux colonies : études sur le développement de la race française hors de l'Europe*, Paris, A. Jouby, p. 113.

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹² *Ibid.*

Nous voudrions voir s'élever ainsi parmi eux le concert d'une action commune vers le but commun de la résurrection de leur nationalité. [...] Mais nous désirerions surtout voir s'établir parmi les Acadiens quelque société analogue à la Société St-Jean-Baptiste au Canada; ne serait-il pas utile et fructueux pour eux de se choisir un patron, qui serait le protecteur de leur développement, l'emblème de leur union; ils auraient comme les Canadiens leur fête nationale, jour d'allégresse où chaque homme sait que tous les cœurs sortis de la même race battent à l'unisson du sien; douce harmonie des sentiments, d'autant plus précieuse pour les Acadiens, qu'ils sortent presque tous d'un petit nombre de familles qui se sont toutes alliées ensemble, et que réellement pour ainsi dire ils sont tous parents entre eux¹³.

Ces recommandations rencontrèrent un accueil chaleureux, comme l'indique la suite de l'histoire. En effet, quelques années seulement après la parution de cet ouvrage, soit en juillet 1881, en pleine « renaissance acadienne », on organisa, avec l'aide de la Société St-Jean-Baptiste, la première Convention nationale acadienne, événement mobilisateur puisque plus de 5000 bénévoles se déplacèrent à Memramcook pour y assister¹⁴. En outre, cette première convention se tint au Collège St-Joseph, institution d'enseignement fondée par le Père Lefebvre en 1864¹⁵. On organisa des groupes de discussion sur des sujets d'intérêt général comme l'éducation, l'agriculture et la colonisation. À la seconde Convention nationale, à Miscouche en 1884, des symboles nationaux tels qu'un drapeau (le drapeau tricolore français orné de l'étoile de Notre-Dame-de-l'Assomption, choisie comme Sainte patronne) et un hymne (*Ave Maris Stella*) ont été choisis. Ces symboles sont d'ailleurs toujours utilisés

¹³ *Ibid.*, pp. 114-116.

¹⁴ Daniel Robichaud, « Historique des conventions nationales », <http://cyberacadie.com/index.php?/symboles/Historique-des-conventions-nationales.html> [consulté le 5 juin 2010].

¹⁵ Abbé H.-R. Casgrain, 1888, *Un pèlerinage au pays d'Évangéline*, Québec, 544 p., p. 26.

aujourd'hui. En 1890, on fonda officiellement la Société nationale l'Assomption (qui devint plus tard la Société nationale de l'Acadie).

Il est donc évident pour nous que nonobstant le caractère messianique des écrits de Rameau de St-Père, son appel à l'affirmation nationale fut clairement entendu. Il eut un impact certain sur la population qui en était la cible et permit à la société acadienne de s'épanouir. Mais, fait plus intéressant encore, les thèmes de son programme pour l'Acadie, rédigé en 1859, trouva toujours des échos près d'une centaine d'années plus tard dans le mouvement de développement régional qui prit d'assaut les Maritimes. Nous y reviendrons.

Les propos de Rameau de Saint-Père ne sont d'ailleurs pas sans évoquer ceux de Lionel Groulx, qui fut parmi les premiers à reconnaître par écrit l'existence de la nation canadienne-française. En effet, les propos du chanoine Groulx nous laissent croire que celui-ci aurait été un lecteur de Rameau de Saint-Père ou qu'il aurait subi son influence à travers la lecture d'autres intellectuels canadiens-français qui furent proches de ce dernier alors qu'il était encore vivant. Beaucoup des thèmes traités par Rameau de Saint-Père, à la fin du XIXe siècle, trouvent un écho chez Groulx, près d'un demi-siècle plus tard. En premier lieu, pour Groulx, il était impossible de dissocier l'avenir des Canadiens Français de celui de l'Église catholique. « Hors de l'Église, pas de salut »¹⁶, comme l'indiquait sa phrase célèbre. Le peuple canadien français était un peuple d'envoyés de Dieu, dont la mission était de faire vivre et triompher la foi catholique en Amérique. Deuxièmement, il croyait en la « vocation

¹⁶ Lionel Groulx, 1923, « Ce que nous devons au catholicisme », *L'Action française*, vol. IX, pp. 258-271, p. 269.

paysanne »¹⁷ du Canada français, c'est-à-dire en la reconquête graduelle du territoire par l'occupation agricole. Mais là où la ressemblance la plus importante entre Groulx et Rameau de Saint-Père se montre à voir, c'est dans leur compréhension commune de la mémoire et de son emprise sur le présent. En effet, Groulx donnait aussi à l'Histoire une incidence sur le présent et sur le futur d'un peuple. Comme il l'écrivait : « L'Histoire, oserais-je dire, et sans aucune intention de paradoxe, c'est ce qu'il y a de plus vivant; le passé, c'est ce qu'il y a de plus présent. [...] Non, un peuple ne se sépare pas de son passé, pas plus qu'un fleuve ne se sépare de sa source, la sève d'un arbre, de son terroir »¹⁸. Alors que pour Rameau de Saint-Père, l'histoire de la Déportation était un marqueur historique ayant créé une certaine solidarité chez les Acadiens, pour Groulx, ce sont les dates de 1837, 1841 et 1867 qui résonnent dans l'histoire canadienne-française. Chez ces deux auteurs, l'enracinement, parallèle, des Acadiens et des Canadiens français dans une foi inébranlable envers le catholicisme, et dans un retour à la terre et aux mœurs traditionnelles, devait paver la voie vers leur autonomie, vers leur « achèvement français »¹⁹.

Faisons un saut dans le temps. C'est aussi en grande partie grâce au père Clément Cormier que la sociologie se développa en Acadie. Ce dernier inaugura en 1939 la première école acadienne de sciences sociales au Collège St-Joseph. Il fut aussi l'un des fondateurs de l'Université de Moncton et de son département de sociologie, en 1963 et 1964 respectivement. Il participa à la construction d'une discipline qui s'inspirait à la fois de l'École de Laval et du mouvement d'Antigonish. L'école

¹⁷ Lionel Groulx, 1937, « L'Histoire, gardienne des traditions vivantes », *Directives*, Montréal, Les Éditions du Zodiaque, pp. 205-242, p. 211.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 206-207.

¹⁹ *Ibid.*, p. 232.

québécoise, à l'époque sous l'influence du père Lévesque, véhiculait les valeurs catholiques et prônait la production de travaux empiriques; l'école néo-écossaise, de son côté, était née du besoin de donner à la population démunie des Maritimes un pouvoir économique selon une voie autre que celle du communisme ou du capitalisme, c'est-à-dire l'humanisme chrétien²⁰. Le département de sociologie de l'Université étant d'abord logé à l'École de commerce, il bénéficia aussi de l'apport d'économistes comme Aurèle Young et Jean Cadieux dans la définition de son mandat²¹. On espérait beaucoup de cette discipline, surtout chez l'élite clérico-professionnelle acadienne. Cette dernière souhaitait répondre à un « besoin profond du peuple acadien »²² : la modernisation de sa société, qui accusait toujours des retards flagrants par rapport à la société anglophone majoritaire. Cette modernisation allait passer en grande partie par l'éducation économique et sociale. On décida de tenter l'implantation des enseignements de Moses Coady, qui avait appris aux adultes de la région d'Antigonish les rudiments du mouvement coopératif, dans les régions acadiennes. Ces enseignements ont apporté beaucoup aux régions acadiennes, comme nous le verrons plus loin.

L'introduction, durant les années 1960, au département de sociologie, du jeune Camille-Antoine Richard et de deux sociologues français avant-gardistes, Alain Even et Jean-Paul Hauteœur (anciens étudiants de Fernand Dumont), a participé à la

²⁰ Moses Coady, 1940, *Maîtres de leur propre destin : l'histoire du mouvement d'Antigonish ou l'éducation des adultes par la coopération économique*, Québec, Garden City Press, 188 p.

²¹ Jean-Philippe Warren et Julien Massicotte, 2005, « La fermeture du département de sociologie de l'Université de Moncton : histoire d'une crise politico-épistémologique », *The Canada Historical Review*, vol. 87, no. 3, pp. 463-496, p. 470.

²² Père Clément Cormier, in : Massicotte, « La question d'une tradition sociologique en Acadie : un aperçu », p. 272.

montée d'une sociologie engagée, voire politisée, en Acadie²³. Ces trois professeurs furent très critiques à l'égard des retards socioéconomiques de l'Acadie, qui maintenaient sa population dans une position dominée face à la majorité anglophone, et de la politique de la « bonne entente » pratiquée par l'élite traditionnelle. « L'intellectuel engagé participera, de son métier, à la récupération de l'héritage culturel de sa société pour mieux le réassumer dans un projet d'avenir: utopie d'un monde à habiter d'une culture qui retrouve enfin son unité et sa signification, utopie d'une Acadie vivante »²⁴, de dire alors Richard. L'anthropologue québécois Marc-Adélar Tremblay eut aussi une influence importante au sein de ce département et sur la sociologie de l'Acadie qui se développa subséquemment, car c'est à lui que l'on doit l'élaboration des concepts d'Acadie traditionnelle et moderne, encore utilisés aujourd'hui²⁵. L'école de pensée que ces professeurs tentèrent d'établir dérangerait toutefois un peu trop l'élite clérico-professionnelle, gardienne de la tradition, et qui voyait dans le département de sociologie l'incubateur d'un nouveau mouvement radical de jeunes Acadiens :

Déjà, en 1967, des esprits plus conservateurs s'alarmaient du vent idéologique qui soufflait sur le campus. On s'énervait en particulier du ton belliqueux de quelques déclarations publiées dans les journaux étudiants. Alain Gheerbrant, rédacteur en chef de *L'Évangéline*, soupçonnait la jeunesse de fomenter une révolte qui allait, à terme, mener à une prise du pouvoir par les forces de gauche.²⁶

²³ *Ibid.*, p. 282-283.

²⁴ Camille-Antoine Richard, 1969, « La récupération d'un passé ambigu », *Liberté*, vol. 11, no. 5, août-septembre-octobre, pp. 27-48.

²⁵ Marc-Adélar Tremblay, 1966, « La société acadienne en devenir : l'impact de la technique sur la structure sociale globale », *Anthropologica*, no. VIII, vol. 2, pp. 329-350.

²⁶ Warren et Massicotte, « La fermeture du département de sociologie de l'Université de Moncton : histoire d'une crise politico-épistémologique », p. 479.

Cette jeunesse, plus revendicatrice que les générations l'ayant précédée, faisait pression afin d'obtenir des changements sociaux remettant l'élite en question et élaborait graduellement un néo-nationalisme acadien souhaitant se défaire de ses attaches catholiques traditionnelles. On était alors en pleine Révolution tranquille acadienne. Quelques-unes des demandes de ce mouvement étaient par exemple l'abolition de l'*Ave Maris Stella* comme hymne national et du drapeau tricolore étoilé comme emblème – ceci au grand désarroi des leaders clérico-professionnels. En bref, cette jeunesse voulait un projet politique, pour l'Acadie, différent de celui élaboré par la vieille élite, car celle-ci n'avait pas su régler les problèmes sociaux qui entravaient l'émancipation du peuple acadien.

Par exemple, on peut lire des signes de la radicalisation du mouvement nationaliste dans la remise d'une tête de cochon au maire Jones ou, de manière moins anecdotique, dans les débats, déjà, autour d'une Acadie indépendante²⁷.

Suite à plusieurs crises étudiantes ayant eu lieu dans les deux années précédentes, le département de sociologie fut donc transformé en « secteur » rattaché au département de science politique en mars 1969 et les contrats des professeurs Hauteœur et Even, entre autres, ne furent pas renouvelés²⁸.

La réouverture d'une majeure en sociologie en 1972, puis d'un département en 1974, annonçait l'avènement d'une nouvelle école de pensée en sociologie de l'Acadie. S'y faisaient sentir de fortes influences de la part de l'Université de Montréal. Celle-ci se distinguait de Laval par son caractère plus fonctionnaliste et par son intérêt pour le

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 30.

coopératisme et l'autogestion²⁹, dans le sillage de Pierre Rosanvallon et, plus près de nous, de Gabriel Gagnon. Des professeurs comme Muriel Roy, Greg Allain, Isabelle McKee-Allain et Michel Roy, en particulier, véhiculaient cette conception d'une sociologie visant le développement de l'Acadie. Toutefois ces derniers n'ont pas repris la fonction de critique du discours hégémonique qui était la marque de commerce de leurs prédécesseurs, puisque cette hégémonie était désormais inexistante. En effet, on ne pouvait plus parler d'un ordre établi immuable, ou du moins mis en sens par un discours dominant unique, en Acadie, depuis les années 1960³⁰.

De l'étude du mouvement coopératif en Acadie ...

Lorsque Joseph Yvon Thériault a défendu sa thèse de doctorat, en 1981, il avait effectué, sous la direction de Henri Desroche, une étude extensive sur le projet de société élaboré en Acadie du Nouveau-Brunswick autour du développement régional coopératif, créé dans le sillage du mouvement d'Antigonish :

Le mouvement d'Antigonish se réclamait de la philosophie sociale de l'Église, du coopérativisme, du développement communautaire, de l'éducation des adultes, de la démocratie libérale, d'un humanisme chrétien où l'homme redevient maître de son destin enfin, d'un projet d'une société future d'abondance et d'égalité.³¹

On prônait donc l'éducation aux adultes en vue de l'établissement d'activités coopératives³² dans les régions défavorisées afin de pallier au « manque de dynamisme des populations locales et [à] la faiblesse de la formation », raisons de « la stagnation

²⁹ Massicotte, « La question d'une tradition sociologique en Acadie : un aperçu », p. 285.

³⁰ Warren et Massicotte, « La fermeture du département de sociologie de l'Université de Moncton : histoire d'une crise politico-épistémologique », p. 44.

³¹ Thériault, *Acadie coopérative et développement acadien*, pp.185-186.

³² *Ibid.*, p. 179.

économique régionale » des Maritimes³³. On retrouve aussi dans l'idéologie d'Antigonish la tradition anti-étatique du libéralisme américain, selon laquelle chaque homme est responsable des changements dans sa vie et dans sa communauté³⁴. Les communautés considérées comme marginales ou mal intégrées à la logique économique et sociale ambiante se voyaient donc offrir la possibilité de s'intégrer à l'aide du développement communautaire coopératif.

Thériault définit une coopérative comme une association de personnes dans le but de soutenir une entreprise économique, ceci afin de répondre « à une nécessité d'un sous-ensemble particulier de s'intégrer à une nouvelle rationalité, *tout en tentant de négocier cette intégration* »³⁵. Selon lui, l'expérience coopérative devait être, pour les collectivités acadiennes, à la fois un outil de *protestation* contre le « mode de production dominant, qu'il soit capitaliste ou socialiste »³⁶ à laquelle elles faisaient face, ainsi qu'un outil d'*adaptation négociée* à celui-ci, comme le proposait la théorie de Gabriel Gagnon au sujet de l'insertion de populations marginalisées dans le système dominant. Toutefois, la domination de la minorité (francophone) par la majorité (anglophone) avait de spécifique en Acadie qu'elle n'était pas seulement économique, mais aussi culturelle (tel que cela fut démontré par l'étude des rapports ethniques et du système d'éducation au Nouveau-Brunswick, effectuée par Alain Even³⁷). Cette

³³ *Ibid.*, p. 178.

³⁴ *Ibid.*, p. 190.

³⁵ *Ibid.*, p. 14. Les italiques sont de nous.

³⁶ Gabriel Gagnon, 1976, *Coopératives ou autogestion : Sénégal, Cuba, Tunisie*, Montréal, P.U.M, 472 p., p. 451.

³⁷ Alain Even, 1971, « Domination et développement au Nouveau-Brunswick », *Recherches sociographiques*, vol. 12, no. 3, p. 271-318, p. 272.

dimension fut prise en compte dans l'étude de Thériault, qui étudia aussi la résonance du mouvement coopératif au sein du discours nationaliste acadien.

Les organismes coopératifs connurent une pénétration démographique plus importante dans les régions acadiennes que partout ailleurs dans les Maritimes – 66% des habitants des régions francophones participaient au mouvement coopératif à la moitié de la décennie 1970, en comparaison à 11.5% des habitants des régions anglophones³⁸, statistique stupéfiante alors que « Henri Desroche estime qu'un seuil de 30% de pénétration démographique est signe d'un développement coopératif exceptionnel »³⁹. Trois secteurs en particulier, les associations de consommateurs, les associations d'épargne et de crédit et les associations de pêcheurs (localisés dans le Nord-Est de la province) furent particulièrement mobilisés par la coopération en Acadie. La Fédération des caisses populaires acadiennes est encore considérée aujourd'hui comme le joyau de ce mouvement⁴⁰. Elle est par ailleurs l'une des seules coopératives acadiennes encore existantes aujourd'hui – nous reviendrons plus tard sur le sort qui fut réservé aux autres sphères du mouvement coopératif.

Il serait difficile de nier l'influence que le directeur de recherche de Thériault, Henri Desroche, eu sur ses premiers travaux. Desroche, sociologue, philosophe et théologien, étudiait alors à la fois les mouvements coopératifs et les utopies et messianismes, et la relation entre le déclin de la religiosité dans la modernité politique et l'avènement de ces différentes propositions d'organisations sociales. Lecteur assidu de Fernand Dumont, il croyait tout comme le sociologue québécois au pouvoir de

³⁸ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 123.

³⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

l'imagination collective, c'est-à-dire qu'il estimait que cette dernière pouvait participer à la mise en sens, pour une collectivité, de la réalité, « conférant à la réalité une *surréalité* sans laquelle cette réalité ne serait pas elle-même »⁴¹. Cette hypothèse transpire aussi des écrits de Thériault, pour qui la pratique de protestation collective d'ordre économique qu'était la coopération en Acadie (réalité) était selon lui le symptôme d'une autre lutte qui prenait place, elle, au plan culturel (surréalité)⁴². La coopération venait répondre à un certain désordre, ou à un ordre perdu, au sein de la société civile acadienne⁴³ - ce même désordre qui était apparu graduellement et qui avait culminé dans les protestations contre l'élite clérico-professionnelle nationale, comme on l'a vu plus haut. Le projet coopératif, en redonnant sens à la classe ethnique acadienne⁴⁴, « annonce la résurgence des protestations nationalitaires »⁴⁵. On aperçoit ici les paramètres d'un schéma marxisant⁴⁶. Par « protestation nationalitaire », Thériault entend « des protestations de 'nations' ou 'ethnies' sans État et qui ne revendiquent pas nécessairement l'édification d'un État-nation » mais dont les attributs

⁴¹ Henri Desroche, 1972, *Les dieux rêvés*, Paris, Desclée, 227 p., p. 214.

⁴² Nous reviendrons sur ces concepts plus loin.

⁴³ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 440.

⁴⁴ Le concept de « classe ethnique » provient de Jacques Dofny et Marcel Rioux dans leur article de 1962 « Les classes sociales au Canada français », in : *Revue française de sociologie*, vol. 3, no. 3, pp. 290-300. Dofny et Rioux considéraient que le Canada français formait une culture globale, « c'est-à-dire un système total de valeurs, d'idées, de symboles qui influent sur le comportement d'une société humaine et ses œuvres de civilisation » (p. 291), et qu'en tant que minorité, il partageait plusieurs caractéristiques propres aux classes dominées. Thériault reprit ce concept afin de le transposer au cas acadien.

⁴⁵ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 461.

⁴⁶ Nous utilisons « marxisant » plutôt que « marxiste » afin de signaler la divergence dans la théorie découlant de Marx, au sujet de l'existence d'acteurs politiques hors du champ économique – entre Marx et Gramsci notamment. Pour faire bref, Gramsci réhabilita la dimension politique de la société civile, alors que Marx avait plutôt eu tendance à la mettre de côté. Nous entrerons plus en détail à ce sujet au prochain chapitre.

principaux ressemblent à ceux des nations (langue, histoire, religion, par exemple)⁴⁷. Le mouvement coopératif avait donc redonné sens à la société civile acadienne à un moment où le discours traditionnel, qui lui insufflait une certaine unité, était de plus en plus contesté. L'investissement économique dans les entreprises coopératives acadiennes prenait aussi pour les Acadiens un deuxième sens, l'investissement symbolique dans la collectivité acadienne. « Le projet coopératif, avons-nous souligné, est dès le début mené parallèlement au combat pour le développement et la concrétisation d'un système scolaire français et s'intègre au mouvement plus général de solidifier les 'institutions nationales' »⁴⁸. « L'entreprise économique semble [...] être un prétexte pour un pouvoir qui se situe au niveau de la société civile et non au niveau de l'instance économique »⁴⁹.

On remarque que Thériault s'inspire aussi, pour comprendre la coopération acadienne, de Pierre Rosanvallon. Celui-ci postulait que la gauche française devait se distancier du pouvoir étatique, qui se révélait incapable de se poser comme un réel agent de changement, et plutôt s'appuyer sur la société civile, « vraie » société politique, ceci afin de régler les inégalités socio-économiques⁵⁰. Ce programme pouvait sembler prometteur à cette époque pour les Acadiens du Nouveau-Brunswick, dont la situation économique était inférieure à celle de la majorité. En 1960, avant l'établissement du programme provincial « Chances égales pour tous », le revenu des

⁴⁷ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 9.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁰ Voir notamment Pierre Rosanvallon, 1976, *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 185 p.; Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, 1977, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 154 p.

Acadiens était en effet en moyenne 22% plus bas que celui des anglophones⁵¹. Dans les années 1970, 80% des Acadiens détenaient toujours un statut social (basé à la fois sur le niveau d'éducation et sur le revenu annuel) inférieur au reste de la population⁵².

Finalement, Claude Lefort semble avoir eu une influence certaine sur le jeune Thériault. En effet, Lefort, dans « Droits de l'homme et politique »⁵³, avait soulevé la question du rapport entre les minorités (ethniques, économiques ou autres) et le pouvoir dans la démocratie, en particulier à partir des possibilités portées par les droits de l'homme. « Les initiatives des minorités s'apparentent en ceci qu'elles combinent, d'une manière qui semble paradoxale, l'idée d'une légitimité et la représentation d'une particularité »⁵⁴. Les droits de l'homme permettent à la fois de penser la légitimité de la multitude d'intérêts particuliers fourmillant au sein de la société, tout en évitant toute représentation d'une relation fusionnelle avec le pouvoir. Nous reviendrons plus en détail sur l'influence qu'a eue Lefort sur Thériault.

... à l'étude de la société civile

Le mouvement coopératif acadien a connu une mutation graduelle selon Thériault, alors que l'intégration économique de la minorité à la logique dominante se réalisait effectivement. Le gouvernement provincial, à partir des années 1960 sous Louis-J. Robichaud, contribua en effet à rétrécir l'écart économique entre anglophones et francophones grâce au programme « Chances égales pour tous ». Ce programme

⁵¹ Nicolas Landry et Nicole Lang, 2001, *Histoire de l'Acadie*, Sillery, Septentrion, 340 p., p. 298.

⁵² Roger Ouellette, 1992, *Le Parti acadien : de la fondation à la disparition*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, 119 p., pp. 17-18.

⁵³ Claude Lefort, 1981, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 331 p., pp. 45-83.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

centralisa et uniformisa des services comme la santé et l'éducation et contribua ainsi à l'émancipation et à la reconnaissance de la minorité acadienne en assurant des services gouvernementaux de qualité égale partout dans la province et en faisant du Nouveau-Brunswick la première province officiellement bilingue, en 1969. Le groupe clérico-professionnel, premier promoteur du coopératisme, perdait de la sorte graduellement le contrôle du discours dans la population acadienne et déclinait alors que ses institutions (écoles, hôpitaux) étaient reprises et gérées par l'État provincial. On était témoin d'une montée, chez les Acadiens, d'un discours cherchant à se distinguer du référent acadien désormais considéré comme traditionnel et dépassé et misant plutôt sur l'entrée dans la société globale, néo-brunswickoise et canadienne. Ce discours était porté par des intellectuels comme Marc-Adéland Tremblay et Michel Roy.

C'est effectivement une tentative d'intégration au nouvel ordre qui est la caractéristique de la période du gouvernement Robichaud, une volonté de se démarquer par rapport au référent ethnique, celui-ci d'ailleurs ne devenant le propre que de luttes nostalgiques des anciennes catégories sociales en voie de dissolution.⁵⁵

L'entreprise coopérative, de son côté, devint de plus en plus « un lieu vide parce que non convoquée par ses propriétaires (l'association) à se redéfinir comme force d'opposition, comme mouvement social »⁵⁶ et finit par disparaître presque complètement. Les quelques coopératives qui sont toujours en place aujourd'hui (comme les Caisses populaires acadiennes) sont gérées comme des entreprises à but lucratif par les gestionnaires et n'ont plus l'impact social d'autrefois. La population, pour sa part, se tournait résolument vers l'État, qui contrôlait dorénavant les

⁵⁵ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 465.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 424.

institutions qui autrefois entretenaient le sentiment d'appartenance à « la nation », afin d'obtenir des services qui autrefois étaient fournis par la communauté acadienne elle-même :

L'intervention étatique qui s'en suit a comme effet de dissoudre l'autonomie relative que procurait le maintien de communautés de petits producteurs indépendants. De nouvelles catégories sociales naissent qui sont définies autant par leur niveau économique que par leur conception du monde, moins par leur communauté que par un lieu extérieur : l'État.⁵⁷

Thériault a persisté, suite à ses études sur le mouvement coopératif, à défendre une position qui atténue la dimension institutionnelle ou étatique de la politique, dont le peuple acadien, minoritaire au Nouveau-Brunswick, ne pourra jamais avoir le contrôle entier. Toutefois, il est clair pour lui que la possibilité pour l'Acadie de s'ériger en société pérenne ne peut être séparée d'une forme d'activité politique en son sein. « On peut demeurer Acadien, mais une question se pose : à quoi cela sert-il si son patrimoine culturel n'est plus le lieu de pratiques quotidiennes, n'est plus un rapport où une société intervient elle-même? »⁵⁸. On sent, à la fin de sa thèse doctorale, que Thériault est inquiet du rapport entre les individus, l'État et la société, ou de « l'effacement de la société civile »⁵⁹ qui est en train de se produire partout dans les sociétés occidentales, mais en particulier en Acadie qui est sans territoire et sans État.

Selon Thériault, pour éviter la folklorisation, ou pire, l'assimilation, l'Acadie devrait cesser de mettre ses énergies dans la politique provinciale et fédérale et plutôt

⁵⁷ *Ibid.*, p. 462.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 441.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 490.

tenter de s'organiser en tant qu'entité politique extérieure à l'État⁶⁰, afin de réanimer la société civile acadienne, afin, bref, de « reconstruire l'Acadie » : « [...] en faire un lieu où se discutent, se débattent, s'entrecroisent, les grandes et les petites orientations sociales »⁶¹.

Nous nous pencherons maintenant sur la façon dont Thériault pensera cette reconstruction de l'Acadie autour de la société civile; nous nous demanderons quelles caractéristiques il lui prêtera au long de ses travaux afin d'éclairer son travail sur l'Acadie comprise comme entité politique moderne.

Mais avant d'aborder de plain-pied la société civile, il nous semble opportun de faire un bref détour afin d'explicitier l'un des fondements sur lequel s'appuient les travaux de Thériault : nous voulons parler du contexte défini par la modernité politique. Il est important, en effet, de bien comprendre ses effets sur la socialité humaine, car ce n'est, comme nous le verrons plus tard, qu'en son sein que l'étude de la société civile prend son sens. Deux auteurs importants pour Thériault à ce niveau sont Gilles Lipovetsky, et, plus encore, Alain Touraine.

L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain de Gilles Lipovetsky, paru en 1982, associe la dissolution du social à la démocratie libérale, qui est selon lui caractérisée par une exaltation de l'individu et de la consommation, au détriment de l'édification de liens sociaux réels.

⁶⁰ Voir à ce sujet le chapitre 11, « Entre la nation et l'ethnie » in : Joseph Yvon Thériault, 1995, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 323 p., pp. 245-274.

⁶¹ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 497.

L'ère de la consommation désocialise les individus et corrélativement les socialise par la logique des besoins et de l'information, socialisation sans contenu lourd (ici pourrions-nous dire « substantiel »), socialisation à la mobilité. [...] C'est cela la personnalisation narcissique : la fragmentation disparate du moi, l'émergence d'un individu obéissant à des logiques multiples à l'instar des juxtapositions compartimentées des artistes pop ou des combinaisons plates et aléatoires d'Adami.⁶²

Cette « ère du vide » dont parle Lipovetsky représente donc une ère où l'on assiste à un évidemment graduel des liens entre les hommes, de l'identité sociale⁶³, des projets de société mobilisateurs et du Sujet. Cela se fait au profit d'une survalorisation du moi, de la consommation et du présent. Il y a un évidemment de la sphère publique au profit de la sphère privée, créant un « vide pourtant sans tragique ni apocalypse »⁶⁴. Ces réflexions nourriront la pensée de Thériault, en particulier dans *L'identité à l'épreuve de la modernité*, où il tentera de les articuler au cas identitaire acadien. En effet, l'acadianité, ou l'identité acadienne, doit faire avec la logique modernisante qui assaille partout la sociabilité (et donc la possibilité que l'acadianité ait un quelconque effet mobilisateur chez ceux qui la partagent) tout en faisant face aux pressions que suppose la logique minoritaire et la situation de faiblesse face à l'identité dominante anglophone.

Alain Touraine, de son côté, a contribué à la sociologie par de grands travaux sur les mouvements sociaux, entre autres sur le mouvement ouvrier, dont le jeune

⁶² Gilles Lipovetsky, 1993, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 328 p., pp. 159-160.

⁶³ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

Thériault s'est inspiré dans ses premiers travaux⁶⁵. Toutefois, c'est dans *Critique de la modernité* que Touraine associe la modernité à une image « du vide, d'une économie fluide, d'un pouvoir sans centre, société d'échange beaucoup plus que de production. En un mot, l'image de la société moderne est celle d'une *société sans acteurs* »⁶⁶. Selon lui, les deux figures qui ont la préséance dans la modernité, le Sujet et la Raison, doivent apprendre à coexister pour éviter de tomber dans l'un ou l'autre des deux extrêmes que sont l'obsession identitaire (pendant du monde subjectif) ou la technique pure (pendant du monde objectif). Touraine constate toutefois que le Sujet tend de plus en plus à s'effacer au profit de la Raison technicienne⁶⁷. Il nous avertit de ce que l'espace public, l'espace du Sujet, peut être recouvert par l'État technicien, espace de la Raison technicienne. Lorsque cet espace public devient rongé par la technique, au point où il disparaît, le Sujet, acteur au sein de l'espace public et associé à une certaine identité, disparaît aussi. Apparaît alors l'individu, qui ne peut agir que dans la sphère privée. L'individu ne pouvant plus se définir comme Sujet car n'ayant pas les moyens de déployer ses caractéristiques personnelles, son identité étant niée par la Raison technique, ne peut donc plus s'autodéterminer. « Mortel est l'intégrisme culturel;

⁶⁵ Notamment dans *La société civile ou la chimère insaisissable* sur lequel nous reviendrons.

⁶⁶ Alain Touraine, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 502 p., p. 15. Les italiques sont de nous.

⁶⁷ Par « Raison technicienne », Touraine renvoie à la rationalité qui, élaborée au départ dans la pensée grecque comme une rationalité des fins (la meilleure organisation du social possible) et qui fut, par la suite, à la base de la notion d'universalisme (chez Rousseau notamment), a dégénéré en une science, une rationalité des moyens (ou rationalité instrumentale), où les valeurs n'ont pas leur place.

mortel aussi l'orgueil technocratique et militaire; mortel tout autant le narcissisme d'un sujet privé d'outil comme de mémoire »⁶⁸.

Ces observations font écho à beaucoup d'autres auteurs que Thériault aura consultés, et qui ont une résonance dans ses écrits. Allons y voir de plus près.

⁶⁸ Touraine, *Critique de la modernité*, p. 297.

CHAPITRE 1

Parcours initial : l'Acadie, de l'utopie à la société civile

Nous nous pencherons, dans ce premier chapitre, sur le rapport entre l'Acadie et le projet utopique, qui portera sur la façon dont le concept d'espérance, qui était central dans le discours messianiste de l'Acadie traditionnelle, a pris forme dans les travaux de jeunesse de Thériault.

1.1. Un projet utopique

La question de l'utopie semble s'être révélée dès les jeunes années de Thériault, au doctorat. Son directeur de thèse, Henri Desroche, est une figure importante dans ce contexte, étant donné ses recherches sur les utopies sociales, le mouvement coopératif et le messianisme, qui nous aideront à effectuer une lecture de l'analyse de la coopération en Acadie (et parfois au Canada français) chez Thériault. Un intérêt sera aussi porté aux travaux d'Edme Rameau de Saint-Père, qui fut l'un des premiers « metteurs en sens », si on nous passe l'expression, de l'histoire de l'Acadie et, notamment, de la formation d'une nation proprement acadienne. Pour Thériault, les écrits de Rameau de Saint-Père représentent le premier testament écrit de l'existence d'une société civile dynamique et détentrice d'une certaine conscience historique, comme nous l'avons déjà relevé⁶⁹.

1.2. Henri Desroche, messianisme et utopie

Henri Desroche était Directeur d'études à l'École Pratique des hautes études en sciences sociales. Prêtre catholique défroqué, sociologue, il s'intéressait à la sociologie

⁶⁹ Voir p. 12. Aussi : Allain *et al.*, « La société acadienne : lectures et conjonctures ».

des religions (et à la sociologie de la rupture d'avec les religions), au développement régional et coopératif et aux utopies sociales. Pour lui, les mouvements coopératifs et les utopies telles le fouriérisme et le saint-simonisme avaient en commun « l'espérance » d'une vie meilleure, d'une vie alternative⁷⁰. Il croyait que la réorganisation de la vie en société (comme le faisaient les phalanstères, par exemple) en fonction de l'« utopie »⁷¹ pouvait effectivement transformer la vie de ceux qui y participaient.

Nous aimerions faire une parenthèse : l'apparition d'utopies sociales à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, ne peut être comprise sans un regard vers le libéralisme (à la fois politique et économique) dont elles faisaient la critique à cette époque. Le libéralisme découlant des Lumières faisait de la société un simple assemblage d'individus, qui étaient compris comme des détenteurs de droits et les seuls responsables de leur destin. Or, pour certains philosophes, comme le Comte de Saint-Simon, cette négation de la société était néfaste, voire nuisible à l'avancement du progrès. Pour Saint-Simon, les hommes se préoccupant seulement de leur intérêt personnel ne pouvaient éclairer l'humanité, la faire progresser. Il fallait donc retrouver une façon de faire sens de la communauté, ce qu'il tenta de faire à l'aide de sa doctrine basée sur ce qu'il appelait « la loi de la pesanteur universelle »⁷², appliquant les principes mathématiques de l'attraction universelle des corps physiques de Newton au

⁷⁰ Henri Desroche, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 249 p., p. 228.

⁷¹ *Ibid.*, p. 37.

⁷² Claude-Henri de Saint-Simon, 1803, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Bibliothèque nationale de France.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k833303> [consulté le 10 juillet 2010].

corps social⁷³. Pour Saint-Simon, les individus étant physiquement attirés les uns envers les autres, il était donc contre-nature de penser que l'homme puisse vivre seul, son destin dépendant de celui de ses semblables. En découlait « l'obligation [...] imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité »⁷⁴, afin de la faire progresser. C'est ainsi que ce philosophe redonnait sens à la société, à l'encontre de la théorie libérale.

Auguste Comte, qui est aujourd'hui reconnu comme étant l'un des pères de la sociologie, fut aussi pendant un temps un disciple et très proche collaborateur de Saint-Simon. Comte avait proposé d'utiliser la méthode scientifique afin d'en arriver à des connaissances exactes sur l'humanité. « On ne doit plus [...] concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but, et dans laquelle vient naturellement se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur »⁷⁵. Cette idée n'est sûrement pas tout à fait étrangère à la théorie de Saint-Simon. Par le positivisme, Comte allait tenter de rendre compte des lois de la société, voire de toute l'histoire de l'humanité.

Revenons à Desroche. Celui-ci considère qu'une certaine « religion d'une irreligion »⁷⁶ est prégnante dans la conception d'un (meilleur) futur qu'une collectivité s'imagine, et qu'il appelle des « rêves sociaux »⁷⁷. Ces rêves sociaux, ou rêves éveillés,

⁷³ Saint-Simon vouait un grand culte à Isaac Newton. En effet, les prescriptions de Saint-Simon comprenaient un temple voué à ce physicien.

⁷⁴ Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, p. 98.

⁷⁵ Auguste Comte, 1842, *Discours sur l'esprit positif*, 72 p., p. 17. Les classiques des sciences sociales.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/discours_esprit_positif/discours_esprit_positif.html [consulté le 10 juillet 2010].

⁷⁶ Desroche, *Les dieux rêvés*, p. 202.

⁷⁷ Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 24.

seraient loin de n'être que l'addition simple de tous les rêves personnels: ils seraient plutôt « choyés et mis en selle par les trois filles du temps : la mémoire qui ré-anime le passé, la conscience qui danse le présent, l'imagination qui conjure et adjure l'avenir »⁷⁸. Ce serait donc, en quelque sorte, par leur entremise que l'homme pourrait se réapproprier son historicité et réintégrer le corps social dont il fait partie, puisque ces rêves donnent aux hommes quelque chose en commun, quelque chose à partir duquel ils peuvent « faire communauté », mais qui tend à être éludé par la logique libérale.

Cet auteur va par ailleurs à contre-courant de l'idée, à une époque où le marxisme était omniprésent dans les sciences sociales, que le travail est le seul déterminant social. Le sociologue tente de conférer au social une importance que la lunette marxisante avait minée au profit du seul cadre économique.

Desroche reprend certains textes de Fernand Dumont et de Roger Bastide pour rendre compte de l'importance qu'il accorde aux rêves des hommes – ces hommes qui rêveraient en travaillant et vice versa. « Si le travail a sa consistance, ses techniques et son organisation, *les rêves s'agglomèrent aussi et font peser sur les rassemblements des hommes une logique qui, pour être moins claire que l'autre, exige d'être déchiffrée* »⁷⁹, de dire Dumont. Et Bastide: « *Cette coupure radicale entre [...] le rêve et le travail est-elle fondée?* Et ne convient-il pas [...] de voir comment les états crépusculaires, comment la matière obscure et sombre de l'homme prolonge le social

⁷⁸ Desroche, *Les dieux rêvés*, p.220.

⁷⁹ Fernand Dumont, 1971, *La Vigile du Québec, octobre 1970 : l'impasse?*, Montréal, Hurtubise HMH, 234 p., pp.180-181 in : Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 25. En italiques dans le texte.

tout comme le social se nourrit de nos songes? »⁸⁰ Pour le dire autrement, les rêves sociaux des hommes, qui portent l'espérance d'un monde meilleur, auraient un effet sur leur vie. C'est à travers l'interprétation de leur vie par les rêves sociaux que les hommes feraient sens de leur présence sur Terre. Pour reprendre la théorie de Dumont telle qu'explicitée par Desroche, ces rêves seraient en fait le prisme « conférant à la réalité une surréalité sans laquelle cette réalité ne serait pas elle-même »⁸¹ - cette surréalité pouvant être partagée par tous les hommes et leur permettant ainsi d'avoir une conception partagée de la réalité vécue. Ce serait, en termes dumontiens, le processus de création de la « culture seconde ».

Cette attente d'un monde meilleur, cette espérance retrouvée dans les textes de Desroche, Gabriel Dussault l'a nommée « messianisme » :

Est dite « messianique » l'attente par une collectivité donnée de l'avènement d'une transformation du monde grâce à une intervention spéciale de son dieu qui, par la médiation d'un émissaire d'origine ou d'inspiration divine, instaurera sur terre son royaume, assurant ainsi la rédemption des maux et le salut terrestre de cette collectivité⁸².

Le Messie instaurant le royaume, dont la venue est annoncée dans le messianisme, ne serait pas Jésus-Christ ou une autre figure de type religieux. Comme le souligne Gabriel Dussault, et il est important de le retenir pour ce qui suivra, « [c]et élu du dieu peut [...] être la collectivité elle-même : *c'est le cas dans les messianismes ethniques et nationaux, où c'est le peuple globalement pris qui est 'élu'* »⁸³. L'utopie se rapprocherait, selon nous, de cette définition du messianisme, tout en la sécularisant

⁸⁰ *Ibid.* En italiques dans le texte.

⁸¹ Desroche, *Les dieux rêvés*, p. 214.

⁸² Gabriel Dussault, 1983, *Le curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec 1850-1900*, Montréal, Hurtubise HMH, 391 p., p. 20.

⁸³ *Ibid.*, p. 21. Les italiques sont de nous.

radicalement et en évitant la téléologie propre au messianisme, c'est-à-dire l'annonce de la venue du Messie. On conserverait toutefois l'idée d'une espérance, portée par une communauté, en l'avènement éventuel d'une vie autre, d'une vie meilleure. Nous reviendrons plus loin sur le messianisme, l'utopie et la forme qu'ils ont prise en Acadie. Pour le moment, arrêtons-nous davantage à la façon dont Desroche analysait les rêves sociaux des hommes et leurs répercussions sur la vie collective.

Pour Desroche, le fait qu'un groupe d'individus, une communauté, un peuple, s'imagine un royaume messianique vers lequel pointe l'espoir d'une vie meilleure, signifie premièrement que ledit groupe d'individus subit présentement une oppression, qui peut être politique, socio-économique ou sexuelle, par exemple⁸⁴. Le type d'oppression vécu par le groupe aurait un impact certain sur les attributs du royaume qu'on s'imaginerait. La création, dans l'imaginaire social, d'un projet de royaume, signifierait aussi que le groupe se situe présentement ailleurs que dans ce royaume, c'est-à-dire en « terres d'Exil »⁸⁵.

Mais peu importe le type d'oppression vécue ou le royaume imaginé de la part des exilés, Desroche décèle une trame (aussi imaginée) donnant aux messianismes l'aspect d'un combat désespéré, en s'inspirant de la littérature biblique. Tout commencerait par *le temps de l'Oppression*, « d'une oppression qui doit aller en s'aggravant »⁸⁶. Ensuite viendrait *le temps de la Résistance* à cette oppression, qui soumet tout un chacun à un test. Ce serait le temps « des silences [...] des

⁸⁴ Desroche, *Sociologie de l'espérance*, pp. 120-121.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 135.

solitudes [...] des impatiences. ‘Jusques à quand?...’ disent les saints »⁸⁷. Finalement, viendrait *le temps de la Libération*, ou de l’avènement du Royaume.

Ainsi donc, Henri Desroche, tout en proposant une lecture de mouvements sociaux athées et centrés sur l’économie (inspirés par les utopismes français et américains, tels que la coopération, et plus tard l’autogestion, etc.) à partir du concept d’espérance, a réintroduit l’idée d’une certaine prégnance du religieux dans les sociétés contemporaines. Nous tenterons donc, dans les pages qui suivent, de retracer ce phénomène tel qu’il s’est donné à voir dans la trame historique de l’Acadie jusqu’à nos jours. Nous débuterons en analysant le discours propre à l’idéologie traditionnelle acadienne, où il y a une forte présence du discours messianique, selon nous. Ensuite, nous nous attarderons à la période qui commence avec la « coopérativisation », si on nous pardonne le néologisme, de l’Acadie, à laquelle Thériault s’est attardé dans sa thèse doctorale⁸⁸, et dont on peut estimer qu’elle se termine aujourd’hui. Nous essayerons, dans cette seconde moitié de notre analyse, de déceler des traces de cette espérance à la fois dans le mouvement coopératif et dans la société civile, chez Thériault. Nous tenterons de démontrer qu’à partir des années 1950, c’est-à-dire lorsque le discours national traditionnel acadien a perdu la prégnance sociale acquise à la fin du XIX^e siècle, cette espérance en un monde meilleur, reprise du messianisme du discours traditionnel, a subi une mutation et s’est sécularisée, devenant plutôt utopie. Nous chercherons donc à retrouver les traces de cette utopie chez le jeune Thériault d’abord, et ensuite chez le Thériault contemporain.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁸ Ce développement implique un retour sur certaines des données examinées en l’introduction. Nous prions le lecteur d’excuser certains rappels effectués dans ce présent chapitre.

1.3. L'espérance dans l'Acadie traditionnelle : le messianisme

Les Acadiens n'ont bénéficié pendant longtemps que d'une petite élite d'érudits afin de relater les épisodes de leur histoire. Cette élite était plus que souvent scolarisée dans les séminaires catholiques et une partie d'entre elle entraînait ensuite dans les ordres. Les autres pratiquaient souvent des métiers libéraux, tels que le droit ou la médecine. C'est pourquoi les sociologues ont nommé ce groupe l'élite « clérico-professionnelle », qui dominait et produisait le discours de l'Acadie sur elle-même jusqu'aux années 1950-1960⁸⁹. C'est pourquoi, bien que l'on doive le premier récit d'importance de l'histoire acadienne, ainsi que la reconnaissance écrite d'une nation acadienne à un laïc français, Edme Rameau de Saint-Père, son contenu fut par la suite repris, enseigné et appliqué, jusqu'à faire partie de l'identité nationale, par des hommes d'église, comme le Père Lévesque et Monseigneur François Richard⁹⁰. Rameau de Saint-Père, sociologue disciple de LePlay, qui entretenait d'ailleurs d'importantes amitiés avec des ecclésiastiques canadiens-français⁹¹, semblait éprouver une fascination certaine pour les Acadiens, comme peut s'en rendre compte tout lecteur de *La France aux colonies* et *Une colonie féodale en Amérique*. Il parle souvent d'eux comme d'un peuple mystique, un peuple de miraculés qui, après la Déportation, n'aurait pas dû survivre, mais qui, d'une façon qu'il tente d'expliquer, a réussi à se réorganiser tant bien que mal. Si on garde en tête le schéma messianique mis en lumière par Desroche, la lecture des ouvrages de Rameau de Saint-Père au sujet de l'Acadie nous semble un

⁸⁹ Allain *et al.*, 1993, « La société acadienne : Lectures et conjonctures », p. 348.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 344.

⁹¹ Edme Rameau de Saint-Père, 1889, *Une colonie féodale en Amérique*, Paris, Plon, vol. 2, p. 289; Casgrain, *Un pèlerinage au pays d'Évangéline*; Dussault, *Le Curé Labelle*; voir aussi Dumont, *Genèse de la société québécoise*, p. 265.

exercice fascinant. En effet, plusieurs parallèles entre la trame historique du récit messianique et ces écrits peuvent être identifiés. En voici quelques-uns.

1- *Le temps de l'Oppression* : Rameau de Saint-Père décrit le peuple acadien comme un peuple qui s'est littéralement fait arracher son paradis par l'opresseur, c'est-à-dire l'Anglais. Il relate un passé où les Acadiens, peuple catholique et français, « le peuple le plus innocent et le plus vertueux que j'aie jamais connu ou dont j'aie lu le récit dans aucune histoire »⁹², « toujours joyeux et gai de cœur »⁹³, prend le visage d'un peuple élu de Dieu. Il fut la victime de l'abandon de la part de la Mère-Patrie, la France, et de maintes supercheries de la part des soldats anglais contrôlant à partir de 1713 (signature du Traité d'Utrecht) le territoire acadien, convoitant les terres et le bétail, jusqu'à la déportation de 1755 à 1758. Ce « Grand Dérangement », comme on l'appelle encore aujourd'hui, où des milliers d'Acadiens furent embarqués sur des bateaux pour les États-Unis en bonne partie, traqués jusque dans les recoins les plus reculés de l'Acadie d'alors. La Déportation, événement d'une prégnance certaine dans l'imaginaire acadien, même contemporain, représente l'oppression à son paroxysme, c'est-à-dire l'exil forcé du peuple. Comme l'explique Rameau de Saint-Père :

Tous ceux qui furent débarqués dans les ports des États-Unis furent généralement très-malheureux. Accueillis de très-mauvaise grâce par un peuple inhospitalier et ennemi, accablés d'avaries, de privations et souvent de violences... De tous côtés ils trouvèrent les chemins fermés devant leurs pas, et pourchassés d'exil en exil, ils semaient partout leurs morts derrière eux⁹⁴.

⁹² Rameau de Saint-Père, *Une colonie féodale en Amérique*, vol. 2, p. 94.

⁹³ *Ibid.*, p. 95.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 173.

Le poème *Évangéline* est un excellent exemple littéraire de la prégnance de cette époque dans les esprits acadiens. Écrit par Henry Wadsworth Longfellow en 1847 et traduit en français par Pamphile Lemay en 1870, il relate l'histoire d'une jeune acadienne qui est séparée de son fiancé, Gabriel, lors de la Déportation en 1755 et qui passe sa vie à parcourir l'Amérique pour tenter de le retrouver. Évangéline, qui s'apparente à un martyr (elle ne finit par retrouver Gabriel que plusieurs années plus tard, alors qu'il est sur son lit de mort), est un personnage fictif mais dont le récit s'inscrit dans des faits historiques véridiques, lui donnant un caractère réaliste. L'histoire d'Évangéline et Gabriel est d'ailleurs passée du statut de poème américain à celui de mythe national acadien, et cette tragédie est maintenant célébrée par maintes reproductions théâtrales, musicales et même sculpturales.

2 – *Le temps de la Résistance* : C'est aussi le temps que l'idéologie nationale a défini comme « la période douloureuse » et que Léon Thériault a nommé « l'enracinement dans le silence »⁹⁵ - paraphrasant étrangement ici Desroche. Durant cette période, qui va de la Déportation jusqu'aux années 1950 selon Joseph Yvon Thériault, le peuple acadien s'autodéfinit désormais comme un peuple de martyrs⁹⁶ qui tente de se faire oublier des Anglais, se tapissant dans les coins obscurs du Nouveau-Brunswick (où plusieurs avaient trouvé refuge après la Déportation), soit le long des côtes Nord et Est de la province⁹⁷. Citons encore Rameau de St-Père :

⁹⁵ Thériault, « Naissance, déploiement et crise de l'idéologie nationale acadienne », *L'identité à l'épreuve de la modernité*, p. 221.

⁹⁶ Thériault, *Acadie coopérative et développement acadien*, p. 91.

⁹⁷ Thériault, « Naissance, déploiement et crise de l'idéologie nationale acadienne », pp. 220-221.

À pied et presque sans approvisionnements, les pèlerins acadiens affrontèrent les périls et la fatigue d'un retour par terre [...] Combien moururent en route : d'enfants, de femmes et même d'hommes? [...] [P]ersonne ne les a comptés, personne ne redira leurs noms, et les dernières agonies de la mort furent empoisonnées, pour ces innocentes victimes, par toutes les angoisses des regrets et de l'abandon!⁹⁸

C'est aussi durant cet épisode messianique que se dessine ce que Thériault a appelé l'Acadie mythique, où se développe un discours transcendant sur l'Acadie. On commencera à parler des Acadiens comme d'un peuple exceptionnel et de leur survivance à la Déportation comme d'une « intervention de Dieu »⁹⁹. Dieu aurait choisi les Acadiens comme peuple dont le destin providentiel serait de faire vivre « la foi catholique et la culture française en terre d'Amérique »¹⁰⁰. Rameau de Saint-Père avait même, si on se le rappelle bien, offert quelques prescriptions aux Acadiens afin d'accomplir ce destin, c'est-à-dire une organisation sociale nationale (il a pris l'exemple de la Société St-Jean-Baptiste au Canada français), l'éducation, et la colonisation afin d'assurer l'expansion et la culture des terres. Ces recommandations de Rameau de Saint-Père afin d'assurer l'épanouissement de la communauté acadienne dans la foi et la tradition catholiques, pourraient être lues comme les pavés de la voie, pour les Acadiens, vers ce Royaume tant espéré. Pour Thériault, ce discours, bien qu'étant plus imaginaire qu'objectif comme tentera de le démontrer Jean-Paul

⁹⁸ Rameau de Saint-Père, *Une colonie féodale en Amérique*, vol. 2, pp. 186-187.

⁹⁹ Marc-Adélar Tremblay, 1973, « Les sentiments Acadiens », p.299 in : M.A. Tremblay et Gerard Louis Gold, *Communautés et culture : Éléments pour une ethnologie du Canada-français*, Montréal, H.R.W., 428 p., pp. 294-318, in : Thériault, *Acadie coopérative et développement acadien*, p. 88.

¹⁰⁰ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 90. Nous avons par ailleurs déjà souligné la ressemblance frappante de ce discours avec celui, quelques décennies plus tard, de Lionel Groulx au sujet du Canada français.

Hautecoeur¹⁰¹, agira dorénavant comme un agent de mobilisation de la communauté. Pour utiliser les termes de Desroche, ce discours permettra à la collectivité acadienne de se donner des rêves sociaux, des rêves éveillés, une espérance commune que la Providence leur promet un avenir meilleur. Comme Desroche l'écrira lui-même : « Il nous semble qu'apparaît ici une autre fonction de l'utopie : dans l'utopie s'exerce l'imagination sociale »¹⁰².

3 – *Le temps de la Libération* : Cette période, aussi dénommée « l'Acadie glorieuse », ne renvoie pas à un retour d'exil où les Acadiens reviendraient prendre possession de leurs terres ancestrales, mais relate plutôt l'époque d'une libération « contre ceux qui avaient cru à leur annihilation définitive »¹⁰³, c'est-à-dire les Anglais (bien que cette affirmation soit plutôt de l'ordre du discours, car la situation politique des Acadiens ne changea pas d'un jour à l'autre et leur subordination politique subsista, du moins jusqu'en 1960 avec l'élection de Louis-J. Robichaud).

D'autre part, cette libération pourra être lue, plus tard, comme une libération du carcan de l'idéologie traditionnelle, qui cesse de faire l'unanimité, au profit d'un discours modernisant provenant d'une nouvelle élite montante, estudiantine mais aussi syndicaliste, représentant la fin de la politique du bon-ententisme et le début d'une Acadie plus revendicatrice envers la majorité. Par ce nouveau mouvement, les Acadiens tentent de faire de leur terre d'exil leur nouvelle « terre promise » en quelque sorte, advenant qu'ils y obtiennent une certaine autonomie politique (ce que tentera

¹⁰¹ Jean-Paul Hautecoeur, 1975, *L'Acadie du discours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 351 p.

¹⁰² Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 150.

¹⁰³ Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, pp. 221-222.

d'effectuer le Parti acadien) et économique (par le coopératisme, notamment). Le Parti acadien est un parti ayant existé sur la scène politique provinciale du Nouveau-Brunswick entre 1972 et 1982 et qui chercha, à partir de 1977, l'appui de la population francophone de la province au projet de la création d'une province autonome acadienne, ce qui aurait supposé que l'on scinde le Nouveau-Brunswick en deux¹⁰⁴. Ce projet est plus ou moins disparu du discours de la société civile en même temps que le Parti.

Il semble donc clair pour nous que le passage de l'idéologie nationale traditionnelle acadienne, ou de l'Acadie « mythique »¹⁰⁵, qui a été pour Thériault l'instrument de cohésion du peuple acadien jusqu'au début de 1950, au discours moderne, témoigne d'une ressemblance certaine avec le schéma messianique décrit par Desroche, pour qui par ailleurs le messianisme est comme un cercle vicieux d'où l'on ne sort pas vraiment. « Le Royaume 'arrivé' est déjà un nouvel Exil où nourrir la nostalgie d'un autre Royaume. Exil et Royaume en éternel retour »¹⁰⁶. Dans le cas acadien, cette conclusion pourrait être lue de deux façons. D'un côté, les Acadiens sont voués à l'exil éternel car il est maintenant clair qu'ils ne réintégreront jamais leurs terres ancestrales, sur les côtes de la Nouvelle-Écosse. De l'autre, leur combat constant pour la survie et contre l'assimilation pourrait prendre l'allure d'un éternel retour vers le « Royaume » - Royaume qu'ils tenteraient désormais d'établir sur un territoire autre que leur Royaume originel, puisque leur masse démographique ne s'y trouve plus.

¹⁰⁴ Ouellette, *Le Parti acadien*, pp. 80-81; Léon Thériault, 1982, *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie, 256 p., pp. 35-36.

¹⁰⁵ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 88.

¹⁰⁶ Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 149.

1.4. L'espérance dans l'Acadie moderne : l'utopie

Qu'advient-il de cette « espérance » collective d'un monde meilleur, à la suite de la mise à mal du discours traditionnel, tenu par l'élite clérico-professionnelle, en Acadie? Comment ce messianisme se reformule-t-il dans une société qui se sécularise et où la parole ecclésiastique détient de moins en moins d'emprise sur les consciences? C'est ici qu'il est important de remonter à la thèse doctorale de Thériault sur la coopération acadienne, afin d'y retrouver l'influence subie de la part de Desroche. Comme ce dernier l'explique déjà, en 1976, « les trajectoires coopératives – comme celles de tout autre mouvement social – auraient à s'expliquer, elles aussi, avec leurs espérances »¹⁰⁷. Voyons voir comment cette affirmation se répercute dans l'analyse qu'effectue Thériault de cette période historique.

Comme nous l'avons déjà expliqué au premier chapitre, c'est le mouvement d'Antigonish qui a amorcé la vague de création de coopératives dans les Maritimes à partir des années 1940. Ce mouvement se réclamait notamment du développement communautaire à une époque où les individus récemment immigrés en Amérique vivaient des problèmes sociaux importants, notamment la ghettoïsation des nouveaux-arrivants et des difficultés d'ordre économique. Ces individus voyaient dans la coopération une solution à ce problème car « l'organisation communautaire peut recréer un sentiment d'appartenance et de solidarité à la communauté locale »¹⁰⁸. Par ailleurs, la coopération était aussi vue comme un outil de défense contre une « dictature économique »¹⁰⁹ provenant de l'extérieur de la communauté (en l'occurrence, dans le

¹⁰⁷ Henri Desroche, 1976, *Le projet coopératif*, Paris, Économie et humanisme/Les éditions ouvrières, 461 p., p. 13.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 197.

cas des Acadiens, les anglophones). Si tous les membres d'une même communauté se mettaient à travailler en coopération les uns avec les autres – et c'est ici que l'on touche au fond plus « utopique » du mouvement d'Antigonish, comme le souligne Thériault – non seulement ces hommes mais leur communauté toute entière pourrait en être transformée. « Organisez la population sous forme de population totale et cela donnera, non seulement un nouvel ordre dans un sens économique, mais aussi *un nouveau monde* »¹¹⁰, d'écrire Coady. Le projet économique à la base du mouvement d'Antigonish ne serait donc que la porte d'entrée vers un projet social beaucoup plus vaste, visant la recréation d'une société aux attaches fortement locales, voire traditionnelles, utilisant le potentiel des leaders naturels de la communauté. Ce n'est donc pas seulement de développement local et régional dont on traite ici, mais bien de mobilisation sociale à plus proprement parler.

Les premières coopératives acadiennes, notamment les caisses populaires, furent l'idée de l'élite clérico-professionnelle qui voyait en ces entreprises un moyen d'utiliser le consensus idéologique communautaire afin de se défendre contre les abus des marchands anglo-saxons. La participation aux coopératives est toutefois moins comprise, dans un premier temps, comme une activité de revendication face à l'autre que comme un devoir envers la communauté. Elle devint ainsi une partie prenante du « projet national »¹¹¹ acadien, alors que les fonds amassés allaient servir à fonder écoles, hôpitaux et journaux – la réussite éventuelle d'un tel plan étant considérée

¹¹⁰ A.F. Laidlaw et M.M. Coady, 1971, *The Man from Margaree: Writings and Speeches of M.M. Coady, educator, reformer, priest*, Toronto, McClelland and Stewart, 218 p., p. 106 in : Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 197. Les italiques sont de nous.

¹¹¹ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 227, p. 235.

comme un signe certain de la Providence : « vous parler de la coopération en Acadie, c'est parler de renaissance voire même de résurrection »¹¹².

Toutefois, à partir des années 1950, le mouvement coopératif acadien arriva en quelque sorte au bout de sa logique, en ce sens qu'avec sa réussite vint l'inclusion effective des Acadiens au capitalisme marchand (et à l'individualisation qu'il crée). Par ailleurs, avec la mise à mal du consensus idéologique, nécessaire au maintien des coopératives, le mouvement coopératif deviendra « une boîte sans résonance »¹¹³ comme l'écrira Thériault, en ce sens que les coopératives continueront de fonctionner, voire de s'institutionnaliser mais tout en devenant des entreprises à profit, sans pouvoir de mobilisation sociale. C'est pourquoi le sociologue nomme la période qui suit dans son étude historique des coopératives, allant de 1961 à 1977, la période de la coopération comme « projet économique » (à la différence du « projet communautaire » entre 1936-1946 et du « projet national » entre 1946-1961)¹¹⁴.

Les investissements coopératifs répondent maintenant aux mêmes critères économiques que toutes entreprises (*sic*) et perdent ainsi tout effet pertinent comme agent de transformation sociale, ils deviennent partie d'un système dont la logique est contrôlée ailleurs¹¹⁵.

La marginalité se vérifiait de moins en moins alors que les Acadiens se trouvaient graduellement davantage en contact avec la modernité, notamment *via* les communications de masse. Cette sortie de la marginalité, cette tentation moderne, on l'a déjà vu, implique aussi une « libération » de l'ethnicité¹¹⁶ - ce que les Acadiens ont

¹¹² M. J. Légère, 1961, « La coopération en Acadie », *L'Action Nationale*, vol. 50, no. 8, pp. 739-751, in : Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 236.

¹¹³ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 245.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 255.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 462-467.

joyeusement effectué durant les années 1960 en donnant au référent historique acadien une signification moins positive qu'auparavant et en s'en distanciant sensiblement. À cet égard, les travaux de Marc-Adélarde Tremblay¹¹⁷ seront pour Thériault très significatifs :

Pour Tremblay les Acadiens seraient effectivement les dépositaires d'une spécificité culturelle et sociale. À l'opposé du discours traditionnel cependant, cette présence de traits culturels propres, cette Acadianité, n'est plus le fait d'une transcendance, d'un plan divin, mais bien celui de l'isolement, de la marginalité historique dans laquelle ils furent maintenus après la déportation¹¹⁸.

Les écrits d'Alain Even blâmaient aussi l'idéologie traditionnelle acadienne pour cette marginalité et la voyaient comme la responsable du « retard culturel »¹¹⁹ de l'Acadie sur le reste du monde occidental. Pour Thériault, les auteurs Alain Even, Michel Roy et Camille-Antoine Richard, qui font partie du corpus des pionniers de la sociologie en Acadie, se rejoignent tous autour de l'idée que « l'Acadianité est un retard culturel d'une minorité ethnique maintenue trop longtemps sous le joug dominateur du clergé »¹²⁰. On délaisse la vieille logique purement nationale au profit d'une réflexion sur le rapport à l'État, exacerbée par l'arrivée au pouvoir de Louis-J. Robichaud, considéré comme « l'un des leurs » par les Acadiens mais qui rejetait complètement la notion de communauté nationale acadienne, et par l'instauration de politiques interventionnistes (le programme « Chances égales pour tous ») qui auront pour effet

¹¹⁷ Voir notamment Marc-Adélarde Tremblay, 1962, « La situation des recherches sur la culture acadienne », in : Fernand Dumont et Yves Martin, *Situation de la recherche sur le Canada français*, Québec, P.U.L., pp. 145-167; Tremblay, 1966, « La société acadienne en devenir : l'impact de la technique sur la structure globale ».

¹¹⁸ Thériault, *Acadie coopérative...*, p. 93.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 466.

« de dissoudre l'autonomie relative »¹²¹ des communautés. La tentative néo-nationaliste, symbolisée par le Parti acadien, avait comme volonté de redonner une saveur nationale à certaines questions économiques et politiques qui affectaient la population acadienne, comme « la crise du milieu rural »¹²² par exemple, afin de remobiliser cette population autour d'une cause commune. Cette tentative se solda toutefois par un échec, alors que le type de discours tenu par le Parti acadien, ainsi que par les animateurs sociaux des Conseils régionaux d'aménagement (CRAN, CRANO, CRASE¹²³) à plusieurs égards, se trouva ultimement incapable de « mobiliser pour autre chose que le culturel »¹²⁴.

Nous croyons donc que le mouvement coopératif démontra une propension à l'utopisme durant les années 1936-1961 en Acadie, car il fut porteur d'une vision, d'une espérance envers une société meilleure, et qu'il tentait de mobiliser la nation acadienne, mais qu'à partir des années 1960, cette espérance semble avoir transité vers un lieu autre. Thériault nous met la puce à l'oreille quant à l'emplacement de ce lieu dès le Chapitre 9 de sa thèse doctorale sur « le sens de l'acadianité », ainsi que dans sa conclusion : suite à son constat final à propos de l'incapacité du fait ethnique d'être l'organisateur d'un consentement face à la logique étatique et à la force du régime capitaliste, c'est bel et bien à la société civile qu'il remet le flambeau utopique, c'est-à-dire la possibilité de refaire sens de ces rêves sociaux, de remobiliser la collectivité.

¹²¹ *Ibid.*, p. 462.

¹²² *Ibid.*, p. 468.

¹²³ Respectivement le Conseil régional d'aménagement du Nord, du Nord-Ouest et du Sud-Est.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 471.

1.5. De l'utopie à la société civile

Comme Thériault l'a observé, il est inconcevable que l'Acadie soit de nouveau réunie autour d'un mythe national comme elle le fut par le passé : « l'unité de l'Acadie n'est que mythe, elle est travaillée de toutes parts. Les difficultés stratégiques rencontrées dans l'élaboration d'un projet social échoppent toujours autour de cette unité factice »¹²⁵. C'est pourquoi il faut selon lui reconstruire l'Acadie en partant non de l'idée illusoire d'unité, mais plutôt de l'idée de conflit social. Il suggère d'en faire plutôt « un lieu où se discutent, se débattent, s'entrecroisent, les grandes et les petites orientations sociales »¹²⁶ - définition qui se rapproche beaucoup de ce qu'il définira, plusieurs années plus tard, comme la société civile. Y allant d'une critique des visées du Parti acadien de créer une province acadienne à même le territoire néo-brunswickois, critique qu'il maintiendra durant toute sa carrière, il proposera plutôt que « *l'espérance n'est pas la création d'un pouvoir Acadien (sic) mais d'une société capable d'imprimer à ses rapports de force une direction* »¹²⁷. En d'autres mots, une société capable de se donner un principe organisateur – ce qui ne serait pas encore le cas puisqu'il fait un plaidoyer pour l'activation de la société civile acadienne, qui pour lui existe depuis les années 1860-1880 mais qui s'est depuis les années 1950 quelque peu assoupie¹²⁸. En effet, il expliquera, quelque 15 ans après le constat, à la fin de sa

¹²⁵ *Ibid*, p. 495.

¹²⁶ *Ibid*, p. 497.

¹²⁷ *Ibid*, p. 500. Les italiques sont de nous.

¹²⁸ Joseph Yvon Thériault, 2007a, *Faire société : Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 384 p., p. 20.

thèse doctorale, que l'Acadie devait partir à la recherche de la prochaine formule qui lui permettra de se mobiliser¹²⁹ :

« Penser l'Acadie comme société civile », c'est donc affirmer que la question acadienne [est] aussi une question politique : *comment donner vie politiquement aux multiples interactions que les Acadiens développent?* [...] Ultimement, « penser l'Acadie comme société civile », c'est croire que *la politique acadienne doit s'investir prioritairement dans l'activation de sa société civile*¹³⁰.

Cette activation de la société civile semble, pour nous, être un projet utopique chez Thériault, de deux façons. Premièrement, nous dirions que c'est un projet utopique au sens où « utopique » est l'antonyme de « pratique » ou de « faisable » : Thériault n'émet pas de prescriptions tangibles sur la façon dont cette activation pourrait être effectuée. Il ne s'en tient qu'à penser une nouvelle forme de mobilisation sociale pour l'Acadie, sans vraiment frotter son hypothèse à la réalité. Deuxièmement, nous dirions que la société civile est utopique au sens où Desroche entendait l'utopie, c'est-à-dire qu'elle est un endroit où, par l'entremise des discussions, des débats, des forums comme l'a déjà écrit Thériault, on pourrait en arriver à la formulation de principes et de buts communs qui, au lieu d'être dictés d'ailleurs comme dans le messianisme, seraient décidés par la communauté. La société civile conçue comme une utopie, chez Thériault, ce serait finalement une forme d'autogouvernement, en quelque sorte, pour l'Acadie¹³¹.

Si on revient, pour conclure, à la notion d'espérance dans les travaux de Thériault, nous en retenons qu'il tente de formuler, en quelque sorte, un avertissement :

¹²⁹ C'est-à-dire après le discours national traditionnel et le mouvement coopératif, tous deux désuets.

¹³⁰ Thériault, *Faire société...*, p. 20. Les italiques sont de nous.

¹³¹ Voilà pourquoi nous nous pencherons plus loin sur la notion de gouvernance en Acadie chez Thériault.

une communauté dont les membres ne partagent pas (ou plus) une certaine espérance, certains « rêves sociaux » pour reprendre, encore une fois, les mots de Desroche, est une communauté qui se retrouvera ultimement incapable de « faire société », c'est-à-dire de se mobiliser envers des buts communs. C'est pourquoi Thériault lance l'idée d'une nouvelle utopie, d'une nouvelle structure fluide, pensante et agissante, ayant un certain pouvoir organisationnel, et tout cela à l'extérieur du cadre étatique, inatteignable pour l'Acadie. Une utopie qui, surtout, pourrait « redonner sens à l'Acadie »¹³². C'est cela, pour lui, le concept de société civile.

¹³² Thériault, « Quand l'Acadie ne fait plus sens » in: *Acadie coopérative...*, p. 477.

CHAPITRE 2

Considérations théoriques : La société civile comme projet politique

Le premier ouvrage majeur de Thériault fut publié en 1985, soit quatre ans après le dépôt de sa thèse doctorale. Il y proposait de faire l'historique du concept de société civile afin d'éclairer le sens des « conflits sociaux modernes » dont étaient tributaires des mouvements sociaux tels que « les mouvements ethniques [et régionalistes] »¹³³. Le concept de société civile, pour l'auteur, est une référence récurrente dans la littérature depuis le XVII^e siècle et l'un des marqueurs de la modernité (il est lié à la formation de la société bourgeoise)¹³⁴, mais sa définition change avec le temps. C'est pourquoi Thériault a parlé d'une « chimère insaisissable », comme l'indique le titre du livre, pour désigner cette idée d'un lieu où s'instituerait le cadre symbolique de la nouvelle société séculière, cherchant à se distancier de la société d'ancien régime. Thériault souligne que l'un des questionnements auquel la théorie marxienne, qui a été la dernière théorie sociale totale, a été incapable de répondre, concerne la présence du social par-delà les rapports purement économiques ou les rapports de production, « obnubil[ant du coup] toute une dimension de la réalité »¹³⁵. Thériault s'efforce donc de démontrer, dans cet ouvrage, l'ambivalence intrinsèque au concept de société civile dans la littérature, ceci afin d'effectuer une critique de la théorie marxienne, qui refuse de considérer que les nouveaux

¹³³ Joseph Yvon Thériault, 1985, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 156 p., p. 8.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 11.

mouvements sociaux font partie du champ politique. Cette ambivalence se situerait, plus précisément, entre l'idée d'une société civile politique créée par les individus déliés de leurs particularismes, trouvée chez les auteurs libéraux, et l'idée d'une société civile apolitique, guidée par les seuls impératifs économiques, trouvée chez les économistes anglais notamment, et plus tard chez Marx. Afin de dépasser cette dichotomie, qu'il trouve insatisfaisante puisqu'aucun de ces deux pôles ne peut expliquer l'apparition de nouveaux sujets sociaux et politiques, Thériault amorcera un dialogue avec des auteurs contemporains tels que Jürgen Habermas et Alain Touraine, à l'aide de qui il tentera de mettre au jour une société civile qui soit à la fois inscrite dans le champ politique moderne tout en y intégrant des éléments particuliers, voire communautaires, propres au Sujet¹³⁶.

Nous tenterons donc, dans un premier temps, d'effectuer une présentation des différents auteurs en les rattachant à l'un ou l'autre pôle de la dichotomie expliquée ci-haut, afin de passer, dans un deuxième temps, aux auteurs plus récents ayant essayé de réconcilier ou de dépasser les difficultés rencontrées par ces deux courants. Nous serons par la suite plus à même de comprendre quels auteurs ont le plus compté pour la pensée de Thériault dans sa propre formulation du concept de société civile, ancrée dans le champ politique et porteuse de particularismes. Comme nous le présenterons plus en détail ci-dessous, cette étude révèle déjà deux thèmes récurrents dans les travaux de Thériault : un rapport ambigu à la théorie marxienne, et une tentative de

¹³⁶ Il est clair pour nous que cette démarche théorique permettra à Thériault, notamment, d'expliquer la présence du sujet acadien dans le champ du politique dans ses travaux subséquents.

rendre compte des rapports sociaux et de l'intersubjectivité dans un cadre politique démocratique et moderne.

2.1. La société civile et le « pacte fondateur » : Hobbes, Locke, Rousseau, Kant

Déjà, chez les premiers penseurs du pacte fondateur instituant la société, ou du contrat social, on ne se serait pas entendu sur les fondements de la société civile, pas plus que sur les passions qui s'y déploieraient, par ailleurs. Pour Thomas Hobbes, la société était le lieu où les individus, par désir de survie, devaient tous rejeter leurs passions primaires (tuer, voler) hors du social et se soumettre à un souverain (le Léviathan). L'instauration de ce contrat entre les hommes et le souverain rend possible, notamment, le droit de propriété. Pour Hobbes, « état de nature et pacte fondateur de soumission deviennent des garants méta-sociaux rendant possible le corps social : la société civile »¹³⁷.

John Locke, pour sa part, croyait plutôt que les hommes naissaient avec le droit à la propriété et que l'acte de se départir d'une partie de cette autonomie intrinsèque était la condition première du pacte social. La création de la société civile était donc, chez Locke, une manière de stabiliser une sociabilité qui existait déjà virtuellement dans l'état de nature mais qui ne pouvait être actualisée sans un moment fondateur. « Même s'il possède tant de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposée aux empiètements d'autrui [...] ce qui rend la jouissance de la propriété qu'il a dans cet état très dangereuse et très incertaine »¹³⁸.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁸ John Locke, 1977, *Deuxième traité du gouvernement civil* (1689), Paris, J. Vrin, p. 146, in : Thériault, *La société civile...*, p. 20.

Jean-Jacques Rousseau, l'auteur du *Contrat social*, avait pour sa part formulé sa conception de la société civile comme l'endroit où l'homme, *a priori* libre et autonome, devient une partie d'une unité qui le dépasse et qui le transforme en quelque chose de meilleur, car elle « substitu[e] dans sa conduite la justice à l'instinct et donn[e] à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant »¹³⁹. Sur cette idée d'un dépassement souhaitable de l'homme de l'état de nature vers l'homme en société, Emmanuel Kant le rejoindra, observant que la société rend possible pour l'homme « un développement qui nous rend aptes à des fins plus élevées que celles que peut proposer la nature »¹⁴⁰. Kant remarqua toutefois, ainsi que son contemporain Diderot, que cette élévation morale des hommes en société prédite par la théorie ne se réalise pas toujours dans les faits. En effet, ces deux auteurs ont soulevé la présence, dans la société civile, de penchants « qui en nous appartiennent plutôt à l'animalité »¹⁴¹, c'est-à-dire des penchants vers la jouissance, l'avarice, la luxure par exemple. Cette réapparition des instincts premiers refoulés des hommes dans la société civile sera l'objet de l'économisme anglais.

2.2. La société civile et l'économie politique : Ferguson, Smith

Selon Thériault, s'il est une contribution de la filière de l'économie politique qui doive être retenue eut égard à la théorisation de la société civile, c'est que ses penseurs ont su ramener certains des particularismes individuels, refoulés par les

¹³⁹ Jean-Jacques Rousseau, 1762, *Du Contrat social*, collection Les classiques des sciences sociales, 82 p., p. 14.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf [consulté le 1er août 2010].

¹⁴⁰ Emmanuel Kant, 1790 (rééd. 1965), *Critique de la faculté de juger*, Paris, J. Vrin, p. 243, in : Thériault, *La société civile...*, p. 21.

¹⁴¹ *Ibid.*, in : Thériault, *La société civile...*, p. 22.

libéraux dans l'état de nature, au sein de leur définition de la société civile. En effet, pour des penseurs comme Adam Ferguson, l'homme, qu'il soit dans l'état de nature ou dans la société civile, répondra à ses instincts premiers, à cet « ordre naturel »¹⁴² qu'un bon gouvernement saura ne pas tenter d'étouffer. L'économie politique n'oblitérerait toutefois pas la morale complètement, comme il pourrait le sembler à premier abord : elle penserait plutôt un « automatisme qui transforme les 'vices privés' en 'bénéfices publics' »¹⁴³ grâce à l'égoïsme individuel et à la puissance régulatrice du marché, ou à ce qu'Adam Smith avait appelé la « main invisible »¹⁴⁴. À la vision libérale qui opposait état de nature (immoral) et société civile (morale), l'école anglaise substitue plutôt la dichotomie société civile (immorale) et société civile/politique (morale) - dichotomie dépendant néanmoins du pouvoir du marché pour avoir un sens, ce qui faisait dépendre la société civile essentiellement de l'économique.

2.3. La société civile, entre famille et État : Hegel, Tocqueville

Hegel sera, selon Thériault, celui qui tentera de réconcilier ces deux tendances (la socialisation morale des libéraux et la socialisation utilitariste de l'économisme anglais) en définissant l'histoire comme le lieu de déploiement de la Raison. Hegel reprendra d'abord à son compte la définition de la société civile de l'économie politique en la définissant comme l'espace où se jouent les passions humaines. Il opposera ensuite à la société civile l'État, qui représente pour lui le moment rationnel, le moment du politique. Selon lui, c'est la création de l'État éthique qui impulserait la formation de la société civile, qui est l'espace où le bourgeois, c'est-à-dire l'homme

¹⁴² Thériault, *La société civile...*, p. 23.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

atomisé, peut manifester ses besoins et ses intérêts personnels et s'associer avec d'autres hommes pour les satisfaire. C'est pourquoi le philosophe allemand situe la société civile comme l'espace entre la famille et l'État, le lieu d'« intérêts particuliers communs » ou de regroupements d'individus qui créent un espace de médiation entre eux et l'État¹⁴⁵.

Ces propos ne sont d'ailleurs pas sans rappeler ceux d'Alexis de Tocqueville dans ses écrits sur la *Démocratie en Amérique*. Ce dernier avait fait remarquer, dans le deuxième volume de son ouvrage, que la démocratie américaine, postulant l'égalité des conditions et l'avènement de l'individualisme (l'apparition de « l'individu dans toute sa nudité »¹⁴⁶) *via* l'érosion des liens familiaux et de noblesse, avait produit un atténuation des liens sociaux associés à la normativité. Pierre Manent dira à ce propos, paraphrasant Tocqueville : « Le dogme démocratique est destructeur des contenus moraux qui constituent la spécificité et donc la grandeur humaine »¹⁴⁷. Ces conséquences de la démocratie l'avaient inquiété, car il voyait déjà poindre le rétrécissement de l'espace public au profit d'un État paternaliste et tentaculaire, voire despotique, étant donné les tendances de plus en plus apathiques de la société civile. La disparition d'un espace où se discutent les conditions du vivre-ensemble l'avait aussi alarmé. Toutefois, par la multiplication d'associations libres et extra-étatiques de toutes sortes, les Américains avaient su ranimer le corps social. En effet, Tocqueville

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁶ Joseph-Yvon Thériault, 1992, « La société civile est-elle démocratique? », in : G. Boismenu (dir.), *Les formes modernes de la démocratie*, Montréal/Paris, P.U.M/L'Harmattan, pp. 67-79. p. 72.

¹⁴⁷ Pierre Manent, 1982, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 181 p., p. 177, in : Thériault, « La société civile est-elle démocratique? », p. 75.

observait que « les Américains de tous les âges, de toutes les conditions, de tous les esprits, s'unissent sans cesse »¹⁴⁸.

2.4. La société civile et le marxisme : Marx, Gramsci

Bien que Karl Marx ait montré un intérêt certain envers la société civile dans ses textes de jeunesse, il semblerait que celui-ci s'en soit graduellement distancié avec le temps. Thériault s'est penché sur cette observation avec intérêt car pour lui, cette absence de plus en plus marquée était représentative d'un certain malaise de Marx par rapport à un pan de la société qu'il se sentait incapable d'expliquer ou qui ne saillait plus à sa problématique de travail. Comme l'explique Thériault, « l'effacement du concept ne correspond-t-il pas à l'économisation de la problématique marxienne et, plus globalement, à la reconnaissance par Marx de la prééminence des catégories marchandes dans la civilisation du Capital? »¹⁴⁹ C'est bien là que Thériault formule sa critique.

Dans un premier temps, le jeune Marx avait relégué la société civile à un espace dont il évacuait, ironiquement, toute dimension sociale, c'est-à-dire à l'espace de l'arbitraire individuel – et dont l'existence même était problématique car elle signifiait une rupture entre « l'homme privé » et le « citoyen ». À partir de cette réflexion, il n'y avait qu'un pas à faire afin d'affirmer qu'

en déchirant tous les liens génériques de l'homme, en ne maintenant qu'un État abstrait, la société bourgeoise décompose 'le monde des hommes en un monde d'individus atomistiques les uns aux autres'. L'État moderne, l'État bourgeois devient ainsi une 'communauté' soumise au service d'une société civile atomisée. Il perd ainsi toute

¹⁴⁸ Alexis de Tocqueville, 1981, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2, Paris, Flammarion, p. 137, in : Thériault, « La société civile est-elle démocratique? », p. 73.

¹⁴⁹ Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable*, p. 37.

substance réellement communautaire; ou cette communauté devient une grande illusion¹⁵⁰.

La rencontre subséquente de Marx avec l'économie politique et son étude de la civilisation du Capital confirmeront ses impressions premières. Le vocable qu'il utilisera par la suite pour discuter de ce qui représentait, dans ses premiers écrits, la société civile, évoluera toutefois; il parlera plutôt de « l'infrastructure » ou des « forces de production », et ce, à partir de *L'idéologie allemande*¹⁵¹. C'est aussi à partir de là que Thériault annonce que Marx aurait complètement abandonné la sociologie au profit de l'économie politique – en niant la présence de rapports sociaux irréductibles à l'échange et à la production, qui subsistaient au sein même du capitalisme. Pour Marx, les rapports non économiques au sein du régime capitaliste devenaient quasiment insignifiants; ainsi, la culture ne devenait qu'idéologie, voire illusion pour le prolétariat culturellement déraciné. Comme Marx l'explique lui-même dans *Le Manifeste du Parti communiste* :

Tous les liens qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs, elle (la bourgeoisie) les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du 'paiement comptant'¹⁵².

La sphère économique était donc désormais, pour Marx, autonome¹⁵³. La société civile referra toutefois une apparition dans les travaux de Marx plus tard, quand il se penchera sur le rôle joué par les paysans dans le coup d'État de 1851 dans *Le 18*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵² Karl Marx, 1848 (rééd. 1976), *Le Manifeste du Parti communiste* (1848), Paris, Éditions sociales, p. 39, in : Thériault, *La société civile...*, p. 47.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 46.

Brumaire de Louis Bonaparte. Ces paysans auraient réussi à s'organiser dans l'espace qui se trouve « entre la forme économique de la société et la forme étatique »¹⁵⁴, afin de s'arroger du pouvoir, alors que le prolétariat français, lui, est resté en marge de la lutte politique.

Antonio Gramsci, de son côté, reprit à son propre compte certains des indices laissés par Marx dans ses textes au sujet de la société civile en les réinterprétant de manière ambiguë. D'un côté, Gramsci comprit la société civile comme étant partie prenante de l'État (et faisant donc partie de la superstructure), agissant en tant qu'agent d'hégémonie à l'intérieur duquel l'intellectuel organique occupe une place déterminante puisque c'est lui qui produit le discours de la classe dominante. De l'autre côté, il donnait à la société civile le pouvoir de remettre en question les « déterminations structurelles »¹⁵⁵ de l'idéologie. La société civile devenait alors un lieu éthique où pourrait se former la conscience et le consentement des hommes. Gramsci irait donc à l'encontre de la position de Marx, en particulier de celle présentée dans *Le Manifeste*, en faisant de la société civile un espace qui n'est pas réductible aux rapports de production. Pour résumer brièvement, Gramsci ne croit pas que toutes les relations sociales dérivent de l'économique : « le moment superstructurel de la civilisation bourgeoise contient un moment éthique, un ensemble de pratiques culturelles matérialisées dans la société civile »¹⁵⁶.

Thériault conclut son ouvrage en élaborant sur la place de la société civile au sein de la démocratie, ouvrant la porte à l'élaboration de ses travaux futurs. Selon lui,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

la société civile aurait comme rôle de « brouiller les stratégies hégémoniques du Pouvoir »¹⁵⁷, c'est-à-dire d'offrir un espace social et éthique sur lequel le pouvoir ne pourra jamais avoir l'emprise complète, et où peut s'exprimer la multiplicité des intérêts particuliers et se former des liens entre les individus qui partagent certains de ces intérêts (qui deviennent alors des « intérêts sociaux »¹⁵⁸). Elle est « un espace qui, bien que politique, ne saurait être limité par une structure politique précise (un État ou un organisme interétatique) et qui, tout en étant social, ne saurait être défini par une réalité culturelle (un espace homogène non politique) »¹⁵⁹. On voit bien ici comment Thériault choisit de définir la société civile comme un espace politique autonome à l'égard de l'État, se situant plutôt entre le Sujet (le particularisme) et l'État (l'abstraction), permettant une certaine médiation entre les deux. Elle empêcherait donc, par la voix de ces nouveaux mouvements sociaux notamment, la fragmentation complète du social ou son recouvrement par un pouvoir trop fort qui tenterait de les faire taire – devenant du coup garante de la démocratie.

2.5. La société civile, garante de la démocratie moderne : Habermas, Lefort, Touraine

Selon Thériault, c'est la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas qui fait preuve de la plus profonde compréhension à propos de la façon dont les intérêts pluriels émanant des individus au sein de la société civile peuvent produire un vivre-ensemble. L'ambition de Habermas est de créer une théorie qui rapprocherait la théorie marxienne de la sociologie en « réintrodui[sant] l'intersubjectivité à

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵⁹ Joseph Yvon Thériault, 2001, « Francophonie mondiale, espace culturel et société civile », *Revue de l'Université de Moncton*, no. hors-série, pp. 21-32, p. 22.

l'intérieur d'une modernité où le monde vécu a été complètement colonisé par les médiations de la rationalité instrumentale »¹⁶⁰. Cette ambition suppose une question : comment s'assurer que les intérêts formulés au sein de la société civile par le biais des interactions humaines soient insérés dans le processus décisionnel politique? Habermas tentera notamment d'établir, à cette fin, le procédé de production d'un consensus argumentatif entre des sujets égaux visant la vérité. L'activité communicationnelle, médiatisée par un système de symboles (culture, idéologie) connu de tous les participants, serait la façon pour les hommes de redevenir des « animaux politiques »¹⁶¹, des membres d'une communauté, statut qui leur serait refusé par la rationalité instrumentale. « L'élargissement d'un espace public fondé sur la vérité argumentative »¹⁶² serait ainsi le moyen de répondre au défi que représente la disparition graduelle d'un espace social indépendant du pouvoir de l'État-Providence, de plus en plus tentaculaire.

L'espace discursif serait donc un lieu qui permettrait à des individus de faire « usage politique de [leur] raison »¹⁶³ dans l'espace public, afin de discuter des fondements du vivre-ensemble – discussion qui serait par ailleurs perpétuelle, sans dénouement ultime :

L'échange discursif entre citoyens et citoyennes génère les universaux de la vérité, de la justesse normative et de l'authenticité. De cette manière dynamique, on renouvelle constamment les universaux et l'on empêche la possibilité que la démocratie devienne figée. [...] Le

¹⁶⁰ Joseph Yvon Thériault, 1991a, « Démocratie et communauté : la double origine de la société civile », in : J. Lamoureux (dir.), *Droits, liberté, démocratie*, ACFAS, Les cahiers scientifiques, pp. 105-121, p. 116.

¹⁶¹ Thériault, *La société civile...*, p. 97.

¹⁶² Thériault, « La société civile est-elle démocratique? », p. 70.

¹⁶³ Thériault, *La société civile...*, p. 108.

citoyen, en tant que membre de la communauté discursive, devient sujet dans l'activité intersubjective de l'agir communicationnel.¹⁶⁴

Thériault reconnaît donc que la théorie de Habermas pose des questions particulièrement riches sur la place du social au sein de la modernité politique. Habermas propose en effet l'usage d'un nouveau type de rationalité, discursive et sociale, qu'il oppose à la rationalité instrumentale, afin de réintégrer les particularismes sociaux au sein du politique, suite au retour triomphant de la « démocratie libérale » et de « l'institution du marché comme régulateur des échanges »¹⁶⁵, fruits de la crise du socialisme dans les années 1980. Thériault critique toutefois le postulat de l'auteur selon lequel la possibilité de l'agir communicationnel repose sur l'existence d'individus désubstantialisés¹⁶⁶, ou du moins devant mettre de côté leur « substance » afin de devenir de réels participants. Selon Thériault, ceci n'est à la fois ni possible, car le « monde vécu » ne saurait jamais être complètement vidé de sa substance, ni souhaitable, car « la vérité argumentative doit (...) tenir compte [de ce] que les traditions historiques contiennent des savoirs historiques qui ne nous sont pas

¹⁶⁴ Koula Mellos, Joseph Yvon Thériault, Roberto Miguelez, Douglas Moggach, 1991, « Introduction » in : K. Mellos (dir.), *Rationalité, communication, modernité : Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Ottawa, P.U.O., 125 p., p. 9.

¹⁶⁵ Koula Mellos *et al.*, « Introduction », p. 2. À noter que la « raison » telle que l'entend Habermas est bel est bien la raison discursive créée par l'argumentation entre les citoyens. Elle est à dissocier de la raison (technicienne) d'Alain Touraine, qui elle, est complètement déconnectée du social.

¹⁶⁶ Joseph Yvon Thériault, 1991c, « Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes normatifs ? », in : K. Mellos (dir.), *Rationalité, communication, modernité : Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Ottawa, P.U.O., pp. 97-120, p. 103.

accessibles par la raison discursive »¹⁶⁷. Nous discuterons au prochain chapitre de l'importance attachée par Thériault à l'historicité du social.

Thériault formule ainsi une critique acerbe envers tous les penseurs de la démocratie moderne contractualiste, complètement vidée de la « pesanteur du social ». Une modernité entièrement rationalisée (au sens tourainien ici), selon lui, serait garante de sa propre ruine « comme projet de civilisation ou d'humanité »¹⁶⁸. Pour lui, la société civile pose la question théorique suivante : comment concilier la « permanence de la communauté et l'exigence démocratique »¹⁶⁹? En d'autres mots, comment allier les deux origines nécessaires mais opposées de la démocratie que sont le contractualisme (le citoyen abstrait) et le substantialisme (l'individu enraciné), au sein d'une même définition – et quel rôle la société civile joue-t-elle à ce titre?

Thériault questionne les travaux de Claude Lefort afin de creuser cette problématique, à partir d'un régime opposé à la démocratie. Lefort a effectué une analyse du phénomène totalitaire et observe que l'espace public y a été détruit par le politique dans l'espoir de créer un peuple unitaire. « Le totalitarisme tend à abolir tous les signes d'autonomie de la société civile, à nier les déterminations particulières qui la composeraient »¹⁷⁰. Autrement dit, l'État totalitaire refuse toute autonomie, toute altérité au corps social et tente d'englober la société civile afin de créer un peuple en

¹⁶⁷ Thériault, « Démocratie et communauté : la double origine de la société civile », p. 116.

¹⁶⁸ Mellos *et al.*, p. 3.

¹⁶⁹ Thériault, « Démocratie et communauté : la double origine de la société civile », p. 106.

¹⁷⁰ Claude Lefort, 1981, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique : Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 331 p., p. 55.

« corps »¹⁷¹, ou « Peuple-Un ». Alors qu'Alain Touraine nous explique les dangers de « l'hyper-modernité »¹⁷², c'est-à-dire d'une dissolution de la société civile par la raison technicienne, du côté de Lefort, le totalitarisme combine les images prémodernes du corps social et celles, modernes, de la machine, pour détruire toute forme d'autonomie. Dans les deux cas, il nous semble que c'est le potentiel de la société civile d'influencer les rapports de force, garantie de la vie démocratique, qui est supprimé.

Selon la lecture de Thériault, pour Lefort, ce qui distingue la démocratie est que le pouvoir doit y être un lieu de conflits. Alors que le lieu du pouvoir reste libre de déterminants substantifs, la société civile, rassemblant individus et groupes partageant intérêts, identités, conditions de vie similaires, cherche une légitimation toujours plus grande de ces particularismes, notamment par le biais du droit¹⁷³. Reprenant les observations de Lefort et de Gauchet¹⁷⁴, Thériault revient à une intuition qui transparait depuis *La société civile...* dans son étude de la théorie marxienne selon laquelle la société civile serait un pré-requis à une démocratie saine, agissant comme rempart empêchant de sombrer dans la tentation totalitaire. Il expliquera que la société civile n'est pas nécessairement elle-même démocratique, car « elle recèle en son sein d'innombrables valeurs et espaces normatifs étrangers ou même irréconciliables avec la logique démocratique »¹⁷⁵. Toutefois, la démocratie ne peut vraisemblablement se passer d'elle, car c'est d'elle qu'émanent les enjeux susceptibles de nourrir le débat et le conflit. Donc, la société civile serait l'espace où les contenus moraux et normatifs,

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷² *Supra*, p.28.

¹⁷³ Lefort, « Droits de l'homme et politique », pp. 74-75.

¹⁷⁴ Marcel Gauchet, 1980, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, no. 7, pp. 43-120.

¹⁷⁵ Thériault, « La société civile est-elle démocratique? », p. 77.

essentiels à la survie de la communauté démocratique alors que cette dernière ne peut pourtant s'en réclamer directement puisqu'elle doit rester un « lieu vide », se retrouvent, coexistent, et s'affrontent. De dire Thériault lui-même :

La société civile n'est donc pas en elle-même démocratique; elle l'est uniquement lorsqu'elle baigne dans une culture démocratique qui tout en reconnaissant la différence ne cesse de l'interpeller. Mais la démocratie ne sera-t-elle pas toujours cette énigme, non résolue mais reconnue, d'une histoire qui nous habite autant que nous prétendons la construire ?¹⁷⁶

La lecture qu'a effectuée Thériault des auteurs cités aura eu un impact certain sur la façon dont il analysera la société civile acadienne. Il sera donc normal de revoir surgir certains termes et concepts utilisés par ces auteurs dans ce qui suivra.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 78.

CHAPITRE 3

Retour à l'Acadie : la société civile comme communauté d'histoire

Cette facette de la société civile est sans doute celle sur laquelle insiste le plus Thériault dans son travail, considéré globalement. Omniprésent dans ses textes, ce concept de communauté d'histoire, ou « communauté de destin », renvoie au rapport entre culture et modernité politique, qui est toujours problématique et en constante redéfinition. La société civile est ici définie comme le lieu du Sujet dans sa particularité (notamment son passé et celui de ses ancêtres, incluant les affiliations culturelles et religieuses), indispensable contrepoids à la Raison technicienne pour en arriver à un bon fonctionnement du régime démocratique. Les raisons pour lesquelles cette facette de la société civile est éminemment importante sautent aux yeux lorsqu'on connaît les déterminants sociaux et politiques de l'Acadie. L'identité et l'action politique acadiennes (par l'entremise de l'élite clérico-professionnelle, dont nous avons parlé en introduction) se sont longtemps édifiées sur la base d'une définition traditionnelle. Cette définition renvoyait aux critères d'appartenance communs aux Acadiens qu'étaient la langue (le français), la religion (le catholicisme) et l'histoire (notamment la Déportation). Comme dans le cas de toutes les autres collectivités avec ou sans État, la modernité et ses effets de structure, même s'ils ont eu une influence plus tardive en Acadie que dans certains autres endroits comme la France ou le

Québec¹⁷⁷, ont eu pour effet de modifier profondément l'identité et l'action politique en Acadie.

S'inspirant des différents auteurs mentionnés plus tôt, Thériault a soutenu dans ses propres textes que la modernité entretient un rapport conflictuel avec la culture ou avec les particularismes individuels, puisqu'elle est « un vaste processus de rationalisation du monde, [...] une nouvelle manière culturelle d'être au monde, de vivre en société »¹⁷⁸. Le rapport ambigu entre modernité et culture tient à ce que l'individu porteur d'une culture, d'une tradition, d'une identité, qu'il valorise, est appelé à vivre dans un monde qui se veut culturellement neutre, rationnel, dirigé par la technique. De plus, les individus sont désormais appelés à être porteurs de plusieurs identités - et ce phénomène est aussi ressenti en Acadie, où l'identité acadienne structure de moins en moins les individus qui s'en réclament, ainsi que leurs institutions. Par cela, nous entendons qu'au sein de l'espace public auquel les Acadiens participent, l'identité acadienne devient un déterminant de moins en moins important, un Acadien pouvant aussi se distinguer et prendre la parole en tant qu'homosexuel ou handicapé (ou les deux!), par exemple. Le fait de se définir comme Acadien peut prendre plus ou moins d'importance au sein de ces différentes identités, ces dernières pouvant être hiérarchisées selon le contexte dans lequel l'individu décide de prendre parole ou selon ses envies. En ce sens, la participation à une culture est de moins en moins un donné et

¹⁷⁷ À cet effet, nous croyons que la condition minoritaire de l'Acadie, et tout particulièrement l'absence d'un État, est l'une des causes de ce retard accusé.

¹⁷⁸ Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, p. 16.

devient une question de volonté personnelle¹⁷⁹. C'est ce que Lipovetsky a appelé la personnalité narcissique ou la « fragmentation disparate du moi »¹⁸⁰.

Se révèle ici une posture qui, pour l'individu en situation minoritaire, devient d'autant plus difficile à tenir, alors que son identité tend à être non seulement reléguée dans le monde privé, mais tend également dans certains cas à être complètement niée. Au Nouveau-Brunswick par exemple, hormis dans le Nord-Est de la province où les Acadiens se retrouvent en majorité, ce n'est pas le français mais l'anglais qui est la langue prédominante de communication au sein de l'espace public. Cette situation est d'ailleurs de plus en plus vraie, et ce, partout au Canada, alors que la population francophone s'urbanise et que les villes sont bien souvent plus anglophones que francophones : « Si les francophones ont rejoint la ville, les anglophones l'ont fait encore plus massivement, ce qui crée une urbanité hors Québec manifestement anglophone »¹⁸¹.

Or, pour Thériault, comme pour Fernand Dumont d'ailleurs¹⁸², il est impossible que le processus modernisant aille jusqu'au bout de sa logique et qu'il crée un homme n'entretenant aucune relation avec le monde culturel dans lequel il vit, c'est-à-dire qu'il vive sa réalité de manière purement objective, sans représentation aucune. Cela apparaît dès que l'homme ouvre la bouche pour prononcer une parole, par exemple. Reprenant la théorie de Ferdinand de Saussure au sujet de la parole et du langage, l'une

¹⁷⁹ Joseph-Yvon Thériault, 1989, « Lourdeur et légèreté du devenir de la francophonie hors Québec », in : *Tendances démolinguistiques et évolution des institutions canadiennes*, Montréal, Association pour les études canadiennes, pp. 135-144, p. 139.

¹⁸⁰ Lipovetsky, *L'ère du vide*, p. 160.

¹⁸¹ Thériault, « Lourdeur et légèreté du devenir de la francophonie hors Québec », p. 137.

¹⁸² Voir notamment Fernand Dumont, 1968 (rééd. 2005), *Le lieu de l'homme*, Québec, Hurtubise HMH, 274 p.

renvoyant à l'individu, et l'autre, à la collectivité, Dumont explique éloquemment que l'individu s'exprimant dans une langue fait part à la fois de sa subjectivité, de par les propos qu'il prononce, et du contexte historique dans lequel il se situe, par la langue dans laquelle il choisit de parler.

Quand je prends la parole, je ne me limite donc pas à faire résonner un langage antérieur qui prêterait à mon discours les éléments de son articulation. Je reprends aussi à mon compte une certaine distance entre un sens premier du monde disséminé dans la praxis propre à mon contexte collectif et un univers second où ma communauté historique tâche de se donner, comme horizon, une signification cohérente d'elle-même. Cette distance et les deux pôles qui l'indiquent, c'est bien ce qu'il faudrait entendre par le concept de *culture*.¹⁸³

La modernité, bien que mimant incessamment le rapport de l'individu à sa culture, à son identité, ne peut toutefois l'annihiler. « La mémoire est [plutôt] devenue un chantier »¹⁸⁴ : la modernité impose à l'homme une remise en question perpétuelle de sa mémoire, sans pour autant réussir à la faire disparaître. Ce qui représente la mémoire au sein de la modernité, ce n'est pas la sauvegarde des traditions ou le retour aux modes de vie ancestraux, mais bien « le mode d'appréhension de la temporalité que représente la tradition »¹⁸⁵, ou, en d'autres mots, la conscience historique. Hannah Arendt avait aussi exprimé certaines inquiétudes lorsqu'elle avait écrit au sujet de l'oubli de la mémoire et de ses effets sur l'homme et le social :

Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli – abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre – signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la

¹⁸³ Dumont, *Le lieu de l'homme*, p. 62. Souligné par l'auteur.

¹⁸⁴ Fernand Dumont, 1995, *L'avenir de la mémoire*, Montréal, Nuit blanche, 95 p., p. 80, in : Joseph Yvon Thériault, 2007b, « Le Canada français comme trace », in : E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, *Les impasses de la mémoire : Histoire, filiation, nation et religion*, Québec, Fides, pp. 213-228, p. 218.

¹⁸⁵ Dumont, *Le lieu de l'homme*, p. 250.

dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir.¹⁸⁶

Poursuivant dans cette voie, Dumont explique que l'homme ne peut se défaire de cette distance (serait-il opportun d'établir un rapprochement avec ce qu'Arendt avait appelé la « profondeur »?) afin de faire sens de ce monde. L'homme se retrouve dans une position ambiguë où, d'un côté, le sens de sa présence au monde et de ses actions ne lui est plus imposé de l'au-delà, par Dieu ou par la tradition, mais où, de l'autre, il a conscience que ce sens ne peut être seulement le fruit de la logique pure, de la technique ou de la science. Ce sera donc son devoir de réinstaurer du sens, et c'est de là que vient le danger de l'oubli anticipé par Arendt; de même que le danger de l'atomisation de l'homme, devenu alors individu, car un homme sans mémoire n'en est simplement pas un selon Dumont. « C'est sur l'individu – et sur un individu devenu trop autonome, trop à distance d'autrui, trop conscient de sa vague profondeur et de sa vague irréductibilité aux autres – que porte la tâche immense et impossible de se donner à la fois une culture et une société »¹⁸⁷. C'est pourquoi Dumont nous exhorte à faire de la mémoire la base de la refondation de la société, à partir de laquelle il sera possible de penser un projet politique porteur d'une vision du destin historique. Dumont rejoint ainsi Lefort sur la question de la démocratie, estimant que ce projet politique sera sujet à un débat constant pour les hommes qui y participeront et qui tenteront d'y donner un sens, sans que celui-ci ne puisse jamais être monopolisé par

¹⁸⁶ Hannah Arendt, 1989, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 380 p., p. 125.

¹⁸⁷ Dumont, *Le lieu de l'homme*, p. 207.

une seule voix. « La démocratie, c'est simplement, au fond, la diversification des lieux d'où le sens qui advient à l'histoire prête à lecture »¹⁸⁸.

Les propos de Thériault font clairement écho à ces prescriptions de la part de Fernand Dumont. Son projet de « faire société » en Acadie, c'est-à-dire la volonté de faire vivre une société civile française en Amérique, suppose un devoir de mémoire qui permette de se distinguer d'un « simple rassemblement utilitaire d'individus »¹⁸⁹ qui dépolitiserait et ethniciserait la question acadienne. Se réclamer de la mémoire nationale acadienne, cela veut dire à la fois refuser la fossilisation de cette culture et réactiver son potentiel politique. Cette mémoire, la mémoire de la tradition française et catholique en territoire d'Amérique, ne permet pas seulement d'être un parlant français sur ce continent majoritairement anglophone, mais soutient aussi une compréhension de la modernité politique qui est différente de celle des Anglo-saxons, selon Thériault, et qui reste encore une façon particulière de comprendre notre société et d'anticiper notre futur¹⁹⁰.

Or, Thériault a mentionné dans ses écrits au moins deux manifestations de cette tendance à effacer le référent mémoriel acadien et canadien-français au profit d'une modernité plus ou moins radicale : d'une part, l'effet des lois linguistiques provinciales et fédérales et leur impact sur les communautés francophones; et, d'autre part, l'américanité au Québec. Explorons un peu les propos de l'auteur à ce sujet et les avertissements qu'il a émis de part et d'autre.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 265.

¹⁸⁹ Thériault, *Faire société...*, p. 11.

¹⁹⁰ Thériault, « Le Canada français comme trace », p. 226-228.

3.1. Sur la judiciarisation de la question linguistique au Nouveau-Brunswick et au Canada

L'un des indices les plus probants démontrant que la logique individualisante affecte aussi les Acadiens, et *a fortiori*, les francophones hors Québec, est selon Thériault la judiciarisation des revendications des communautés acadienne et francophones vis-à-vis les gouvernements et les tribunaux. En effet, comme le souligne Pierre Foucher¹⁹¹, depuis le rapatriement de la Constitution en 1982, les communautés francophones en situation minoritaire ont pallié à leur manque de pouvoir politique et au manque de bon-vouloir des gouvernements élus en leur faveur en utilisant les tribunaux pour faire reconnaître et appliquer leurs droits constitutionnels. Selon ce juriste,

les communautés francophones ont des droits constitutionnels (et encore, pas dans tous les secteurs ni dans toutes les juridictions) mais peu de lois, de fonctionnaires et de politiques linguistiques. La volonté politique fait souvent défaut. Le recours au pouvoir judiciaire est donc inévitable.¹⁹²

Pour Thériault, cet espace de plus en plus grand qu'occupe le droit est toutefois devenu néfaste pour la vie démocratique de ces communautés, en nourrissant une logique qui les *désubstantialise*, les *dénationalise* et les *dépolitise*¹⁹³. Explorons ces trois phénomènes.

¹⁹¹ Pierre Foucher, 2008, « Droits et lois linguistiques : le droit au service du Canada français » in : Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Québec, Fides, 562 p., pp. 463-511.

¹⁹² *Ibid.*, p. 464.

¹⁹³ Joseph Yvon Thériault, 2003, « L'identité et le droit du point de vue de la sociologie politique », *Revue de la Common law en français*, numéro spécial « 25 ans de common law en français : une histoire à suivre », vol. 5, no. 1, pp. 43-54, p. 48.

1- *Désubstantialisation* : Pour Thériault, la mise en sens du francophone comme individu ayant des droits (d'où vient la fameuse expression de « l'ayant-droit », omniprésente dans les politiques linguistiques canadiennes) l'extirpe de sa communauté de sens, réceptacle d'une histoire « lourde » s'il en est, comme l'est l'histoire de la déportation chez les Acadiens¹⁹⁴, pour le renvoyer à un lieu abstrait.

Le droit libéral [...] a historiquement servi à libérer les individus des pesanteurs du social. Il les a institués sujets de la société civile et non plus simplement assujettis à celle-ci. [...] On n'entretient plus alors avec sa langue un rapport de filiation maternelle, mais une relation rationnelle-légale. On revendique la possibilité d'utiliser cette langue parce que c'est un droit et non parce qu'elle est la matrice par laquelle on a accédé au monde.¹⁹⁵

La revendication des « ayant-droits » est donc comprise par Thériault comme une revendication non substantielle parce que renvoyant à une communauté définie par le droit plutôt que par l'histoire. Or, pour Thériault, qui reconnaît par ailleurs les bienfaits de la reconnaissance des deux langues officielles et autres politiques linguistiques au Canada, il est important de rappeler que ces « ayants-droits » ne vivent pas dans l'espace abstrait créé par le droit, mais dans un pays et des communautés qui sont bien réels. Selon lui, la meilleure façon de contrebalancer cette tendance qu'a la modernité, entre autres par l'entremise du droit, à « alléger »¹⁹⁶ le poids de l'identité acadienne et francophone et de son inscription dans le social, est de redonner son importance à la communauté par la création et l'entretien de « réseaux institutionnels puissants »¹⁹⁷.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 48

¹⁹⁵ Thériault, « Lourdeur et légèreté du devenir de la francophonie hors Québec », p. 141.

¹⁹⁶ Nous reprenons ici l'expression de Thériault.

¹⁹⁷ Thériault, « Lourdeur et légèreté du devenir de la francophonie hors Québec », p. 142.

Nous poursuivrons sur cette piste dans le prochain chapitre, qui aura trait à la société civile comme mode de gouvernance.

2- *Dénationalisation* : Selon Thériault, le discours juridique a amené les communautés francophones à passer d'un discours qui les représente comme une « communauté nationale » (ce qui était une évidence, au sein du Canada français, avant 1960) à un discours qui les représente comme une communauté ethnique¹⁹⁸, un « minorité canadienne » porteuse d'une identité fragmentée provincialement, et ce, dans l'espérance d'une plus grande reconnaissance juridique de la part de l'État¹⁹⁹. Il note toutefois que cette logique a eu moins d'emprise en Acadie, alors que la référence acadienne dépasse encore aujourd'hui la simple identité et que des revendications politiques en son nom sont toujours usuelles. En d'autres mots, l'Acadie se maintiendrait, malgré les pressions du cadre juridique, sur le terrain nationalitaire, ce qui est le signe d'un acteur politique collectif, alors que les autres communautés francophones penchent vers la logique identitaire (ou ethnique), incarné dans l'individu ayant droit. La reconnaissance de l'aspect collectif de la langue au Nouveau-Brunswick par l'adoption de la *Loi reconnaissant l'égalité des deux communautés linguistiques officielles au Nouveau-Brunswick*, ou *Loi 88*, est aussi un outil juridique permettant aux francophones de continuer à revendiquer en matière de droits linguistiques en tant que collectivité plutôt qu'individuellement.

3- *Dépolitisation* : Thériault remarque finalement que de forcer par le droit les gouvernements à reconnaître ou à offrir des services à la minorité francophone

¹⁹⁸ Joseph Yvon Thériault, 2005b, « L'institution en Ontario français », *Revue Mens*, vol. VI, no. 1, pp. 9-27.

¹⁹⁹ Thériault, « L'identité et le droit du point de vue de la sociologie politique », p. 52.

escamote la possibilité d'entamer un dialogue ou un compromis politique et semble ainsi alarmé, à l'instar de Linda Cardinal, à l'idée qu'un « durcissement des relations interculturelles »²⁰⁰ pourrait s'ensuivre entre francophones et anglophones. Prenant exemple sur l'affaire *Montfort*, il explique :

on n'a pas convaincu le gouvernement ontarien que la présence d'institutions francophones était une richesse nationale qui participait du compromis politique canadien. On a plutôt imposé à la majorité, par la force du droit, le droit de la minorité francophone [...] Gain indéniable pour la minorité dans un premier temps, mais qui pourrait se transformer en un braquage de la majorité contre la minorité dans d'autres dossiers où le droit ne peut intervenir.²⁰¹

Thériault semble aussi s'inquiéter de ce que les décisions prises par les tribunaux lors de l'application du droit positif en matière linguistique n'en viennent à déterminer un plafond que les communautés auront des difficultés à dépasser, le jour où elles le voudront ou lorsque leur situation le requerra, puisque ces décisions imposées à la majorité auront exacerbé les tensions existantes avec la minorité, rendant encore plus difficiles de futures négociations.

Les résultats de l'analyse de Thériault au sujet de l'impact de la judiciarisation de la question linguistique au Canada nous semblent assez clairs. Le droit canadien est orienté essentiellement vers une représentation individualisante des droits linguistiques, et donc vers la centralisation des énergies des communautés vers des procédures juridiques ou vers la reformulation de leur identité en termes légaux

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 53.

(exemple : « ayant-droit »). Cela rendra la référence mémorielle de plus en plus obsolète aux individus qui pourraient s'en réclamer²⁰².

3.2. *Regard sur le Québec*

Dans *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*, publié en 2001, Thériault problématise la question de l'identité et de la modernité politique à partir du cas québécois – ce qui se révèle particulièrement intéressant lorsqu'il s'agit de mettre en rapport ses propos sur le Québec et ceux sur l'Acadie. Il y développe une thèse selon laquelle le Québec a évacué, lors de la Révolution tranquille, « l'intention canadienne-française » de son histoire (le Canada français étant officiellement « mort » depuis ses derniers États généraux en 1967²⁰³). Cette intention apparaissait soudainement comme une illusion, une interprétation utopique et imaginaire du passé, devant être remplacée par une interprétation plus objective, que l'on aura nommé *l'américanité*. Selon Thériault, l'abandon de la mémoire canadienne-française révélerait l'entrée manquée du Québec dans la modernité, avec comme résultat que celui-ci « s'empêche[rait] [...] de penser politiquement son devenir »²⁰⁴. Mal dans sa peau et parti à la recherche de son « être véritable »²⁰⁵, le Québec se serait débarrassé de ses vieilles hardes passéistes canadiennes françaises, qui auraient représenté la volonté des anciennes élites « voulant reproduire dans la vallée du St-Laurent la vieille

²⁰² Nous avons toutefois entendu M. Thériault, lors d'une conférence en juin dernier, reconnaître que les changements effectués à la Partie VII de la *Loi sur les langues officielles* en 2005 ainsi que la solidification du droit des communautés minoritaires de langues officielles à la gestion en matière d'éducation (voir l'arrêt *Arseneau-Cameron*), démontrent de nouvelles ouvertures vers une possible reconnaissance de droits collectifs pour les francophones.

²⁰³ Thériault, « Le Canada français comme trace », p. 215.

²⁰⁴ Joseph Yvon Thériault, 2005a, *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 396 p., p. 173.

²⁰⁵ Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 24.

matrice européenne »²⁰⁶, et aurait enfilé la chemise beaucoup plus légère de l'être américain. Cet être représenterait son identité objective, qui fut toujours présente au sein des classes populaires, en ville (les ouvriers) comme en campagne (les agriculteurs), mais qui a été masquée par une représentation erronée des Canadiens-français. L'être québécois accepterait ainsi d'assimiler sa culture à celle de l'Amérique (même si cette dernière se trouve à être présentiste, matérialiste et, somme toute, « médiocre »²⁰⁷), de même que son territoire et son destin, ne gardant comme seul référent identitaire différent que la langue française pour se distinguer des *Canadians* ou des *Americans*.

Il est ici intéressant de lire Gilles Bourque sur la problématique de « l'historicité de l'oubli »²⁰⁸ afin d'éclairer le sens ce phénomène. Celui-ci indique que dans le discours politique et intellectuel québécois,

[u]ne volonté de double rupture s'impose à partir du début des années 1980. Il s'agit d'abord de remettre en question l'évidence qui s'était imposée du caractère unique et délétaire du passé canadien-français, de rompre, en conséquence, avec cette sorte d'exceptionnalisme qui cherchait les traces du manque dans l'« oppression essentielle », les carences culturelles ou la société traditionnelle. Il importe aussi de prendre congé de l'ethnicisme, implicite ou explicite, qui caractérisait la représentation de la nation. Dans le premier cas, la modernité et l'américanité balayaient la tradition, dans le second, la nation civique, pluraliste et multiculturelle oblitère la nation ethnique.²⁰⁹

²⁰⁶ Gérard Bouchard, 1995, « Le Québec comme collectivité neuve » in : Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dir.), *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*, Québec, Fides, 418 p., p. 23.

²⁰⁷ Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 40.

²⁰⁸ Gilles Bourque, 2007, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? » in : Joseph Yvon Thériault et E.-Martin Meunier (dir.), *Les impasses de la mémoire*, Québec, Fides., 385 p., pp. 182-211.

²⁰⁹ Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », p. 192.

Pour Thériault comme pour Bourque, l'interprétation américanisante de l'histoire québécoise fait donc fi du pouvoir structurant de la mémoire collective. Thériault ira même jusqu'à dire que cette interprétation fait fausse route, et ce, à plusieurs égards. À l'exégèse, à la lumière de l'américanité, de l'appartenance des Québécois au continent américain par l'occupation et la colonisation du territoire, le sociologue oppose les écrits de Rameau de Saint-Père et du curé Labelle (auteurs représentant pleinement l'utopisme canadien-français s'il en est!) incitant les francophones à peupler le territoire afin de répandre la lumière du catholicisme et de la pensée française, en particulier vers le Nord : « l'américanité nordique ne fut pas uniquement adaptation technique mais embrassa l'ensemble du projet canadien-français, ses dimensions politiques et culturelles comprises »²¹⁰. Aux critiques américanistes célébrant l'entrée de front du Québec dans le marché capitaliste après les années de soi-disant disette économique caractéristiques de l'ère pré-Révolution tranquille, Thériault cite les travaux de Gilles Paquet, qui souligne que

[l]'obstination à présenter le bagage institutionnel et culturel traditionnel des Québécois comme une source de ralentissement économique et à conclure que le délestage de ces institutions a constitué un progrès vers la modernité pourrait être mal inspirée. On serait peut-être mieux avisé de voir dans ce processus un dérapage vers l'absolutisation malheureuse du marché.²¹¹

Paquet s'évertue, dans son ouvrage *Oublier la Révolution tranquille*²¹², à démontrer qu'il est faux de penser que la situation économique des Québécois a connu un changement drastique entre l'avant- et l'après-Révolution tranquille, les Québécois

²¹⁰ Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 69.

²¹¹ Gilles Paquet, 1999, *Oublier la Révolution tranquille*, Montréal, Liber, 159 p., p. 88, in : Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 87.

²¹² Gilles Paquet, 1999, *Oublier la Révolution tranquille*, Montréal, Liber, 159 p.

étant d'ores et déjà, avant 1960, des gens « ingénieux » et qui savaient mettre leurs ressources à profit. Il serait donc selon lui mal venu pour le discours américanisant de supposer que les Québécois n'auraient assumé leur participation matérielle à la mode américaine, voire leur consumérisme, qu'une fois qu'ils auraient été délestés de leurs représentations en tant que peuple pauvre. Cette participation à l'espace de consommation américain serait plutôt l'œuvre d'une conjoncture historique, qui est celle de la diffusion à grande échelle du mode de vie découlant du capitalisme.

De façon plus incisive encore, Thériault remet en question toute la démarche du discours américanisant voulant discréditer la mémoire canadienne française ramenée à une fausse représentation du réel, et donc dépourvue d'un quelconque effet structurant. Rappelons d'abord le cadre théorique de Fernand Dumont au sujet de la culture première et de la culture seconde. La culture première représente la culture populaire, familière, bref, ce qui est convenu dans une société donnée; la culture seconde est plus réflexive, elle est le lieu où l'on fait sens, par l'analyse, des éléments de la culture première, ce qui suscite des représentations sociales diverses (comme les idéologies par exemple). Thériault répondra à ceux qui déclarent l'américanité « objective » et la mémoire canadienne française « artificielle » en mobilisant ce schéma. Même si l'américanité constituait vraiment la meilleure interprétation du passé québécois, c'est-à-dire une interprétation collant parfaitement aux faits objectifs ou à la culture première (ce que Thériault remet fortement en question), le Canada français n'aurait pas lieu de cesser d'exister comme référence identitaire, comme culture seconde, car il fut pendant longtemps une façon de comprendre et de vivre dans le monde. En d'autres mots, l'américanité vise à abolir la distance entre culture première et culture seconde

au Québec, et à mettre au jour l'être québécois tel un « roi nu »²¹³. Or, selon l'argument de Dumont, repris encore ici par Thériault, c'est parce que « l'américanité québécoise recherche cette adéquation [entre culture première et seconde] qu'elle est une pensée de la non-historicité »²¹⁴, donc qu'elle empêche le Québec de penser son existence dans l'histoire et surtout, dans l'avenir.

Pour résumer, selon Thériault, le Canada français ne serait pas complètement mort, car subsisterait toujours aujourd'hui une « trace » de son existence dans la mémoire, la présence d'une « référence à une réalité civilisationnelle, une aire culturelle qui recoupe l'ancien Canada français – le Québec et les francophonies minoritaires, moins la Nouvelle-Angleterre qui s'en est exclue depuis longtemps »²¹⁵. Cette trace pourrait encore faire sens aujourd'hui et redonner au Québec l'historicité qu'il rejette lorsqu'il adopte l'américanité comme façon d'être au monde. Le Québec, en jetant aux oubliettes son passé et en proclamant son identité en tant qu'« Américain », en rejetant son statut de « petite nation » canadienne française, qu'il considère débilite, pour s'inclure dans la « grande » Amérique, en oblitérant ses liens mémoriels, dévoile sa difficulté à défendre sa présence historique et politique, en tant que nation francophone, en Amérique.

Selon Thériault et Bourque à sa suite, l'américanité ferait de la francophonie, du désir de parler français en Amérique, le seul « commun dénominateur »²¹⁶ de la nation québécoise – dépouillant ainsi celle-ci de toute possibilité de se définir en tant

²¹³ Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 100.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 101.

²¹⁵ Thériault, « Le Canada français comme trace », p. 216.

²¹⁶ Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », p. 195.

qu'acteur politique. Or, la présence de francophones en Amérique à l'extérieur du Québec, en Acadie par exemple, renvoie à la figure du Québec l'impossibilité de fonder une nation sur le territoire du Québec à partir de la langue française comme seul bien culturel commun. Alors que le Québec proclamait, lors du dépôt du rapport final de la Commission Bouchard-Taylor, que la primauté de la langue française dans l'espace public (ou la langue française comme « langue publique commune ») était la première valeur à laquelle les Québécois devaient adhérer, Thériault remettait en question cette proposition en demandant, à brûle-pourpoint :

Les langues sont-elles le lieu d'une particularité mémorielle ou d'une universalité citoyenne? Telle est la question du Québec, telle est la question de la langue au Québec, telle est la question de la place des mémoires collectives dans la construction politique des nations modernes.²¹⁷

Nous connaissons déjà la réponse qu'il a donnée à cette question rhétorique...

En un mot, l'américanité québécoise représente l'impossible volonté de faire « *tabula rasa* » d'une culture politique considérée, à tort et à travers selon Thériault, comme honteuse, et qui ne peut être remplacée par une culture qui se prétend objectivité pure. S'adressant aux Gérard Bouchard et autres souverainistes québécois ayant adhéré au discours américanisant, Thériault affirme que la définition d'un Québec-nation moderne doit passer non par la création d'une nation civique fondée sur la seule raison universelle et le contractualisme légal, mais bien par une remise en sens de la mémoire nationale du peuple québécois. « L'histoire des nations modernes, c'est

²¹⁷ Joseph Yvon Thériault, 2007c, « Langue et politique au Québec : entre mémoire et distanciation », *Hérodote*, 125, pp. 115-127, p. 115.

l'affirmation d'une puissance politique particulière – une communauté de mémoire – soumise à l'épreuve des processus rationalisants – modernité radicale »²¹⁸.

Cette critique n'est pas sans rappeler celle de certains auteurs qu'on avait qualifiés de conservateurs aux XVIII^e et XIX^e siècles, et qui avaient fait grand cas du contrat social rousseauiste et de la Révolution française. En effet, des penseurs comme Edmund Burke ou Joseph de Maistre avaient critiqué la prétention de la Révolution à créer un homme rationnel en tous points, capable de penser et de se représenter la société sans aucun ancrage historique. De Maistre avait écrit dans ses *Considérations sur la France* au sujet de l'individu arraché à sa mémoire, à ses particularismes, si représentatif de la pensée des Lumières : « Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu »²¹⁹. Thériault semble aussi se réclamer de certaines des idées que Burke avait proposées dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*. Faisant dialoguer la pensée de Burke avec le débat québécois sur les accommodements raisonnables, Thériault indique que « la société est pour Burke quelque chose d'immensément complexe que l'on ne saurait réduire à quelques énoncés de valeurs et de règles de droit. [...] Il y a plus de morts que de vivants dans la confection des sociétés, et c'est une prétention toute moderne de penser que la

²¹⁸ Thériault, « Le Canada français comme trace », p. 222.

²¹⁹ Joseph de Maistre, 1844, *Considérations sur la France*, texte numérisé par l'Université Ghent, Belgique. <http://cage.ugent.be/~dc/Literature/JMCF/index.html> [consulté le 14 avril 2010].

génération actuelle peut recommencer à zéro »²²⁰. C'est pourquoi Thériault dit de Burke qu'il recommanderait dans ce débat une politique d'intégration nationale qui ne réduirait pas les valeurs communes à des règles de droit.

Selon nous, les écrits de Thériault sur l'américanité québécoise peuvent se lire comme un avertissement adressé aux Acadiens et à la population francophone en milieu minoritaire au Canada. Puisque ces derniers ne détiennent pas, comme le Québec, une majorité démographique et n'exercent pas un pouvoir étatique sur leur territoire, un tel rejet de l'histoire et de la mémoire canadiennes françaises sonnerait le glas de leur existence en tant qu'entités collectives à caractère national ou nationalitaire et les repousserait dans la définition chartiste de « groupe ethnique », au même titre que plusieurs autres minorités présentes en sol canadien. Selon Thériault, la volonté de vivre en français en terre d'Amérique et la force du nationalisme québécois contemporain ne peuvent être complètement dissociées de l'idéologie canadienne-française, ne serait-ce que pour sa tradition de lutte pour la survivance²²¹, aujourd'hui devenue « mémoire vivante ». Et cette mémoire vivante, Thériault et Dumont n'ont cessé de le souligner, les communautés minoritaires francophones comme l'Acadie n'ont pas les moyens de l'oublier.

²²⁰ Joseph Yvon Thériault, 2010a, « Le devoir de philo – Identité : le manifeste de Burke », *Le Devoir*, édition du samedi 10 avril, p. C6.

²²¹ Thériault, « Le Canada français comme trace », p. 226.

CHAPITRE 4

... et comme mode de gouvernance

« Gouvernance » est un terme qui connaît une popularité relativement récente dans la littérature académique, et nous soupçonnons que Thériault n'a pas échappé à l'engouement envers celui-ci bien qu'il ait somme toute peu écrit à ce sujet. Il l'a utilisé lorsqu'il s'est adressé à certains auditoires précis pour qui ce concept est, semble-t-il, plus évocateur que « société civile » (par exemple, à la Société de l'Acadie du Nouveau-Brunswick). Il est toutefois possible et légitime d'effectuer un rapprochement entre les deux concepts dans la pensée de Thériault : par « gouvernance », l'auteur renvoie à la dimension « réaliste » ou terre-à-terre de la société civile et à ses rapports avec l'État, comme nous l'expliquerons plus loin.

4.1. Vous avez dit « gouvernance »?

Qu'est-ce, au juste, que la « gouvernance »? Ce terme semble aujourd'hui utilisé à toutes les sauces, et il est difficile d'y voir clair. Gilles Paquet, un spécialiste en la matière, décrit la gouvernance comme une distribution efficace du pouvoir, des ressources et de l'information entre plusieurs acteurs interagissant dans un but que l'on assume comme étant commun²²². Il est donc implicite qu'une multiplicité d'agencements peut être effectuée entre différents acteurs selon une situation donnée. Dans le contexte de la formulation de politiques publiques au Canada et au Québec, Paquet soulève quelques observations qui sont intéressantes lorsqu'on les met en rapport avec les écrits de Thériault. Paquet mentionne entre autres qu'une bonne gouvernance est difficile à atteindre, car d'un côté, l'État est réticent à partager le

²²² Gilles Paquet, 2008, *Gouvernance : mode d'emploi*, Québec, Liber, 361 p., p. 9.

pouvoir qu'il s'est déjà arrogé en tant qu'« instance sociétale dont les objectifs moraux dépassent ceux des citoyens »²²³, alors que, de l'autre côté, les gouvernés sont devenus dépendants de la tutelle de l'État providence paternaliste et hésitent à (re)prendre en main certaines des responsabilités qui sont maintenant imputées à l'État. Cette tendance, chez les citoyens, à dépendre de l'État, aurait, selon Paquet, érodé le capital social des communautés de pratique. Ici, « capital social » (que Paquet appellera aussi « capital social et culturel »²²⁴) représente la confiance mutuelle qui se crée et se maintient entre les membres de « réseaux localisés [...] émerge[a]nt plus facilement dans un terreau d'expériences partagées, de loyautés régionales, etc. [et] qui joue un rôle central dans la dynamique et la capacité des réseaux et des méso-systèmes à apprendre, à innover et à se transformer »²²⁵; et « communauté de pratique » est définie comme « un groupe de personnes qui partagent un intérêt, un ensemble de problèmes, ou une passion pour un sujet, et qui approfondissent leurs connaissances et leur expérience dans ce domaine par une interaction continue »²²⁶.

Or, cette conjoncture devient d'autant plus problématique que selon le paradoxe de John Naisbitt, dans le contexte actuel où le monde se globalise, les communautés de pratique ou les « milieux locaux » prennent une importance grandissante²²⁷. Selon Naisbitt, c'est dans ces milieux que l'innovation et la collaboration trouvent leur terreau le plus fertile, justement grâce au capital social préexistant. Le défi présent est donc, selon cette optique et dans les mots de Paquet, de reconstruire le capital social

²²³ *Ibid.*, p. 47.

²²⁴ *Ibid.*, p. 96.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 95-96.

²²⁶ *Ibid.*, p. 53.

²²⁷ John Naisbitt, 1994, *Global Paradox*, New York, William Morrow, 304 p.

afin de renforcer les liens des communautés de pratique déjà existantes – et ce, afin que ces communautés se sentent aptes à se gouverner elles-mêmes, au lieu de se laisser gouverner par l’État providence²²⁸. Paquet reconnaît toutefois que les liens qui forment le capital social se devront d’être plus « ténus » qu’autrefois à cause des changements qu’ont subi les rapports de l’individu à la communauté depuis l’avènement de la modernité²²⁹.

L’auteur signale que l’un des principes clé d’une gouvernance efficace est la démocratie, qu’il entend comme « le maximum de participation »²³⁰. Selon lui, il en va de la légitimité et de la transparence du processus ainsi que de la mise en commun de toutes les connaissances. Un processus de ce type engendrerait aussi un engagement plus fort des citoyens les uns envers les autres, voire même un « renouveau de la société civile »²³¹. Il faudrait aussi s’assurer que les participants aient accès à un forum, que Paquet entend comme un lieu qui rendrait possible la délibération et la négociation sur des enjeux précis, suscitant éventuellement des engagements concrets²³². Il met toutefois en garde le lecteur : ce serait faire fausse piste que de considérer les participants comme de purs acteurs rationnels. « Les actions des intervenants ne sont pas fondées seulement sur les diktats de la rationalité instrumentale. Elles émergent en bonne part du contexte social et des croyances et valeurs qu’il colporte »²³³. Le risque est que cela peut susciter des attentes impossibles ou faire surgir et circuler des informations fausses.

²²⁸ Paquet, *Gouvernance...*, p. 55.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 122.

²³¹ *Ibid.*, p. 123.

²³² *Ibid.*, pp. 138-139.

²³³ *Ibid.*, p. 126.

Il nous semble que la vision du social qu'entretient Paquet peut s'apparenter sensiblement à celle de Thériault : reconnaissance d'acteurs entretenant des relations plus ou moins stables avec d'autres acteurs et ayant toujours la possibilité de s'inscrire dans une communauté de sens; négation de l'existence d'un acteur parfaitement rationnel au profit de la légitimation de la subjectivité dans le contexte moderne, qui doit donc être prise en compte; ébauche d'un projet visant à reconstruire la société civile à partir des liens pré-existants, autrement appelés « capital social ». Chez Paquet, la société civile est une partie centrale de la gouvernance, au sens où elle doit servir de contrepoids à l'État (qui prend trop de place aujourd'hui, selon lui) – un chemin sur lequel Thériault s'était aussi aventuré, comme nous l'avons déjà examiné au moment de décrire le rapport de la gauche à la société civile.

Un autre auteur incontournable lorsqu'il s'agit d'étudier la gouvernance, en particulier chez les minorités francophones au Canada, est Linda Cardinal. Celle-ci semble reprendre la définition des mécanismes de la gouvernance de Paquet, mais dans le but de comprendre et d'analyser différents systèmes d'acteurs. En fait, nous en répertorions deux : elle mentionne d'une part la gouvernance intra-communautaire chez les francophones et d'autre part la gouvernance entre ces mêmes communautés et leurs gouvernements. Pour Cardinal, c'est l'idée du partage (du pouvoir, des ressources, des connaissances) qui est centrale dans le concept de gouvernance; elle indique ainsi « que la nouvelle gouvernance des années 1990 [sera] une gouvernance partagée »²³⁴. Cardinal cherche à vérifier si cette affirmation se confirme dans le réel,

²³⁴ Linda Cardinal, Éline Déry, Nathalie Plante et Anik Sauvé, 2010, *La gouvernance communautaire en Ontario français : une nouvelle forme d'action collective?*, p. 7.

notamment dans ses études sur l'Ontario français. Lorsqu'elle parle de la gouvernance intracommunautaire, elle renvoie ainsi au partage du pouvoir, des connaissances et des ressources, entre les différents organismes et à l'intérieur de chacun de ces organismes, au sein de la communauté. Deuxièmement, en parlant de gouvernance communautaire, elle suppose un modèle de gouvernance qui inclue plutôt comme intervenants les gouvernements et les communautés francophones et/ou leurs représentants. Les deux niveaux de gouvernance identifiés par Cardinal nous semblent révélateurs à plusieurs égards - mais dans le cadre de cette étude, c'est la gouvernance communautaire qui retiendra notre attention.

4.2. Le régime linguistique canadien, ses politiques publiques et leur influence sur les communautés

On peut donner ici, à titre d'illustration, l'exemple du système juridique canadien, et tout particulièrement des différentes politiques linguistiques adoptées par le Parlement depuis l'adoption de la première *Loi sur les langues officielles* (1969), qui ont formé et travaillé les rapports entre État et communautés. Tentons de voir comment le régime linguistique influence le jeu politique entre les intervenants. Comme l'explique Pierre Foucher, la Constitution canadienne n'a pas associé une juridiction explicite à la question linguistique au Canada; celle-ci complémente donc les compétences principales que l'on y trouve²³⁵. Le juriste expert en droit linguistique donne comme exemple le palier gouvernemental responsable de l'affichage et de la publicité, qui aura le devoir de légiférer sur la langue utilisée en cette matière. Il en

http://observatoiregouvernance.ca/index.cfm?Voir=sections&Id=8339&M=2170&Reperatoire_No_2137987440 [consulté le 25 avril 2010].

²³⁵ Foucher, « Droits et lois linguistiques : le droit au service du Canada français », p. 470.

résulte qu'au sein de notre système fédéral, la situation linguistique des francophones varie d'une province à l'autre, voire même d'une ville à l'autre. Toutefois, les articles 16 à 23 de la *Charte canadienne des droits et libertés* assurent une garantie de protection aux francophones en situation minoritaire partout au Canada en établissant une égalité entre le français et l'anglais au niveau fédéral.

La déclaration d'égalité des langues officielles de l'article 16 de la *Charte* a une valeur juridique importante : si les francophones sont minoritaires *de facto* en tant que groupe social, la langue française ne l'est plus *de jure* en ce qui a trait aux institutions fédérales. Cela conduit les francophones eux-mêmes à ne plus se définir comme 'minorité' mais comme communauté égale à la communauté anglophone²³⁶.

Par ailleurs, différentes interprétations de la *Loi sur les langues officielles* (voir les affaires *Mahé*, *Doucet* et *Beaulac-Boudreau* par exemple) par la Cour suprême, ainsi que la Partie VII de la *Loi* qui porte sur la promotion des langues officielles et qui est devenue exécutoire et justiciable en 2005 suite à l'adoption du projet de loi S-3 du sénateur Gauthier²³⁷, commandent des actions positives de la part du gouvernement. C'est donc dire que le gouvernement fédéral est un acteur important au Canada lorsque vient le temps d'agir en matière de politique linguistique. Certaines provinces, comme l'Ontario, le Nouveau-Brunswick et la Nouvelle-Écosse, ont aussi adopté des lois reconnaissant les deux langues officielles, mais à part au Nouveau-Brunswick, où le

²³⁶ *Ibid.*, p. 475.

²³⁷ *Ibid.*, p. 480; voir aussi Linda Cardinal, 2008, « Les minorités francophones hors Québec et la vie politique au Canada : comment combler le déficit démocratique? » in : Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, p. 399.

bilinguisme est officiel et où l'égalité des communautés linguistiques est légalement reconnue, aucune d'entre elles n'a une portée aussi grande que la *Loi fédérale*²³⁸.

Il est donc clair, selon nous, que le cadre juridique (et les acteurs gouvernementaux qui en découlent directement, comme le Commissariat aux langues officielles par exemple) sont des déterminants qui ont un impact direct sur le système de gouvernance communautaire en francophonie minoritaire, ne serait-ce qu'au niveau de la légitimité qui est accordée (ou refusée) aux communautés francophones et à leurs revendications, selon leur situation démographique et géographique. Ce serait d'ailleurs à cause de ces garanties octroyées par le système juridique fédéral et, parfois, provincial, que les minorités francophones auraient de plus en plus tendance à se tourner vers les tribunaux au lieu de privilégier d'autres types d'interventions, afin d'obtenir une reconnaissance ou des services de la part de leurs gouvernements. Comme nous l'avons déjà vu, Thériault est de ceux qui critiquent ce glissement des communautés francophones vers la judiciarisation. Cardinal, pour sa part, souligne que le passage par les tribunaux, bien qu'il ait permis une plus grande reconnaissance des communautés francophones, aurait aussi eu des effets délétères. Par exemple, elle affirme à l'instar de Thériault que le canal juridique n'incite pas à la collaboration entre les gouvernements et les communautés et que ces dernières pourraient à long terme y perdre, car « les interventions des tribunaux peuvent aussi inciter ces gouvernements à ne faire que le minimum pour satisfaire leurs 'nouvelles'

²³⁸ Nous excluons évidemment ici le Québec, car la situation des francophones dans cette province ne peut être comparée aux parlants français du reste du pays.

exigences »²³⁹, qu'ils ne rempliront pas de bonne foi mais par obligation légale. Plus encore, elle soutient que l'obligation d'intervenir en matière de langues officielles du gouvernement fédéral, qui s'est traduite par exemple dans la signature d'*Ententes Canada-Communautés* dans chaque province, a non seulement créé une dépendance des communautés envers le gouvernement fédéral (sur quoi Paquet aurait semblablement été d'accord), mais a également changé la façon dont les communautés se représentent et s'organisent elles-mêmes (puisque les *Ententes* ne sont négociées qu'avec un seul partenaire communautaire par province) et la façon dont elles agissent politiquement, les faisant passer d'un discours revendicatif à un discours de type partenarial²⁴⁰. Par là, on entend que les communautés et le gouvernement se consultent afin d'établir des objectifs communs.

Habitué à se faire entendre par de multiples voix, le milieu francophone est invité à se doter d'un porte-parole unique, une organisation provinciale en l'occurrence. Les groupes francophones revoient leurs priorités de développement, se dotent d'objectifs dans le cadre de plans globaux de développement et repensent leur rôle en tant qu'architecte du développement au sein de leurs communautés. Dans ce mouvement, les groupes révisent leur façon de fonctionner, de faire et de collaborer entre eux²⁴¹.

Comme dirait l'adage, *ne mords point la main qui te nourrit* : il est clair que les communautés se retrouvent ici dans une situation de subordination, ou du moins une situation où elles ne sont pas maîtresses du jeu, puisqu'elles font face à leur principal bailleur de fonds. Donc, si on retourne au « mode d'emploi » pour une gouvernance

²³⁹ Cardinal, « Les minorités francophones hors Québec et la vie politique au Canada : comment combler le déficit démocratique? », p. 393.

²⁴⁰ Cardinal *et al.*, *La gouvernance communautaire en Ontario français : une nouvelle forme d'action collective?*, p. 9.

²⁴¹ *Ibid.*

efficace de Gilles Paquet, il est clair que le partage du pouvoir, des ressources et des connaissances n'est pas effectué de manière optimale entre les participants et que le lieu de délibération n'est pas un lieu neutre et sûr où toutes les parties peuvent s'exprimer librement.

4.3. La gouvernance chez Thériault

Thériault semble d'accord avec beaucoup des points relevés par les auteurs ci-dessus, dans la mesure où il reprend certaines des idées de Paquet, et sur la forme, l'idée des deux niveaux de gouvernance distingués par Cardinal. Expliquons-nous : Thériault dépeint la gouvernance comme une façon de faire interagir l'État et la société civile de façon davantage horizontale, c'est-à-dire en partenariat plutôt qu'en « silos », afin de répondre aux besoins plus complexes que semble exiger une gestion efficace de la société. On verrait aujourd'hui poindre « un nouveau lieu de gouvernance où l'ensemble des acteurs 'gouverne' en partenariat, c'est-à-dire en brouillant les distinctions classiques du privé et du public, de l'État et de la société civile. La gouvernance ne serait pas un anti-étatisme, mais un État autre, un État partenaire »²⁴². On perçoit bien ici les influences de la gouvernance à la Paquet au sujet du partage des connaissances, du pouvoir et des ressources entre les acteurs; de même, on peut percevoir une ressemblance avec ce que Cardinal appelle la gouvernance communautaire, c'est-à-dire la gouvernance retenant comme déterminants l'intervention de l'État et de la communauté.

Par ailleurs, Thériault s'attarde au niveau intra-communautaire de la société civile, dans une conférence qu'il a donnée en 1996 devant l'Assemblée de la Société

²⁴² Joseph-Yvon Thériault, 2007d, « Petit pays et gouvernance », *Telescope*, no. 2 (hiver) Québec, ENAP, pp. 89-93, p. 90.

des Acadiens et Acadiennes du Nouveau-Brunswick intitulée « Penser l'Acadie comme société civile ». Il y décrit la société civile comme un « lieu de gouvernance » pour la communauté acadienne, puisqu'elle est un lieu politique (bien que non étatique – l'intervenant étatique étant mis au rancart selon cette définition), et un lieu qui ne demanderait, de surcroît, qu'à être réactivé. Le corps politique qu'est la société civile serait formé par une « multitude de liens et d'associations tissés entre les individus »²⁴³ qui choisissent librement ces associations, et dont les frontières sont floues et mouvantes. La gouvernance serait le produit du choix et de la mise en œuvre de ces associations. De son côté, l'adhésion à un même État, à une société explicitement politique dotée de frontières rigides (et parfois même tangibles), suppose un gouvernement. La possibilité de penser un corps politique qui ne nécessite pas de référence frontalière est l'une des raisons pour laquelle la société civile semble, pour Thériault, un concept apte à incarner la politique en Acadie, et plus largement dans la francophonie.

Pour nous, la société civile [...] est un lieu particulièrement riche pour penser la gouvernance communautaire [que Cardinal aurait appelée intra-communautaire] en référence à des collectivités dont la civilité ne saurait se réduire à un territoire politique, soit qu'elles soient en-deçà – les minorités francophones dans les provinces à majorité anglophones – soit qu'elle soit (*sic*) au-delà – la francophonie canadienne, voire la Francophonie mondiale²⁴⁴.

On voit aussi un rapprochement possible entre la société civile telle que l'entend Thériault et ce que Paquet appelle le capital social, à la différence près que les filiations familiales ne sont pas prises en compte chez Thériault comme c'est le cas

²⁴³ Thériault, *Faire société...*, p. 19.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

chez Paquet, puisque la famille n'est pas un lien que les individus créent librement et consciemment.

Cette définition de la gouvernance en Acadie, qui revendique un renforcement de la société civile par la réactivation des liens qui la sous-tendent, explique pourquoi le sociologue déplore que la société civile acadienne se préoccupe surtout de multiples causes linguistiques portées devant les tribunaux et des rapports avec les gouvernements provincial et fédéral, alors que son véritable pouvoir ne se situerait pas là selon lui. De plus, les tribunaux et les gouvernements, du moins au niveau fédéral, ont tendance à traiter les demandes de la part de la communauté acadienne comme des questions d'ordre purement linguistique, négligeant l'aspect collectif de la langue puisque le cadre juridique entourant les questions de langues officielles au Canada tarde encore à reconnaître les communautés comme porteuses de droits linguistiques²⁴⁵. Cette tendance est cependant moins forte au Nouveau-Brunswick en raison de l'existence de la *Loi 88* reconnaissant les communautés linguistiques francophones et anglophones, et non seulement les deux langues officielles comme au niveau fédéral²⁴⁶.

Pour Thériault, une société civile en Acadie existe déjà depuis plus d'une centaine d'années, c'est-à-dire depuis que les Acadiens ont commencé à se représenter, au moment de la première Convention nationale, comme un groupe que des liens particuliers (la langue française et la religion catholique notamment) unissaient.

²⁴⁵ Mais comme nous avons vu au chapitre précédent, des avancées, bien que lentes, sont effectuées en cette matière. Cette situation est donc graduellement appelée à changer.

²⁴⁶ Voir la *Loi reconnaissant l'égalité des deux communautés linguistiques officielles au Nouveau-Brunswick*, <http://www.gnb.ca/0062/acts/lois/o%2D01%2D1.htm> [consulté le 30 avril 2010].

Toutefois, cette société civile se serait effacée à partir des années 1960 au profit des forces étatiques (en particulier depuis le gouvernement Robichaud et l'instauration de l'État-providence canadien) et économiques²⁴⁷.

Les réformes du gouvernement Robichaud furent littéralement une « expropriation » de la société civile acadienne au profit d'une gestion étatique et centralisée [des écoles et du système de santé, par exemple]. Une telle intégration eut, certes, des effets bénéfiques. Elle profita toutefois plus aux succès individuels des Acadiens en général qu'au renforcement de la capacité collective de l'Acadie. [...] Les Acadiens se portent aujourd'hui beaucoup mieux, mais la société acadienne est plus silencieuse, elle a perdu de sa capacité d'être un lieu de gouvernance, de sa capacité d'influencer son destin.²⁴⁸

Au-delà de ce diagnostic peu reluisant à propos de la force politique de la gouvernance acadienne contemporaine, Thériault émet quelques propositions concrètes afin de la revitaliser. L'espace francophone néo-brunswickois devrait selon lui être régionalisé et le Nord-Est de la province, où les Acadiens sont toujours majoritaires, devrait être réapproprié politiquement par ces derniers. Ceci pourrait être effectué par la création d'une multitude de forums publics afin que la parole et l'opinion publique soient entendues et débattues. On décèle encore ici une influence habermassienne chez Thériault et qui trouve un écho chez Paquet. « Une société civile n'a pas d'espace gouvernemental; elle peut néanmoins, par la parole, constituer une unité et être un lieu d'influence. [...] L'opinion publique, c'est le parlement d'une société civile »²⁴⁹. La société civile, et non plus le gouvernement provincial majoritairement anglophone, devrait désormais devenir garante de l'aménagement du territoire – en particulier par

²⁴⁷ Cela n'est d'ailleurs pas le lot de la seule communauté acadienne, mais est plutôt symptomatique de beaucoup de démocraties occidentales.

²⁴⁸ Thériault, *Faire société...*, p. 21.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

rapport à l'endiguement de l'exode de la population vers le Sud de la province et le reste du Canada. La société civile acadienne devrait aussi se rapprocher du Québec français, épicerie de l'Amérique française, ne serait-ce que par sa force démographique. « Une vraie convergence devra [...] rétablir un véritable 'espace public' francophone, c'est-à-dire un lieu politique mais non étatique, où, à travers la presse, la télévision, la création artistique, le débat intellectuel, les individus francophones produiront leur conception différente du monde »²⁵⁰.

Les deux niveaux de gouvernance que nous avons observés peuvent aussi être considérés simultanément, car l'un a des implications sur l'autre et vice versa. Thériault préconise une meilleure gouvernance au sein même de la communauté, c'est-à-dire de meilleurs mécanismes afin d'assurer un partage efficace des connaissances, du pouvoir et de l'information; en retour, une société civile réactivée, grâce à cette meilleure gouvernance interne, se donnera les moyens de devenir un partenaire davantage apte à négocier la redistribution du pouvoir avec l'État. Cela veut aussi dire que la société civile aurait les moyens de refuser de se laisser dicter comment organiser ses rapports face à l'État, mais aussi ses rapports à l'interne (comme nous avons vu l'État canadien, par exemple, requérir des communautés francophones une réorganisation dans chaque province afin de n'avoir qu'un seul porte-parole pour négocier les Ententes Canada-Communautés). Il nous semble donc qu'il y a un besoin, pour Thériault, de trouver le juste milieu, la combinaison gagnante, en quelque sorte, entre les deux niveaux de gouvernance, qui permettra à la fois la nécessaire autonomie, voire l'effervescence de la société civile, et l'existence de l'institution étatique dont

²⁵⁰ Thériault, *Faire société...*, p. 272.

nous ne pourrions nous passer²⁵¹. Dans ses propres mots : « entre l'impossible rêve d'une institution étatique recoupant largement les frontières communautaires et une société civile laissée à son libre déploiement chimérique gît, selon nous, la perspective pour les francophonies minoritaires de 'faire société' »²⁵².

Pour conclure, il nous semble ici opportun de souligner le lien que l'on peut faire entre ce chapitre et le précédent, portant sur la société civile comme communauté d'histoire. La notion de gouvernance, telle qu'on a tenté de « l'éplucher » ici pour en observer les différentes couches, révèle encore une fois que la subjectivité ne peut être complètement mise de côté au profit de la rationalité et de la technique. Non seulement la gouvernance reconnaît-elle ce fait, elle l'inclut dans sa conception des rapports entre État et société et entre acteurs sociaux, et redonne en quelque sorte une légitimité à la société civile comme participant du politique. La notion de « faire société » chez Thériault renvoie donc encore ici à l'idée que « la société est bien une création historique, issue de l'action sociale et orientée par une intention humaine »²⁵³.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 8

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 10.

CONCLUSION

Le présent travail avait pour but, somme toute modeste, d'effectuer une lecture des travaux de Joseph Yvon Thériault sur la société civile, et en particulier la société civile en Acadie, à partir de quatre facettes ou angles de lecture, c'est-à-dire la société civile comme *utopie*, comme *projet politique*, comme *communauté d'histoire*, et finalement, comme *mode de gouvernance*. Prenons un moment afin de récapituler les faits saillants propres à chacune de ces facettes.

Synthèse

Dans un premier temps, nous avons tenté de mettre au jour la façon dont *l'espérance*, au sens où Henri Desroche l'entendait, c'est-à-dire un rêve collectif d'un avenir meilleur pour la communauté, a pris forme en Acadie. Nous l'avons retrouvé, d'une part, dans le messianisme présent au sein du discours traditionnel acadien, tout particulièrement chez Rameau de Saint-Père. Par ailleurs, nous avons analysé la façon dont Thériault a interprété l'insertion de cette espérance dans l'Acadie moderne, à partir des années 1950, au sein du mouvement coopératif, sous une forme plus utopiste que messianiste cette fois. Thériault semble avoir vu, dans le mouvement coopératif, une propension à l'utopisme, car il était porteur d'un projet collectif visant la création d'une meilleure situation socioéconomique pour les Acadiens. Selon lui, ce fut le cas jusqu'au début des années 1960, alors que les Acadiens ont réussi à s'intégrer à la logique économique dominante et que le mouvement coopératif a perdu, du fait même de sa réussite, sa résonance collective. Suite à l'analyse de ce phénomène, Thériault a étudié la société civile, d'un point de vue théorique d'abord, car selon lui, ce lieu était désormais le plus apte à formuler, pour une société désormais moderne, un principe

organisateur et un lieu à partir duquel il était possible de s'insérer dans le politique. La société civile conserve alors chez Thériault une dimension utopique pour deux raisons : *primo*, Thériault n'émet aucune proposition tangible afin d'activer la société civile; *secundo*, la société civile est utopique au sens où elle apparaît être le lieu d'une forme d'autogouvernement acadien, ce lieu où la communauté formulerait ses principes et ses buts communs et redonnerait ainsi sens à « l'acadianité ».

Dans la partie concernant la société civile comme projet politique, nous avons tenté de suivre la démarche théorique de Thériault vers l'élaboration d'une société civile prenant place au sein de la modernité politique et rendant compte des particularismes présents en son sein, en faisant la recension de ce concept dans l'histoire des idées, depuis Thomas Hobbes.

Nous ne reprendrons pas ici toute la chronologie établie par Thériault dans ses travaux, mais nous reviendrons toutefois sur ses conclusions dernières : la présence d'une société civile autonome à l'égard de l'État mais faisant toutefois partie de l'espace politique moderne, au sein de laquelle a lieu la libre association d'individus autour d'intérêts et d'idéaux partagés, est l'une des garanties du maintien de la démocratie. Renvoyant à des penseurs comme Jürgen Habermas, Alain Touraine et Claude Lefort, Thériault montre l'exigence de protéger l'autonomie de la société civile, qui permet de ramener une certaine intersubjectivité à l'intérieur du cadre politique moderne, afin de ne pas sombrer, d'une part dans l'hyper-modernité de la rationalité technique (qui rejette l'expression des particularismes), et d'autre part dans le totalitarisme (qui absorbe la société civile complètement dans l'espoir de créer le Peuple-Un purifié de tout particularisme).

Dans le chapitre suivant, nous avons tenté de saisir l'importance octroyée par Thériault à la mémoire collective dans le cadre politique moderne. Afin de bien rendre compte de l'importance de cette question, nous avons fait un détour par les écrits du sociologue Fernand Dumont, qui nous a semblé une inspiration majeure pour Thériault à ce sujet. Comme nous l'avons vu, pour Fernand Dumont, la modernité avait fait de la mémoire des hommes un « chantier »²⁵⁴, en ce sens que cette dernière devenait le lieu de perpétuelles remises en question du legs du passé. Il était impératif, selon Dumont, que les sociétés fassent de leur mémoire collective la base de leur (re)fondation, sans quoi elles ne sauraient se faire les porteuses d'un projet politique garant d'un destin historique. Dans cette même ligne, Thériault rappelle le devoir de mémoire envers l'Acadie et le Canada français afin de garder vivant le désir de « faire société », c'est-à-dire le désir de faire vivre une société civile francophone en terre d'Amérique.

Nous avons aussi souligné deux inquiétudes présentes dans les travaux de Thériault face à ce projet. D'une part, il voit d'un mauvais œil la judiciarisation grandissante de la question linguistique au Canada et au Nouveau-Brunswick. Ce phénomène amènerait, selon Thériault, les communautés francophones au Canada à se définir en tant que sujets de droit (en tant qu'ayants-droits en l'occurrence) individuels plutôt qu'en tant que communauté nationale, et escamoterait la possibilité d'un dialogue avec les gouvernants politiques, qui se verraient d'autant moins réceptifs aux revendications des francophones qu'ils se verraient forcés d'obtempérer par la loi en leur faveur.

²⁵⁴ Dumont, *L'avenir de la mémoire*, p. 80, in : « Le Canada français comme trace », p. 218.

D'autre part, Thériault critique vivement le discours tenu par les tenants de l'américanité québécoise qui, depuis le début des années 1980, tente d'évacuer la mémoire canadienne-française de l'histoire du Québec. En effet, l'américanité jetterait le Canada français aux orties, soutenant qu'il n'était que le fruit du discours de l'élite et qu'il cachait l'être québécois réel. Tâchant dans un premier temps de falsifier les relectures américanisantes sur l'aspect colonisateur du discours canadien-français et sur la Révolution tranquille au Québec, Thériault se réfère par la suite aux travaux de Fernand Dumont sur la culture seconde afin de souligner l'importance de la mémoire canadienne-française pour un Québec qui souhaiterait, aujourd'hui, penser son avenir. Nous avons lu la critique de Thériault par rapport à l'américanité québécoise comme un certain avertissement adressé, entre autres, aux Acadiens, qui risqueraient de sombrer dans l'ethnicité s'ils cessaient de faire sens de leur mémoire, considérée comme un outil afin de créer un vivre-ensemble en français en territoire néo-brunswickois.

Nous avons choisi, enfin, d'approcher le travail de Thériault à partir de la gouvernance, car nous croyions au départ que cela allait nous permettre de retracer des recommandations plus « réalistes » formulées par Thériault sur la possibilité d'une société civile politique en Acadie; sur ce point nous pensons avoir réussi. Puisque la gouvernance n'est pas un sujet sur lequel il s'est beaucoup étendu, sauf dans certains textes particuliers, il nous a semblé opportun d'étoffer notre compréhension de ce sujet chez quelques auteurs connus de Thériault, en l'occurrence Gilles Paquet et Linda Cardinal. De ces deux auteurs, nous avons retenu l'idée d'un partage efficace des connaissances, du pouvoir et des ressources. Dans le cas des communautés

francophones, la gouvernance devient, d'une part, une manière de comprendre la façon dont fonctionne la « multitude de liens et d'associations tissés entre les individus »²⁵⁵ au sein de la société civile, et d'autre part (et à un autre niveau), une façon de qualifier les nouveaux rapports de collaboration qui se tissent entre l'État et les organismes représentant ces communautés - rapports qui, comme nous l'avons vu, ne sont ni égalitaires ni toujours efficaces. Si notre compréhension est bonne, il nous semble que Thériault préconiserait, à l'instar de Cardinal, dans un premier temps une réactivation de la société civile acadienne, au sens cette fois d'une meilleure gouvernance de celle-ci par les acteurs qui y participent, afin de pouvoir créer une meilleure gouvernance entre la communauté acadienne et l'État, dans un deuxième temps. En d'autres mots, une société civile acadienne plus dynamique deviendrait un acteur politique d'autant plus dynamique, en particulier dans ses transactions et négociations avec les acteurs gouvernementaux.

Il nous semble donc que ces différents points d'entrée dans le travail de Thériault se sont révélés être autant de terrains fertiles à une compréhension plus profonde de l'auteur et du projet politique qu'il a tenté de formuler, tout au long de sa carrière, pour l'Acadie du Nouveau-Brunswick.

À partir de cette lecture, quelles conclusions peut-on tirer au sujet des possibles de l'agir politique en Acadie chez Thériault? Premièrement, on ressent chez lui une ambivalence prégnante dans sa définition de la communauté politique, entre une vision libérale (à la Tocqueville) des individus dans la démocratie et un certain

²⁵⁵ Thériault, *Faire société...*, p. 19.

communautarisme, une certaine substance particularisante qu'il tente de réintroduire, comme l'indique sa critique de la société civile chez Marx et le rapport qu'il explicite entre la mémoire et le politique chez Dumont. Il est évident que pour comprendre la société civile en Acadie de la façon dont l'a conceptualisée Thériault, on doit indiquer ce qui est partagé collectivement par le groupe d'individus visés, c'est-à-dire ce qui les rassemble et fonde un désir de vivre ensemble, cette intention primaire qui soutient et donne son sens à la société civile. Mais, ce faisant, ne laisse-t-on pas dans l'ombre les rapports de force qui prennent place entre les individus? C'est une critique qui lui sera adressée par les chercheurs de l'École de Toronto. Nous y reviendrons.

À un niveau plus concret, hormis pour ses quelques textes portant sur la gouvernance, Thériault semble beaucoup hésiter à émettre des prescriptions sur la forme que pourrait possiblement prendre l'agir politique. En effet, « entre la famille et l'État »²⁵⁶, les possibilités d'organisation restent nombreuses. Il serait intéressant de savoir comment l'auteur envisagerait un « plan de réactivation » de la société civile acadienne et comment il imaginerait la réalisation d'un tel projet. Quel pourrait être le rôle des organismes, associations, médias déjà en place en Acadie à cet effet? Qu'est-ce qui manque, exactement, à cette société pour qu'elle puisse parvenir à sa réactivation effective? Voilà des questions qui nous semblent rester ouvertes dans l'œuvre de Thériault.

Au-delà de ces considérations, voici quelques autres pistes d'interrogations qui nous sembleraient intéressantes en vue de travaux futurs.

²⁵⁶ Thériault, « Penser l'Acadie comme société civile » in : *Faire société...*, pp.17-29.

Considérations en vue de travaux à venir

En premier lieu, nous croyons qu'il serait intéressant de creuser un peu plus la relation de Thériault à la théorie marxiste, relation qui nous a semblée ambiguë et ce, dès ses travaux doctoraux. Sa double lecture du mouvement coopératif, par exemple, ne correspond pas au schéma marxiste classique. Expliquons-nous : tout en élaborant une analyse plus ou moins marxisante de la situation des Acadiens (en tant que peuple économiquement opprimé) dans sa thèse doctorale, Thériault semble lire le mouvement coopératif acadien non seulement comme une entreprise économique, mais aussi comme une institution répondant à des besoins qui allaient bien au-delà de l'économie. Peut-être cette observation était-elle le germe qui allait l'amener, quelque quatre ans plus tard, à effectuer dans *La société civile ou la chimère insaisissable* une critique de la théorie marxiste eu égard à sa lecture de la présence d'agents sociaux et non économiques au sein du politique. Cette critique s'est-elle montrée à voir dans d'autres travaux de Thériault? S'est-elle estompée avec le temps, ou y aurait-il, au contraire, une prégnance du schéma marxiste dans ses travaux sur la société civile? Par ailleurs, devrait-on voir un lien entre cette prégnance d'un certain caractère utopique acadien, tel que nous l'avons signalé au premier chapitre, et le refus de l'économisation totale de la société qui fait que Thériault entretient cette relation ambiguë au marxisme?

Deuxièmement, il nous apparaît opportun d'explorer plus profondément les multiples parallèles qu'il semble possible de faire entre les travaux de Thériault et ceux de Fernand Dumont. Dumont fut sans aucun doute une inspiration majeure pour Thériault, et nous ne croyons pas avoir pu saisir dans toute son ampleur les affinités théoriques entre ces deux auteurs, en particulier à propos de concepts tels que la

communauté politique et la mémoire. Une lecture plus minutieuse et systématique des écrits de Dumont saurait nous informer davantage à ce sujet.

Finalement, dans l'éventualité de travaux ultérieurs prolongeant notre recherche, nous jugeons qu'une comparaison effective du discours de Thériault avec celui d'auteurs dans le champ de la francophonie canadienne comme Monica Heller, Normand Labrie, Danielle Juteau et Linda Cardinal (de façon plus étendue que ce que nous avons présenté dans notre chapitre sur la gouvernance) serait des plus opportunes. En effet, ces derniers ont formulé des critiques virulents du sociologue et une mise en dialogue de leurs écrits respectifs serait à même de permettre d'approfondir notre compréhension des travaux de Thériault, de ses forces et ses limites, et, plus largement, de son rôle dans la littérature en francophonie canadienne. Le même exercice pourrait d'ailleurs être conduit au sujet du corpus littéraire acadien –pensons à des auteurs tels que Greg Allain, Isabelle McKee-Allain, Maurice Basque et André Magord, entre autres.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles de Joseph Yvon Thériault

Joseph Yvon Thériault, 1981, *Acadie coopérative et développement acadien: Contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistances*, thèse de doctorat, sous la direction de Henri Desroche, EHESS, 548 p.

Joseph Yvon Thériault, 1985, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 156 p.

Joseph-Yvon Thériault, 1989, « Lourdeur et légèreté du devenir de la francophonie hors Québec », in : *Tendances démolinguistiques et évolution des institutions canadiennes*, Montréal, Association pour les études canadiennes, pp. 135-144.

Joseph-Yvon Thériault, 1991a, « Démocratie et communauté : la double origine de la société civile », in : *Droits, Liberté, Démocratie*, J. Lamoureux (dir.), ACFAS, Les Cahiers scientifiques, pp. 105-121.

Joseph Yvon Thériault, 1991b, « La démocratie comme politique ? De la difficulté de penser le politique... à gauche », in : L. Maheu et A. Sales (dir.), *La recomposition du politique.* », Montréal, Paris, P.U.M./Harmattan, pp. 69-92.

Joseph Yvon Thériault, 1991c, « Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes normatifs ? », in : K. Mellos (dir.), *Rationalité, communication, modernité : Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Ottawa, P.U.O., pp. 97-120.

Joseph Yvon Thériault, 1992, « La société civile est-elle démocratique? », in : G. Boismenu (dir.), *Les formes modernes de la démocratie*, Montréal/Paris, P.U.M./Harmattan, pp. 67-79.

Joseph Yvon Thériault, 1995, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, Prise de Parole, 323 p.

Joseph Yvon Thériault, 2001, « Francophonie mondiale, espace culturel et société civile », *Revue de l'Université de Moncton*, no. hors-série, p. 21-32.

Joseph Yvon Thériault, 2003, « L'identité et le droit du point de vue de la sociologie politique », *Revue de la Common law en français*, numéro spécial « 25 ans de common law en français : une histoire à suivre », vol. 5, no. 1, pp. 43-54.

Joseph Yvon Thériault, 2005a, *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 396 p.

Joseph Yvon Thériault, 2005b, « L'institution en Ontario français », *Revue Mens*, vol. VI, no. 1, pp. 9-27.

Joseph Yvon Thériault, 2007a, *Faire société : Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 384 p.

Joseph Yvon Thériault, 2007b, « Le Canada français comme trace », in : E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, *Les impasses de la mémoire : Histoire, filiation, nation et religion*, Québec, Fides, pp. 213-228.

Joseph Yvon Thériault, 2007c, « Langue et politique au Québec : entre mémoire et distanciation », *Hérodote*, 125, pp. 115-127.

Joseph-Yvon Thériault, 2007d, « Petit pays et gouvernance », *Telescope*, no. 2 (hiver) Québec, ENAP, pp. 89-93.

Joseph Yvon Thériault, 2010a, « Le devoir de philo – Identité : le manifeste de Burke », *Le Devoir*, édition du samedi 10 avril, p. C6.

Joseph Yvon Thériault, 2010b, « Que serait une pensée contemporaine de l'autonomie? », conférence, Journée d'étude de l'Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques (ICRML) « Quelle autonomie et quelle reconnaissance pour les communautés linguistiques officielles en situation minoritaire (CLOSM)? », le 11 juin 2010, Moncton, Nouveau-Brunswick.

Ouvrages et articles sur l'Acadie

Greg Allain, Isabelle McKee-Allain et Joseph Yvon Thériault, 1993, « La société acadienne : lectures et conjonctures », in : Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, pp. 341-384.

Abbé Henri-Raymond Casgrain, 1888, *Un pèlerinage au pays d'Évangéline*, Québec, 544 p.

Alain Even, 1971, « Domination et développement au Nouveau-Brunswick », *Recherches sociographiques*, vol. 12, no.3, pp. 271-318.

Gouvernement du Nouveau-Brunswick, 1981 (1998), *Loi reconnaissant l'égalité des deux communautés linguistiques officielles au Nouveau-Brunswick*.
<http://www.gnb.ca/0062/acts/lois/o%2D01%2D1.htm>

Jean-Paul Hautecoeur, 1975, *L'Acadie du discours : pour une sociologie de la culture acadienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 351 p.

Nicolas Landry et Nicole Lang, 2001, *Histoire de l'Acadie*, Sillery, Septentrion, 340 p.

M. J. Légère, 1961, « La coopération en Acadie », *L'Action Nationale*, vol. 50, no. 8, pp. 739-751.

Julien Massicotte, 2008, « La question d'une tradition sociologique en Acadie : un aperçu », *Revue canadienne de sociologie*, no. 45, vol. 3, pp. 267-304.

Roger Ouellette, 1992, *Le Parti acadien : de la fondation à la disparition*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, 119 p.

Camille-Antoine Richard, 1969, « La récupération d'un passé ambigu », *Liberté*, vol. 11, no. 5, août-septembre-octobre, pp.27-48.

Daniel Robichaud, « Historique des conventions nationales ».
<http://cyberacadie.com/index.php?/symboles/Historique-des-conventions-nationales.html>

Edme Rameau de Saint-Père, 1889, *Une colonie féodale en Amérique : l'Acadie 1604-1881*, Paris, Plon, vol. 1 et 2.

Edme Rameau de Saint-Père, 1859, *La France aux colonies : études sur le développement de la française hors de l'Europe*, Paris, A. Jouby.
<http://www.ourroots.ca/toc.aspx?id=1359&qryID=002c7c5c-557a-47f5-a608-f1f693bc3c67>

Léon Thériault, 1982, *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie, 256 p.

Marc-Adélarde Tremblay, 1973, « Les sentiments Acadiens », p.299 in : M.A. Tremblay et Gerard Louis Gold, *Communautés et culture : Éléments pour une ethnologie du Canada-français*, Montréal, H.R.W., 428 p., pp.294-318.

Marc-Adélarde Tremblay, 1966, « La société acadienne en devenir : l'impact de la technique sur la structure sociale globale », *Anthropologica*, no. VIII, vol. 2, pp.329-350.

Marc-Adélarde Tremblay, 1962, « La situation des recherches sur la culture acadienne », in : Fernand Dumont et Yves Martin, *Situation de la recherche sur le Canada français*, Québec, P.U.L., pp.145-167.

Jean-Philippe Warren et Julien Massicotte, 2005, « La fermeture du département de sociologie de l'Université de Moncton : histoire d'une crise politico-épistémologique », *The Canadian Historical Review*, vol. 87, no. 3, pp.463-496.

Autres ouvrages et articles

Hannah Arendt, 1989, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 380 p.

Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dir.), 1995, *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*, Québec, Fides, 418 p.

Gilles Bourque, 2007, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? » in : Joseph Yvon Thériault et E.-Martin Meunier (dir.), *Les impasses de la mémoire*, Québec, Fides., 385 p., pp. 182-211.

Linda Cardinal, Éline Déry, Nathalie Plante et Anik Sauvé, 2010, *La gouvernance communautaire en Ontario français : une nouvelle forme d'action collective?*

http://observatoiregouvernance.ca/index.cfm?Voir_sections&Id_8339&M_-2170&Repertoire_No=2137987440

Linda Cardinal, 2008, « Les minorités francophones hors Québec et la vie politique au Canada : comment combler le déficit démocratique? » in : Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, pp.385-429.

Moses Coady, 1940, *Maîtres de leur propre destin : l'histoire du mouvement d'Antigonish ou l'éducation des adultes par la coopération économique*, Québec, Garden City Press, 188 p.

August Comte, 1842, *Discours sur l'esprit positif*, 72 p. Les classiques des sciences sociales.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/discours_esprit_positif/discours_esprit_positif.html

Joseph de Maistre, 1844, *Considérations sur la France*, texte numérisé par l'Université Ghent, Belgique. <http://cage.ugent.be/~dc/Literature/JMCF/index.html>

Henri Desroche, 1976, *Le projet coopératif : son utopie et sa pratique : ses appareils et ses réseaux : ses espérances et ses déconvenues*, Paris, Économie et humanisme, 461 p.

Henri Desroche, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 241 p.

Henri Desroche, 1972, *Les dieux rêvés : Théisme et athéisme en utopie*, Paris, Desclée, 223 p.

Jacques Dofny et Marcel Rioux, 1962, « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de sociologie*, vol. 3, no. 3, pp.290-300.

Fernand Dumont, 1996, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 393 p.

Fernand Dumont, 1994, *Le lieu de l'homme : la culture comme distance et mémoire*, Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 274 p.

Fernand Dumont, 1971, *La Vigile du Québec, octobre 1970 : l'impasse?*, Montréal, Hurtubise HMH, 234 p.

Gabriel Dussault, 1983, *Le curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec 1850-1900*, Montréal, Hurtubise HMH, 391 p.

Pierre Foucher, 2008, « Droits et lois linguistiques : le droit au service du Canada français » in : Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Québec, Fides, pp. 463-511.

Gabriel Gagnon, 1976, *Coopératives ou autogestion : Sénégal, Cuba, Tunisie*, Montréal, P.U.M., 472 p.

Marcel Gauchet, 1980, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, no. 7, pp. 43-120.

Lionel Groulx, 1937, « L'Histoire, gardienne des traditions vivantes », *Directives*, Montréal, Les Éditions du Zodiaque, pp.205-242.

Lionel Groulx, 1923, « Ce que nous devons au catholicisme », *L'Action française*, vol. IX, pp.258-271.

Jürgen Habermas, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1 et 2, Paris, Fayard.

A.F. Laidlaw et M.M. Coady, 1971, *The Man from Margaree : Writings and Speeches of M.M. Coady, educator, reformer, priest*, Toronto, McClelland and Stewart, 218 p.

Claude Lefort, 1981, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 331 p.

Gilles Lipovetsky, 1986, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 328 p.

Pierre Manent, 1982, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 181 p.

Koula Mellos, Joseph Yvon Thériault, Roberto Miguelez, Douglas Moggach, 1991, « Introduction » in : K. Mellos (dir.), *Rationalité, communication, modernité : Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Ottawa, P.U.O., pp.1-12.

John Naisbitt, 1994, *Global Paradox*, New York, William Morrow, 304 p.

Gilles Paquet, 2008, *Gouvernance : Mode d'emploi*, Montréal, Liber, 361 p.

Gilles Paquet, 1999, *Oublier la Révolution tranquille*, Montréal, Liber, 159 p.

Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, 1977, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 154 p.

Pierre Rosanvallon, 1976, *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 185 p.

Jean-Jacques Rousseau, 1762, *Du Contrat social*, collection Les classiques des sciences sociales, 82 p.
http://classiques.ugac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf

Claude-Henri de Saint-Simon, 1803, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Bibliothèque nationale de France.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k833303>

Alexis de Tocqueville, 1986, *De la démocratie en Amérique*, vol. 1 et 2, Paris, Robert Lafont.

Alain Touraine, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 502 p.

Autres

Léonard Forest, 1972, *Un soleil pas comme ailleurs*, Office national du film (ONF).