

AVANT PROPOS

Un numéro sur deux de la revue est constitué par les actes du colloque de l'AFEC qui s'est tenu l'année précédente. Il s'agit ici du colloque de juin 2009, qui était magnifiquement organisé à Grenoble par Alain Faure et l'équipe du CEC 38. Nous avons retenu 10 communications.

La charte éditoriale, que l'on peut consulter en français et en anglais à la rubrique 'publications' de notre site internet : www.afec33.asso.fr, a été établie dans le but de donner une unité d'ensemble aux différentes livraisons. Son respect s'impose à tous les contributeurs de la revue et permet d'éviter des erreurs dues à de trop nombreuses interventions d'Annick Monnerie ou de moi-même, dans les références bibliographiques, notamment. Mais, en aucun cas, nous ne demandons aux auteurs de mettre en page leur texte, en utilisant des styles, par exemple, ce qui cause beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages.

Nous ne manquons pas d'articles de qualité pour les numéros de varia, mais je rappelle que la revue publie aussi des comptes rendus d'ouvrages récents. J'invite donc les canadienistes à nous adresser, dès la publication, un exemplaire de chacun de leurs ouvrages afin de nourrir cette rubrique et je les en remercie par avance.

Patrice BRASSEUR

SOMMAIRE

Alain FAURE, Introduction	7
Christian PIHET, Identité et territorialité métisses : le cas du Manitoba	9
Sylvie VRANCKX, Shifting Aboriginal-‘White’ Interracial Dynamics in Three of Lee Maracle’s Novels	29
Gaëlle VIOLO, Vivre (ensemble) en français en Saskatchewan ? Regard ethnologique sur les représentations et la transmission de la langue	45
Alain LAVALLÉE, Québec 1608-2008 : la <i>Société du 400^e</i> , microcosme d’accords et de dissonances	61
Christophe TRAISNEL, De nouvelles solitudes ? Les francophonies canadiennes à l’épreuve du bilinguisme officiel	81
Donald IPPERCIEL, De la tension entre le libéralisme et nationalisme chez Ignatieff et Berlin	99
Natalie BOISVERT, Deux modèles de laïcité : les écoles québécoises et albertaines en comparaison	111
José WOEHLING, Accords et dissonances à propos du concept de laïcité : le Québec entre le modèle français et le modèle canadien	127
Damien ROUSSELIÈRE et Marie BOUCHARD, Cité créative et économie sociale culturelle : étude de cas de Montréal	139
Grégoire GAYARD, La répartition des compétences en matière de politique étrangère : un révélateur des équilibres du fédéralisme en Belgique et au Canada	159
COMPTE RENDU	173

INTRODUCTION

Les fragiles assonances du vivre ensemble canadien

Alain FAURE

CNRS, PACTE

Institut d'études politiques de Grenoble

What holds Canada together ? C'est à partir de cette redoutable question existentielle¹ que les membres du Centre d'études canadiennes de Grenoble ont construit les attendus du colloque annuel de l'AFEC de 2009. Organisé les 11 et 12 juin à la Maison des langues et des cultures sur le campus universitaire de la cité des Dauphins, le colloque visait à éclairer cette énigme aux confins de la sociologie, de l'histoire, de la géographie, de la littérature, des sciences politiques et des sciences économiques, et avec l'ambition de mettre en dialogue les entrées multiculturaliste, mémorielle, linguistique, fédéraliste, patrimoniale et géopolitique. Pour relever le défi, notre petite équipe a mobilisé les deux facettes d'une même métaphore musicale : les « accords » et les « dissonances » de la vie en société au Canada. Ce numéro d'*Études canadiennes/Canadian Studies* se propose de présenter les contributions qui ont plutôt insisté sur la première facette², même si nous savons bien que la césure est artificielle et que chaque harmonique procède, pour les oreilles affûtées, d'une subtile combinaison de sonorités où l'apaisement, la tolérance et la concorde côtoient les tensions, les dissonances et les discordances.

Les dix communications publiées dans ce numéro offrent à cet égard un bel aperçu des façons de « jouer » le concerto de l'unité canadienne. Elles permettent de décrypter les fils du dialogue entre les communautés, les repères identitaires et les liens – aussi – avec la vieille Europe... Il s'agit presque, au final, d'une réflexion sur l'état de la démocratie canadienne, au sens où les travaux portent toujours sur les formes d'implication des citoyens dans les « affaires communes » et dans la production du bien commun. Invité comme « grand témoin » en conclusion du colloque, le géographe Martin Vanier avait pointé, dans les 35 interventions en séance plénière, les mots clés qui

¹ Qui a déjà fait l'objet d'un ouvrage collectif suite à une série de conférences à l'Institut d'études politiques de Grenoble : FAURE, Alain et GRIFFITHS, Robert (2008), *La société canadienne en débats. What Holds Canada Together ?* Paris, L'Harmattan, Coll. Logiques contemporaines, 220 pages.

² Un autre projet éditorial est en préparation qui se focalise sur les désaccords du « vivre ensemble » canadien.

marquaient ce rapport au monde si singulier. Il avait retenu six termes pour qualifier la texture musicale des deux journées de débats : la pacification, la spiritualité, les solitudes, l'intergouvernementalité, les gisements et la territorialité. Sans doute chaque lecteur sera-t-il amené, en lisant les contributions de ce numéro, à proposer d'autres grilles de lecture et à imaginer ses propres passerelles, mêmes improbables ou ténues, pour relier les trajectoires communautaires et imaginer un grand destin commun. De façon arbitraire, nous avons procédé à trois regroupements pour vous présenter ce chantier intellectuel³.

Tout d'abord les réflexions sur le temps long et l'épaisseur historique des constructions identitaires : avec Christan Pihet qui s'interroge sur les formes inédites du « réveil » des Métis du Manitoba, avec Sylvie Vrancks qui mobilise les romans de Maracle pour retracer le processus de réconciliation de la jeunesse Salish en Colombie britannique, avec Gaelle Violo qui détaille l'appropriation inédite de l'héritage francophone dans le Saskatchewan.

Ensuite les analyses centrées sur les mouvements d'idées et sur les représentations : avec Alain Lavallée qui décrit les consensus construits pour organiser la « société du 400^e », avec Christophe Traisnel qui dresse un bilan sur le combat linguistique de la Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada, avec Donald Ipperciel qui retrace l'influence du philosophe Isaiah Berlin sur la pensée libérale du leader politique Michael Ignatieff.

Enfin les travaux détaillant l'impact des programmes publics sur les processus d'intégration nationale et de différenciation territoriale : avec Natalie Boisvert qui montre la « pédagogie sociale » de la gestion de la diversité religieuse dans les écoles québécoises et albertaines, avec José Woehrling qui discute le modèle de laïcité au Québec à la lumière des travaux de la Commission Bouchard-Taylor, avec Damien Rousselière et Marie Bouchard qui décrivent le programme des « cités créatives » appliqué au champ de l'économie sociale à Montréal, avec Grégoire Gayard qui compare la politique étrangère et la répartition des compétences dans les gouvernements québécois et wallon.

Au fil des pages, en tendant l'oreille, on perçoit une petite musique identitaire et sociopolitique entêtante, un peu comme si la société canadienne ne « tenait ensemble » qu'au rythme de toutes ces fragiles assonances...

³ Un grand merci à Annick Monnerie et Patrice Brasseur qui ont orchestré ce numéro avec maestria et célérité !

IDENTITE ET TERRITORIALITE METISSES : LE CAS DU MANITOBA

Christian PIHET

Université d'Angers
UMR CNRS Espaces et sociétés

Comme pour les autres peuples autochtones, il existe un « réveil » identitaire des Métis. Il se caractérise par une croissance spectaculaire du nombre des Métis déclarés ainsi que par une véritable renaissance culturelle et politique. Toutefois en raison de leur dispersion spatiale traditionnelle, les Métis ne peuvent prétendre à une territorialité classique à l'instar des Premières Nations. Leurs organisations politiques s'efforcent donc de créer et d'animer une « territorialité virtuelle » en particulier au Manitoba. Cet article examine ce processus complexe et original qui renforce parallèlement l'identité canadienne des Métis.

As in the case of the First Nations, a Métis 'Revival' is obviously on stage in Canada. A cultural and political rebirth and a growing number of people declaring themselves as Métis characterize this process. However, due to their geographical dispersal, the Métis cannot claim a defined territory. Consequently their political organizations try to make up a "virtual territory", especially in Manitoba. This original and complex process is, somewhat paradoxically, closely connected with the strengthening of the Canadian identity of the Métis.

Depuis le rapatriement de la constitution canadienne en 1982, les Métis sont reconnus comme l'un des peuples autochtones, aux côtés des Amérindiens et des Inuit. En confirmant les droits des Métis, la section 35 de la Charte des droits et libertés a contribué à la renaissance d'un mouvement identitaire, le « réveil » métis. Ce mouvement était toutefois en germe grâce au développement du multiculturalisme dans les années 1970.

De façon sommaire, les Métis sont les descendants d'unions entre les Amérindiens (Cris, Ojibwas, Saulteaux...), et les « coureurs de bois » européens (Français, Anglais, Écossais). Par ailleurs, les Métis sont majoritairement anglophones avec néanmoins des bastions francophones localisés au Manitoba, en Ontario et au Québec.

L'absence d'une véritable organisation territoriale, un « *homeland* » reconnu, rend peu visible le fait métis. En effet, si les dimensions culturelles et historiques du métissage canadien sont assez souvent abordées, il y a par contre un intérêt secondaire porté aux espaces et territoires pratiqués et appropriés par les Métis (RIVARD 2002). Or, dans le contexte actuel du « réveil » métis (DUFALUT, DANDENEAU, entretiens, 2008) la question territoriale prend une importance accrue.

Or, celle-ci se situe à trois échelles différentes : tout d'abord, il s'agit du règlement des litiges fonciers, *land claims*, issus de la colonisation des siècles passés, mais aussi de l'organisation d'un véritable « *homeland* », notamment en milieu urbain, et enfin du rôle national des Métis dans un Canada multiculturel. À la suite d'Étienne Rivard (2004), nous reprenons l'hypothèse d'une corrélation entre le développement de la conscience identitaire et l'appropriation territoriale. Dans cette perspective, nous présenterons les caractères historiques et actuels de cette territorialité pour les groupes métis à l'échelle canadienne. Dans un deuxième temps, nous nous situerons à l'échelle d'un espace-laboratoire, celui du Manitoba, « cœur culturel » du monde métis. Enfin, il s'agira, toujours à l'échelle du Manitoba, de présenter un premier état des avancées obtenues par les Métis.

Métis, métissitude une difficile et imparfaite appropriation territoriale.

Dès le XVIII^e siècle, des voyageurs et « coureurs de bois », francophones pour la plupart, sont signalés à l'ouest des Grands Lacs. Le métissage découle alors du hasard et de la nécessité des rencontres avec les autochtones. L'Ouest et le Nord-Ouest forment les milieux privilégiés de développement des premiers groupes métis.

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'organisation spatiale métisse est fondée sur trois dynamiques : les contacts avec les Amérindiens, l'économie de traite des fourrures et la nécessité de parcourir des distances importantes pour être rentable. Elle suppose une occupation temporaire et en pointillé de l'espace. Dans ce contexte, quelques petits centres apparaissent au fil du temps, notamment ceux établis le long de la rivière Rouge et de ses affluents (cf. figure 1). Par exemple, l'un de ces principaux centres, Pembina, actuellement au Dakota du nord, ne regroupe au début du XIX^e siècle que quelques maisons, une église et le poste de traite.

La progressive marche vers l'ouest des colons anglophones suscite en retour des tentatives de création d'un espace politique métis notamment celles conduites par Louis Riel (1844-1885).

IDENTITÉ ET TERRITORIALITÉ : LE CAS DU MANITOBA

Les Métis au Canada (Recensement 2006)

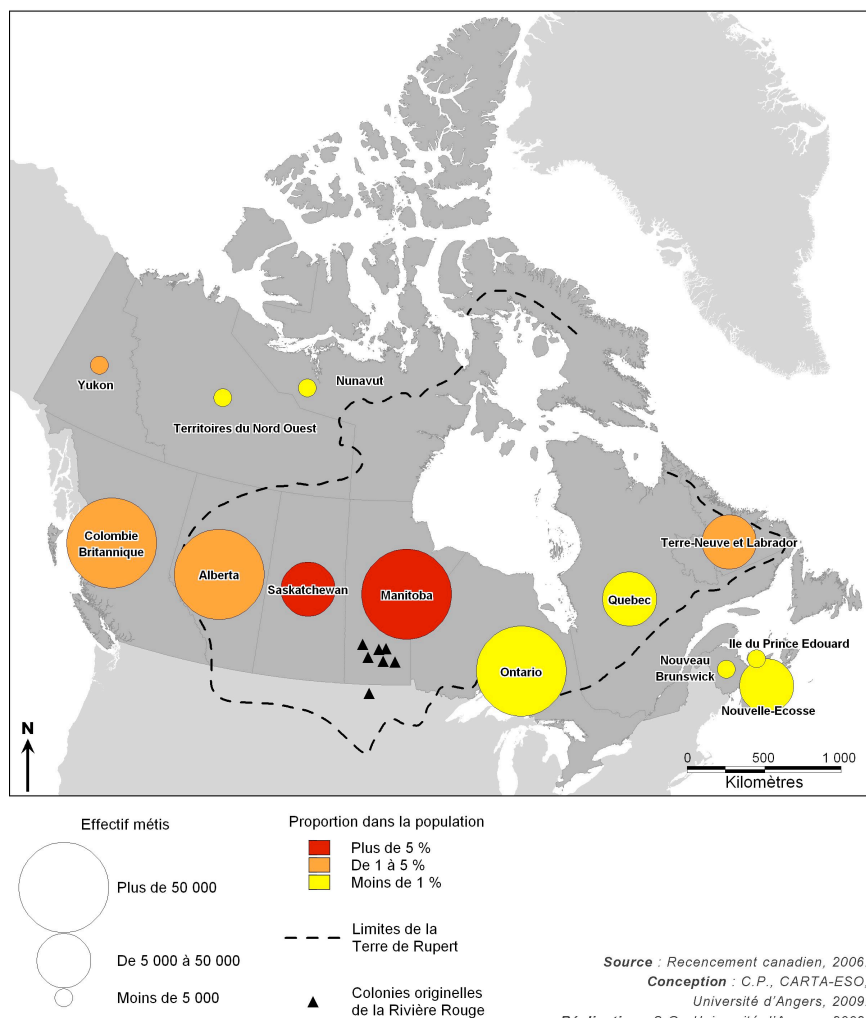


Figure 1

Hésitant entre plusieurs stratégies, entre l'affrontement et le compromis, passant régulièrement de part et d'autre des frontières qui séparent désormais le Canada et les États-Unis, et recherchant l'appui de l'église catholique, il

parvient à élaborer un projet politique centré sur la création d'un Manitoba où les Métis et les francophones détiendraient la majorité. La défaite militaire de Batoche et l'exécution de Riel signent la fin du monde métis traditionnel. L'espace progressivement quadrillé par les nouveaux arrivants se ferme aux Métis et les repousse en périphérie.

Les *scrips*, concessions individuelles accordées par le gouvernement fédéral aux Métis en terre ou en argent, sont l'outil de cette marginalisation et contribuent à démanteler l'organisation traditionnelle. En effet, à la différence des Amérindiens qui obtiennent des traités et des réserves accordées à titre collectif, les Métis sont traités famille par famille. Quels que soient les choix effectués par les personnes – acceptation des terres, échanges contre d'autres terres, contrepartie en argent –, l'effet des *scrips* est de contribuer à la dislocation spatiale des communautés métisses. D'ailleurs, ayant échangé leurs *scrips*, de nombreuses familles métisses migrent vers l'Alberta, la Colombie-Britannique, les États-Unis... D'autres, ignorants des conditions juridiques et de la valeur des terres et abusés par des spéculateurs sont floués lors de cet épisode. Ils plongent dans la marginalité spatiale et économique. Leurs familles deviennent les *Road allowance people*, pauvres hères, cantonnés dans les périphéries des villages sur des terres réservées pour la construction de routes et aussi à proximité, voire parfois à l'intérieur des réserves amérindiennes. Au début du XX^e siècle, les Métis devenus sédentaires, forment un prolétariat rural, souvent dispersé mais misérable et discriminé par les fermiers anglophones.

Le renouveau de l'identité métisse va donc aussi passer par une reterritorialisation du groupe. La première étape de ce processus consiste à définir ce qu'est une communauté métisse par les recours juridiques. Ainsi l'arrêt de la Cour suprême consacré aux droits agricoles et cynégétiques des Métis – arrêt Powley de 2003 – les communautés métisses sont « un groupe de Métis possédant une identité collective distinctive, vivant ensemble dans la même aire géographique et partageant un mode de vie commun » (METIS LAW SUMMARY, 2008 : 17). Les commentaires de l'arrêt soulignent qu'il s'agit d'une vision sans doute traditionnelle de la territorialité métisse car, ainsi définie, elle ne peut être limitée à un village ou une ville. Elle prend aussi en compte la forte mobilité géographique des Métis. Par exemple, dans l'arrêt Willison (Colombie-Britannique), l'existence d'une communauté métisse tient non pas à des établissements stables mais à la présence, même temporaire, des Métis dans la région « on the land » pour peu qu'elle soit attestée historiquement. Si ces interprétations sont favorables aux revendications traditionnelles des Métis, elles paraissent néanmoins décalées par rapport aux

réalités actuelles des groupes métis ; ceux-ci sont désormais sédentarisés et en cours d'urbanisation rapide. Ils enregistrent également une croissance numérique remarquable.

En effet, entre les recensements de 1991 et 2006, leurs effectifs sont passés de 135 000 à 389 000, soit désormais 1,3% de la population canadienne. En comparant les données de 1996 et de 2006, le taux d'accroissement est de 91%, soit onze fois plus que celui de la population canadienne. L'âge médian des Métis se situe à trente ans, ce qui caractérise une population jeune et féconde.

Mais la croissance de la population métisse s'explique principalement par la propension accrue à s'identifier comme Métis. Les études historiques (ROUSSEAU 2008) et les entretiens menés au Manitoba (DANDENEAU, VIELFAURE, entretiens, 2008) suggèrent qu'à partir de la reconnaissance officielle de 1982, bien des Métis ont dépassé la barrière invisible qui les empêchait de se déclarer comme tels. Au cours des dernières années, les Métis ont aussi obtenu gain de cause dans plusieurs affaires importantes portées devant les tribunaux, lesquelles ont renforcé leurs avantages comme les droits de chasse. Il y a désormais des avantages à être Métis.

La répartition géographique n'est cependant guère modifiée. Les espaces métis sont toujours très largement centrés sur l'Ouest et en particulier sur les Prairies. Les quatre cinquièmes de la croissance de la population métisse au cours de la dernière décennie proviennent de quatre provinces : l'Alberta, l'Ontario, le Manitoba et la Colombie-Britannique. Cependant, ce n'est que dans deux provinces, le Manitoba et la Saskatchewan, que la population métisse représente une proportion supérieure à 5% de la population générale. D'autre part, plus des deux tiers des Métis résident désormais dans des régions urbaines contre un peu plus de la moitié au début des années 1960. Les communautés rurales métisses, conformes aux représentations traditionnelles, regroupent à peine 30% des effectifs et leurs effectifs décroissent nettement. En revanche, les déclarants métis augmentent dans les banlieues de Regina et de Winnipeg.

L'analyse socio-économique permet de distinguer sommairement plusieurs types de sous-populations métisses (KENDALL 2001). Dans les milieux ruraux des Prairies, les revenus sont inférieurs à la moyenne provinciale et les conditions de vie moins confortables : un cinquième à un quart des Métis résidaient dans des logements « surpeuplés » et nécessitant des

réparations contre à peine un sur dix dans la population générale. En ville, c'est le chômage qui frappe plus souvent les Métis que la population totale.

C'est donc dans ce contexte que se déroule le « réveil métis ». Le terme de réveil, *revival*, provient du renouveau de la vie après l'hiver canadien et des cérémonies amérindiennes qui y étaient associées. Cependant, il s'agit plus d'un processus politique et institutionnel que d'un mouvement spontané. Même si beaucoup de Métis ont sombré dans la résignation après l'échec de Riel et la dépossession due aux *scrips*, des foyers de résistance ont subsisté. Au Manitoba, l'Union nationale métisse Saint-Joseph, fondée en 1887, a maintenu l'essentiel de l'héritage culturel (DUFALTY, entretien, 2008). En Alberta, des prêtres catholiques en soutenant l'Association des Métis de l'Alberta, ont aidé à établir des colonies agricoles métisses, comme Saint-Paul-des-Métis, qui ont pu disposer d'une base territoriale et ainsi négocier avec le gouvernement provincial (DOBBIN 1981 : 54-65).

Le « rapatriement » de la constitution en 1982 par le gouvernement Trudeau hâte considérablement le « réveil » autochtone en protégeant les traités et les droits aborigènes. La charte rend possible l'apparition d'acteurs politiques métis qui vont d'ailleurs fonder leur propre organisation, le Conseil national métis (CNM). Les demandes vont se porter sur les droits de pêche et de chasse mais aussi sur les terres. C'est dans cette transition entre la reconnaissance d'une spécificité et sa structuration qu'est forgé le néologisme de « métissitude ». Il définit les comportements d'une entité nationale œuvrant dans l'espace canadien.

Le CNM, reconnu comme l'instance représentative nationale de la métissitude fédérant les associations provinciales, se dote de structures quasiment gouvernementales. Il comprend une assemblée nationale et un président assisté d'un cabinet exécutif. Le partenaire privilégié est le niveau fédéral et d'ailleurs le CNM insiste dans sa charte sur son inscription dans le cadre du Canada.

Au vu de la dispersion géographique et démographique des Métis, il ne saurait être question de la création d'un « Nunavut métis ». Cependant, le CNM évoque régulièrement la nécessité de la création d'une base territoriale afin de conforter la nation métisse (DORION 2007). Le partenariat avec la fédération va permettre au CNM de disposer de subventions et d'interlocuteurs pour faire progresser le « réveil ». Ainsi de nouvelles étapes ont été franchies récemment par la signature d'un Protocole national métis en 2008. Ce protocole, valable pour cinq ans, signé par le gouvernement fédéral et le CNM, prévoit pour les

« cinq provinces de l'Ouest » une relation continue de travail entre les deux instances, les modalités de réflexion sur les litiges en cours ainsi que la gestion de divers programmes fédéraux par des institutions métisses.

Par ailleurs, si le « réveil » a d'abord été institutionnel, il prend désormais des dimensions plus amples, culturelle, sociale, économique que l'on peut observer à une échelle plus pertinente, celle de la province.

Au Manitoba, l'affirmation d'un peuple sans terre

Le choix du Manitoba correspond au rôle central qu'il occupe dans la mémoire métisse (révolte de Louis Riel) et par l'importance de cette population dans la province. Avec 71 805 personnes s'étant déclarées métis lors du recensement de 2006, soit 6,2% de la population totale, le Manitoba compte donc la plus forte proportion de Métis du Canada. Comme dans les autres provinces, le taux d'accroissement est élevé, plus de 58% entre 1996 et 2006, avec un âge médian de 26 ans contre 38 ans pour la population générale. La distribution infra-provinciale distingue deux types, la région urbaine de Winnipeg et les centres ruraux.

Ces centres ruraux, qualifiés de « châteaux-forts » (VIELFAURE, entretien, 2008) se situent au nord de Winnipeg. Il s'agit de villages où la présence métisse est attestée depuis au moins deux siècles. Saint-Laurent, sur les rives du lac Manitoba, en est l'un des modèles avec 57% de Métis sur les 1155 habitants recensés. On y ajoute aussi les noyaux septentrionaux et anglophones de Duck Bay avec 75% de Métis ou bien encore Grand Rapids (34%). Toutefois, il s'agit de centres comptant quelques centaines d'habitants. Ces communautés, plutôt vieilles, tendent à décliner démographiquement.

Winnipeg constitue le cœur de la métissitude manitobaine. Plus du tiers des Métis de la province réside dans la ville-centre et près de la moitié si l'on considère la région urbaine. Toutefois, leur proportion - 4,8% - y est inférieure à la moyenne provinciale.

Les Métis sont particulièrement présents dans trois quartiers, celui de Point Douglas, tout d'abord, qui regroupe un pourcentage « disproportionné » - selon l'expression d'un travailleur social - de Métis (12,3%). Point Douglas et l'unité voisine d'Inkster (6,6%) font partie du secteur baptisé « North End » ; il s'agit d'un espace péricentral situé au nord des voies ferrées du *Canadian Pacific Railway*, voies qui séparent le centre-ville des quartiers plutôt pauvres et peuplés également d'Amérindiens et de Néo-Canadiens. Ce n'est pas un

ghetto au sens classique du terme, puisque les services publics et l'économie de marché y sont présents mais plutôt des quartiers populaires.

Winnipeg métis

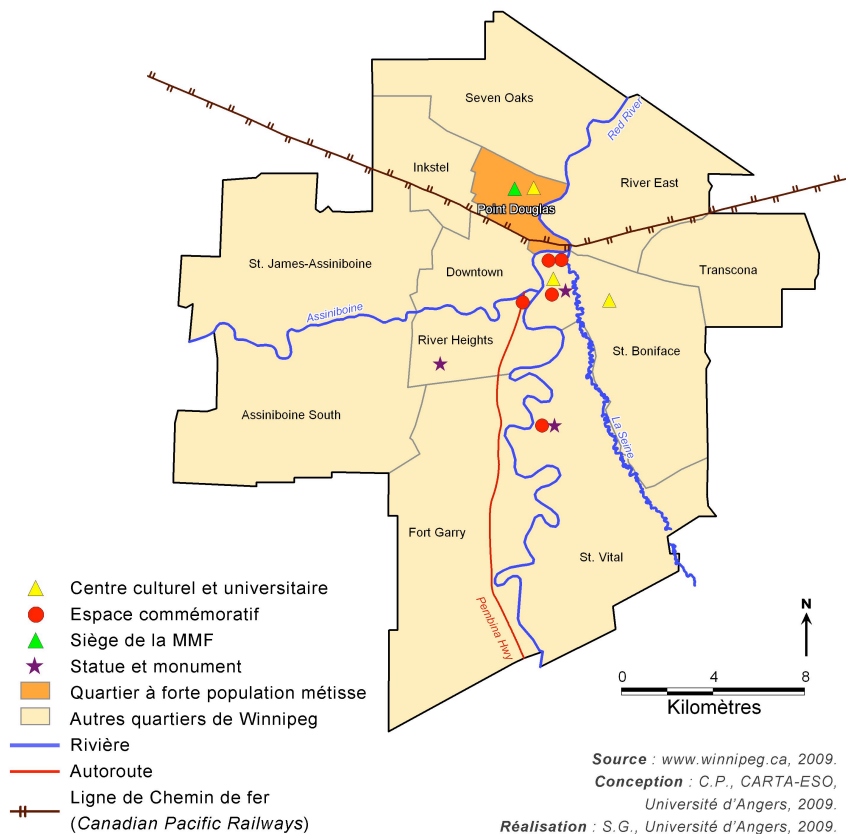


Figure 2

Le centre-ville abrite aussi d'assez nombreux Métis, notamment dans les îlots les plus proches de *North End*. Enfin, Saint-Boniface, sur la rive droite de la rivière Rouge, représente le bastion franco-manitobain qui comporte 6% de Métis. Cette présence métisse s'inscrit dans une continuité historique (VIELFAURE, entretien, 2008). À Winnipeg, la population métisse se caractérise

IDENTITÉ ET TERRITORIALITÉ : LE CAS DU MANITOBA

par deux spécificités, l'une tenant à l'histoire franco-manitobaine et l'autre à la localisation assez fréquente en Amérique du Nord de minorités pauvres dans des secteurs d'habitat bon marché autour du centre-ville.

À l'échelle provinciale, la population métisse est majoritairement urbanisée avec un taux d'environ 75%. Au fil des recensements, ce taux continue à s'accroître.

À cette répartition géographique brute, il convient de superposer une autre distribution, celle qui est liée aux langues parlées par les Métis. Il est d'usage d'évoquer les cinq langues parlées traditionnellement par les Métis. En effet, le français, l'anglais, les langues amérindiennes (cri, ojibwé) et deux parlers mixtes, le méchif-cri et le méchif-français ont tous été parlés par les Métis. Historiquement, les Métis sont des polyglottes (VIELFAURE, entretien, 2008). Leurs fonctions d'intermédiaires entre les Européens et les Premières Nations nécessitaient la maîtrise de langues différentes. Avec l'arrivée des anglophones, les Métis ont progressivement abandonné le français pour l'anglais devenu, en 1890, la langue officielle de la province. L'anglicisation a été la plus forte dans les régions du nord et plusieurs communautés, comme à Duck Bay par exemple, sont devenues totalement anglophones. Mais en raison des ségrégations qui les faisaient cohabiter avec les Amérindiens, les Métis ont assez largement conservé en parallèle l'usage des langues autochtones.

Selon des estimations fournies par les services provinciaux, 25% des Métis continuent à utiliser régulièrement le français (DUFALT, entretien, 2008). Ces Métis sont principalement localisés à Winnipeg (Saint-Boniface) et dans le sud-est de la province. Quant aux parlers méchifs, oral et fonctionnel, ils ont beaucoup régressé avec la sédentarisation et l'urbanisation. D'après des évaluations empiriques (VIELFAURE, DANDENEAU, entretiens, 2008), à peine 1% des Métis – huit cent personnes ? – continueraient à l'employer régulièrement. Ce seraient principalement des personnes âgées et quelques communautés isolées comme à Saint-Laurent.

Ces contrastes territoriaux et linguistiques ont pesé, lorsqu'il s'est agi d'organiser et de structurer la « gouvernance » métisse. Pendant longtemps, l'Union nationale métisse Saint-Joseph (UNM), majoritairement francophone, a constitué la seule véritable organisation identitaire de la province. Avec le développement du multiculturalisme, le gouvernement fédéral a cherché à disposer d'interlocuteurs capables de gérer les fonds fédéraux alloués aux communautés culturelles. Au Manitoba, cette proposition fut faite à l'UNM qui

la déclina en raison de sa vocation prioritairement culturelle et aussi d'un refus d'adopter le bilinguisme (SAWCHUK 2001). En conséquence, le gouvernement se tourna vers une association de métis anglophones, *Half-breed Association*, qui accepta cette proposition. La fédération métisse du Manitoba – MMF –, anglophone comme son acronyme l'indique, fut ainsi créée ; elle est rapidement devenue une puissante association qui dispose aujourd'hui d'un budget opérationnel annuel de 30 millions de dollars.

La MMF est divisée en 132 sections regroupant 7 régions. Les sections représentent des villages ou des communautés. Toutes les sections et aussi toutes les régions disposent du même nombre de votes dans les différentes instances. Or, certaines sections n'ont que très peu de membres, notamment en milieu rural ; certains disent même que des réunions se font autour de la « table à souper » (VIELFAURE, entretien, 2008). La représentation présente donc un décalage avec la réalité urbaine, mais ce système permet d'éviter la marginalisation des petites communautés rurales.

Avec le temps, les relations avec l'UNM se sont améliorées. La création du conseil Elzéar Goulet (du nom d'un des compagnons de Louis Riel) au sein de la MMF a permis d'ouvrir la MMF aux francophones. Ainsi s'esquisse un apaisement du « schisme » des années 1960, la MMF, acteur politique national laissant à l'UNM le rôle de représentation culturelle francophone.

Cependant si la MMF pèse désormais dans la vie provinciale, elle n'en demeure pas moins le porte-parole d'un « peuple sans terre ». D'où l'importance accordée par la MMF à la question des litiges fonciers, « *land claims* ». Les litiges fonciers en cours entre la MMF et le gouvernement fédéral représentent le principal moyen des Métis pour reconstituer, tout au moins juridiquement, une base territoriale. Depuis 1981, la MMF a décidé d'utiliser le système juridique pour déposer des réclamations sur les terres promises par le *Manitoba Act* de 1870. Le litige porte sur 600 000 hectares, dont une grande partie est occupée par la ville de Winnipeg. La MMF estime que 85% de ces terres n'ont jamais été véritablement accordées aux Métis. Les avocats des plaignants ne demandent pas que ces terres leur soient réellement restituées, mais ils souhaitent obtenir des compensations financières. Ces compensations seraient employées pour stimuler le développement économique et social des Métis à l'aide d'agences communautaires.

Le chemin est encore bien long ; en septembre 2008, soit vingt sept ans après le dépôt de la plainte, un premier jugement a débouté la MMF. Cette

dernière a fait appel devant la cour supérieure du Manitoba. Cette attente n'empêche cependant pas les Métis de continuer à mener de nombreuses actions vécues comme des reconquêtes.

Reconquêtes métisses : conception et animation d'une territorialité différente

Dans *In Search of April Raintree*, roman emblématique de l'affirmation métisse, l'un des personnages répond à une demande portant sur son origine en disant simplement « *I am Canadian* ». Les retombées des politiques fédérales de multiculturalisme et les interprétations de la section 35 de la constitution permettent ces avancées. Il en résulte chez la plupart des activistes métis un attachement assez fort à la canadienité et une relation distendue à la province (VIELFAURE, entretien).

En effet, dès la fin des années 1970, se manifeste un intérêt nouveau pour les peuples autochtones, dont les Métis. À cet égard, la publication en 1983 du roman, cité plus haut, de Beatrice Culleton, *In Search of April Raintree*, marque un tournant. Cette auteure, métisse elle-même, décrit la jeunesse de deux sœurs métisses dans le Manitoba des années 1960. Sont abordées les questions de la discrimination, de la pauvreté, de l'adoption des enfants « de couleur » et des tristement célèbres « *residential schools* », pensionnats où s'opérait l'acculturation des jeunes autochtones, Amérindiens et Métis. Ce roman, devenu un classique étudié dans les écoles manitobaines, légitime les aspirations métisses et ouvre la voie à la prise en considération de la culture originelle des Métis. Celle-ci associe des éléments provenant de France, d'Écosse, à ceux directement empruntés aux Premières Nations. Au-delà des traditionnelles fêtes paroissiales sont progressivement organisées des célébrations communes avec les Amérindiens. Par exemple en novembre 2008, le festival « de toutes les nations », *Manito Ahbee*, tenu à Winnipeg, majoritairement dédié aux Amérindiens, comprend également des soirées métisses avec concours de violons et danses traditionnelles comme les giges.

Dans ce contexte, il convient de souligner l'apport des subventions fédérales et des institutions canadiennes. Les médias communautaires en sont un exemple parmi d'autres. Radio Envol 91 est une station francophone qui s'adresse également aux Métis francophones. Progressivement, un espace culturel métis reprend forme et couleur.

La mémoire est aussi un enjeu majeur pour les Métis. On peut observer distinctement les étapes d'une reconquête métisse dans ce domaine et la

structuration d'un espace mémoriel métis au Manitoba. En raison de l'histoire et du rôle de Winnipeg, c'est dans cette ville qu'il est le plus net. Nous présentons plusieurs exemples de cette mise en espace de la mémoire communautaire.

Le premier concerne la place de Louis Riel. En 2008, la MMF a obtenu de l'assemblée législative du Manitoba la proclamation d'une « journée en l'honneur de Louis Riel », désormais fixée au troisième lundi de février. Les Métis avaient depuis longtemps demandé que des monuments et des lieux lui soient dédiés afin de reconnaître son rôle dans la création du Manitoba. Mais le bilan demeure mince. Une première statue a été commandée pour être placée devant l'assemblée provinciale. Elle le représente nu et dans une attitude réaliste d'homme entravé. Elle fait scandale et sera déplacée à Saint-Boniface, sur le campus universitaire. De fait, elle sera érigée sur l'un des côtés du bâtiment universitaire et non devant sa façade... Dès lors, une autre statue plus classique est commandée pour l'honorer. Elle non plus ne sera pas devant l'entrée principale, mais dans les jardins donnant sur l'Assiniboine.

D'après la nomenclature des voies de Winnipeg, le nom de Riel a été donné à deux d'entre elles, toutes les deux en périphérie à Saint-Vital et Saint-Norbert ; d'ailleurs, si l'avenue Riel est assez facile à repérer, elle n'est qu'une voie secondaire et simplement parallèle à un boulevard transversal baptisé « Bishop Grandin », la rue Louis Riel est petite et éloignée des axes majeurs de circulation. Dans le centre-ville, on trouve une place Louis Riel. Le pont piétonnier enjambant la rivière Rouge et joignant le centre commercial des Fourches à Saint-Boniface porte le nom d'esplanade Riel. En définitive, c'est peu, alors que beaucoup de rues et d'avenues portent des noms de ministres et de généraux victoriens. Cette résistance à l'égard de la mémoire de Riel s'est encore manifestée à Winnipeg lorsque des étudiants, pour la plupart métis, ont demandé à ce que le collège universitaire de Saint-Boniface décerne le doctorat honoris causa à Riel. L'université a opposé une fin de non-recevoir pour des motifs techniques.

Néanmoins, même si l'on estime que cette inscription de Riel dans la toponymie est insuffisante, sa mémoire est entrée dans la toponymie de Winnipeg alors qu'elle en était absente d'après les plans des années 1960.

La « bataille de Upper Fort Garry » représente une autre étape de la revitalisation métisse. Au centre de Winnipeg, subsistent les soubassements et quelques pans d'un ancien fort, Upper Fort Garry, qui fut quelques temps le

siège du gouvernement de Louis Riel. À l'automne 2007, le maire de Winnipeg a souhaité vendre ces parcelles à un promoteur immobilier afin d'y construire des logements de standing. Il s'ensuivit des protestations vigoureuses d'habitants du centre-ville qui organisèrent une association des amis de Fort Garry pour sauver le site. Cette association fut fortement soutenue par toutes les unions métisses, la MMF, l'UNM et le conseil Elzéar Goulet. Plusieurs manifestations eurent lieu, notamment avec des charrettes de la rivière Rouge, l'un des symboles de l'économie de traite des Métis, bloquant l'un des ponts de Winnipeg. Après plusieurs semaines de tension, le maire accepta un plan alternatif prévoyant un parc patrimonial et un centre d'interprétation de l'histoire locale, à condition que les associations recueillent 10 des 12 millions de dollars nécessaires avant mars 2011. La collecte de fonds est en cours, les gouvernements, provincial et fédéral, ayant accepté de donner.

Au-delà de cet évènement, les Métis continuent patiemment un travail de remise en valeur de leur mémoire communautaire. Ainsi, à quelque distance du pont Provencher, à l'automne 2008, fut inauguré un parc dédié à Elzéar Goulet, en face de l'endroit où une foule anglophone le poussa à la noyade. Par ailleurs, Winnipeg étant réputée pour ses fresques murales spontanées, plusieurs d'entre elles ont été réalisées par des Métis, souvent à Saint-Boniface mais aussi à North End. La photographie incluse ci-après (v. fig. 3), prise à Saint-Boniface, présente les facettes de la mémoire métisse, les voyageurs, Riel, les charrettes de la rivière Rouge, l'appui de l'église catholique aux Métis.

La reconquête mémorielle ne se limite pas à Winnipeg. Les associations métisses s'activent aussi dans d'autres lieux significatifs de la présence métisse, Saint-Laurent, Montcalm, etc., et également à l'extérieur du Canada, comme l'atteste la défense du cimetière de Pembina, au Dakota du nord. Pembina fut l'un des principaux postes de traite de la rivière Rouge. Abandonné vers 1850, il n'en demeura bientôt que le cimetière où sont inhumés cinq à six cent Métis. Ce dernier fut acquis, ainsi que les parcelles environnantes, par des agriculteurs et progressivement transformé en champ de betteraves. Récemment, une association de descendants se constitua à Winnipeg, où nombre d'entre eux résidaient, et aussi à Minneapolis pour restaurer le cimetière. Après de nombreux épisodes, les propriétaires du champ acceptèrent de le céder à la société historique du Dakota. Aujourd'hui, le cimetière a été partiellement restauré et un monument a été érigé sur la route d'accès. Par ailleurs, le musée de Pembina a créé une salle spéciale présentant le rôle des Métis dans la région.



Figure 3

Pris séparément, ces exemples demeurent anecdotiques, mais, remis dans le contexte du « réveil métis », ils indiquent la réapparition d'un espace enfoui, celui de l'univers métis, dont les descendants espèrent tirer argument pour servir à la construction de la Nation métisse contemporaine. En effet de nombreux obstacles subsistent quant à la réalisation de cette construction. Les associations métisses réfléchissent à la création d'un autogouvernement, « *self-government* », mais la situation du Manitoba ne s'y prête guère ; d'une part, la base territoriale est inexistante et, d'autre part, les Métis résident désormais en ville pour les trois-quarts, dont la moitié à Winnipeg.

La MMF a donc élaboré en accord avec le CNM un projet de territoire « virtuel » fondé exclusivement sur l'appartenance communautaire. La fédération prône un modèle où elle serait directement attributaire des différents programmes fédéraux et provinciaux. Il s'agirait de gérer, par exemple, les services du logement, de l'enfance et de l'éducation ainsi que des aides au développement économique local (DANDENEAU, entretien, 2008). La MMF se calquerait en fait sur les organisations professionnelles qui, au Canada, administrent, par exemple, les professions juridiques et médicales. Devenue

définitivement l'interlocuteur institutionnel pour représenter les Métis, elle traiterait des relations entre ces derniers et les secteurs publics et aussi privés. Ces propositions sont d'ailleurs reprises ou développées dans d'autres provinces et ont fait l'objet d'études attentives y compris du gouvernement fédéral (PETERS 2006). À terme, l'évolution vers l'autogouvernement se poursuivrait avec la création d'une autorité politique, élue à l'échelle de la province en mesure d'élaborer une politique véritablement « nationale ». Cette autorité serait assistée d'agences dispensant les services concédés à cette autorité métisse (PETERS 2006 : 56-58).

Ce schéma suppose sans doute des amendements constitutionnels. S'il pallie le défaut de territoire physique, il aboutit néanmoins à ajouter un niveau supplémentaire à la pyramide des gouvernances canadiennes. Cependant, il semble difficilement applicable. En effet dans le passé, à l'inverse des Premières Nations, aucune loi canadienne n'a traité des relations entre le gouvernement et les Métis. Ces relations ont été établies sur des bases économiques et individuelles et postérieurement aux traités signés avec les nations amérindiennes.

Par ailleurs, différents éléments, propres aux Métis, continuent à obérer le développement de cet autogouvernement. Outre l'absence de territorialité, il s'agit en premier lieu des ressources financières des associations métisses, largement insuffisantes – la MMF avance ici l'idée d'utiliser les compensations des litiges fonciers, mais rien n'est encore acquis. Ensuite, cet autogouvernement pourrait se heurter à la définition de qui est Métis et qui ne l'est pas. On a vu que d'année en année, sans véritable contrôle, le nombre des personnes se déclarant Métis augmentait nettement. Enfin, il faudrait disposer d'informations précises comme la part d'enfants métis dans les écoles, dans la demande de soins, etc. Constitutionnellement, l'ensemble des Métis devrait passer sous la responsabilité du niveau fédéral, comme pour les Inuit et les Amérindiens. Ce point est également loin d'être acquis.

Dans cette hypothèse, les Métis disposeraient d'un véritable statut puisqu'ils relèvent des différentes provinces, avec des particularités limitées à l'exercice de droits traditionnels et à quelques dispenses fiscales. Ils pourraient alors demander à bénéficier des programmes d'aide sociale comme les autres autochtones. En définitive, tout cela coûterait cher au gouvernement fédéral... Ces coûts supposés expliquent sans doute la prudence des autorités fédérales. Le protocole national métis de l'automne 2008 demeure évasif sur ces questions de délégations de compétence. Toujours est-il que l'auto-

gouvernement représente un des éléments majeurs de l'agenda métis mais que cette territorialité virtuelle reste encore assez largement à construire.

En attendant cette éventuelle solution institutionnelle, les Métis ont à vivre dans les territoires qu'ils occupent et partagent, tant avec les Franco-Manitobains (cas de Saint-Boniface) qu'avec les Amérindiens comme à North End. Dans ce dernier cas, il leur faut s'extraire de la logique des cercles du « désavantage », analysés par Kendall (2001), qui les ont longtemps maintenus dans la pauvreté et la désespérance.

Dans le cadre de la nouvelle « stratégie nationale de développement », la création du CDEM (Conseil de développement économique des municipalités) en 1989 a permis l'émergence de projets communautaires, par exemple en milieu rural, et semble répondre aux attentes des plus diplômés et entrepreneurs des Métis. Dans les dernières années, l'aide procurée par le CDEM en formation, en incubation et services aux entreprises, a facilité la création de micro-entreprises. Elles démontrent que contrairement aux stéréotypes, les Métis, comme les Amérindiens accèdent à l'esprit d'entreprise. À titre d'exemple, un jeune Métis a pu créer et faire vivre une entreprise de vêtements de fantaisie reprenant des traditions métisses comme la ceinture fléchée et les pantalons en cuir. Des projets concernant le tourisme rural et de randonnée sont en cours de réalisation à Saint-Laurent.

Il en va différemment à North End. Même si les taux de chômage sont moins élevés que pour les Amérindiens, un travailleur social estimait à plus du quart du total le nombre de Métis sans travail dans ce quartier. Il y constatait également la fréquente absence de véritable formation professionnelle. Depuis les années 1980, des organisations de développement communautaire – CBO, *Community Development Organizations* – tentent d'y faire reculer la pauvreté (SILVER 2004). Par exemple, *Urban Circle*, fondé par des Métis et des Amérindiens, estime que la faible estime de soi des autochtones nuit à leur employabilité. En conséquence, l'association propose des programmes de formation pour adultes, débutant par l'affirmation de la fierté identitaire et débouchant sur des diplômes professionnels, adaptés aux entreprises de Winnipeg. Selon Silver, après vingt ans de fonctionnement, *Urban Circle* enregistre des réussites et des insertions professionnelles – sans citer, cependant, de statistiques précises. Selon lui, de telles organisations, petites et fortement innovantes, constituent des archipels de créativité et d'espoir dans le quartier.

IDENTITÉ ET TERRITORIALITÉ : LE CAS DU MANITOBA

On peut néanmoins observer qu'elles dépendent étroitement de leurs financeurs, qu'il s'agisse des organismes caritatifs privés comme *United Way* ou des collectivités locales. Or, l'entrée dans la récession va sans doute réduire les subventions publiques. Par ailleurs, les CBO travaillant à fine échelle, celle de l'individu ou du bloc de logements, réalisent du bon travail, mais elles sont trop petites et finalement trop spécialisées pour changer fondamentalement la situation du quartier. Cependant, comme aux États-Unis, des associations locales sont créées pour faire du lobbying auprès du gouvernement provincial afin qu'il lance des programmes d'envergure d'éradication de la pauvreté. C'est le cas de « *Urban futures groups* » réunissant à North End des autochtones et des blancs. Les activistes métis en sont partie prenante et d'ailleurs les messages du président de la MMF associent assez régulièrement les combats contre la pauvreté et pour la formation au développement de la nation métisse.

Les Métis de l'Ouest canadien sont sortis du « temps noir ». Le « réveil » est une réalité multiforme, qui se manifeste dans les domaines démographique, culturel et aussi depuis quelques années dans l'économie. L'activisme autochtone, le multiculturalisme, le rapatriement de la constitution ont favorisé ce renouveau en l'inscrivant dans le cadre politique du fédéralisme canadien. Néanmoins, il manque à ce réveil identitaire, la reconnaissance territoriale. Héritée du nomadisme et des déposessions coloniales, la dispersion géographique des Métis, observable à toutes les échelles, rend impossible l'articulation physique entre identité et territoire contrairement à ce qui existe imparfaitement pour les Premières Nations.

Cependant à la faveur du « réveil », un espace métis alternatif est en cours de construction. Cet espace est celui des formes inachevées – mais dynamiques – de territorialisation, culturelles, mémorielles, sociales. C'est aussi dans ce cadre alternatif qu'il faut envisager la revendication du territoire virtuel pour la Nation métisse portée par l'association manitobaine.

« *Put us back on the path of nationhood* » comme le demande dans un de ses messages, le président de la MMF, David Chartrand, implique le développement d'un dialogue avec les institutions fédérales, provinciales et la société canadienne dans son ensemble. Il rend d'autant plus nécessaire la réduction des disparités sociales pénalisant encore les Métis, notamment en ville. C'est d'ailleurs par l'éradication de toutes ces inégalités que la société métisse pourra encore plus se dynamiser et se diversifier et finalement choisir les structures institutionnelles qui lui permettront de contribuer pleinement au renforcement du vivre-ensemble canadien.

Références bibliographiques

- CULLETON, Beatrice (1984), *In search of April Raintree*, Winnipeg, Pemmican Publications, 185 pages.
- DOBBIN, Murray (1981), *The One-and-a-half Men*, Vancouver, New Star Books, 270 pages.
- DORION, Leah & PREFONTAINE, Darren (2007), *Metis Land rights and Self-Government*, document pdf, 47 pages.
- GAGNON, Denis (2006), « La Nation métisse, les autres Métis et le métissage. Les paradoxes de la contingence identitaire », *Anthropologie et sociétés* 30/1, pp. 180-186.
- GIRAUD, Marcel (1945), *Le Métis canadien*, Paris 1, Institut d'ethnologie, 2 volumes, 625 et 675 pages.
- HOWARD, Joseph Kinsey (1952), *Strange Empire: a narrative of the Northwest*, Greenwood Pub Group, 601 pages.
- METIS LAW SUMMARY (2008), synthèse juridique, 112 pages, document pdf, Metis National Council, actualisé annuellement.
- METIS LEGACY: A Metis Historiography and Annotated Bibliography* (2001), L. Barkwell, L. Dorion, D. Prefontaine (eds), Winnipeg, Pemmican Publications, 512 pages.
- MORISSET, Jean (1983), *Canada: Indianité et luttes d'espace*, Production du GAMICAM (Groupe-Atelier « Mythes: Image/Identité Canada/Amérique »), Département de géographie, UQAM, Études et recherches, numéro inaugural, IX-112 pages.
- KENDALL, Joan (2001), "Circles of disadvantage: Aboriginal poverty and underdevelopment in Canada", *American Review of Canadian Studies* 1, 12 pages, site web de la revue.
- PETERS, Evelyn (2006), "Geographies of Urban Aboriginal People in Canada. Implications for Urban Self-Government" in M. Murphy (ed.), *State of the Federation*, pp. 39-76, Kingston (Ontario), Institute of Intergovernmental Relations, Queen's University.
- PETERS, Evelyn J. (2007), "First Nations and Métis people and diversity in Canadian cities", in K. Banding, T.J. Courchene & F. Leslie Seidle (eds.) *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Ottawa, Institute for Research on Public Policy, pp. 207-246.
- RIVARD, Étienne (2002), « Territorialité métisse et cartographie du Nord-Ouest canadien : exploration cartographique et toponymique », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest* 14, pp. 7-32.

- RIVARD, Étienne (2004), *Prairie and Quebec territoriality : interstices territoriales and the cartography of the in-between identity*, PhD dissertation, University of British Columbia.
- RUSSELL, Frances (2001), *The Canadian Crucible: Manitoba's role in Canada's Great Divide*, Winnipeg, Heartland associates, 548 pages.
- SAWCHUK, Joe (2001), "Negotiating an Identity: Metis Political Organizations, the Canadian Government and competing concepts of Aboriginality", *The American Indian Quarterly* 25/1, pp. 73-92.
- SILVER, Jim (2004), "Community development in Winnipeg's inner city", *Canadian Dimension* 38/6, site web de la revue, 6 pages.
- SIMARD, Jean-Jacques (1992), « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », in Jean Lafontant (dir.), *L'État et les minorités*, Presses universitaires de Saint-Boniface, pp. 153-186.
- TOUGH, Frank (1984), "The establishment of a commercial fishing industry and the demise of native fisheries in northern Manitoba", *The Canadian Journal of native studies* IV/2, pp. 303-319.

Référence internet

- PETERS, Evelyn, (2008) *Atlas of Urban Aboriginal Peoples*, atlas en ligne, Université du Saskatchewan :
http://gismap.usask.ca/website/Web_atlas/AOUAP/

Entretiens

- David DANDENEAU, ancien président du Conseil Elzéar Goulet.
- Gabriel DUFAULT, président de l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba.
- Yves LABRECHE, chercheur post-doctoral, Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse.
- Miguel VIELFAURE, étudiant, chef d'entreprise et ancien stagiaire à la MMF.

SHIFTING ABORIGINAL-‘WHITE’ INTERRACIAL DYNAMICS IN THREE OF LEE MARACLE’S NOVELS

Sylvie VRANCKX

F.R.S.-FNRS Research Fellow
Université Libre de Bruxelles

In *Sundog*, *Ravensong*, and *Will’s Garden*, Lee Maracle (Sto:loh / Squamish / Métis) depicts crises that transform the relationships of Coast Salish communities with white Canada in different decades of the twentieth century. Therefore, studying these novels in chronological order by depicted time period offers insights into her view of shifts in interracial dynamics in British Columbia. Through observations on policy and a syncretic use of sociology, she emphasizes the need for Natives and Euro-Canadians to achieve reconciliation and share their truths, which involves challenging Canada’s historical amnesia and shifting its mainstream narrative about identity and origins.

Dans *Sundogs*, *Ravensong* et *Will’s Garden*, Lee Maracle (sto:loh / squamish / métisse) décrit des crises qui transforment les relations de communautés Coast Salish avec le Canada blanc durant plusieurs décennies 20^e siècle. Replacer ces romans dans l’ordre chronologique par période décrite permet donc d’étudier sa vision de mutations dans les dynamiques interraciales en Colombie-Britannique. En analysant des législations et en utilisant un modèle sociologique syncrétique, elle insiste sur le besoin qu’ont les autochtones et les Euro-Canadiens de se réconcilier et de partager leurs vérités, donc de déconstruire l’amnésie historique du Canada et de modifier son récit dominant sur son identité et ses origines.

With its negotiation of Indigenous identities through an interplay between grounding in traditional knowledge and awareness of ‘modern’ Canadian realities, contemporary Aboriginal Canadian¹ literature has many implications for the country’s self-definition. One of its most prominent representatives, the Sto:loh / Squamish² / Métis writer Lee Maracle, strives to reclaim the buried history of several Nations, which involves challenging Canada’s self-image as a nation that promotes diversity and respects ‘its’

¹ This article uses interchangeably “Aboriginal,” “Indigenous,” “First Nations,” and “Native” for the descendants of the original populations of Canada misnamed ‘Indians’. The so-called white populations of Canada are designated by terms such as “the settlers,” “Westerners,” “Caucasians,” and “Euro-Canadians.” Since part of my argument is that these categories are reductive and socially constructed, they should all be viewed as working generalizations. As a non-Native, non-Canadian critic from Belgium, I further acknowledge the positionality and provisionality of this analysis (EIGENBROD 2005: 43-45).

² The Sto:loh and Squamish Nations both belong to the Salish (or Salishan) family, an Amerindian ethnolinguistic group of the Pacific Northwest (British Columbia and Washington state). The Sto:loh and Squamish peoples are part of the Coast Salish subgroup (GORDON 2005; NATIVE LANGUAGES OF THE AMERICAS 2008).

Indigenous peoples: for her, Canada is neither postcolonial nor multicultural but “still a classical colony” (2004: 205). Accordingly, she strives to correct what Episkenew (Métis) terms its “national collective myth” (2009: 70), the self-aggrandizing metanarrative that defines it as founded by peaceful negotiation, legitimizing its existence and its pride as an ‘enlightened’ nation (6, 70-71). She decries Canada as fundamentally similar to the U.S. as a settler state based on the denial of Indigenous sovereignty and on imported European values such as hierarchies of race, gender, and class among others³ (1996; 2002a); in her sociological treatise *I Am Woman*, she even speaks of “CanAmerica” and “European-CanAmericans” (1996). Therefore, the fractures and dissonances that she exposes in Canadian society include cognitive dissonances, national amnesia, and ‘white lies’. On the other hand, she also claims to “love Canada” (1994: 75) and to have placed hopes in it, repeatedly pointing out that its name is a Native word meaning “village” or “spirit of community” (1994: 75; 1996: 120; 2002a: 47). For her, only a constructive dialogue across ethno-cultural boundaries and the universal longing for “oneness with humanity” (2002a: 46) can decolonize its mindset and social relations (45-47). Accordingly, this article focuses on the ways in which several Coast Salish communities face crises that transform their relationships with white Canada in three of her novels set in BC’s Lower Mainland in several decades of the twentieth century: *Sundogs* (1992), *Ravensong* (1993b), and *Will’s Garden* (2002b). Studying them in chronological order by depicted time period may offer insights into her representation of shifts in interracial dynamics in that region. Despite her status as a leading Aboriginal author, activist, and orator and her articulation of sophisticated strategies for revitalizing Aboriginal cultures in an increasingly complex social world, her work is relatively little studied. While *Ravensong* has attracted some critical attention, the equally sophisticated *Sundogs* and *Will’s Garden* remain underinvestigated. This is perhaps due to the institutional racism that she denounces in mainstream publishers and definitions of Canlit (2004; 2005: n.pag.).

³ As part of her Marxist Native feminist sociology, much of Maracle’s theoretical and fictional work focuses on the interrelatedness of several forms of oppression as manifestations of Western imperialism. A major theme is the notion that the disenfranchised of the world, both white and non-white, need to unite against what she views as a globalized neo-colonial order (1996; 2002a). However, this article will be limited to her representation of the relationships between Canada’s Native and European populations in all their heterogeneity.

Segregation and Contamination in Ravensong

Ravensong [RS] documents the little-known dissolution of a Coast Salish community in 1954, as per Maracle's intent to draw the "village portrait" of a First Nation "at the height of segregation, at the lowest point of national humiliation and decimation" (2005: n.pag.). In particular, it denounces the ways in which the logic of tutelage of the Indian Act threatens the village's physical and cultural survival after stripping this self-sufficient people of its power, isolating it on a reserve, and stifling it with hundreds of regulations (FRANCIS 2000: 200-202, 213-214). "Year after year, day after day, the entire village barely manage[s] to survive the endless prohibitions the government ke[eps] coming up with which [seem] to be designed to starve them" (53), with the result that they "don't have rights anymore" (52). Indeed, Aboriginal Canadians were "not citizens at all" in the 1950s and did not have the right to vote until 1960 (EPISKENEW 2009: 63). This exclusion from civil society is compounded by the racism of the neighbouring white town, Maillardville, BC (now part of Coquitlam, Greater Vancouver), where they cannot find employment. As a result, the Natives shirk from contact with them and regularly express shock at their lack of humanity. This apartheid-like situation is symbolized by the river that separates reserve and town, with few characters ever crossing its bridge.⁴

While both groups firmly believe in their fundamental differences, the novel continually emphasizes the porosity, instability, and heterogeneity of the two 'worlds' (HOY 2001). Maillardville, which represents mainstream Canada for the Salish, is actually "British Columbia's oldest and largest Francophone community" (BC OLYMPIC WINTER GAMES SECRETARIAT 2008). Seventeen-year-old Stacey, the novel's "young philosopher" (RAMIREZ 1999: 177) and main focal character, observes that its inhabitants cling to French Catholic values although "English ha[s] been their first language for some three generations" (29-30), which ironically suggests that they are themselves being assimilated into Anglo-Protestant Canada. The town and village further contain several liminal characters, boundary-crossers, and outcasts (HOY 2001;

⁴ Although the novel never mentions the villagers' specific ethnic group, it provides enough details to identify it. A search on Google Maps allowed me to locate two reserves to the west of Maillardville: Coquitlam Indian Reserve #1 and #2, separated from the town by the Coquitlam River. Both communities belong to the Kwikwetlem (or Coquitlam) First Nation, which is closely related to Maracle's Sto:loh people and speaks the same language, Halq'eméylem (CARLSON 2005: 22-23, 142; KWIKWETLEM FIRST NATION 2008: n.pag.).

MACFARLANE 2002). While Stacey has the highest potential to reconcile both worldviews, she grows culturally confused as a result of attending school in town (EIGENBROD 2005: 89; RAMIREZ 1999: 178). Even as she despises the Maillardvillois, she uses their middle-class standards to judge her fellow villagers, whose poverty and ‘archaic’ lifestyle she resents. Failing to grasp several Salish laws and values, she behaves like an outsider and eventually experiences a nervous breakdown. The suicide of her classmate Polly as a result of having “no place in society” (184) obsesses her wherever she goes and catalyzes her reflections on cultural differences. As for the white boy Steve, he genuinely attempts to understand her lifeworld and even befriends an Elder, but she rejects him out of fear.

The only white person on reserve, German Judy, further faces multiple marginalization in both communities as a German woman living in Canada after WWII, as a Caucasian among Natives, and as Rena’s lesbian partner (EIGENBROD 2005: 92-95). That the villagers shun the couple as ‘unnatural’ although they used to have traditions around homosexuality and cross-genderism (97) indicates that Euro-Christian cultural encroachment is already dissolving their values and social organization. This is reinforced by Jake, the “old snake” (77, 84) who started beating his wife after doing blue-collar work with white men. While “[n]o one like[s] him any more than they [like] white folks in general” (150), several young men have adopted his behaviours, normally unthinkable in this peaceful matrilineal tribe; moreover, two women have left to follow an abusive husband or marry a white man. In short, he “ha[s] brought a piece of white town with him” (149), which prefigures “a huge cultural shift that w[ill] wreak havoc in [the] village much later” (150). When his wife attempts to shoot him and reveals that he raped his daughter, they take the unprecedented decision of banishing him, which also underlines that their insularity has made them complicit in her abuse: they turned a blind eye as long as they did not view Jake as a threat to the community and they only let her stay because her children are related to them. A Saulteaux woman from Manitoba, Madeline is even more isolated than Judy; interestingly, they are also the only characters to speak with an accent, the villagers’ speech being presented as norm (EIGENBROD 2005: 94).⁵ These characters who do not ‘fit’ easily destabilize local polarized view, showing these “two racial solitudes” (HOY 2001: 137) to overlap, to contain a variety of voices and opinions (140-149),

⁵ For a more exhaustive list of the novel’s boundary-crossing characters, see HOY 2001: 141-149. For a complete analysis of the novel’s tropes of interstitiality and transitionality, see MACFARLANE 2002.

and to be constituted through negotiation between at least five different cultures (Salish, Saulteaux, Anglo-Canadian, and German).

The novel's non-fictional central crisis encapsulates these sites of ambivalence and interpenetration. The influenza epidemic that kills dozens of clan members precipitates and metaphorizes the village's destruction by Westernization, but it also paradoxically underlines the two communities' need to share their truths. In the whole area, hospitals and doctors find excuses not to accept Native patients; as a result, the villagers believe that their neighbours are "watch[ing] [them] die" (186). However, BC newspapers make a scandal and enable Salish chiefs from North Vancouver –all male and very articulate– to denounce violations of their human rights. The epidemic further brings to light the two 'races' need for each other's medical and cultural knowledge. As Judith Leggatt underlines, a subconscious fear of impurity and disease lies at the heart of their mutual garrison mentality (2000: 164, 175-177). However, the Salish people turn to Western techniques when their own medicine turns out to be powerless, managing to save more of their relatives when they steal hospital equipment with Judy's help (82-83). The mobilization of the whole village to fight the epidemic at great personal risk further offers a striking contrast to the Maillardvillois' objectification of patients and apparent lack of feeling for each other. Indeed, while the latter think of the Natives' lifestyle as unhygienic and sinful (LEGGATT 2000: 168, 174-175), the former assess the white illness as a social and spiritual one whose symptoms are individualism, uprootedness, and patriarchal disrespect of women, children, and nature (165, 167). Therefore, the Salish people's communal ethics might teach them to identify some of their ways as sick and to develop a cure (168).

In a provocative twist, the narration further reveals that the plague was sent by the trickster, Raven, to force the two communities to interact in order to prevent bigger catastrophes. Indeed, the villagers "will always die" if they do not "learn how it is [they] are to live with these people" (192). Raven also intends to drive them out into the towns so that they will "transform [the] ways" of white Canada (191) and write a new, shared page of history, which mirrors Maracle's activist project (2002a: 47; 2005: n.pag.). The medicine man, Dominic, even affirms "human oneness" as one of the core Salish values and the world's need for "a combined wisdom" of all people (67). Paradoxically, then, the villagers' one-sided rejection shows the extent to which they have integrated the town's adversarial thinking and emblemizes the erosion of their culture (RAMIREZ 1999: 176-189). While their otherization of Westerners is understandable, Raven's "corrective voice" (EIGENBROD 2005: 93) often

criticizes this narrow-mindedness. By failing to identify anything meaningful in mainstream culture, the clan in general and Stacey in particular fail at their communal responsibilities and role within the interconnected web of creation (EIGENBROD 2005: 89; RAMIREZ 1999: 177, 187-189). As a result, they only integrate their neighbours' more destructive behaviours, and "over the next decade, the village f[a]ll[s] apart" (197). One can conclude that *RS* is a novel about missed opportunities and the toll of this interracial communication breakdown. In Hoy's words, its interconnections, "[f]ar from glib declarations of global oneness, [...] point to the painfulness of being unable to maintain separate destinies, while still not sharing the lived context for sharing experience" (2001: 146).

The 'Indian Summer' as Time of Awakening in Sundogs

Still, *RS* does not record complete cultural exhaustion, since Maracle believes that every culture "grows and stagnates by turns" (1996: 10); in this light, *RS* documents an era of transition that prefigures a time of regeneration. Her debut novel, *Sundogs* [*SD*], provides commentary on such a time from the perspective of a Salish / Métis family in Vancouver's East Side. The protagonist and narrator, Marianne, belongs to the generation after the last flu epidemic, which her mother survived when she was a child (158). As a promising young intellectual obsessed with decoding cultural differences, this twenty-year-old sociology student is an equivalent of Stacey in the early 1990s.⁶ The parallel between the two characters is reinforced by the fact that she looks down on her relatives due to her mainstream schooling. She has developed a colonial mentality, which Alfred (Mohawk) defines as "a mental state that blocks recognition of the existence or viability of traditional [Indigenous] perspectives," a form of internalized oppression "recognizable in the gradual assumption of the values, goals, and perspectives that make up the status quo" (1999: 70). Hating white Canadians but embracing a materialistic lifestyle, she lives in a cultural limbo and reflects bitterly, "[a]t home I am not Indian enough and at school I am much too Indian" (10).

In this context, the events of summer 1990 have an epiphanic effect on her. Elijah Harper's opposition to the Meech Lake Accord opens her eyes to the incredible odds that all of Canada's Natives have been fighting. Before

⁶ Juxtaposing the two novels is all the more productive since they "were written within six months of each other" and "re-written almost in tandem" (MARACLE 1994: 73). They could almost be called Maracle's twin novels due to their many similarities in themes and characters. See MARACLE 1994 for her comparison and contrasting of them.

watching him document their ongoing socio-economic oppression on television, she was ashamed of sociological statistics about Native social ills. It is as, by recontextualizing these problems, deconstructing the myth of 'Indian' inferiority, and stressing Canada's responsibility, Elijah had actually granted her the permission to enjoy her life for the first time. She "feel[s] exonerated for a crime [she] never committed" and believes that Native people "have all become worthy of love" (69). As she reconnects with her Aboriginality, she further shifts from the contemptuous "they" to the communal "we." As Maracle's mouthpiece, she believes that "Elijah is re-shaping the direction of Canadian sociology" (82): the diverse Native populations of Canada have gained a new sense pride and "becom[e] a people" (113). By contrast with the extreme tribalism of *RS*, they have grown aware of their common oppression and developed a pan-Indian identity. In this light, Marianne represents the many Native individuals who were isolated and ashamed and now view themselves as parts of a loving whole.

Still, for her, "Canada has yet to change" (112): her budding political consciousness makes her realize that this country has a long tradition of racism, which is deeply entrenched in its ideology and structures (MARACLE 1996; 2002a) –in sociological terms, both cultural and systemic (HENRY *et al.* 2000: 56-57). This leads her to reconsidering her mother's "genocidal plot" theory (8, 37, 90-91), according to which "every law, custom and practice of these people" (8) is meant to harm the Natives. While Marianne had dismissed her as a neurotic conspiracy theorist, she concludes from Harper's account that several policies and institutions deliberately perpetuate colonialism:

[H]e articulates, documents and advances the most obnoxious and despicable thing a Nation can do – attempt genocide on a people. [...] And there on television, for all the world to see, is the battle outlaid, the struggle for personal and psychological survival of Momma and all our old women. There are their weapons: organized violence, conquest by sword and musket, organized child stealing through the [residential] school system and the child welfare act, apprehension, terror, defamation of national character, racism, alcohol poisoning, imprisonment, hanging, language and cultural prohibition, total racial invalidation. (68-69)

However, she refines her mother's theory by integrating the mechanisms by which those who have internalized mainstream mores can damage their

communities' cohesion –as exemplified by herself, her “old snake”-like brother who mistreats his wife, and her misogynistic Native boyfriend. Thus, she identifies the ‘self-racism’ of those who fail to pinpoint their oppression as the most insidious effect of neo-colonialism (DURAN 2006: 23-24); for her, cultural genocide “feels planned and executed with our help” (90).

Like the epidemic in *RS*, the Oka Crisis both confirms and complicates the novel's main argument about interracial relationships. The siege of Kanesatake emblemizes the violation of Aboriginal sovereignty and evokes “the threat of annihilation” (126), a state ready to wage war on one of its Indigenous populations. On the other hand, this new upheaval achieves what the epidemic did not: numerous non-Native groups, both European and racialized, are shocked into awareness and take part in pro-Mohawk roadblocks and demonstrations at the risk of arrest (192). When Marianne participates in a Peace Run, the Aboriginal runners are the target of racial violence, but also of gestures of appreciation from drivers who “honk and wave” (180) on the highway. By “translat[ing] their ignorance into a desire to know” (191), they inspire hope and contribute to Aboriginal empowerment. She even argues that “[a]lthough White Canadians and Native people carry out their actions largely separated from one another, the sense of solidarity is powerful. We feel like this country will never be able to erase us again” (192). Thus, at the end of *SD*, Canada *has* changed to some extent, as new instances of state injustice have energized Aboriginal populations and enabled communication between several cultures. Oka, which Maracle calls “our day of awakening” (1994: 77), may have played just that role for many of Canada's citizens.

Like *RS*, *SD* contains many tensions and intricacies in its representation of Euro-Canadians. While one must be wary of conflating Maracle's opinions with her characters' (2005: n.pag.), the narrations seem to oscillate between legitimate anger and the desire to enter a constructive dialogue. Although they live in a large multicultural city, the main characters of *SD* hardly interact with non-Natives in general. Like in *RS*, the whites are often presented as “them people” and in an almost caricatured way –for example, the “big and blond” (81) James only expresses interest in Marianne in the hope that she will clear his confusion about Meech. As apparent prototypes for each other, Stacey and Marianne's mothers even demonize them, aware of how much ‘they’ took away. On the other hand, the sense of confidence brought by Elijah's ‘No’ enables Marianne to see them as individuals for the first time. During Oka, the runners realize that Canada's institutional racism does not reflect the point of view of all white Canadians and that many may in fact undergo oppression

from their own state. Finally, sociology enables Marianne to achieve a refined awareness of the social, political, and cultural meaning of Nateness in the twentieth century, but only once she accesses Harper's knowledge and experiences herself as Native; in a reviewer's words, her mother and the university are the two intellectual centres of the plot (MURRAY 1994: 135).⁷ By contrast, the villagers in *RS* vaguely sense that the 'others' "ha[ve] something to do" with their social issues, but their inability to "figure out what the connection [i]s" underlies their tragedy (161). The notion of "combined wisdom" as source of creativity and insight reflects Duran's notion of "epistemological hybridism": the Pueblo / Apache psychologist calls for a move beyond the paradigms of "cross-cultural[ism]" and "cultural sensitivity"—and, one might add, multiculturalism— and to the ability "to think or see the truth in more than one way" (2006: 14).

Will's Garden as Celebration of Pluralism

This theme is developed even further in Maracle's latest novel, *Will's Garden* [*WG*], which centres on "the challenge of finding a language in which to comprehend and embrace human difference" (MOFFAT 2005: 177) in 2000, ten years after the events of *SD*. To underline the correlations between personal and social transformation, *WG* resorts to the coming-of-age story of a young Coast Salish protagonist even more explicitly than the other two novels: the narrator and eponymous character is a fifteen-year-old Sto:loh boy who is preparing for his Becoming Man Ceremony. Having grown up on a revitalized Sto:loh reserve in the Upper Fraser Valley (to the northeast of Vancouver), Will has a strong sense of identity, unlike Stacey and Marianne. While his initiation into adulthood does not involve an investigation of cultural estrangement, he still tries to understand the place of Aboriginal peoples in contemporary Canadian society by becoming aware of their history and of the lived impact of colonial policies.

His main sources of insight are his magic realist visions of the life of his late great-grandfather, Lapogee, in the early twentieth century. Thus, he witnesses the devastation of the Salish land base by diseases and ecological exploitation and the degrading, often deadly conditions in which the survivors

⁷ It is worth noting that *RS*'s Steve is familiar with socialist sociology. Although he is limited by his lack of reflection on ethno-racial dynamics, the metatext implies that he could give Stacey some tools to understand her social world if she listened to him. As a sociology student and potential Caucasian love interest, James first seems to be his equivalent in *SD* but is given a much less sympathetic treatment.

toil. In spite of this, Lapogee refuses to surrender to bitterness when he interacts with white individuals. In an emblematic scene, he builds a road in the Rocky Mountains with a few Tsimsian Natives, a Chinese Canadian, and their white foreman, Jimmy (49-55). Needing to cooperate and sharing a situation of danger and exploitation, the men soon discuss their differences in status. While Jimmy makes a few ignorant comments, Lapogee challenges him in a non-violent way:

“You sticking the winter out, Lapogee?”

“Nah” he says softly.

“How come? Why, you could save enough money to build your squaw a mansion?”

Lapogee loathes the sound of Jimmy’s language, particularly when he says squaw, but he does not complain or challenge Jimmy.

“Somebody might rob me,” Lapogee offers [...].

“Put it in the bank,” Jimmy says it like this Indian must be a little thick.

“Which earth do you live on, Jimmy? They don’t let Indians put money in a bank.” The guys laugh. The whole crew, even Charlie, the Chinese guy, laughs.

“They don’t let Chinese put money in the bank either,” he quips and slaps his knee like this is just too funny.

“How come? Your money is as good as mine?”

“We are children in the eyes of the law, Jimmy, we are big enough to work, but not grown up enough in the eyes of your law to be men.” (50-51)

To this, Jimmy answers that he is disgusted at the government and respects the men for not hating white Canadians. As proof that he judges men on their skills, he further lets the more pragmatic Lapogee lead the operations and teaches him to write while learning from him how to improve on his speech. By the end of the week, they have reached their goals and built the symbolic road through the mountains. These characters evoke the largely unrecorded history of exploited working-class men in Canada and the cross-racial bonds that they formed in extremely racist times.

Lapogee’s principles inspire Will to relate peacefully to his white schoolmates even though he faces indifference and racism like Stacey and Marianne. Unlike the two women, he manages to befriend a few of those who

are also bullied. When the students he had dismissed as “nerd[s]” (39) react cordially, Will realizes that he also needs to challenge himself because discrimination is not a one-sided process: Aboriginal individuals can also reject or hurt Euro-Canadians. As a result, he resolves to fight actively against prejudice in himself and his community as part of his “days of decision,” during which Sto:loh teenagers make major choices about lifestyle and beliefs (66). When Wit turns out to be gay, Will feels uncomfortable but chooses to bring him to his home and to talk back to a homophobic Catholic Elder. While this melodramatic episode “caution[s] [the reader] to think carefully about how homophobia can be constructed differently from community to community” (MOFFAT 2005: 177), it also shows a Native community discriminating against a white boy⁸ and a teenager being ‘right’ against his parents and a “respected Elder” (69); like the character of Judy, it also illustrates Maracle’s recurring concern with the experience of gays and lesbians (1990b: 167-171; 1996: 22-30). Finally, Will and his near-namesake build a relationship of positive exchange not unlike Lapogee and Jimmy’s: while Will learns from his contact with ‘difference’, he also demonstrates to Wit the sacrifices that friendship can demand in Sto:loh culture.

The “geek clique” (40)’s role in Will’s first steps into manhood is confirmed when, like in the previous novels, a crisis underlines the vital necessity of cross-cultural cooperation. In its efforts to preserve and hand down its culture, his band is building a Longhouse, a daycare, a high school, and a senior’s centre so that they can raise the children according to traditional values. However, their funding is insufficient: “[t]he plans cost so much that all [the government] can afford is building materials, no wages” (29). As a result, the villagers struggle to build the complex themselves. While this new betrayal is not as consequential as the plague and the Oka Crisis, it shows that government hypocrisy is still a reality in Will’s time. By linking generations, the visions underline both changes in legal status and the new, more covert forms of institutional racism; for Will, “[a]lmost a hundred years have passed and nothing seems to have really changed” (163). Yet, this time, two white men come directly on the reserve to assist the Sto: loh. The father of the ‘nerd’ Joseph is an overseer who volunteers to supervise the site several hours a week “because he knows [Euro-Canadians] didn’t have to pay a dime for this country” (138). As for Joseph, he drudges with Will’s team and integrates particularly well into the community by following their norms and values. After

⁸ Wit is actually part-Squamish, but he has been socialized as Euro-Canadian and this is only revealed further into the text.

a few days, he even understands their humour, which *RS* and *SD* seem to describe as an unbridgeable cultural difference.

Just like in Wit's instance, the two boys undergo a powerful osmosis. Joseph learns from the villagers' courage and communal spirit and discovers his own inner strength. Similarly, Will's realization that he has made genuine friends –his first, since “[e]veryone else in [his] life has been family” (141)– renews his optimism:

It had never occurred to me that there could be a white man that did not enjoy the privilege of domination, but there it was, Joseph was closer to me than I was, if you catch my drift. [...] I had been looking at the downside of this world for so long that even when there was an upside I never saw it. [...] I give him one of those knowing forever Sto:loh smiles. He gets it 'cause there is one on [sic] his face coming back at me. Joseph and me will be friends forever. (166)

Thus, Will partly achieves his spiritual awakening by finding peace with a few Euro-Canadians of good will. He learns not only about himself, but also about the empowering potential of pluralism and the possibility of extending one's kinship network across the ‘cultural gap’.

This idea is confirmed by the reappearance of “the ever-ready Jimmy Morrow” (164), who also comes to help and whose family has been close to Will's for many decades. Thus, this friendship created through construction work foreshadows the bond between Will and Joseph's families and leaves no doubt about its ‘foreverness’. In this light, the characters' diversity of backgrounds and voices is one possible meaning for the garden of the title⁹; so is their ability to blossom in appalling circumstances. The pooling of knowledge and skills and the creation of mutual, non-appropriative influences are presented as integral parts of Sto:loh cultural revitalization, as opposed to the paralysis of *RS* and residual segregation of *SD*. Determined to make the most of their situation, they strive to find ways of living together without losing sight of their respective histories; it is thanks to their ability to disagree without

⁹ Other notable non-Sto:loh characters who participate in the novel's multivocality are Lei-Lani, Wit's Squamish cousin who becomes Will's promised one; Jack, a brutal jock with whom Will manages to reconcile; and Toni, a West Indian nurse with mixed African, Celtic, Native Caribbean, and Cree ancestry.

disrespecting that Lapogee, Will, Wit, and Joseph create positive changes in their interlocutors. To some extent, the fear of cross-contamination has become the hopefulness and energy of cross-pollination. This syncreticism is also present in Will's conception of responsibility to future generations, as he is planning to take care of the land by blending First Nations and Western environmental sciences. Like Marianne's social commentary, this can also be viewed as a metafictional reflection of Maracle's Coast Salish use of sociology and historical revisionism.

To conclude, the initiation of young Salish characters in these three provocative novels gives an intimate look into the impact of catastrophes and political turmoil on their communities and implies that decolonization starts at the individual and interpersonal levels. In particular, the crises shed light on the ways in which policy and government injustice can both separate and unite different peoples depending on circumstances; in that sense, they can be viewed as microcosms of interracial dynamics in Canada. As a result, the three works are both very localized and culture-specific on the one hand and very transcultural on the other hand. Indeed, for Maracle, Native Canadians all "need to [stand] solidly in [their] own cultures" (1994: 85) to be able to achieve mutual understanding with the settlers. She often compares racism to a chasm or mountain that stands between white Canadians and herself; as she crosses the bridge or climbs, she calls for them to make a parallel effort (1990b: 166; 1993a: 168; 1994: 85, 86). However, forgiveness and reconciliation presuppose accountability and historical honesty (1990a: 240-241) –in Episkenew's words, a real shift in the mainstream origin myth (2009: 7), thus, a reconfiguration of Canada's collective identity. For her, this painful process of uncovering truth will ultimately heal and free *everybody* including the settlers, who are condemned to living a lie and to never "feel[ing] at home in this land" unless they "stop [Aboriginal peoples'] continued robbery" and learn to hear out voices such as hers (1990a: 240). Thus, confrontation in her work paradoxically functions as a strategy for reaching out; like in *RS*, the bridge that she wants to build links as much as it separates (EIGENBROD 2005: 90). While her work is originally meant for a Native audience (1996: 16) and radically de-centres potential white readers, her unveiling of taboos and hypocrisy extends to her own people, whose rules the protagonists often analyse and question. Finally, one could argue that her political vision is not a philanthropic ideal but very pragmatic: it requires finding ways of coexisting peacefully and of building a future based on reciprocity and an awareness that the histories, cultures, and fates of Canada's diverse peoples are interconnected.

References

- ALFRED, Taiaiake (1999), *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Don Mills, ON: Oxford University Press.
- BC OLYMPIC WINTER GAMES SECRETARIAT (2008), "Bienvenue Maillardville," Flash video, *BC Stories*,
<https://www.bcestories.gov.bc.ca/Stories/Culture/BienvenueMaillardville.aspx>
- CARLSON, Keith Thor (ed.) (2005), *A Stó:lō-Coast Salish Historical Atlas*, Vancouver: Douglas and McIntyre.
- DURAN, Eduardo (2006), *Healing the Soul Wound: Counseling with American Indians and Other Native Peoples*, New York: Teachers College Press.
- EIGENBROD, Renate (2005), *Travelling Knowledges: Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*, Winnipeg: University of Manitoba Press.
- EPISKENEW, Jo-Ann (2009), *Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg: University of Manitoba Press.
- FRANCIS, Daniel (2000), *The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- GORDON, Raymond G., Jr. (ed.) (2005), "Language Family Trees: Salishan," *Ethnologue: Languages of the World*, 15th ed., Dallas, TX: SIL International, http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=91083
- HENRY, Frances, TATOR, Carol, MATTIS, Winston & REES, Tim (eds.) (2000), *The Colour of Democracy: Racism in Canadian Society*, 2nd ed., Toronto: Harcourt.
- HOY, Helen (2001), *How Should I Read These? Native Women Writers in Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- KWIKWETLEM FIRST NATION (2008), <http://www.kwikwetlem.com/home>
- LEGGATT, Judith (2000), "Raven's Plague: Pollution and Disease in Lee Maracle's *Ravensong*," *Mosaic* 33:4, pp. 163-178.
- MACFARLANE, Karen E. (2002), "Storying the Borderlands: Liminal Spaces and Narrative Strategies in Lee Maracle's *Ravensong*," in R. Eigenbrod and J. Episkeneu (eds.), *Creating Community: A Roundtable on Canadian Aboriginal Literature*, Penticton, BC: Theytus Books, pp. 109-124.
- MARACLE, Lee (1990a), *Bobbi Lee, Indian Rebel*, Toronto: Women's Press.
- MARACLE, Lee (1990b), "Ramparts Hanging in the Air," in The Telling It Book Collective (eds.), *Telling It: Women and Language across Cultures*, proceedings of a conference held in Vancouver in Nov. 1988, Vancouver: Press Gang Publishers, pp. 161-172.

- MARACLE, Lee (1992), *Sundogs*, Penticton: Theytus Books.
- MARACLE, Lee (1993a) " 'An Infinite Number of Pathways to the Centre of the Circle'," interview with Janice Williamson, in J. Williamson (ed.), *Sounding Differences: Conversations with Seventeen Canadian Women Writers*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 166-178.
- MARACLE, Lee (1993b), *Ravensong: A Novel*, Vancouver: Press Gang Publishers.
- MARACLE, Lee (1994), "Coming out of the House: A Conversation with Lee Maracle," interview with Jennifer Kelly, *Ariel* 25:1, pp.73-88.
- MARACLE, Lee (1996), *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*, 2nd ed., Vancouver: Press Gang Publishers.
- MARACLE, Lee (2002a), "Grassroots Women," *Towards Our Liberation: An International Women's Conference against Imperialist War and Plunder*, proceedings of a conference held in Vancouver on Nov. 1-4 2002, pp. 42-43, http://www3.telus.net/grassrootswomen/campaigns/TowardsOurLiberation/draft_conference_proceedings.pdf
- MARACLE, Lee (2002b), *Will's Garden*, Penticton: Theytus Books.
- MARACLE, Lee (2004), "The 'Post-Colonial' Imagination," in C. Sugars (ed.), *Unhomely States: Theorizing English-Canadian Postcolonialism*, Peterborough, ON: Broadview Press, pp. 204-208 [(1992), *Fuse Magazine* 16.1, pp. 12-15].
- MARACLE, Lee (2005), "Some Words on Study as a Process of Discovery," *TransCanadas*, proceedings of the conference TransCanada, held at the Simon Fraser University (Burnaby, BC) on June 23-26, 2005, <http://www.transcanadas.ca/maracle.shtml>
- MOFFAT, John (2005), "Response and Responsibility," review of Drew Hayden Taylor's *Furious Observations of a Blue-Eyed Ojibway* and Lee Maracle's *Will's Garden*, *Canadian Literature* 203, pp. 176-177.
- MURRAY, Laura J. (1994), review of Lee Maracle's *Sundogs*, *American Indian Quarterly* 18:1, pp.135-136.
- NATIVE LANGUAGES OF THE AMERICAS (2008), "Salishan Language Family," <http://www.native-languages.org/famsal.htm>
- RAMIREZ, Susan Berry Brill de (1999), *Contemporary American Indian Literatures and the Oral Tradition*, Tucson: University of Arizona Press.

VIVRE (ENSEMBLE) EN FRANÇAIS EN SASKATCHEWAN ? REGARD ETHNOLOGIQUE SUR LES REPRESENTATIONS ET LA TRANSMISSION DE LA LANGUE

Gaëlle VIOLO

Université européenne de Bretagne

Cet article donne un éclairage sur la transmission intergénérationnelle du français dans la famille en Saskatchewan, dans une perspective ethnologique. Il est d'abord question du contexte (principalement anglophone) dans lequel évoluent les Fransaskois. Puis, la transmission du français dans une famille francophone est décrite. Les discours sur le français, qui conditionnent sa transmission, sont évoqués. Enfin, grâce à tous ces éléments, nous montrons de quelles manières le français peut être investi par les individus comme fondement de leur identité, par le biais notamment d'une appropriation et de la revendication d'un « héritage ».

This article gives an overview of the intergenerational transmission of French language, in families, in Saskatchewan, and this, in an anthropological perspective. The context (mainly Anglophone) where the Fransaskois live is mentioned first. Then, a family case of French language transmission is presented. The discourse about the French language, on which its preservation depends, is recalled. Finally, thanks to these elements, we show how the French language can be invested by individuals as a foundation of their identity, through an appropriation and a claimed « *héritage* ».

La langue est un élément incontournable du « vivre ensemble ». Il l'est d'autant plus au Canada, où de multiples idiomes sont utilisés quotidiennement. Dans une perspective anthropologique, il s'agit ici, à partir d'un terrain effectué en Saskatchewan¹, de saisir les logiques sous-jacentes de la transmission intergénérationnelle et familiale du français, qui, tout en étant une des deux langues officielles du Canada, n'est pas, pour autant, utilisé majoritairement dans la province. Mon attention s'est donc portée sur des hommes, des femmes, soit ayant le français comme langue première, soit l'ayant appris plus tard, qui le transmettent (ou pas), qui l'ignorent (ou pas), qui s'engagent (ou pas) pour que la langue continue à être parlée. J'attache ici à montrer de quelles manières s'articule, en Saskatchewan, la pratique et la transmission du français au sein de la filiation, et comment ce « vivre ensemble », à l'intérieur d'une famille, se combine (ou pas) avec l'extérieur.

¹ Deux missions ont été menées sur le terrain en Saskatchewan : l'une en 2007 à Regina, l'autre en 2008 dans un village du centre de la province. J'ai rencontré formellement près de 40 personnes et réalisé un ou plusieurs entretiens auprès d'elles. Ce travail est effectué parallèlement à un autre, en Bretagne, sur la transmission de la langue bretonne dans la filiation, dans le cadre d'une thèse à l'UEB-UBO-CRBC (Brest) financée par la région Bretagne.

La Saskatchewan francophone : rapide portrait

Les migrants francophones, au moment fort de l'immigration, surtout au début du XX^e siècle, n'ont jamais été majoritaires en Saskatchewan : la communauté dite « française » a augmenté peu à peu, mais en ne dépassant jamais les 5 ou 6% de la population provinciale. Aujourd'hui, selon le dernier recensement de 2006, le nombre d'individus en Saskatchewan ayant comme « langue maternelle² » le français s'élèverait à 16 060 (soit environ 1,7%), sur une population saskatchewanaise de 953 850 habitants (le million est aujourd'hui dépassé). À l'inverse, 811 725 personnes auraient pour langue première l'anglais (STATISTIQUES CANADA 2006). La communauté francophone fut longtemps divisée en trois groupes, voire quatre : les Franco-Américains, les Québécois, et les Européens de langue française, sans oublier les Métis. La langue et la religion rapprochaient les individus d'origines diverses. Peu à peu, les particularités linguistiques et culturelles de chacun diminuèrent et se fondirent en un ensemble dit « homogène » (LAPOINTE, TESSIER 1986 : 132). Une migration francophone vers la Saskatchewan se poursuit encore aujourd'hui.

Les nuances dans les chiffres sont importantes. Effectivement, si un certain nombre de personnes ont le français comme langue première, cela ne signifie pas qu'elles l'emploient chez elles, dans leur famille, dans leur travail, ni même qu'elles sont encore capables de le parler. De plus, les deux idiomes officiels canadiens ne sont pas les seuls potentiellement employés dans la province. Notons par exemple que 24 255 locuteurs ont pour « langue maternelle » le cri, 28 555 l'allemand, 16 350 l'ukrainien, etc. (STATISTIQUES CANADA 2006). Précisons également que les communautés francophones sont dispersées dans toute la province, contrairement à ce qui est observable au Manitoba par exemple.

L'anglais est la principale langue véhiculaire en Saskatchewan. Il y est parlé dans la rue, dans les magasins, dans les services publics, à l'hôpital et chez le médecin, dans les lieux de culte... La télévision, objet apparemment incontournable du foyer, est en anglais, tout comme la radio. Quelques émissions, émises par Radio Canada, sont en français, mais ne représentent pas, selon toutes vraisemblances, les programmes les plus attractifs pour les téléspectateurs ou les auditeurs. Le français ne s'entend pas, ne se voit pas : il se fait discret dans un environnement sonore et visuel anglophone. Une de mes

² Terme utilisé par *Statistiques Canada*. Le terme « langue première » lui sera ici préféré.

interlocutrices me disait d'ailleurs : « Bah pourquoi apprendre le français, on est dans un pays anglais, en ville tout est anglais. Mais c'est vrai, y'a pas de boutiques françaises ! C'est tout des termes anglais ! ». Existe également le sentiment, récurrent, que le français n'est pas réellement pris en compte ni reconnu dans l'Ouest.

En dehors de la transmission dans la filiation, l'école, en proposant un enseignement francophone, tient une place importante dans l'agencement d'un « vivre ensemble » en français et dans la transmission même de la langue dans la province. Trois structures d'enseignement existent, allant de la pré-maternelle à la douzième année. La première est anglophone : instruction et vie scolaire se déroulent en anglais. La plupart des élèves saskatchewanais y sont scolarisés. Les écoles d'immersion constituent le deuxième dispositif. L'enseignement y est dispensé en français ; en revanche, la vie de l'établissement reste en anglais. L'objectif premier y est le bilinguisme. Quiconque veut s'y inscrire peut y être admis. Enfin, il existe une troisième structure, celle des écoles dites francophones, fransaskoises. « Le français [y] est l'outil d'apprentissage, de vie et de communication dans tous les établissements du Conseil des écoles fransaskois [CÉF]. Toute la correspondance, les évaluations de rendement scolaire et les réunions de parents, de comités et de conseils d'école se font en français » (CONSEIL DES ECOLES FRANSASKOIS). Pour y être scolarisé, il faut être « ayant droit », c'est-à-dire relever de l'article 23 de la Charte canadienne des droits et libertés. En termes plus explicites, il est principalement demandé à l'élève de justifier de l'existence d'un parent ou d'un grand-parent francophone dans sa famille.

Les centres communautaires, très en lien avec les établissements fransaskois, organisent des manifestations qui permettent, à ceux qui le veulent, de se rencontrer en français : autour d'un verre, lors d'un dîner... Ces structures apparaissent comme un élément clé du « vivre ensemble » francophone en Saskatchewan. Dans ces points de rassemblements, qui font également office de centres culturels, on peut assister à des spectacles en français (théâtre, chanson...). Des livres en français sont aussi à disposition, en faible nombre : c'est un des rares endroits où l'on peut en trouver. Pour les activités extrascolaires des enfants, trouver l'activité espérée pratiquée en français est compliqué, voire irréalisable.

Les Fransaskois étant très généralement de confession catholique, l'église était autrefois un lieu où l'on parlait français. À Regina, il existe encore une paroisse francophone. La messe y est dite en français. Les villages, eux,

manquent de prêtres, et plus encore de bilingues. Les offices se déroulent alors dans la majorité des cas en anglais. Dans l'église fréquentée par mes interlocuteurs, lors de mon deuxième terrain, seuls les chants étaient en français, car animés par une équipe de paroissiens francophones.

Ethnographie du « vivre ensemble » fransaskois en famille.

« La transmission demeure une notion centrale de l'anthropologie en ce qu'elle représente l'instrument par excellence de la continuité sociale » (CHORON-BAIX 2000 : 357). Aussi, la démarche suivie pendant le terrain a été de tracer la « trajectoire biographique » de la langue au sein de la famille, pour mieux comprendre les différentes façons de la transmettre (ou pas). Cette méthode permet de mettre en évidence les manifestations d'une (impression de) continuité sociale ou, au contraire, les ruptures qui se manifestent dans la passation linguistique. Il m'a semblé opportun de prendre modèle sur les travaux de Thierry Bonnot (2002), qui s'inspire lui-même des écrits d'Igor Kopytoff (1986). Son objectif affiché est :

[d'amener] l'anthropologie à considérer l'objet dans sa trajectoire globale, de sa production à sa consommation, en passant par l'échange et sa distribution. [...]. Tenter de saisir la biographie d'une chose équivaut donc à étudier l'histoire de ses singularisations successives, et des classifications et reclassements qu'elle subit selon les catégories socialement construites. (BONNOT 2002 : 5)

Dans cette même idée de trajectoire, Alexandra Filhon fait remarquer :

Les transmissions familiales sont diverses, perceptibles ou non, souhaitées ou pas. [...] Si l'origine sociale des individus est un déterminant central dans la compréhension des héritages familiaux, seule l'analyse des parcours des individus permet d'appréhender plus finement les mécanismes de transmission ou de non-transmission. (FILHON 2009 : 17-18)

Pour illustrer la démarche entreprise et afin de mieux saisir le contexte fransaskois, je propose de présenter un exemple montrant l'agencement d'une vie familiale en français, en Saskatchewan.

J'ai rencontré Louis et Rita³ pendant mon terrain en 2008. Ils sont mariés depuis une trentaine d'années, et ont 65 et 55 ans environ. Ils résident, tout comme une bonne partie de la famille de Rita, dans un village connu pour être francophone. Leurs familles respectives ont des histoires et des parcours différents. Les « ancêtres » de Rita se sont établis en Saskatchewan un peu avant la création de la province. Ils viendraient d'Acadie. À partir de la génération de Rita, les individus s'expriment moins en français, tout en l'ayant comme langue première. Par contre, ce sont les parents de Louis qui ont quitté la France. On l'appelle d'ailleurs le « Français de France », car sa famille est, depuis peu de générations, installée sur le territoire saskatchewanais. Cependant, quasiment plus aucun membre de sa famille ne parle français. Ils sont tous deux locuteurs premiers du français.

Au moment du terrain, Rita est enseignante dans l'école fransaskoise du village (la seule école de la localité, par ailleurs). Elle pratique le français presque toute la journée : dans son travail, chez sa mère, à l'église... Elle maîtrise aisément l'anglais, avec un accent fransaskois. Louis était employé dans une institution fédérale et occupait un poste bilingue. Cependant, il y utilisait majoritairement l'anglais. Louis s'exprime sans difficulté dans les deux langues et admet même que, pour certains sujets de conversation, il est plus à l'aise en anglais, mais il fait l'effort de le faire dans sa première langue.

Entre Rita et Louis, la langue d'usage a toujours été le français. Ils y tiennent beaucoup. Louis me confiait : « Si tu laisses partir ta langue, qui est l'essentiel de ton héritage, petit à petit tu laisses aller le reste, la foi... petit à petit. Alors peut-être que le dicton “qui perd sa langue perd sa foi” est un peu vrai ».

Ils ont deux enfants : Denise (30 ans) et Léo (26 ans) et les ont élevés en français. Denise me disait que leur mère les « chicanait » s'ils ne s'exprimaient pas en français à la maison, au téléphone. Ils ont été scolarisés dans l'école francophone du village. Après la 12^e année, ils ont poursuivi leurs études en anglais. Denise est aujourd'hui très à l'aise pour s'exprimer à l'oral comme à l'écrit dans les deux langues. En revanche, pour Léo, c'est différent. Sa mère reconnaît qu'il se débrouille bien mieux en anglais, ce que j'ai pu aussi constater lors d'une conversation.

³ Tous les prénoms sont des prénoms d'emprunt.

Denise a épousé David, d'origine italienne, qui ne connaît pas l'italien et qui parle anglais. Ce dernier comprend et est capable de tenir une petite conversation en français : il a fait une partie de sa scolarité dans une école d'immersion à Saskatoon. Ils habitent dans un environnement qui n'est pas particulièrement francophone. L'anglais est la langue du couple et celle qui est utilisée par David avec leurs quatre enfants (de un à sept ans). Denise, quant à elle, tient à transmettre le français et l'emploie systématiquement avec les enfants, même si ceux-ci lui répondent en anglais, idiome qu'ils maîtrisent mieux que la langue de leur mère (surtout les deux aînés qui sont scolarisés dans une école fransaskoise). Denise s'est investie dans le conseil d'école. Elle rejoint aussi, une fois par semaine, d'autres mères de famille, parlant français à leurs enfants. Cela leur permet de discuter, en français (leurs maris sont anglophones), et pour leurs petits qui les accompagnent, d'entendre la langue en dehors de l'école et de la maison.

Quand Rita et Louis rencontrent Denise, David et leurs enfants, tout ou presque se déroule en français. Les grands-parents n'utilisent que cette langue avec leurs petits-enfants. J'ai entendu plusieurs fois Rita leur dire « parle français ! ». David ne change pas ses habitudes avec ses enfants et suit les conversations en français. Louis utilise l'anglais quand il discute en aparté avec David.

Léo a épousé Lisa, une jeune femme anglophone. Elle ne comprend ni ne parle le français. Elle le refuserait même. Louis et Rita regrettent que Léo n'ait pas épousé une femme francophone, du moins favorable au français. Ce dernier a quasiment disparu du quotidien de Léo. Lisa trouve « insultant » que l'on bavarde en français en sa présence. Elle se vexe, car elle ne comprend pas. Par conséquent, en sa présence, c'est l'anglais qui est usité. Rita et Louis, qui ont toujours parlé français à leur fils, éprouvent des difficultés à changer leurs automatismes, que ce soit lors d'une visite, au téléphone... Leurs choix éducatifs sont remis en cause, ce qui n'est visiblement pas facile à accepter. Léo et Lisa ont une fille de quelques mois avec laquelle la langue véhiculaire est l'anglais. Rita se « jure » de lui parler français si elle devait la garder !

Ces différences de pratiques entre les familles des enfants de Rita et Louis ne sont pas sans poser problème lors des réunions de famille. Le couple tient à parler français à Denise et à ses enfants. Cependant, en présence de Lisa, cela n'est plus vraiment envisageable. Pour avoir assisté à ces rassemblements de famille, j'ai constaté que l'anglais est donc utilisé, mais de manière forcée pour les grands-parents. Ils font alors des traductions simultanées du français à

l'anglais avec les enfants de leur fille. Les habitudes sont bouleversées. Pour Rita et Louis, la spontanéité et l'intimité s'expriment en français, surtout sous leur toit.

Ce cas familial montre bien les choix opérés pour « vivre ensemble » et les difficultés de les mettre en application au jour le jour. Le choix des grands-parents, des parents, et (bientôt) des petits-enfants ne sont pas les mêmes. Dans presque toutes les familles, l'anglais est plus pratiqué que le français. La mère de Rita me disait :

On est assez pas fins t'sais, si y'a une personne anglaise dans la famille, comme moi j'ai une grosse famille, alors si y'en a un en anglais dans la maison, alors on parle tout en anglais. C'est ben fou ça ! Pourquoi ? Pi ils pourraient l'apprendre !!!

La complexité du « vivre ensemble » en français et la difficulté qu'il y a à le transmettre sont ici manifestes, avec ce que cela suppose de continuité et de discontinuité, voire de ruptures. Cet exemple montre aussi la diversité des situations au sein même d'une famille, ce qui va de pair avec une multiplicité des points de vue sur la question linguistique.

Diversité des discours

Au regard du contexte linguistique et de la complexité d'un choix de vie en français, pourquoi vouloir le parler (ou pas) et le transmettre (ou pas) en Saskatchewan ? Les réponses sont multiples.

Pour beaucoup, l'anglais prime, voyant dans cet idiome son utilité courante (c'est le cas de Léo) et l'avenir de leurs enfants et petits-enfants. Il devient alors pour eux la langue véhiculaire principale, même s'ils connaissent le français. Souvent, les personnes « virent » facilement d'une langue à l'autre. Mes interlocuteurs me disent qu'ils parlent « franglais ». Des parents jugent également qu'il est trop difficile pour leurs enfants de s'exprimer dans les deux langues dès l'enfance : ils ne s'adressent alors à eux qu'en anglais. Plusieurs estiment que l'école suffira pour que les plus jeunes maîtrisent le français. Enfin, quelques-uns scolarisent leurs enfants dans les écoles fransaskoises tant qu'ils sont petits. À l'adolescence, ils préfèrent les inscrire dans des établissements anglophones.

J'observe aussi qu'un bon nombre va jusqu'à ne plus vouloir utiliser le français, ce dernier rappelant parfois des humiliations, des gênes occasionnées

par le fait de ne pas avoir pu s'exprimer correctement en anglais... Une vieille dame m'explique : « Au commencement, quand on allait ailleurs [que dans le village], on était mal à l'aise. Comme beaucoup de nos jeunes ont parti, pi y'avait rien de t'ça, pi i voulaient pas dire qu'i étaient français ». Une de ses cousines continue : « Pi les enfants, ils savent qu'on a eu de la misère avec ça. On dirait qu'i sont dit, bah nous, on va s'arranger, nos enfants is auront pas cette misère ». La transmission du français dans la famille s'interrompt alors ou se fait en pointillés.

Rencontrer les personnes qui ne parlent plus français de manière volontaire est très difficile. Beaucoup ne veulent pas faire part de leur choix. D'autres encore, tout en ayant le français comme langue première, l'utilisent de moins en moins, voire même le perdent, sans l'avoir particulièrement décidé, par manque d'interlocuteurs. Une femme d'une cinquantaine d'années me dit :

Quand j'ai commencé l'école, je ne parlais pas anglais du tout [...]. Quand on a *moved* à Saint-Louis, on parlait pas anglais du tout. Quand on a *moved* icit, y'avait beaucoup de Métis qui parlaient notre français. On parlait français. *But we lost it, I don't know where. Now, nobody speaks French !*

Les mariages dits exogames accentuent le phénomène, la langue du couple étant très souvent l'anglais. Quelquefois, le parent francophone décide de s'adresser aux enfants en français dès leur naissance, ce qui est le cas chez Denise et David. Néanmoins, d'après mes données de terrain, cela ne paraît pas suffisant pour maintenir une pratique courante de la langue au sein du foyer et dans la filiation. L'environnement linguistique dans lequel évolue la famille conditionne, en partie, le maintien de la transmission de l'idiome. Une mère me confie :

Bah nous on avait le support de rien, on allait à la messe, c'était en anglais, tous nos voisins c'était anglais [...]. Quand q't'es dans une communauté francophone, pi si tu vas au magasin, pi on te parle en français, pi tu vas à la messe, c'est en français, tu as un voisin, pi il est français... Bah là tu vas l'entendre pi tu vas voir... ça va être plus facile pour toi, t'as d'autres personnes qui sont comme toi, et parlent français. Si t'es toute seule dans une communauté, c'est juste que t'as à la maison... Tu fais de ton mieux, mais c'est pas l'idéal.

Enfin, certaines personnes, tout en étant « attachées » au français, préfèrent que leurs enfants connaissent une « vie communautaire » en cohérence avec leur lieu d'habitation. Par exemple, des couples scolarisent leurs enfants dans l'école (anglophone) du village et non dans une école francophone ou d'immersion plus loin du domicile. Ils ne privilégient pas la langue. Je remarque que les enfants ne sont pas en mesure de s'exprimer en français :

Nous autres, ça toujours été, on a toujours été forts sur la communauté [du village], et puis on a faite la décision de garder nos enfants dans la communauté. J'ai des amis à Duck Lake, qui ont envoyé les enfants à Prince Albert, ou à Bellevue, et pi, oui, y'avait la langue, y'avait la culture, mais on a réalisé bien vite qu'y manquait la vie communautaire.

Il est ici question d'ancrer les enfants dans une localité, sur un territoire, dans une communauté, alors que, précisément, ce que d'aucuns nomment la Fransaskoise n'a pas de territoire délimité.

Maintenant, pourquoi vouloir parler français et le transmettre ?

La première raison est pragmatique et rationnelle : être bilingue est un atout dans un pays où sont reconnues deux langues officielles. Les maîtriser permet d'accéder à des postes qu'une personne monolingue ne pourrait obtenir. Le français peut procurer des « opportunités ». Cet argument est très souvent avancé par la jeune génération, francophone comme anglophone, mais aussi par les plus anciens Fransaskois, qui s'aperçoivent que désormais, connaître le français peut être valorisé et valorisant dans le milieu professionnel.

La deuxième relève davantage de motivations culturelles, voire identitaires. Les personnes « attachées » au français, comme Rita et Louis, désireuses que cette langue soit pratiquée et transmise, avancent l'argument selon lequel elle serait porteuse d'un « héritage » commun, d'une culture partagée. Une jeune fille me confiait : « La langue fait partie de mon héritage, la plupart de mes ancêtres venaient de la France, alors j'trouve que je continue cette tradition familiale ». Certains disent donc parler français parce qu'elle est la langue de la famille, des parents, des grands-parents... Parfois, ils vivent dans un village où elle est historiquement pratiquée par plusieurs personnes. Être francophone et parler français au quotidien est aussi vécu comme synonyme d'un mode de vie particulier, d'une culture spécifique :

Moi je pense que la langue et la culture c'est inséparable, surtout parce qu'on a toujours chanté, on a toujours eu ce lien-là, c'était inséparable. La langue, on peut pas juste la parler, il faut la vivre aussi, et c'est toute une culture, c'est la cuisine, c'est les fêtes, c'est la façon qu'on fête Noël, les réveillons et la culture qui entoure...

Le français apparente et distingue

En tenant compte du discours des informateurs, il semble que les modalités de la transmission passent de manière incontournable par le lien existant entre la langue (française) et le sentiment d'appartenance à un groupe et donc à une identité. Je propose d'éclairer la question de la transmission du français par les réflexions sur les « groupes ethniques » de Fredrik Barth (1999 [1969]), et de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1999 [1995]). Il pourra m'être rétorqué que les individus francophones ne constituent pas un « groupe ethnique », car étant un des peuples fondateurs du Canada (STEBBINS 2004 : 205). Cependant, j'emploie ici les vocables « groupes ethniques » et « ethnicité » dans une logique de questionnement et non d'affirmation. Il s'agit d'abord d'une tentative d'analyse

[portant] sur les processus variables et jamais finis par lesquels les acteurs s'identifient et sont identifiés par les autres sur la base de dichotomisations Nous/Eux, établies à partir de traits culturels supposés dérivés d'une origine commune et mis en relief dans les interactions sociales. (POUTIGNAT et STREIFF-FENART 1999 [1995] : 154)

Pour une approche de la société nord-américaine, et plus spécifiquement canadienne, cette théorie de l'ethnicité me semble pertinente.

Le langage courant veut que l'on parle de Canada anglophone, de Canada francophone... Les individus se nomment Fransaskois, Canadiens-Français... Ces modes de désignation marquent d'emblée la revendication de deux éléments : l'origine des personnes et la langue.

Il est tout d'abord certain que vivre, en français, en Saskatchewan, est un choix : « Ça prend quelqu'un de têtue, une famille vraiment décidée pour le garder le français ». Des choix de vie, de transmission, qui impliquent des compromis, des efforts au quotidien.

La langue n'est alors pas seulement vécue comme un outil de communication, elle est aussi perçue en tant que vecteur d'une culture et d'une façon de vivre. Pour exemple, dans un ouvrage destiné aux parents scolarisant leurs enfants dans des établissements francophones, on peut lire que l'école a plusieurs objectifs linguistiques :

Souligner l'importance de la langue première à titre de véhicule d'un message, d'un contenu, d'une civilisation et d'une histoire propre aux Fransaskois et aux Fransaskoises [...] tenir compte du fait que la langue représente une façon d'être et de voir ce qui lui est propre [...] enseigner la langue comme un système de valeurs et non pas seulement comme un moyen de communication. (FEDERATION NATIONALE DES CONSEILS SCOLAIRES FRANCO-PHONES 2003 : 102-103)

D'après Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, la langue n'est pas un élément qui, par essence, est source ou support d'identité. Elle ne le devient, au même titre que d'autres attributs, que lorsqu'elle est revendiquée par les individus comme constituante de leur identité. En Saskatchewan, le français paraît être ressenti comme représentant d'une culture, celle des francophones de Saskatchewan. On m'a souvent répété : « Le français, c'est c'qu'on est », ou « La culture et la langue, parce que la langue, c'est vraiment notre identité... c'est ça que j'trouve pour les Français... la langue c'est notre identité ».

Le français apparte particulièrement les personnes pour qui il demeure une langue familiale. Il devient ainsi le trait saillant et distinctif d'un ensemble d'individus. Pour ceux que je qualifierais d'« usagers volontaires » du français (BLANCHET 2008 : 33), c'est-à-dire ceux qui mettent tout en œuvre pour continuer à le parler, être et se dire francophone est un élément signifiant qui les démarque des autres, c'est-à-dire de tous ceux ne s'exprimant pas en français, généralement considérés comme anglophones⁴. Réciproquement, le français est aussi reconnu par les autres comme distinctif.

Le français semble ainsi devenir un « signe culturel socialement différenciateur » (POUTIGNAT et STREIFF-FENART 1999 [1995] : 154) en même temps qu'un « marqueur d'appartenance » (POUTIGNAT et STREIFF-FENART 1999 [1995] : 178) au groupe désigné comme fransaskois. Cependant, bon

⁴ Toutefois, ils ne savent finalement pas si ces autres ont une langue première différente de l'anglais.

nombre de personnes se reconnaissent et se dénomment aussi bien francophones qu'anglophones, se disant parfois bilingues. En effet, parler français implique nécessairement la maîtrise de l'anglais. L'inverse ne se vérifie pas. « L'anglais s'attrape », car il est omniprésent dans les divers domaines de la vie.

Autre point important, la question des origines. Dans les dires des informateurs, la langue est liée au pays d'origine avant l'installation au Canada. Elle est aussi très associée au « voyage » de l'émigration. « The image of the voyageur (the voyager) is central to the construction of French identity in Canada » écrit Monica Heller (1999 : 3). Accepter de parler français, c'est se reconnaître une histoire semblable et spécifique, un « héritage francophone », propres à la communauté fransaskoise. Le français fait partie du passé, car parlé par les « ancêtres », et participe au temps présent. Cet objet linguistique a été donné par les anciennes générations et reçu par les nouvelles. Certaines s'y sont impliquées, d'autres l'ont refusé, ou ignoré. Nul n'est contraint d'accepter l'héritage, de se positionner dans une logique de transmission. À mon sens, la question de l'appropriation (GOTMAN 1988, 1990, 2001) de la langue devient centrale. De fait, il existe un fossé entre « être capable de » parler français et vivre en français. L'exemple de la famille de Rita et Louis montre justement ce degré d'appropriation, variable pour chaque individu.

L'enjeu est donc de se reconnaître des « ancêtres » francophones tout en évoluant aujourd'hui, encore plus qu'hier, dans un environnement anglophone, en étant bilingue, de revendiquer une histoire familiale en français et de se l'approprier dans un présent, pour un avenir⁵.

Bien sûr, le parcours de chaque famille se distingue, mais « le voyage » et la langue servent de points d'ancrage à ces individus d'expression française, venus de France, de Belgique, d'Acadie, etc. Aujourd'hui, l'immigration francophone n'a pas cessé. Elle provient toujours des Amériques, de l'Europe, mais vient désormais, entre autres, d'Afrique. Le groupe identifié comme fransaskois tente donc de concilier sa revendication des origines avec l'accueil, fait de manière continue, de nouveaux arrivants et avec l'intégration de néo-francophones, personnes initialement anglophones qui s'investissent dans la pratique du français. Tous viennent ainsi accroître le nombre de locuteurs du français dans la province.

⁵ Ce qui n'empêche par pour autant les personnes anglophones de s'intéresser grandement au français et, pour certaines, de le parler quotidiennement.

Il est enfin important de noter que le groupe francophone, identifié comme tel, ne vit pas replié sur lui-même. Il prend part, tout autant que les communautés ukrainiennes, allemandes ou autochtones à la société de la Saskatchewan et du Canada, en parlant français et/ou anglais. Les frontières entre nous, les francophones, et eux, les anglophones, sont relativement poreuses, par les mariages dits exogames notamment. Cependant, la langue reste l'attribut catégoriel le plus significatif du groupe des francophones et demeure une des raisons principales d'un « vivre ensemble », en français précisément.

* *
*

Grandir, aimer, se marier, élever ses enfants, apprendre, patiner, boire un verre en pratiquant le français ne sont pas des choses évidentes au sens propre du terme en Saskatchewan. Aujourd'hui, sa transmission, au sein des familles, devient progressivement marginale. Tout est question de choix et de volonté, qui paraissent être portés par la représentation de la langue que les « usagers volontaires » du français peuvent avoir. Paradoxalement, même si la langue est peu visible, elle est l'attribut le plus apparent des individus francophones de Saskatchewan. Elle marque leur appartenance à un groupe (s'ils s'y reconnaissent) et les distingue des autres. Elle permet de revendiquer une histoire, des origines, ainsi qu'une culture considérée comme singulière et spécifique. Cette convocation des origines donne aujourd'hui du sens à la réaffirmation de la communauté dans son désir et sa volonté de parler français. Cependant, il est de notre responsabilité de ne pas faire le « contresens fréquent qui est de croire que les gens intéressés par les langues et les cultures régionales [ou dites en position minoritaire] souhaitent revenir au passé et à la tradition » (KILANI 2000 : 178).

Pour que cette culture se perpétue à travers les générations, la communauté fransaskoise tente d'accueillir des francophones venus du monde entier en les incitant à travailler et à vivre en français en Saskatchewan, dans une logique d'immigration commune aux premiers colons. La valorisation du bilinguisme, y compris pour les locuteurs de langue première anglaise, est aussi entreprise. Ainsi, les membres du groupe francophone espèrent pouvoir continuer à vivre ensemble, en français. La transmission de la langue en dépendrait. La communauté fransaskoise oscille donc entre un désir de s'attacher et de revendiquer un « héritage », susceptible de soutenir la transmission, et un autre d'accueillir des individus, venus d'ici et d'ailleurs, pour faire vivre cet héritage dans lequel semble s'ancrer leur identité. Cette communauté est donc en mouvement et, comme l'écrit Maurice Godelier :

Les humains ne se contentent pas de vivre en société. Ils produisent de nouvelles formes d'existence sociale, donc de sociétés, pour continuer à vivre. Et en transformant leurs manières de vivre, ils transforment leurs manières de penser et d'agir, donc leur culture. (GODELIER 2009 : 10)

Il sera donc intéressant de retourner en Saskatchewan pour regarder, encore, de quelles manières et dans quelles mesures le français prend sens. L'« héritage », qu'il faudra accompagner d'une approche conceptuelle, sera-t-il toujours aussi décisif, dans la province, pour l'établissement d'une transmission du français donnant accès à une vie en français ?

Bibliographie

- BARTH, Fredrik, 1999 [1^{ère} éd. 1995 et 1969 pour la version anglaise], traduit par J. Bardolph, P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (éds.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 202-249.
- BLANCHET, Philippe (2008), « Anne, ma sœur Anne... quelles langues vois-tu bien venir ? », *Bretagne[s]* 10, pp. 32-33.
- BONNOT, Thierry (2002), *La vie des objets*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, Ethnologie de la France.
- CHORON-BAIX, Catherine (2000), « Transmettre et perpétuer aujourd'hui », *Ethnologie française* 30, pp. 357-360.
- GODELIER, Maurice (2009), *Communauté, société, culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris, CNRS Éditions.
- GOTMAN, Anne (1988), *Héritier*, Paris, PUF, Économie en liberté.
- GOTMAN, Anne (1990), « Le présent de l'héritage », in H. P. Jeudy (éd.), *Patrimoine en folie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, *Ethnologie de la France*, cahier 5, pp. 109-125.
- GOTMAN, Anne (2001), « L'individu saisi par l'héritage », in F. De Singly et S. Mesure (éds.), *Le lien social*, Paris, PUF, pp. 223-238.

- FEDERATION NATIONALE DES CONSEILS SCOLAIRES FRANCOPHONES (2003), *Tu peux compter sur moi, Guide à l'intention du parent pour l'accompagnement de l'enfant dans son éducation en français langue première*, Ottawa, CFORP.
- FILHON, Alexandra (2009), *Langues d'ici et d'ailleurs : transmettre l'arabe et le berbère en France*, Paris, INED.
- HELLER, Monica (1999), *Linguistic Minorities and Modernity: A Sociolinguistic Ethnography*, New-York, Longman.
- KILANI, Mondher (2000), « Langue (Préjugé de la) », in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, *L'imbroglia ethnique. En quatorze mots clés*, Lausanne, Éditions Payot, pp. 157-181.
- KOPYTOFF Igor (1986), "The cultural Biography of Things: Commoditization as Process", in A. Appadurai (éd.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-94.
- LAPOINTE, Richard et TESSIER, Lucille (1986), *Histoire des Franco-Canadiens de la Saskatchewan*, Regina, Société historique de la Saskatchewan.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne (1999) [1^{ère} éd. 1995], *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- STEBBINS, Robert (2004), « De la perceptibilité des communautés francophones au Canada », in S. Langlois et J. Letourneau (éds.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, St-Nicolas, PUL, pp. 203-213.

Sites internet

- CONSEIL DES ECOLES FRANSASKOIS, « Pourquoi l'école fransaskoise ? » : <http://www.cefsk.ca/FR/Pourquoi/index.html>, consulté le 7/05/09.
- STATISTIQUES CANADA, 2006, Recensement de la population de 2006, Population selon la langue maternelle, par province et territoire (Manitoba, Saskatchewan, Alberta, Colombie-Britannique) : <http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo11c-fra.htm>, consulté le 20/03/09.

QUEBEC 1608-2008 : LA *SOCIÉTÉ DU 400^e*, MICROCOSME D'ACCORDS ET DE DISSONANCES

Alain LAVALLÉE

Collège E. Montpetit, Québec

La *Société du 400^e* a été lancée en mars 2000 par la ville de Québec et le gouvernement du Québec. Les premières orientations du 400^e anniversaire visaient à commémorer la capitale nationale et le peuple québécois. Puis le gouvernement du Canada a adopté une politique de commémoration uniforme de la nation canadienne. Une réorientation s'en est suivie, dorénavant une ville serait fêtée. Les tensions ont été absorbées par la *Société du 400^e*. Le legs de la France au Québec a été remanié à quelques reprises. Plusieurs projets visant à commémorer les origines françaises des fondateurs ont été ignorés.

In march 2000, the City of Québec and the Québec Government created the *Société du 400^e*. At first, it was dedicated to the commemoration of the 400th anniversary of the Québécois people and their national capital, Québec city. A few years later, the Government of Canada adopted a uniform public policy about national celebrations and commemorations and then became involved in the *Société du 400^e*: henceforward, a city was celebrated. Diplomatically, France has altered its gift for Québec a few times. Several plans aiming to commemorate the founders' French origins were disregarded.

En 2008, Québec a marqué son 400^e anniversaire. Était-ce la première colonie française permanente en Amérique qui était fêtée ? Le peuple québécois et sa capitale ? La fondation d'une ville ? La naissance du Canada ? La naissance d'une Amérique franco-amérindienne ? À un moment ou à un autre, chacune de ces perspectives a été évoquée par un ou des acteurs.

Pour le colloque « Living in Canada : accords & dissonances », nous avons étudié la *Société du 400^e*, organisme responsable de cet anniversaire, sur qui se sont exercés « les tensions, les tabous et les lignes de fractures que le modèle canadien alimente ou absorbe¹ ». Au cours des neuf années d'existence de cette *Société*, chaque appareil de gouvernement a cherché, ou non, à exercer une influence sur sa direction. Trois appareils ont été à tour de rôle des acteurs dominants : le gouvernement du Québec (Premier ministre, ministre de la

¹ L'étude de ce cas a utilisé les textes publiés dans les médias ainsi que dans les sites internet officiels des organismes gouvernementaux impliqués et ceux des fêtes du 400^e. Soulignons qu'il n'est pas possible d'avoir accès aux documents internes de la *Société du 400^e*. Elle n'est pas soumise à la *Loi canadienne sur l'accès à l'information*.

Nous avons consulté plus d'un millier d'articles de journaux pour la période 2000 à 2009. Les principaux quotidiens sollicités sont *Le Soleil*, le *Journal de Québec*, *Le Devoir*, *La Presse*, le *Journal de Montréal* et le *Droit*. Des banques de données électroniques ont été utiles pour rechercher les textes de 2000 à 2007.

Capitale nationale, commissaire), la ville de Québec (maire et commissaire), le gouvernement du Canada (Premier ministre, ministre de Patrimoine canadien, commissaire fédéral, commissaire fédéral aux Affaires autochtones). Sans oublier que les liens avec la France (président, Premier ministre, commissaire) et les peuples autochtones ont dû aussi s'y coordonner.

Vincent Lemieux (2002, 2004), à la suite de Kingdon, a constaté que les politiciens élus et leurs entourages influaient considérablement sur la direction de leur appareil gouvernemental et les orientations des politiques publiques. Dans un premier temps, le gouvernement du Québec et la ville de Québec ont donné les premières orientations : le peuple québécois et sa capitale seraient commémorés. Puis l'adoption par le gouvernement du Canada d'une politique canadienne de commémoration uniforme et son intégration dans l'appareil d'organisation a largement contribué à un changement de cap majeur.

Des tensions se sont exercées. Elles ont été absorbées par la *Société du 400^e*. Les postes de PDG et de commissaires ont été des indicateurs de ces tensions. Entre 2000 et 2008, cinq personnes différentes ont occupé le poste de président de la *Société du 400^e*. Les postes de président et de directeur général ont tantôt été scindés, tantôt fusionnés. Des commissaires ont été démis. Une ville a été fêtée.

L'étude du cheminement du legs de la France offert à l'occasion de ce 400^e anniversaire nous permettra de suivre en action les tensions et accords entre les appareils gouvernementaux. Entre 2001 et 2007, cinq projets de legs ont été étudiés puis diplomatiquement refusés ou acceptés. Dans un second temps, nous soulignerons la difficulté de commémoration des origines françaises des fondateurs de Québec, dans le contexte du déploiement d'une politique canadienne uniforme de commémoration.

Premières orientations (2000-2004) : le 400^e sera l'anniversaire d'un peuple et de sa capitale

En mars 2000, à l'hôtel de ville de Québec, le Premier ministre du Québec, L. Bouchard, avec à ses côtés le maire Jean-Paul L'Allier, a annoncé une subvention de 2,1 millions \$ afin d'assurer la création et le fonctionnement pour trois ans d'une société d'organisation du 400^e anniversaire². Roland Arpin

² Il s'agit d'une initiative conjointe du gouvernement du Québec et de la ville. Le gouvernement du Canada n'était pas présent pour des raisons que nous exposerons plus loin.

est nommé pour présider la *Société du 400^e*. C'est un ancien sous-ministre à la Culture et directeur général du musée de la Civilisation du Québec (FLEURY 2000 : A6).

Huit ans pour préparer le 400^e anniversaire, c'est long s'il ne s'agit que de préparer un programme d'activités. Mais le gouvernement du Québec avait trois dossiers prioritaires dont la réalisation nécessitait quelques années de préparatifs : redonner à la population l'accès au fleuve par l'aménagement d'une promenade du littoral, digne d'une capitale nationale ; revitaliser la rivière St-Charles (dépolluer et réaménager ses rives) ; inviter la France à faire un legs significatif pour le 400^e, un legs qui rappelle les liens historiques, marque le territoire urbain et contribue à une « reliance » (MORIN 2004 : 269) nouvelle France-Québec.

Les deux premiers sont des cadeaux offerts par le gouvernement à la population québécoise. Ils s'inscrivent dans une perspective de qualité de vie. Ils ont été enclenchés en moins de deux ans, mais leur réalisation s'est étendue jusqu'en 2008. Le troisième dossier que nous analysons a nécessité des négociations complexes puisqu'il impliquait divers gouvernements.

Un premier projet de legs : un musée de la Nouvelle-France

Dès le début avril 2000, le Premier ministre Bouchard, en visite officielle en France, a rencontré le président Chirac et le Premier ministre Jospin et invité la France à faire un legs dans le cadre du 400^e. Il souhaitait mettre sur pied un musée de la Nouvelle-France. Ce musée aurait été logé dans le palais de l'Intendant, siège du gouvernement de la Nouvelle-France, qui est le dernier édifice de Québec datant de la période coloniale non encore restauré. La France a aussitôt annoncé qu'elle souhaitait « participer activement au projet de développement d'un musée de la Nouvelle-France, à Québec » (BAILLARGEON 2000 : B8).

Le 400^e sera la fête du peuple du Québec et de sa capitale

Les deux premières années de la *Société du 400^e*, présidée par Roland Arpin, furent une période de consultation et d'orientation afin de trouver une perspective mobilisatrice. De multiples entrevues de groupes témoins sont réalisées. Un sondage révèle que 72% des personnes interrogées estimaient assez ou très important de célébrer le 400^e anniversaire. Arpin rencontre les intervenants socioculturels et économiques. Il recueille des dizaines de propositions d'événements, pour en retenir ce cadre de travail : « valoriser le

passé sans s'y enfermer ; prendre acte du présent ; faire des pas vers l'avenir » (LEMIEUX 2001 : A14).

Un an et demi plus tard, il indique sa vision du 400^e. Il souhaite que le 400^e mette en évidence les réussites du peuple québécois et lui permette de développer une fierté identitaire.

M. Arpin dit : « Que fêtera-t-on au juste en 2008 à Québec ? La naissance de Québec et de l'implantation définitive du fait français en Amérique, ça tombe sous le sens. [...] Oubliez le misérabilisme et les histoires de peuple né pour un petit pain : les Québécois, ceux de la capitale et de la province, se distinguent sur toutes les scènes du monde [...] Il faut faire prendre conscience de notre richesse collective sur les plans matériel et social. [...] s'apercevoir qu'on est bons ». (MOREAULT/MATHIEU 2003 : A12)

Le projet de musée de la Nouvelle-France est resté dans l'ombre pour plusieurs raisons. En 2002 il y avait élection en France. Le président Chirac, réélu, a appelé un nouveau Premier ministre, Jean-Pierre Raffarin, à former un gouvernement en mai 2002. Au Québec, les élections de la mi-avril 2003 ont porté au pouvoir le parti libéral (fédéraliste) de Jean Charest, remplaçant les gouvernements souverainistes au pouvoir depuis 1994.

Deuxième projet de legs : La place de France (2003-2004)

Le maire de la ville de Québec décide alors de prendre l'initiative. En mai 2003, lors de la visite au Québec du premier ministre Raffarin, il lui fait part d'un nouveau projet de legs : la construction d'une *place de France* à Québec. S'adressant au président de la France, il écrit :

Le 3 juillet 2008, la ville de Québec célébrera son 400^e anniversaire. Elle est ainsi la plus ancienne ville, au nord du Rio Grande, à célébrer quatre siècles de développement ininterrompu. Mais c'est plus que l'affaire et la fête d'une ville : c'est d'abord le 400^e anniversaire de l'implantation définitive de la présence, de la vie, de la culture et de la langue françaises en Amérique. C'est aussi le 400^e anniversaire de la naissance du Québec. (L'ALLIER 2003 : A6)

Dès le mois suivant, le maire L'Allier se rend à Paris présenter son projet au président Chirac. Il y invite la France à « dire sa fierté et son amitié au peuple du Québec et à sa capitale, en dotant Québec d'un monument incomparable » (L'ALLIER 2003 : A6), en faisant un legs majeur. S'inspirant du don que la France avait fait aux États-Unis pour leur centième anniversaire (la statue de la Liberté), le maire de Québec propose à la France de financer une *place de France*. Cette place aurait comporté un escalier monumental reliant la basse ville à la haute ville. Un parc serait aménagé aux pieds de l'escalier. Une sculpture reliant les quatre coins de la place évoquerait à la fois la forme d'un tipi amérindien dont les quatre montants se relieraient au sommet afin d'évoquer une fleur de lys stylisée (emblème floral des rois de France et du Québec).

Les coûts de cette *place de France* étaient estimés à 25 millions \$. Bien entendu, la France ajouterait sa touche à ce projet en invitant ses artistes à la décorer de leurs œuvres. Ce projet permettait de faire disparaître deux tronçons d'autoroutes inutilisées, tout en complétant de façon grandiose la revitalisation du quartier St-Roch. Cette *place de France* marquerait l'urbanisme de Québec pour des générations.

Le projet a reçu un accueil intéressé de la part des autorités de France. Dès novembre 2003, le gouvernement français a envoyé sur le terrain une équipe multidisciplinaire d'experts afin d'en évaluer la faisabilité. Il leur est apparu réalisable techniquement, intéressant, même si l'investissement demandé était considérable et que l'échéancier était tendu. L'évaluation était favorable, mais il fallait que les travaux débutent au plus tard au printemps 2004 (EXPERTS 2004 : A19). Le Premier ministre Charest a fait une visite officielle en France en mai 2004. Il a confirmé que le gouvernement français souhaitait faire un geste significatif et ajouté que son gouvernement enverrait une lettre officielle dans les prochains jours, une demande formelle. Trois mois plus tard, à la mi-août, la lettre officielle du gouvernement du Québec n'avait pas encore été envoyée. « L'évaluation n'est pas complétée et on a retravaillé le projet, donc la lettre a été reportée », disait le bureau du Premier ministre (MATHIEU 2004 : A1).

Entre-temps, des réseaux de la société civile ont été mobilisés contre le projet. Le coût total du projet était évalué par les experts à 36 millions \$, mais des rumeurs propagées par les médias et provenant de fonctionnaires du

ministère des Transports faisaient grimper le coût à 50, 60, voire 70 millions \$³. Visiblement, étant donné l'échéancier tendu, des acteurs dominants de la diplomatie canado-qubécoise, en laissant traîner ce projet en longueur, donnaient une indication qu'ils ne souhaitaient pas que la *place de France* se réalise⁴. À la mi-septembre 2004, constatant que le projet était cliniquement mort, le maire L'Allier a demandé au gouvernement du Québec d'inviter la France à poser un geste de commémoration, un geste symbolique fort de son choix.

Le gouvernement du Canada entre en scène et établit une politique publique de commémoration nationale uniforme

En juin 2003, après plus de trois années d'opérations financées par le gouvernement du Québec, les coffres de la *Société du 400^e* sont presque à sec. Le maire L'Allier presse les gouvernements d'Ottawa et de Québec de nommer chacun un commissaire auprès de la *Société du 400^e* afin de faciliter le cheminement des dossiers. Mais tant à Québec qu'à Ottawa, on traîne les pieds. Depuis l'élection en avril 2003 du Premier ministre Charest, plus rien ne semble acquis. La *Société du 400^e* doit défendre sa raison d'être. Son PDG ne cachait pas ses inquiétudes. Quelle ampleur le gouvernement Charest accepterait-il de donner à ces fêtes et quelles orientations ? Quant au gouvernement du Canada, son implication dans le 400^e est loin d'être acquise.

Une rivalité était engagée entre les gouvernements souverainistes du Québec, au pouvoir de 1994 à 2003 et le gouvernement du Canada de M. Chrétien. Elle s'est envenimée à la veille et au lendemain du référendum sur la souveraineté du Québec qui, à l'automne 1995, a vu plus de 49% des Québécois voter oui à la souveraineté du Québec⁵. Le Premier ministre Chrétien était peu disposé à entendre parler de *Québec 1608-2008*, encore moins à le financer. D'une part, son gouvernement avait créé en 1996, une politique et un programme de célébrations officielles canadiennes. D'autre part, le Premier ministre Chrétien avait lancé en février 1996 un programme secret de sponsorship, visant à promouvoir à grands frais les avantages pour les

³ Selon le maire L'Allier, « les coûts de réalisation ont gonflé au fur et à mesure qu'il était évident que les libéraux n'accéderaient pas à sa demande » (L'ALLIER 2004 : A1).

⁴ Le projet de la *place de France* a été euthanasié. Est-ce le résultat d'une demande venant du gouvernement du Canada, une initiative du gouvernement Charest, ou encore le fruit d'un accord entre ces deux gouvernements ?

⁵ Pour mieux saisir l'attitude du Premier ministre Chrétien à l'égard du Québec dans la période qui a suivi le référendum de 1995, on peut lire avec profit les entrevues accordées par Jean Pelletier qui a été son chef de cabinet de 1993 à 2001 (LAVOIE 2009).

Québécois de rester liés au Canada. (Ce programme fit ultérieurement l'objet d'une commission d'enquêtes qui dénonça ses irrégularités et illégalités⁶).

Le Premier ministre Chrétien était très agacé par l'orientation et la dimension internationale que le maire de Québec et le Premier ministre Bouchard donnaient au 400^e anniversaire. Ils envisageaient de commémorer le peuple du Québec. La France avait indiqué en avril 2000, qu'elle souhaitait participer. Dès novembre 2001, la *Société du 400^e* avait fait connaître une première ébauche du programme de commémorations de la fondation de Québec.

Parallèlement, le gouvernement Chrétien a pressé le pas et adopté en juin 2002 une politique canadienne de commémoration « uniforme » et son gouvernement a choisi de s'investir dans un autre 400^e anniversaire de fondation, baptisé *Canada-France 1604-2004*. Ce programme visait à présenter la colonie de l'île Ste-Croix fondée en 1604 par Dugua de Mons comme étant la fondation du Canada. Pourtant cette colonie, aujourd'hui située dans l'état du Maine (USA) a été abandonnée après le premier hiver⁷. Le 15 août 2002, la ministre de Patrimoine canadien, Sheila Copps, a annoncé que 10 millions de dollars seraient consacrés dans les provinces de l'Atlantique au programme *Canada-France 1604-2004* afin de souligner l'établissement des Français en Amérique du Nord en 1604. De plus le Gouvernement du Canada souhaitait au préalable remettre en perspective le passé des francophones. À cet effet, dix-neuf millions de dollars supplémentaires ont ainsi été alloués à des événements qui se dérouleraient en France en 2003-2004.

Le Premier ministre du Nouveau-Brunswick, Bernard Lord, s'est demandé à l'été 2003 « pourquoi le gouvernement fédéral a choisi d'investir deux fois plus d'argent en France qu'il n'est prêt à le faire ici dans les provinces de l'Atlantique, pour un événement qui a lieu ici » (PC 2003 : 14). Le sociologue acadien J.-Y. Thériault a répondu indirectement : « faire

⁶La commission d'enquête menée en 2004-2005 par le juge Gomery révéla que ce programme qui a coûté 332 millions de dollars, fut entaché d'abus, de gestes illégaux et de détournement de fonds publics, notamment au profit du parti libéral du Canada, parti de M. Chrétien (CASTONGUAY 2005). Il fut même qualifié de « crime d'État » (BERNHEIM 2004).

⁷ Les Français ont quitté Ste-Croix et emménagé à Port-Royal (Nouvelle-Écosse) en 1605, qu'ils ont abandonné en 1607 pour rentrer en France. Puis Dugua de Mons et Champlain ont préparé la fondation de Québec, qui a eu lieu en 1608.

comprendre que l'aventure française en Amérique ce n'est pas le Québec, mais le Canada » (Robitaille 2004 : B3).

Entre-temps, le gouvernement Chrétien a complété son travail et établit un « programme de célébrations, commémorations et apprentissages canadiens uniformisés » (PCCA) en novembre 2003. Le mois suivant Jean Chrétien prend sa retraite, de même que Sheila Copps.

La fondation du Canada ?

Quand, où et par qui a été fondé le Canada ? Autant de questions difficiles pour le Canada d'aujourd'hui. Il s'agit moins de questions historiques que politiques, semble-t-il. D'ailleurs une polémique a éclaté en novembre 2004 à l'ouverture du 10^e *sommet de la francophonie* à Ouagadougou, au Burkina Faso. Le nouveau Premier ministre du Canada, Paul Martin avait déclaré que « l'implantation des premiers explorateurs français en terre acadienne, en 1604 [fut le] véritable acte fondateur du Canada » (RIOUX 2004 : A7). Le maire de Québec avait vivement répliqué en déplorant que Paul Martin connaisse peu l'histoire du Canada, car cette colonie de 1604 fut rapidement abandonnée et qu'à ce compte il aurait dû opter pour la colonie de Tadoussac, au Québec, fondée en 1600 (par Pierre Chauvin de Tonnetuit), qui fut elle aussi abandonnée. La première colonie française permanente en Amérique fut celle de Québec fondée en 1608 (RIOUX 2004 : A7)⁸.

Changement de cap majeur la « ville » de Québec sera fêtée

Des postes de commissaires sont créés : tensions

Finalement, les gouvernements ont acquiescé à la demande du maire L'Allier et créé des postes de commissaires afin que chaque appareil gouvernemental puisse faire valoir directement son autorité et que chaque commissaire puisse faire cheminer le dossier du 400^e au sein de son appareil. Raymond Lesage, un proche du Premier ministre Charest, est nommé le 29 octobre 2003 au poste de commissaire au 400^e anniversaire *de* Québec : *de* Québec, comme capitale ou comme ville ? En avril 2004, la ville nomme aussi un commissaire au 400^e, Serge Allen.

⁸ Notons qu'en 2008, Stephen Harper, devenu Premier ministre du Canada a dit que le Canada avait été fondé à Québec en 1608. Ce à quoi nombre d'historiens répliquèrent que c'était plutôt en 1867.

Après quatre années de fonctionnement, en 2004, les tensions s'intensifiaient au sein de la *Société du 400^e*. Le PDG Arpin démissionne en janvier 2004, en étant très clair sur les raisons de sa démission : il ne voulait pas vivre « les années de tiraillage entre le fédéral, le provincial et le municipal » (LEMIEUX L G 2004 : B3). Au début de 2004, le nouveau Premier ministre Paul Martin a reconsidéré la question de la participation du Canada à *Québec 1608-2008*, mais à ses conditions : celles d'un changement de cap majeur (avec en toile de fond le PCCA). Le 21 mai 2004, le gouvernement canadien nomme André Juneau « commissaire fédéral des fêtes du 400^e anniversaire de la ville de Québec ». Le titre officiel est on ne peut plus clair : une ville est fêtée et non une capitale et son peuple. M. Juneau est de plus président de la « commission des champs de bataille nationaux » (CCBN).

Fin 2004, le titulaire du poste de PDG de la *Société du 400^e* change une deuxième fois. Lors de sa démission, Arpin avait proposé que Josée Laurence, qui faisait partie de l'équipe opérationnelle de la *Société du 400^e*, soit nommée PDG. Le conseil d'administration avait entériné sa nomination⁹. Mais, dès octobre 2004, elle est invitée à céder la présidence à Raymond Garneau, en conservant la direction générale. La mission du troisième président, un proche du Premier ministre du Canada, Paul Martin, est de rechercher du financement auprès du gouvernement fédéral.

Après avoir été impliqué dans le dossier du 400^e de mai 2002 à juin 2005, à titre de Premier ministre, Jean-Pierre Raffarin présidera le comité français des fêtes du 400^e¹⁰.

Troisième projet de legs: une allée de France menant au musée national

À l'automne 2004, le *musée national des Beaux-Arts du Québec* (MNBAQ) a mis en avant une nouvelle proposition de legs pour le 400^e. La direction du musée avait négocié avec la France le prêt à long terme de huit sculptures signées par Rodin, Claudel et Bourdelle¹¹. Ces bronzes auraient été

⁹ Le conseil d'administration comptait 17 membres. En 2006, ce nombre a été réduit à 13. Ottawa, Québec et la ville nommait chacun trois membres et quatre autres étaient nommés par les neuf premiers.

¹⁰ La commissaire étant Chantal Moreno, mais dans ce texte nous utiliserons le titre de commissaire pour désigner M. Raffarin puisqu'il y a 4 autres « commissaires ».

¹¹ En 1998, l'exposition Rodin, au MNBAQ, situé sur les plaines d'Abraham, a été couronnée l'exposition d'œuvres d'art la plus fréquentée dans le monde entier. Elle avait accueilli 525 000 visiteurs. De plus, en 2004, le MNBAQ préparait avec le musée de Rodin une exposition sur Rodin et Camille Claudel.

installés en permanence le long de l'avenue Wolfe-Montcalm qui mène au MNBAQ. L'avenue aurait été rebaptisée *allée de France*.

En décembre 2004, le maire L'Allier de passage à Paris a donné son appui à ce projet. Des maquettes et une estimation des coûts d'aménagement ont été présentées au gouvernement Charest dès la mi-décembre 2004. Encore une fois, ce projet devait faire l'objet d'une demande officielle du gouvernement du Québec auprès de la France. Dix mois après avoir reçu la maquette du projet, en septembre 2005, le Premier ministre Charest n'avait toujours pas donné son accord à la réalisation de cette *allée de France*. Du côté français, les autorités étaient en attente (LEMIEUX 2005 : A5).

Pourquoi ces délais ? Le gouvernement du Québec n'avait pourtant pas l'argument de coûts préparatoires élevés. Tout était payé par la France. En mai 2005, le commissaire fédéral au 400^e avait démissionné invoquant des conflits d'intérêts entre son poste de commissaire et celui de président de la « commission des champs de bataille ». Quatre ans plus tard, une enquête du journal *Le Devoir* a confirmé l'opposition du fédéral. Le fait de rebaptiser l'avenue au bout de laquelle se trouvait la colonne dressée en l'honneur du général anglais Wolfe, qui a vaincu la Nouvelle-France lors la bataille des Plaines d'Abraham en 1759, « dérangeait profondément M. Juneau. [...] Il disait : 'vous voulez provoquer le fédéral ? Vous voulez réécrire l'histoire ?' » (ROBITAILLE 2009 : A1).

En tant que chef du gouvernement du Québec, étant donné les liens privilégiés entre le Québec et la France depuis 40 ans, étant donné l'existence d'une para-diplomatie québécoise sur la scène internationale (PAQUIN 2006), le Premier ministre Charest pouvait accepter cette allée de sculptures. Était-il en accord avec l'opposition de l'appareil fédéral ?

Le 18 mai 2005, la ministre de Patrimoine canadien a nommé un nouveau commissaire fédéral aux fêtes du 400^e, Laurent Tremblay. Elle a aussi annoncé que le fédéral participerait au financement du 400^e (mais le montant et la date restaient à établir). Une fois cette promesse obtenue, Raymond Garneau a quitté la présidence de la *Société du 400^e*. Pierre Boulanger, ex-employé des Affaires extérieures du Canada l'a remplacé et a occupé aussi la direction générale.

Quatrième projet de legs : réaménagement du parc de l'Amérique française

À Paris en 2004, le Premier ministre Charest avait mentionné qu'il ne fallait pas imposer à la France son cadeau. En novembre 2005, la France a donc décidé d'offrir son cadeau. Le président Chirac souhaitait ainsi laisser une trace visible de son amitié pour le Québec. Puisqu'une *allée de France* à proximité des champs de bataille où le général anglais Wolfe avait vaincu la Nouvelle-France gênait les autorités fédérales canadiennes, la France choisissait de s'installer en un lieu symboliquement approprié. Elle offrirait un réaménagement paysager et artistique majeur du *parc de l'Amérique Française*, un parc de 8000 m². Inauguré en août 1985 par René Lévesque, le *parc de l'Amérique Française* visait à rappeler la présence française en Amérique. La France prévoyait consacrer plus de 10 millions d'euros au réaménagement de ce parc. Le commissaire Raffarin estimait que ce parc réaménagé (fontaines, œuvres d'art, etc.) pourrait amener jusqu'à 50 000 touristes français supplémentaires annuellement au Québec. Il serait une source de fierté pour les Français et un lieu de beauté pour les Québécois. Le Premier ministre de Villepin devait prononcer une allocution le 3 novembre 2005 à l'Assemblée nationale du Québec où il aurait dévoilé ce legs de la France. Coup du sort, moins de deux jours à l'avance, il a dû annuler sa venue à Québec, des émeutes enflammant les banlieues parisiennes.

Le 4 novembre, les citoyens de Québec ont élu un nouveau maire, Andrée Boucher. Cette élection a confirmé le changement de cap en cours. Mme Boucher a toujours été une adversaire acharnée du maire L'Allier, de ses projets de grandeur, de son européenisme en matière d'urbanisme ainsi que de son penchant pro-souverainiste¹² (ROBITAILLE 2006 : A1).

Malgré l'annulation de la venue du Premier ministre, le projet de réaménagement du parc a suivi son cours. À la mi-mars 2006, le président Chirac a transmis au Premier ministre Charest une lettre officialisant l'offre d'un aménagement paysager du *parc de l'Amérique Française*. Tout progressait normalement. Dès la deuxième semaine d'avril 2006, une équipe de huit experts français a réalisé, sur le terrain, une étude exhaustive afin de produire un cahier de charges. Début septembre 2006, Raffarin revient à Québec avec des esquisses et propositions précises. Il indique que la thématique du parc serait évocatrice de loyauté et de fidélité au Québec et

¹²Après seize ans et quatre mandats à la tête de la ville de Québec le maire L'Allier avait pris sa retraite.

ajouté qu'une *maison du patrimoine commun France-Québec* de 350 m² y serait construite (BOIVIN 2006a : 3). Bien entendu, les coûts de cette maison du patrimoine commun et le réaménagement du parc seraient assumés par la France. Elle ferait appel à ses plus grands artistes et architectes.

Ce projet de legs présenté par la France semblait converger avec le projet d'une maison du patrimoine que la fédération des familles souches du Québec (FFSQ) souhaitait depuis plusieurs années. Cette maison aurait été dédiée à la francophonie, à ces histoires familiales qui, de 1608 à 2008, reliaient la France et l'Amérique française. Le temps presse. Plus d'un projet a déjà été écarté, il faut sélectionner les architectes dès le mois suivant pour lancer la mise en chantier au printemps 2007. Mais à la *Société du 400^e*, tout est au ralenti. Le Canada avait promis en mai 2005 de financer le 400^e de Québec, mais en août 2006, toujours rien. Pourquoi ce retard : en coulisses, une tension majeure bloque tout : Ottawa exige le bilinguisme intégral (LAVOIE 2006 : 5).

Fortes tensions à la *Société du 400^e* : le quatrième président rétrogradé ; cinquième projet de legs

En février 2006, un gouvernement fédéral dirigé par Stephen Harper du Parti conservateur est élu. Bev Oda, unilingue anglophone, est nommée ministre de Patrimoine canadien. Au début de juillet, ses fonctionnaires présentent un texte de protocole d'entente sur l'organisation et le financement du 400^e de 60 pages (celui du Québec comptait cinq pages). Le financement fédéral sera conditionnel à un bilinguisme complet des événements. Des services bilingues étaient déjà prévus, mais le gouvernement du Québec dont la langue officielle depuis 30 ans est le français peut difficilement accepter de se voir imposer un bilinguisme intégral sans perdre la face. Après plusieurs semaines de discussions, Ottawa exige la nomination d'un nouveau président, Jean Leclerc qui suivra de près le dossier¹³. Pierre Boulanger est rétrogradé à la direction générale. Le 28 août 2006, Ottawa annonce enfin sa contribution de 40 millions de dollars. Le Québec a versé 40 millions, la ville de Québec 5 millions. Avec les 5 millions d'apports privés, le budget total a été de 90 millions de dollars.

¹³ Plus de 80% des événements du 400^e ont eu lieu dans le port de Québec, sur les Plaines d'Abraham, à la citadelle ou sur la Terrasse Dufferin qui sont gérées par des organisations fédérales bilingues. De plus Ottawa s'est assuré la maîtrise d'œuvre du sommet des pays de la francophonie d'octobre 2008 où il a exigé le bilinguisme.

Dans la foulée de cette crise du bilinguisme, les relations entre Québec et Ottawa sont apparues difficiles. Fin septembre 2006, au *sommet de la francophonie* de Bucarest, le commissaire du Québec a dit que le fédéral négligeait le dossier du 400^e (Boivin 2006b : 6). La réplique a été vive. Les tensions ont fini par emporter ce quatrième projet de legs (PORTER 2006 : A2).

Le rejet de ce quatrième projet coïncide avec l'enterrement du geste fort et visible qui aurait marqué l'urbanisme de Québec. C'est le cinquième projet de legs qui se réalisera. La France offre l'aménagement architectural de l'espace d'accueil intérieur du « centre de la francophonie des Amériques » (CFA) qui est logé dans l'édifice du musée de l'Amérique française. Cet aménagement intérieur de 2,4 millions de dollars permet de mettre en valeur une promesse électorale de M. Charest faite en 2003. Le CFA vise à favoriser le développement des réseaux francophones des Amériques.

Évaluation de la politique canadienne de commémoration uniforme

Après les reproches essayés à Bucarest, le Premier ministre Harper a pris le dossier du 400^e en mains (BOIVIN 2006b : 6). Il a d'abord fait procéder à une évaluation de la politique publique qui vise à faire « connaître le Canada de façon uniforme et coordonnée » établie en novembre 2003. De novembre 2006 à mars 2007, un comité a préparé pour le ministère du Patrimoine canadien, un rapport d'évaluation du « programme canadien de célébrations, commémorations et apprentissages » (PCCA). Ce rapport faisait à nouveau ressortir que les Québécois étaient proportionnellement ceux qui fêtaient le moins la fête du Canada et ceux qui connaissaient le mieux leur fête du 24 juin. Donc, pour 2008, le Québec a continué à recevoir la part du lion de tout le budget fédéral alloué à la célébration de la fête du Canada, soit 85% du budget (BEAUCHEMIN 2009 : A8).

Mais ce rapport mettait aussi en évidence que la politique canadienne de multiculturalisme était moins connue et célébrée au Québec. Le PCCA demandait d'insister sur ce volet (PCCA 2007). Des mesures correctives devaient être mises en œuvre.

La mise en œuvre du PCCA et le 400^e : le commissaire fédéral limogé et les difficultés à commémorer les origines françaises

Le bilinguisme intégral a été laissé de côté pour le 400^e, mais la tâche du commissaire fédéral devait tenir compte du PCCA et mettre en avant la politique canadienne sur le multiculturalisme. Ottawa a limogé son commissaire le

6 décembre 2007 et nommé à ce poste Denis Racine, un haut fonctionnaire travaillant à la direction « Célébration, commémoration et apprentissage ». Racine avait une solide expérience de la pratique canadienne du PCCA, puisqu'en 2005 il avait œuvré au 100^e anniversaire de la Saskatchewan.

Le gouvernement du Canada a inscrit sur son site web : « Fêter Québec, c'est aussi fêter le Canada et les citoyens de toutes origines ». Sa volonté de promouvoir le multiculturalisme canadien a coïncidé avec le refus, par la *Société du 400^e*, d'un grand nombre de projets de commémoration des origines françaises des pionniers, en particulier à partir de mars 2007, date de la remise du rapport de la PCCA.

Après l'enterrement du projet de maison du patrimoine commun France-Québec, le commissaire Raffarin avait annoncé en février 2007 le projet d'une grande exposition sur les familles pionnières. Elle devait être présentée au musée de la Civilisation en 2008, puis transportée de façon permanente au musée de l'Amérique française en 2009.

Depuis 2000, plusieurs associations travaillaient en France et au Québec à des projets de commémorations des origines françaises des fondateurs. Un inventaire des lieux de mémoire communs entre la France et le Québec avait été dressé pour le Poitou-Charentes et s'étendait à d'autres régions (Bretagne, Pays de Loire, Aquitaine...). Des itinéraires culturels de tourisme de mémoire étaient tracés (CFQLMC 2008). Depuis 2002 une trentaine d'associations régionales de France-Québec comptaient des historiens amateurs et professionnels préparant des carnets de mémoire rappelant des liens entre la France et le Québec. Depuis 2002, la fédération des familles souches du Québec (FFSQ) regroupant quelque 200 familles pionnières (Tremblay, Simard, Gagnon, etc.) préparait une multitude de projets d'expositions et de commémorations pour le 400^e, si bien qu'en 2005, un journal de Québec titrait « Les familles souches s'accaparent le 400^e » (NORMANDIN 2005). Tous ces réseaux de la société civile œuvraient à valoriser le patrimoine culturel et la « reliance » France-Québec.

Déception : en août 2007, le commissaire Raffarin doit annoncer que l'exposition sur les familles pionnières au musée de la Civilisation est reportée à une date ultérieure. En novembre 2008, elle était définitivement annulée, tout comme son installation permanente ultérieure. En août 2007, la *Société du 400^e* a refusé d'honorer les familles de région de Québec qui cultivaient la même terre ancestrale depuis les débuts de la colonie. Celles-ci avaient pourtant été honorées lors des 300^e et 350^e (raison invoquée : elles ne vivent pas *dans* la

ville de Québec). Par ailleurs, « La grande vague », une exposition artistique préparée spécifiquement pour le 400^e anniversaire de Québec et présentée en France à l'automne 2007, devait venir à Québec en 2008. À deux reprises elle s'est vue retirer son intégration aux activités du 400^e, suite à l'opposition d'un commissaire. Cette œuvre d'art était formée de 400 morceaux, portant chacun le nom d'une famille pionnière venue de France au XVII^e siècle pour fonder Québec. À l'automne 2007, la *Société du 400^e* a refusé que le 133^e congrès des sociétés historiques et scientifiques de France (juin 2008) soit intégré à la liste des événements¹⁴ se déroulant dans le cadre du 400^e. De fait, un collectif d'historiens a recensé quelques dizaines de projets commémoratifs et historiques qui ont été refusés, officiellement parce que « pas assez festifs ». Un spectacle à grand déploiement retraçant l'histoire des pionniers québécois a été refusé.

Le conseil québécois de l'Industrie forestière a distribué 400 000 arbres. 400 d'entre eux ont été plantés à la baie de Beauport sous le nom de « Boisé des ancêtres » et chaque arbre devait porter le nom d'une famille souche venue de France. Une cérémonie officielle d'inauguration annoncée pour mai 2008 a été reportée en septembre 2008, puis en 2009. Raison invoquée : la *Société du 400^e* n'avait pas le temps.

La « grande traversée de l'Atlantique » (GTA) visait aussi à commémorer la traversée à la voile des ancêtres venus de France. 49 voiliers ont quitté La Rochelle le 8 mai 2008. Chacun de ces voiliers était porteur d'un tonnelet rempli de messages d'amitié, de cadeaux et d'objets significatifs représentant le lien entre la France et le Québec préparé par des communes de France dont les descendants ont fait souche ici. En contrepartie, il y avait un « retour aux sources », et des voiliers du Québec ont quitté Québec le 6 juillet vers la France. À l'origine, ce 6 juillet devait être une grande fête, un ralliement des familles pionnières qui auraient salué le « retour aux source »s de ces voiliers. Le ministre responsable de la capitale nationale, Philippe Couillard, avait prévu un accueil pour la GTA le soir du 23 juin pour les feux de la Saint-Jean, veille de la fête nationale des Québécois. Une cérémonie publique avait été prévue le lendemain pour la remise de la quarantaine de tonneaux porteurs de messages d'amitié : refus de la *Société du 400^e*. Le processus de transfert des tonneaux et de remise aux associations concernées a été d'ordre privé, à huis

¹⁴ Laurier Turgeon, directeur de l'organisation a déclaré : « Non seulement la Société du 400e n'a pas voulu contribuer au financement de l'activité, mais elle n'a même pas voulu nous inscrire dans son programme. C'est dommage, car on se retrouve avec une fête historique sans contenu historique ! » (BUSSIERES 2008 : 6).

clos. Le ministre Couillard a démissionné ce jour-là et quitté la vie politique. Le « retour aux sources » s'est fait le 6 juillet, mais dans l'anonymat.

Pas de place non plus pour les symboles de la nation québécoise se référant aux origines françaises, à commencer par le drapeau du Québec. Même le drapeau de la ville de Québec illustrant le bateau de Champlain s'est fait discret (« Don de Dieu feray valoir »). Le pavoisement du 400^e était constitué de rubans multicolores exprimant « la fête à l'état pur » (MAROIS 2007 : 14), d'où le bleu du Québec était exclu.

Les politiciens élus et leurs entourages ont été des « acteurs dominants » (LEMIEUX 2004, 2002) dans les orientations du programme de commémoration du 400^e anniversaire de Québec. Nationalisme canadien majoritaire et nationalisme québécois minoritaire (souverainisme québécois) se sont affrontés en coulisses. Des tensions entre les appareils de gouvernement (Ville, Québec, Canada) se sont produites, mais ne se sont pas manifestées sur la place publique. Elles ont été absorbées par la *Société du 400^e*, non sans crises internes et réalignement des commémorations. On est passé d'un 400^e qui prévoyait fêter un peuple et sa capitale à un 400^e célébrant une ville. La *Société du 400^e* a été amenée à appliquer une politique fédérale de commémoration uniforme (PCCA) s'appuyant sur la politique canadienne de multiculturalisme.

Comme l'a bien montré Courtois, la récente pratique canadienne du multiculturalisme « dissimule l'existence au Canada d'une majorité nationale anglophone et de plusieurs minorités nationales : celles formées par le Québec francophone et par les nations autochtones » (2007 : 57).

Notre étude du 400^e de Québec montre que tel qu'il est pratiqué sous les gouvernements de Chrétien, Martin et Harper, ce type de multiculturalisme s'est révélé un « multiculturalisme utilisé comme un instrument politique visant à occulter le multinationalisme » du Canada (COURTOIS 2007 : 57), à occulter la nation québécoise¹⁵. Les projets visant à commémorer l'origine française des familles pionnières à la fondation de Québec ont été le plus possible détournés des événements et hommages publics du 400^e¹⁶.

¹⁵ Un type de fédéralisme où triomphe la « raison du plus fort » comme le montre Alain G. Gagnon (2008).

¹⁶ Sauf des pèlerinages religieux et une activité sportive, le « marathon des deux rives » où les familles pionnières ont été invitées à participer, moyennant paiement.

Occultés aussi les projets et symboles qui auraient présenté Québec comme capitale d'une nation. La pratique canadienne du fédéralisme n'est pas forcément ainsi. De 1984 à 1993, sous Mulroney, l'État canadien s'est montré relativement ouvert à ce que le Québec entretienne des relations internationales, au sein de la francophonie surtout (GAGNON 2008 : 170-171).

La participation de la France au 400^e a été très généreuse, tant sur le plan de la représentation politique que culturelle. Elle y a consacré quelque 15 millions d'euros, a soutenu plusieurs projets au Québec et plus de 200 manifestations en France (RIOUX 2008 : A3)¹⁷.

La France n'a pu marquer l'urbanisme de Québec comme souhaité à l'origine. Elle a œuvré diplomatiquement entre nationalisme canadien majoritaire et nationalisme québécois minoritaire : deux pôles malheureusement présentés par les acteurs politiques dominants comme contradictoires (comme s'il fallait choisir ou bien l'un, ou bien l'autre), alors qu'il s'agit d'un « paradoxe existentiel » (BAREL 1989). Le déploiement d'un fédéralisme de type multinational pourrait permettre de mieux prendre en compte les nations minoritaires : la nation québécoise et les nations amérindiennes (GAGNON 2008).

¹⁷ Un seul site internet encore en activité en présente un bon nombre : France-Québec 2008.

Bibliographie

- BAILLARGEON, Stéphane (2000), « Nouveaux accords franco-québécois », *Devoir*, Montréal, 7 avril, p. B8.
- BAREL, Yves (1989), *Le paradoxe et le système*, Grenoble, PUG.
- BEAUCHEMIN, Malorie (2009), « Budget 2008 de la fête du Canada : 85% au Québec », *Presse*, Montréal, 27 avril, p. A8.
- BERNHEIM, Jean-Claude (2004), *Le scandale des commandites : un crime d'État*, Montréal, Méridien.
- BOIVIN, Simon (2006a), « Raffarin fait durer le suspense », *Soleil*, Québec, 6 septembre, p. 3.
- BOIVIN, Simon (2006b), « Harper s'approprie le dossier du 400^e », *Soleil*, Québec, 29 septembre, p. 6.
- BOIVIN, Simon (2005), « La France choisit son cadeau : un réaménagement majeur du parc de l'Amérique Française », *Soleil*, Québec, 28 octobre, p. A1.
- BUSSIERES, Ian (2008), « Pas assez festif pour le 400^e », *Soleil*, Québec, 11 mars, p. 6.
- CASTONGUAY, Alec (2005), « Gomery blâme Chrétien », *Devoir*, Montréal, 2 novembre, A1.
- CFQLMC (2008), Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs, <http://www.cfqlmc.org/lieux-de-memoire>
- COURTOIS, Stéphane (2007), « La politique du multiculturalisme est-elle compatible avec le nationalisme québécois ? », *Globe, Revue internationale d'études québécoises* 10/1, pp. 53-73.
- EXPERTS (2004), « Le projet de Place de France, conclusions du rapport », *Soleil*, Québec, 19 mai, p. A19.
- FLEURY, Robert (2000), « Fêtes du 400^e anniversaire », *Soleil*, Québec, 17 mars, p. A6.
- FRANCE-QUEBEC (2008), <http://www.francequebec400.fr>
- GAGNON, Alain G. (2008), Plaidoyer pour le fédéralisme multinational, la raison du plus fort, Montréal, Québec-Amérique.
- L'ALLIER, Jean-Paul (2003), « Plaidoyer pour une Place de France à Québec », *Devoir*, 8 septembre, A6.
- L'ALLIER, Jean-Paul (2004), « Le maire L'Allier abandonne le projet de Place de France », *Soleil*, 17 septembre, p. A1.

- LAVOIE, Gilbert (2009), *Jean Pelletier, entretiens et témoignages*, Québec, Septentrion.
- LAVOIE, Gilbert (2006), « En anglais svp », *Soleil*, 26 août, p. 5.
- LEMIEUX, Louis-Guy (2005), « Des sculptures pour le 400^e de Québec », *Soleil*, 8 septembre, p. A5.
- LEMIEUX, Louis-Guy (2004), « Roland Arpin démissionne », *Soleil*, 28 mars, B-3.
- LEMIEUX, Louis-Guy (2001), « Reste à trouver le grand projet mobilisateur », *Soleil*, 19 novembre, p. A14.
- LEMIEUX, Vincent (2004), « Réseaux et sciences politiques », *Globe, Revue internationale d'études québécoises* 7/1, pp. 27-42.
- LEMIEUX, Vincent (2002), *L'étude des politiques publiques, les acteurs et leur pouvoir*, Sainte-Foy (Québec), PUL.
- MAROIS, André (2007), « Rationnel ou rationnelle », *Infopresse* 22/8, p. 14.
- MATHIEU, Isabelle (2004), « Place de France, Le Québec n'a toujours pas sollicité les Français », *Soleil*, Québec, 10 août, p. A1.
- MORIN, Edgar (2004), *La méthode*, tome 6, *Éthique*, Paris, Seuil.
- LE SOLEIL (2004), « Le maire L'Allier abandonne le projet Place de France », *Soleil*, Québec, 17 septembre, p. A1.
- MOREAULT, Éric et MATHIEU, Isabelle (2003), « Un été 2008 ultra-chargé », *Soleil*, 3 mars, p. A12.
- NORMANDIN, Paul André (2005), « Les familles souches s'accaparent le 400^e », *Soleil*, 21 février, p. A7.
- PC (2003), « Bernard Lord blâme le fédéral sur le financement des célébrations de 2004 », *Droit*, Ottawa, 25 juillet, p. 14.
- PCCA (2007), http://www.pch.gc.ca/progs/emcr/eval/2007/2007_10_1/CCLP_f.pdf
- PAQUIN, Stéphane (2006), *Les relations internationales du Québec depuis la doctrine Gérin-Lajoie (1965-2005)*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- PORTER, Isabelle (2006), « Québec ne veut pas du cadeau de la France », *Devoir*, 28 septembre, p. A2.
- RIOUX, Christian (2008), « Clôture du 400^e anniversaire de Québec en France », *Devoir*, 3 décembre, p. A3.
- RIOUX, Christian (2004), « Polémique à Ouagadougou », *Devoir*, 27 novembre, p. A7.

- ROBITAILLE, Antoine (2009), « Des commandites aux plaines d'Abraham », *Devoir*, Montréal, 3 février, p. A1.
- ROBITAILLE, Antoine (2006), « Les anti-L'Allier au pouvoir », *Devoir*, 1^{er} février, p. A1.
- ROBITAILLE, Antoine (2004), « Les Acadiens se réapproprient leur 400^e anniversaire », *Devoir*, 14 août, p. B3.

DE NOUVELLES SOLITUDES ? LES FRANCOPHONIES CANADIENNES A L'EPREUVE DU BILINGUISME OFFICIEL¹

Christophe TRAISNEL
Université de Moncton

Depuis les années Trudeau, le Canada s'est investi dans une double reconnaissance : celle du bilinguisme et celle du multiculturalisme. Il s'agissait de rompre avec les « deux solitudes » linguistiques. Cette volonté s'est notamment traduite par une rupture avec l'idée selon laquelle la francophonie était partout en situation minoritaire au Canada. Nous cherchons ici à faire le bilan de cette nouvelle donne identitaire en questionnant son impact sur la francophonie canadienne, désormais prise entre deux dynamiques : une dynamique de la dissociation et une dynamique de l'unité. Au cœur de ces dynamiques se trouve la relation, problématique, entre le Québec et les autres francophonies canadiennes. Une nouvelle « double solitude » en somme.

Ever since the Trudeau years, Canada has been working towards a double recognition: that of bilingualism and of multiculturalism. Originally, the idea was to move past the «two solitudes». This, however, has also translated in the rejection of the idea that French speaking communities are by default minorities everywhere in Canada. We wish to study the outcome of this new identity trait by way of its impact on French Canadians, this group now having to deal with two opposing dynamics: one of dissociation and one of unity. At the heart of these is the problematic relationship between Quebec and the other French speaking communities of Canada, a relationship that bears the traits of a newer version of the «two solitudes».

Depuis les années Trudeau, le Canada s'est investi dans une double reconnaissance : celle du bilinguisme et celle du multiculturalisme (McROBERTS 1997). Loin de n'être que symbolique, ce choix quant à la définition d'une nation canadienne a eu de profonds impacts sur la société. En effet, le bilinguisme fédéral officiel, et sa traduction constitutionnelle, législative et judiciaire ont conduit à une réinterprétation des rapports qui caractérisaient jusqu'alors les « deux solitudes » (anglophone et francophone) stigmatisées dans le roman de Hugh MacLennan (1945). Il s'agissait en fait de rompre ces solitudes en créant autant de ponts entre les deux communautés linguistiques, des ponts dont le gouvernement fédéral serait l'initiateur et le garant.

Cette volonté s'est traduite par une double rupture : rupture avec l'idée selon laquelle la francophonie était partout en situation minoritaire au Canada ; rupture avec l'idée que les droits linguistiques avaient partie liée avec une

¹ Je tiens à remercier Darius Bossé, étudiant au Département de science politique de l'Université de Moncton, pour son aide efficace dans la préparation de cette recherche et de cet article.

conception biculturelle d'une identité canadienne construite autour d'un mythe : l'existence de deux « peuples fondateurs » (BOURQUE et DUCHASTEL 1996 ; CARDINAL 2002). La politique initiée par Pierre Elliott Trudeau a ainsi structuré la reconnaissance institutionnelle du bilinguisme et du multiculturalisme à travers, notamment, la Charte canadienne des droits et libertés, la Loi sur les langues officielles, et le Plan d'action sur les langues officielles (WALLOT 2003).

Il serait intéressant, quelque 40 ans après l'officialisation du bilinguisme et du multiculturalisme, de faire le bilan de cette nouvelle donne identitaire quant à son impact sur la francophonie canadienne désormais prise entre deux dynamiques, repérées par plusieurs auteurs : une dynamique de la dissociation (THERIAULT 1999) et une dynamique de l'unité (THERIAULT, GILBERT et CARDINAL 2008).

Nous défendrons l'idée que les politiques de bilinguisme, basées sur une reconnaissance du droit à tout individu de pouvoir s'exprimer dans la langue de son choix partout au Canada a eu pour conséquence, certes de « rapprocher » les solitudes initiales, mais également de créer deux « nouvelles » solitudes identitaires : la francophonie « québécoise », majoritaire et nationaliste, et la francophonie « canadienne », en situation minoritaire. Il convient cependant d'emblée de nuancer cette « double solitude ». Elle ne signifie pas que la francophonie québécoise d'une part et la francophonie canadienne en situation minoritaire d'autre part aient rompu leurs rapports. À l'instar des deux communautés linguistiques, les francophonies canadiennes connaissent des rapports étroits, illustrés, notamment, par la préoccupation affirmée constamment par les partis politiques québécois quant au sort de la francophonie américaine, et le rôle du Québec dans la vitalité de cette francophonie continentale (DENAULT 2008). Ceci étant dit, il est cependant possible de considérer qu'entre la francophonie québécoise et les francophonies canadiennes en situation minoritaire il existe une forme de distinction paradigmatique quant aux processus de constructions identitaires ainsi qu'à la manière d'envisager une forme de sociabilité en français qui dépasserait ces « nouveaux » clivages identitaires marquant désormais les francophonies canadiennes. En somme, il deviendrait difficile, mais pas impossible, de « faire société » en français au Canada, tant les francophonies canadiennes sont engagées dans un processus lent de dissociation, sur la base de réalités démographiques et provinciales qui ne cessent d'accroître entre elles les distinctions, notamment au niveau de l'approche du bilinguisme officiel, souvent présenté comme une possibilité politique nouvelle et essentielle pour garantir la vitalité des francophonies

canadiennes en situation minoritaire², mais aussi représentée au Québec comme une contrainte politique supplémentaire imposée à la francophonie québécoise dans le projet de faire de la langue française la langue commune des Québécois (MCROBERTS 1997 ; LEVINE 1998).

Après un bref retour sur les constructions identitaires canadiennes et le processus de dissociation entre le Québec et le reste du Canada, nous chercherons à caractériser ces nouvelles solitudes. Nous baserons notre propos essentiellement sur la comparaison de quatre types de discours qui apparaissent comme largement dissonants : le discours sur la francophonie québécoise tenu par des organismes de la francophonie canadienne (Société nationale d'Acadie, Société d'Acadie du Nouveau-Brunswick, Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada), le discours sur la francophonie canadienne tenu par les organismes québécois de francophonie (Société Saint-Jean Baptiste, Mouvement national des Québécois, Parti québécois, Bloc québécois), le discours tenu par le gouvernement fédéral sur la francophonie au Québec et enfin le discours tenu par le gouvernement québécois sur la francophonie canadienne. Ces « portraits croisés » des deux nouvelles solitudes seront nuancés par les tentatives très récentes (et timides) de rapprochement.

Construction identitaire canadienne

Les deux solitudes linguistiques originelles et la polarisation politique entre le Québec et le Canada

Sans revenir sur l'histoire politique canadienne dans son ensemble, il convient ici de mentionner l'existence d'un clivage structurant, en quelque sorte, la vie politique canadienne : le clivage linguistique et culturel, ses représentations, et la manière dont il a été saisi et exprimé par les acteurs politiques, à travers l'image d'une « double solitude » marquant la société canadienne. Cette représentation doit beaucoup à la métaphore réussie des rapports qu'entretiennent les deux communautés linguistiques qu'on retrouve dans le roman *Two Solitudes* de Hugh MacLennan. Cette image a été récupérée par les analyses de la société et de la politique canadiennes. Loin de ne toucher que les élites intellectuelles, c'est la société canadienne française dans son ensemble qui a progressivement exprimé son malaise identitaire, notamment face aux processus d'assimilation linguistique.

² Voir, à ce propos, les articles publiés dans *Francophonies d'Amérique*, revue consacrée aux recherches sur la francophonie en situation minoritaire au Canada et aux États-Unis.

En vue de régler la question linguistique et sa polarisation, menaçant à terme l'unité canadienne, le gouvernement canadien s'est lancé dans une réflexion sur l'identité, notamment à travers la mise en place à la fin des années soixante d'une Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme présidée par deux intellectuels : André Laurendeau, éditeur du quotidien francophone de Montréal *Le Devoir*, et Davidson Dunton, président de l'Université Carleton. Cette commission se met en place dans un contexte difficile : depuis quelques années déjà, le Québec s'est engagé dans un processus d'autonomisation progressive. La majorité francophone du Québec découvre dans sa gouverne un instrument susceptible de lui permettre de rétablir les équilibres et de régler les différends linguistiques qu'elle estime subir depuis trop longtemps.

En dépit de ce contexte politique, le travail de la Commission vise à régler les problèmes constitutionnels en cherchant à définir les paramètres d'une identité canadienne en construction (MCROBERTS 1997). La Commission fit plusieurs recommandations qui allaient dans le sens de certaines revendications des francophones, entre autres que le français et l'anglais soient déclarés langues officielles au niveau fédéral et que deux provinces, l'Ontario et le Nouveau-Brunswick, soient considérées comme des provinces bilingues. En même temps, la Commission allait dans le sens d'une reconnaissance, au niveau culturel, de l'existence de deux peuples fondateurs au Canada.

Cette approche dualiste s'est vite heurtée à celle qui prévaudra à la fin des années soixante, sous l'influence d'une nouvelle génération de décideurs politiques canadiens issus du Québec : Pierre Trudeau, Jean Marchand et Jean Pelletier, pour lesquels le biculturalisme prôné par la Commission est largement dépassé, dans une société canadienne de plus en plus marquée par la diversité culturelle. Cette conception est une rupture avec l'idée de deux « peuples fondateurs », et l'immixtion de la diversité culturelle canadienne dans le dialogue identitaire des deux communautés linguistiques qui s'entamait et qui se trouvait illustrée par les travaux de la Commission Laurendeau-Dunton. C'est, également, une rupture avec l'idée d'un accommodement possible entre la construction nationale québécoise, de plus en plus sonore à la fin des années soixante, et la construction nationale entamée par le Canada depuis les années d'après-guerre. Comme le remarque Réjean Pelletier :

Durant la période [...] 1957-1984, le gouvernement fédéral s'emploie à sauvegarder son rôle dans l'ensemble du pays et à préserver l'unité canadienne. Ce thème de l'unité va s'imposer, au début de cette période avec Diefenbaker et à la fin avec Trudeau, dans une vision « uniformisatrice » où s'estompe le rêve de la dualité canadienne. (PELLETIER 2000)

Désormais, le dualisme canadien se trouve réduit au droit, pour chaque Canadien, de choisir entre le français et l'anglais. C'est là refuser de reconnaître à un quelconque groupe, et en particulier aux francophones du Québec, le droit à une existence collective distincte.

La rupture tranquille : l'émergence d'une nouvelle « double solitude »

Concrètement, cette approche bilingue et multiculturelle pancanadienne se traduit par une législation fédérale novatrice, visant à traduire en droits cette approche. En 1969, la première loi sur les langues officielles est adoptée par le parlement. Elle fait du français et de l'anglais les langues officielles du Canada et, surtout, elle donne aux minorités linguistiques du pays un certain statut, puisque le gouvernement se trouve chargé de garantir leur plein épanouissement. Un Commissariat aux langues officielles est créé dans la foulée en 1970.

De son côté, le Québec, sous l'impulsion de son premier gouvernement souverainiste, s'engage dans une tout autre direction en matière linguistique. Il ne s'agit pas de garantir le bilinguisme au Québec, mais de répondre aux défis particuliers qui se posent à la langue française en Amérique du Nord : très minoritaire, surtout présente au Québec, et subissant, jusqu'au cœur du Canada français, des taux très inquiétants de transferts linguistiques. L'objectif est alors d'aller au-delà du bilinguisme en consacrant au Québec le français comme langue commune et en traduisant cette reconnaissance en une législation contraignante, la loi 101, qui impose la présence du français dans une série de domaines de la vie publique ou de la vie privée.

Ce sont alors deux régimes linguistiques qui s'affrontent : un bilinguisme fédéral reposant sur les choix individuels, représentant une formidable possibilité législative, politique et judiciaire pour les communautés de langue officielle en situation minoritaire (CLOSM) et un unilinguisme québécois consacrant un choix collectif : celui de doter la société québécoise des instruments législatifs et judiciaires à même de garantir la présence et l'épanouissement du français comme langue commune au Québec.

Cet affrontement est renforcé par la loi de 1982 qui rapatrie les droits constitutionnels du Royaume-Uni au Canada. L'article 23 de la Charte des droits et libertés, insérée dans la nouvelle constitution canadienne, énonce en effet que les provinces et les territoires doivent fournir à leurs minorités l'enseignement primaire et secondaire dans leur langue, là où le nombre le justifie. Cet article 23 sera interprété de manière large par la Cour suprême, qui

reconnaîtra aux CLOSM, en 1990, le droit de gérer leurs propres écoles. En 1988, la protection des minorités linguistiques se trouve renforcée par l'obligation qui est faite au gouvernement d'appuyer le développement des CLOSM. La Cour suprême a par ailleurs tendance à interpréter ces dispositions dans un sens favorable aux CLOSM et donc de renforcer les obligations faites au gouvernement d'assurer leur vitalité. Enfin, en 2003, c'est un plan sur les langues officielles qui est adopté par le parlement, visant à financer les politiques de redynamisation des CLOSM et à contrer les taux de transfert linguistiques tout en assurant aux CLOSM un dynamisme linguistique suffisant.

Les prémices de cette distanciation entre la francophonie majoritaire au Québec et les minorités linguistiques hors Québec ne datent pas du bilinguisme officiel adopté à travers la législation fédérale. L'histoire de la francophonie canadienne est, en effet, celle d'une série de tensions et de recompositions qui ont marqué ce que nous pourrions appeler les francophonies militantes. Une première distanciation intervient lors des états généraux du Canada français à la fin des années 1960 (BOCK 2004). Ces états généraux qui rassemblaient la francophonie militante du Canada français ont mis à jour les différences d'approches opposant les militants du Québec, favorables à l'indépendance du Québec, et les francophonies en situation minoritaires opposées à cette perspective, de même qu'à l'idée selon laquelle le Québec pouvait constituer un peuple distinct du Canada français.

La seconde distanciation, c'est celle qui est née de la nouvelle législation linguistique fédérale. La politique sur le bilinguisme et le multiculturalisme, en introduisant une volontaire symétrie dans la prise en compte des besoins des communautés linguistiques et en ne tenant pas compte de la situation profondément diglossique qui caractérise pourtant le français en Amérique, renforce la dynamique dissociative entre la francophonie québécoise et le reste de la francophonie canadienne.

Pour la francophonie militante québécoise, en effet, le bilinguisme officiel constitue une contrainte supplémentaire et inacceptable dans le processus de construction et de renforcement d'une société en français en Amérique du nord. Le bilinguisme est considéré comme « trop peu, trop tard » et entravant injustement la consécration du statut du français au Québec.

Pour les militants de la francophonie en dehors du Québec, à l'inverse, la politique de bilinguisme constitue une possibilité politique nouvelle. Elle s'avère, en effet, indispensable dans leur lutte avec les provinces pour une

reconnaissance du droit, pour les minorités francophones, d'avoir un certain nombre de services dans leur langue. Par ailleurs, ces minorités considèrent comme dangereuse pour leur propre survie linguistique cette dissociation québécoise alors que le gouvernement fédéral semblait répondre pour la première fois à leurs demandes.

Une telle dissociation touche les organismes de défense du français au Québec et ailleurs au Canada. Les thèses souverainistes sont défendues par les premiers, tandis que les seconds s'engageront dans une défense des thèses fédéralistes. Il convient cependant de nuancer cette dissociation constatable entre les divers organismes prenant en charge la défense des communautés linguistiques issues de l'ancien Canada français. De nombreux auteurs ont, en effet, montré à quel point cette dissociation, essentiellement politique, n'entraînait pas pour autant une rupture entre les différentes communautés francophones : les liens entre la société québécoise et la francophonie canadienne sont encore ténus. En dépit d'une différenciation en termes d'appartenance et d'identification (THERIAULT 1999), il reste possible de « faire société » en français en Amérique du Nord, comme cela a été le cas lorsque « la nation débordait des frontières » comme l'énonce explicitement l'ouvrage de Michel Bock portant sur le Canada français (2004). Les rapports entre les francophones qui caractérisaient la société canadienne française, le projet politique qui unissait les élites canadiennes françaises avant cette dissociation tranquille ont laissé des traces communes dans les projets politiques qui distinguent cependant la nation québécoise, majoritairement francophone, des francophonies en situation minoritaires. Les organisations de défense du français en sont conscientes. Il s'agit pour elles de reconnaître les différences, tout en cherchant à les dépasser en vue d'un projet commun.

Le rapport entre langue et identité doit ainsi être repensé, comme l'affirme la Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada :

Le Canada français des 19^e et 20^e siècles n'existe plus et a été remplacé par le Québec d'une part et les communautés francophones provinciales/territoriales d'autre part. Aujourd'hui, les communautés francophones et acadiennes ont tendance à construire leur identité collective face au Québec et face à la majorité anglophone. (FCFA, <http://www.fcfa.ca/home/index.cfm?id=260>)

La nation québécoise n'est pas évoquée par la FCFA. De son côté, la représentation de la francophonie canadienne au sein du mouvement souverainiste semble ambiguë : la solidarité avec la francophonie est affirmée, mais la canadianité de cette francophonie « hors Québec » est bien souvent, sinon toujours caractérisée par la disparition, sinon par une dilution dans les francophonies plus englobantes, qu'elles soient nord-américaines ou internationales. Plusieurs indices illustrent cette distanciation.

À l'élection fédérale 2008, la FCFA a envoyé un questionnaire aux partis politiques afin de connaître le positionnement idéologique vis-à-vis de la francophonie canadienne de ceux-ci. Dans ses réponses au questionnaire, le Bloc québécois se fait : « le défenseur des communautés francophones et acadiennes du Canada qui ont souvent peine à faire entendre leurs voix » :

Les communautés francophones sont essentielles à la vitalité et l'essor du fait français en Amérique du Nord et sont une valeur ajoutée à la diversité culturelle à l'échelle de la planète. (BLOC QUEBÉCOIS, dans FCFA 2010)

En dépit de cette ouverture affirmée à la francophonie, non pas simplement canadienne mais plus globalement « nord-américaine » ou internationale, le Bloc québécois (BQ) affirme que son champ d'actions, bien qu'il soutienne la cause francophone, reste circonscrit au Québec :

Bien qu'il soit d'accord avec le principe que les collectivités francophones à l'extérieur du Québec ont le droit de recevoir des services de qualité dans leur langue et que les gouvernements provinciaux et territoriaux devraient avoir l'obligation de leur fournir, le Bloc québécois, *qui œuvre uniquement sur la scène québécoise, n'entend pas commenter sur les ententes que le gouvernement fédéral pourrait conclure avec d'autres gouvernement que celui du Québec.* (C'est nous qui soulignons)

Dans les détails du programme du Bloc québécois, il existe un lien de solidarité de fait entre les revendications du Bloc en matière linguistique et la situation de la francophonie minoritaire. Ainsi, intervenant le 15 août 2008 à Québec, dans le cadre de la Conférence des peuples de langue française, Gilles Duceppe, chef du BQ affirme qu'un Québec souverain renforcera l'ensemble de la francophonie :

Sur la scène internationale comme au sein de la francophonie, il y aura un acteur [...] déterminé à défendre la place du français dans le monde [...] Le Québec pourra aussi consacrer une partie de l'énergie et des moyens libérés par son accession à la souveraineté pour renforcer ses liens avec les francophones d'Amérique. [...]. *Le Québec souverain se fera également un devoir de soutenir le combat des francophones du Canada, de la communauté acadienne et de la communauté anglophone du Québec, qui ont tous des droits acquis.* (C'est nous qui soulignons). (DUCEPPE 2008 : en ligne)

Si, dans l'énoncé de mission du BQ ou dans son plan d'action, il n'y a aucune mention de francophonie canadienne ou d'Acadie, le BQ affirme dans sa plateforme électorale le rôle de « défenseur » qu'il se promet de jouer : « Le Bloc Québécois s'engage à continuer à défendre les intérêts des communautés francophones et acadiennes à Ottawa » (BQ 2008 : 48-50)

Le Bloc n'est pas le seul organisme souverainiste à évoquer un soutien aux francophonies en dehors du Québec. Le Mouvement national des Québécois (MNQ) assure, lui aussi, ce soutien, tout en réaffirmant bien sûr les raisons fortes qui ont conduit le MNQ à soutenir, dès la fin des années 1960, l'option souverainiste, « seul moyen de faire en sorte qu'un peuple de culture française puisse survivre et se développer en Amérique ». Lors de la Conférence des peuples de langue française qu'il a organisée à Québec en août 2008, le MNQ affirme « le caractère vital de la relation avec les nations francophones pour la perpétuation de l'expérience historique québécoise ». Et la XVII^e Conférence des peuples de langue française a adopté une résolution visant à encourager :

le gouvernement du Québec à renforcer sa présence et son action internationale, notamment dans le cadre de la francophonie, qui est naturellement l'espace d'expression privilégiée de l'identité québécoise. (CONFÉRENCE DES PEUPLES DE LANGUE FRANÇAISE, Résolution du MNQ, en ligne)

Le Parti québécois suit la même voie : les 3, 4 et 5 juin, 2008, au 15^e Congrès national, le parti québécois envisage : « de prendre les mesures pour assumer pleinement le rôle de chef de file du Québec sur les plans culturel et artistique tant dans la Francophonie que dans les pays du Commonwealth » (PQ

2005 : 24-25). Bien que le Plan Marois propose d'« augmenter la contribution du Québec dans la Francophonie », il est à noter qu'il n'y a aucune référence spécifique à la « francophonie canadienne » dans le programme péquiste (PQ 2008 : 28).

Rapprocher les solitudes francophones ?

Les liens entre la francophonie québécoise et la francophonie canadienne ne se résument pas aux prises de position des organismes susmentionnés. Les gouvernements sont, eux aussi, intervenus, pour des raisons diverses, en vue de rapprocher ces nouvelles solitudes. Leur intervention, on l'a vu avec la politique sur le bilinguisme du gouvernement fédéral, a pu conduire au renforcement du morcellement de la francophonie canadienne par le passé. Il semble cependant que le contexte devient plus favorable à ce rapprochement francophone, à travers des politiques gouvernementales plus conciliantes : la reconnaissance de la nation québécoise par le gouvernement fédéral, d'une part, et le « retour » annoncé du Québec dans la francophonie canadienne, d'autre part.

La nouvelle politique fédérale à l'égard du Québec

Il existe une grande différence quant à la prise en compte de la nation québécoise dans les textes et les déclarations du gouvernement fédéral. La référence à la nation québécoise dans les discours ou sur les sites des institutions fédérales est quasi inexistante. À titre d'exemple, dans une publication de Patrimoine canadien intitulée : « Les symboles canadiens », on ne retrouve aucune mention de la « nation québécoise », même dans la section portant explicitement sur le Québec (PC 2008 : 24-25). On mentionne toutefois, ici et là, des références au peuple francophone canadien : « La fleur de lis est le symbole de la France royaliste qui, en 1608, fonda ce qui allait devenir le Canada, et de l'unique civilisation française au Canada » (PC 2008 : 2). En général, l'État fédéral ne parle pas de francophonie québécoise ou la mentionne à travers une approche pancanadienne.

Cependant, les choses changent sous l'influence du gouvernement conservateur. Le 22 novembre 2006, le gouvernement de Stephen Harper a déposé la motion suivante : « That this House recognize that the *Québécois* form a nation within a united Canada » (HARPER 2006 : en ligne). Il ne s'agit pas ici à proprement parler d'un élément de rapprochement à l'égard de la francophonie québécoise, mais cela a été interprété dans l'espace politique québécois comme un pas, certes timide, vers la reconnaissance par le gouver-

nement fédéral du Québec comme nation. Cette reconnaissance se traduit désormais dans les déclarations de certains ministres. À titre d'illustration, le gouvernement du Canada, en 2007, a appuyé financièrement le projet d'agrandissement du musée national des Beaux-Arts du Québec. Lors des déclarations officielles du projet, la ministre du Patrimoine canadien a, elle aussi, de manière implicite, reconnu l'existence de cette nation québécoise :

Cet investissement est une excellente nouvelle *pour la région de la Capitale-Nationale*. [...] C'est par milliers que les gens visiteront Québec. Ils viendront de partout dans le monde et l'appui de notre gouvernement à l'agrandissement du *Musée national* des beaux-arts du Québec leur permettra de découvrir notre richesse culturelle unique. (C'est nous qui soulignons). (VERNER 2007 : en ligne)

Le 10 septembre 2007, c'est le ministre des Transports de l'Infrastructure et des Collectivités qui est intervenu :

Notre gouvernement voit les choses comme elles sont et non comme certains voudraient qu'elles soient. C'est ce que nous avons fait quand nous avons demandé au Parlement canadien de reconnaître que les Québécois forment une nation au sein d'un Canada uni. Et comme l'a dit à plusieurs reprises le Premier ministre Harper, quand on fait partie d'une nation, il est parfaitement normal d'être nationaliste. Il est parfaitement normal de vouloir préserver – et développer – sa langue, sa culture et ses institutions. [...] Pour nous, la nation québécoise n'est pas une vision de l'esprit. C'est une réalité vivante, qui mérite d'être appuyée et encouragée. Mais nationalisme ne veut pas dire séparatisme. (C'est nous qui soulignons). (CANNON 2007 : en ligne).

La nouvelle politique québécoise à l'égard des francophonies en situation minoritaire

Au Québec également le besoin s'est, semble-t-il, fait sentir de « rapprocher les solitudes » entre les francophonies en situation minoritaire et la société québécoise. Les gouvernements précédents, dirigés par les souverainistes, avaient déjà élaboré des politiques de soutien à la francophonie nord-américaine. Ils avaient également multiplié les prises de position

soutenant, par exemple, la reconnaissance de la nation acadienne au sein de la fédération. L'entente du 20 septembre 2001 entre la Société nationale de l'Acadie (SNA) et le Québec visait ainsi à :

favoriser une meilleure connaissance mutuelle, à promouvoir une concertation plus étroite entre les sociétés civiles de l'Acadie et du Québec et à permettre aux Acadiennes et Acadiens et aux Québécoises et Québécois de collaborer à l'épanouissement de la langue et de la culture françaises. (SAIC 2001 : en ligne)

Le 15 août 2002, à l'occasion de la fête nationale, le Premier ministre du Québec, Bernard Landry, en présence du Premier ministre du Nouveau-Brunswick, Bernard Lord, avait inauguré à Québec une promenade des Acadiens et un monument consacré à « l'apport remarquable des Acadiens à la nation québécoise³ ». Et, en 2003, l'Assemblée nationale du Québec avait appuyé unanimement (c'est-à-dire avec le soutien de l'opposition libérale officielle et de l'Action démocratique du Québec) les démarches de la SNA afin de faire reconnaître les torts causés par la déportation du peuple acadien :

QUE l'Assemblée nationale se réjouisse de la teneur de la proclamation royale dévoilée officiellement aujourd'hui, laquelle désigne le 28 juillet comme journée commémorative du Grand Dérangement et laquelle reconnaît dans son préambule les torts historiques infligés inutilement au nom de la Couronne britannique au peuple acadien lors de sa déportation de 1755 à 1763 ; QU'elle félicite également la Société nationale de l'Acadie, ses partenaires et le peuple acadien pour le succès des démarches qu'ils ont menées fièrement pour obtenir cette reconnaissance.⁴

Mais au-delà du soutien à la cause nationale acadienne, le besoin s'était fait sentir, au sein de l'actuel gouvernement libéral et sous l'impulsion notamment du ministre des Affaires intergouvernementales canadiennes Benoît Pelletier, d'aller plus loin dans la définition d'une politique québécoise s'adressant plus directement à l'ensemble des francophonies en situation

³ <http://snacadie.org/content/view/106/130/>. Le discours : <http://www.premier-ministre.gouv.qc.ca/salle-de-presse/discours/2002/aout/2002-08-15.shtm>

⁴ <http://www.assnat.qc.ca/FRA/rapportact/0304/rapact0304.pdf> (10 décembre 2003), p. 19.

minoritaires. Lors d'un discours à l'occasion de la clôture du Forum de la francophonie à Québec, le dimanche 2 mai 2004, le ministre aux Affaires intergouvernementales, Benoît Pelletier, signale ainsi l'intention du gouvernement du Québec d'accroître l'intensité des relations entre le Québec et la francophonie canadienne :

Quiconque souhaite, par des actions d'envergure, contribuer à l'avancement de la langue française, la confirmant ainsi dans son statut universel, trouvera le Québec à ses côtés. La cause pour laquelle vous luttiez tous depuis si longtemps est également la mienne, de même que celle de tous les Québécois. C'est à bâtir et à vivre cette nouvelle solidarité francophone que je vous convie maintenant. (PELLETIER 2004 : en ligne)

Ce « retour du Québec » dans la francophonie canadienne se traduit notamment par des accords interprovinciaux. À Edmundston, le 3 juin 2005, le ministre des Affaires intergouvernementales et le ministre responsable des Relations intergouvernementales et internationales ont signé l'Accord de coopération et d'échanges en matière de francophonie. Les deux parties :

sont déterminées plus que jamais à redynamiser leurs échanges en matière de francophonie canadienne. [...] Les deux ministres ont souligné leur volonté d'utiliser toutes les ressources et possibilités offertes par ce nouvel accord afin de favoriser nombre d'initiatives dans des domaines jusqu'ici inexplorés et de venir ainsi appuyer l'essor de la culture et de la langue françaises dans les deux provinces. (SAIC 2005 : en ligne)

Par ailleurs, à l'occasion de l'Assemblée générale annuelle 2007, le président de la FCFA, Jean-Guy Rioux, et le ministre québécois des Affaires intergouvernementales canadiennes et de la Francophonie canadienne signaient ensemble une entente de coopération qui s'échelonna – pour une première fois – sur une période de trois ans :

Cette entente comprend un appui financier annuel de l'ordre de 75 000 \$ [et] porte principalement sur l'accroissement des liens entre les Québécois et les communautés francophones et acadiennes, sur la promotion de la diversité, du dynamisme et de la vitalité des CFA au Québec et, réciproquement, sur une meilleure

connaissance de la société québécoise *au sein de l'ensemble des collectivités qui forment la francophonie canadienne*. Cette entente vise également à favoriser la concertation entre tous autour de projets rassembleurs qui mettent en valeur la francophonie canadienne. (C'est nous qui soulignons). (FCFA 2008 : 21)

Ce retour est interprété de manière très positive par les organismes de la francophonie canadienne, qui relaient les termes de cette nouvelle politique québécoise et qui insistent sur le changement de cap opéré par le gouvernement libéral dans le sens d'un retour salubre du Québec, certes en tant que leader, dans le giron de la francophonie canadienne. De son côté, le rapport annuel 2007-2008 de la FCFA, souligne un fait important sur la contribution du Québec : « [...] la présence permanente de la FCFA au Québec est en partie rendue possible grâce à l'appui financier du gouvernement du Québec » (FCFA 2008 : 20).

Dans le cadre du « retour » du Québec dans la francophonie canadienne, le mandat du SAIC à l'égard des communautés francophones et acadiennes du Canada se trouve précisé et réaffirmé : « Le Secrétariat [...] collabore au renforcement des liens avec les communautés francophones et acadiennes du Canada » (SAIC 2008 : en ligne). La politique du Québec en matière de francophonie canadienne est présentée ainsi :

[Elle] découle de la volonté du Québec de participer pleinement à la francophonie canadienne. Elle s'inspire de principes établis et se fonde sur des valeurs chères aux francophones du Canada. Elle tient compte de la responsabilité particulière du Québec à l'endroit des communautés francophones et acadiennes. (SAIC 2006 : 7)

Pierres d'attente. Des solidarités francophones réaffirmées : une unité imaginée ou imaginaire ?

Cette nouvelle politique est très bien accueillie par les organismes francophones et acadiens, qui réaffirment l'unicité de la francophonie canadienne. Cependant, la FCFA contextualise un peu son enthousiasme face au « retour du Québec ». Elle affirme ainsi dès son rapport de 2004-2005 : « Il faut noter que depuis l'élection du présent gouvernement, il y a un peu plus de

trois ans, la relation qu'entretient la FCFA avec l'État québécois s'est beaucoup améliorée » (FCFA 2005).

Il est explicitement mentionné dans les visions et les principes de la FCFA que, par son action, l'organisme vise à « resserrer les liens entre les communautés francophones en milieu minoritaire et le gouvernement du Québec, ainsi que la société civile québécoise ». Cette citation a d'ailleurs été modifiée récemment, et est formulée désormais ainsi : la FCFA vise à « resserrer les liens entre les communautés francophones en milieu minoritaire et les autres composantes de la société canadienne, y compris le Québec » (FCFA 2010a : en ligne). Lise Routier-Boudreau, présidente de la FCFA affirme par ailleurs avoir « l'intime conviction d'appartenir, avec le Québec, à une Francophonie unie par la même volonté de marquer de notre présence cette terre d'Amérique » (FCFA 2008 : 20).

Dans le rapport annuel de 2007-2008 de la FCFA, on déclare qu'il y a désormais une plus grande collaboration entre le Québec et les minorités francophones. La FCFA a vu dans cette initiative du Québec :

une occasion exceptionnelle de renouveler nos ambitions et nos objectifs quant à l'édification d'une francophonie canadienne solidaire et à la promotion de la culture d'expression française partout au pays [...]. La FCFA du Canada croit que la promotion de la vitalité et de la diversité du fait francophone dans tout le pays, et cela, principalement auprès de nos concitoyens qui ont pour usage l'autre langue officielle, doit être réalisée de concert avec le Québec. En bref, c'est sous le signe de la collaboration, et de la solidarité qu'il est désormais convenu d'identifier la francophonie canadienne. (FCFA 2008 : 22)

Le temps est donc aux rapprochements et à l'affirmation du rétablissement de liens politiques qu'on avait longtemps présenté comme problématiques et tendus. Ceci étant, il semble bien difficile à la francophonie en situation minoritaire de reconnaître le Québec, non comme une simple « communauté » mais comme une nation à part entière, une nation qui a fait, à plusieurs reprises, l'objet d'une reconnaissance officielle et unanime de l'Assemblée nationale du Québec. S'il est peu probable qu'un futur gouvernement péquiste remette en question les nouvelles politiques du Québec à destination des francophonies en situation minoritaire au Canada, il est possible de croire que les souverainistes réclameront, de la part des organismes francophones, quelques efforts en

matière de reconnaissance de la nation québécoise. Seul un changement de garde à Québec constituerait un test pour savoir si les « nouvelles politiques » évoquées plus haut représentent un tournant réel dans les rapports entre les francophonies minoritaires et la francophonie québécoise, fédéraliste ou souverainiste.

Bibliographie

- BOCK, Michel (2004), *Quand la nation débordait des frontières*, Sudbury, Prise de Parole.
- BOURQUE, Gilles et DUCHASTEL, Jules (1996), *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens, 1941-1992*, Montréal, Fides.
- CARDINAL, Linda (2002), « Les restes de la nation canadienne-française et le communautarisme francophone hors Québec », *Francophonies d'Amérique* 15, pp. 71-80.
- DENAULT, Anne-Andrée (2008), « Abandon ou solidarité : les positions des partis politiques du Québec à l'égard des communautés francophones de 1970 à 2007 », in J-Y. Thériault, A. Gilbert et L. Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada, nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, FIDES, pp. 431-461.
- MACLENNAN, Hugh (1945), *Two Solitudes*, Toronto, New York et Des Moines.
- MCROBERTS, Kenneth (1997), *Misconceiving Canada, the struggle for national unity*, Oxford, Oxford University Press.
- MONIERE, Denis (1983), *André Laurendeau et le destin d'un peuple*, Montréal, Québec/Amérique.
- PELLETIER, Réjean (2000), « Constitution et fédéralisme », in Manon Tremblay, Réjean Pelletier et Marcel R. Pelletier, *Le parlementarisme canadien*, Québec, Les presses de l'Université Laval.
- THERIAULT, Joseph Yvon (2007), *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole.
- THERIAULT, Joseph-Yvon, GILBERT, Anne et CARDINAL, Linda (dirs.) (2008), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada, nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, FIDES.
- WALLOT, Jean-Pierre (dir.), *La gouvernance linguistique : le Canada en perspective*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Sitographie

- BQ (Bloc québécois) (2008), « *Chapitre 2 : représenter et défendre l'identité québécoise* », Plateforme électorale élections 2008, http://www.bloquebecois.org/fr/dossiers/elections2008/fichiers/pdf/3Plateforme08_Ch2.pdf
- CANNON, Lawrence (2007), *Notes d'allocation à l'intention de l'honorable Lawrence Cannon Ministre des Transports, de l'Infrastructure et des Collectivités devant la Société de développement économique de Drummondville*, Infrastructure Canada, <http://www.infc.gc.ca/media/speeches-discours/20070910-fra.html>
- CONFERENCE DES PEUPLES DE LANGUE FRANÇAISE, Résolution du MNQ : <http://www.peuplesdelanguefrancaise.org/spip.php?article40> (consulté le 10 juillet 2010).
- DUCEPPE, Gilles (2008), *Gilles Duceppe : « Un Québec souverain renforcera l'ensemble de la francophonie »*, Bloc Québécois, http://www.bloquebecois.org/fr/manchette_detail.asp?id=9926136
- FCFA (2005), *Rapport annuel 2004-2005*, Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, <http://www.fcfa.ca/documents/330.pdf>
- FCFA (2008), *Rapport annuel 2007-2008*, Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, <http://www.fcfa.ca/documents/756.pdf>
- FCFA (2010a), *Au sujet de la FCFA*, Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, http://www.fcfa.ca/index.cfm?Repertoire_No=786718320&Voir=menu&M=2299 (Page consultée le 15 mars 2010)
- FCFA (2010b), *Tournée des régions du Québec*, Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, http://www.fcfa.ca/index.cfm?Repertoire_No=786718320&Voir=menu&M=2304
- HARPER, Stephen (2006), *The Québécois*, Débat parlementaire du mercredi 22 novembre 2006, <http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=E&Mode=1&Parl=39&Ses=1&DocId=2528725#SOB-1788846>
- PC (Patrimoine Canadien) (2008), *Les symboles du Canada*, Ministère du Patrimoine canadien, <http://www.patrimoinecanadien.gc.ca/pgm/ceem-cced/symb/101/101-fra.pdf>

- PELLETIER, Benoît (2004), *Allocution à l'occasion de la clôture du Forum de la francophonie*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, http://www.saic.gouv.qc.ca/centre_de_presse/discours/2004/saic_dis20040502.htm.
- PQ (Parti québécois) (2005), *Un projet de pays. Déclaration de principe. Programme de pays*, <http://www.pq.org/IMG/pdf/Programme2005.pdf>
- PQ (Parti québécois) (2008), *Le Plan Marois*, Plateforme électorale élections 2008, http://www.quebecgagnant.org/fichiers/Plan_Marois.pdf
- SAIC (2001), *Entente entre la Société nationale de l'Acadie et le gouvernement du Québec*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, http://www.saic.gouv.qc.ca/francophonie_et_cooperation/entente_acadie/entente_acadie_texte.htm
- SAIC (2005), *Signature d'un accord de coopération en matière de francophonie entre le Québec et le Nouveau-Brunswick*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, http://www.saic.gouv.qc.ca/centre_de_presse/communiqués/2005/saic_com20050603.htm
- SAIC (2006), *Politique du Québec en matière de francophonie canadienne. L'avenir en français*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, <http://www.saic.gouv.qc.ca/publications/politique/politique-franco.pdf>
- SAIC (2007), *Le ministre Benoît Pelletier signe une nouvelle entente avec la fédération des communautés francophones et acadienne du Canada*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, http://www.saic.gouv.qc.ca/centre_de_presse/communiqués/2007/saic_com20070928.html
- SAIC (2008), *Mandat du secrétariat*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, http://www.saic.gouv.qc.ca/secretariat/saic_mandat_du_secretariat.htm
- VERNER, Josée (2007), *Le Gouvernement du Canada et le Gouvernement du Québec annoncent leur participation financière au projet d'agrandissement du Musée National des Beaux-Arts du Québec*, Infrastructure Canada, <http://www.buildingcanada-chantierscanada.gc.ca/media/news-nouvelles/2007/20071220quebec-fra.html>

DE LA TENSION ENTRE LIBERALISME ET NATIONALISME CHEZ IGNATIEFF ET BERLIN

Donald IPPERCIEL

Institut d'études canadiennes
Université de l'Alberta

Dans ses écrits politiques, Ignatieff semble tiraillé entre les impératifs du libéralisme (les principes de liberté individuelle, d'égalité, de droit) et les exigences du nationalisme (sentiment d'appartenance, questions identitaires et nécessité de reconnaissance). Nous croyons qu'il est possible de résoudre les contradictions apparentes dans l'œuvre d'Ignatieff en faisant appel à celui qu'il considérerait comme son maître à penser, c'est-à-dire le philosophe britannique Isaiah Berlin. Ce dernier, l'un des champions les plus notoires du libéralisme au XX^e siècle, a, lui aussi, cherché à se frayer un chemin propre entre libéralisme et nationalisme, produisant des écrits originaux sur la question du nationalisme.

In his political writings, Ignatieff seems torn between the requirements of liberalism (*i.e.* the principles of individual liberty, equality and the rule of law) and those of nationalism (sense of belonging, identity issues and the need for recognition). We believe that the apparent contradictions in Ignatieff's work can be resolved by drawing on his mentor, the British philosopher Isaiah Berlin. One of the most notorious champions of liberalism of the 20th century, Berlin has sought, in a way similar to Ignatieff, to make sense of the relation between liberalism and nationalism, thereby producing original texts on the question of nationalism.

Parmi les nombreuses « dissonances » qui caractérisent la société canadienne, il en est une plus fondamentale ou plus philosophique, que l'on peut considérer comme l'antécédent conceptuel d'un grand nombre de tensions, de conflits ou de contradictions observables au Canada. Il s'agit du rapport antithétique entre libéralisme et nationalisme. Pour plusieurs chercheurs, la tension entre ces deux idéologies est perceptible dès la constitution de 1867 – notamment dans l'organisation fédérale du Canada – mais elle devient un véritable point focal de tous les débats constitutionnels à partir des « années Trudeau ». C'est, en effet, la célèbre vision d'une « société juste » de Pierre Trudeau qui marquera le tournant proprement libéral (au sens politique) du Canada dans les années 1970 et 1980. À l'émergence de ce libéralisme américanisant répondront, comme par effet de retour, les nationalismes québécois et autochtones. Dès lors apparaît une ligne de fracture qui, de toute évidence, ne se refermera pas de sitôt.

C'est dans ce contexte qu'on peut situer la pensée et les travaux de Michael Ignatieff. Intellectuel public et universitaire, Ignatieff a récemment pris les rênes du parti libéral du Canada et pourrait un jour devenir Premier ministre du Canada. Ses opinions politiques revêtent alors une importance particulière.

Pas étonnant que les Canadiens en général veulent en savoir davantage sur ce personnage. Voilà ce à quoi ce texte cherchera à contribuer.

Dans ses écrits politiques, Ignatieff semble tiraillé entre les impératifs du libéralisme (les principes de liberté individuelle, d'égalité, de droit) et les exigences du nationalisme (sentiment d'appartenance, questions identitaires et nécessité de reconnaissance). Comment faut-il comprendre, par exemple, le rapport politico-philosophique entre individus et groupes ? Nous sommes d'avis qu'il est possible de résoudre la tension entre ces deux concepts, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre d'Ignatieff, en faisant appel à celui qu'il considérerait comme son maître à penser, le philosophe britannique Isaiah Berlin. Ce dernier, l'un des champions les plus notoires du libéralisme au XX^e siècle, a, lui aussi, cherché à se frayer un chemin propre entre libéralisme et nationalisme, produisant des écrits majeurs et originaux sur la question du nationalisme et du sionisme. Aux dires d'Ignatieff, Berlin a été la personne ayant exercé la plus grande influence sur sa pensée (DIEBEL 2008) et il se réfère à lui comme à son « vénérable maître » (IGNATIEFF 2000b : 2). En outre, Ignatieff a été le biographe de Berlin (IGNATIEFF 1998) et il le cite plus que quiconque dans ses écrits.

Au carrefour de la philosophie, de la politique et de l'histoire, nous chercherons à éclairer la pensée d'Ignatieff sur le nationalisme et le libéralisme et à résoudre ses apories grâce à une lecture berlinienne de son œuvre où l'usage de la violence est mis en valeur comme critère discriminant des concepts, ce texte mettra en relief l'influence d'un libéralisme européen, celui d'un cosmopolite¹ britannique, sur la pensée – et l'éventuelle politique publique – d'un intellectuel et politicien dont l'étoile n'a cessé de monter au Canada.

Libéralisme et nationalisme chez Berlin

Berlin est avant tout connu en philosophie politique comme un défenseur de la liberté individuelle. Selon lui, l'individu doit être perçu comme un être autonome, libre de penser et d'agir, de choisir ses propres projets de vie tout en étant soumis à un minimum de contrainte de la part de la collectivité (COCKS 2002 : 75). Sa pensée sur la liberté individuelle est très clairement illustrée dans son célèbre article « Two Concepts of Liberty » (BERLIN 1969), dans lequel il distingue la liberté positive de la liberté négative.

¹ Berlin est un juif qui a grandi dans l'Empire russe et soviétique. Il a émigré au Royaume-Uni dans les années 1920.

La liberté négative, c'est la liberté de *ne pas* être contraint. Elle est définie en termes d'absence, notamment en tant qu'absence de coercition ou d'entrave externe. La liberté positive, quant à elle, est la liberté de pouvoir réaliser son propre potentiel, éventuellement avec l'aide de l'État qui pourvoit à certains biens permettant la réalisation de ses fins. La liberté positive est définie de façon affirmative, et équivaut à l'auto-détermination, à l'autoréalisation, à la maîtrise de soi.

Berlin se méfiait de ce type de liberté parce que, dans la mesure où elle défend la façon dont il convient d'agir pour être « réellement » libre, elle ouvre la porte à l'abus par la société qui se voit justifiée, pour paraphraser Rousseau, de forcer les individus d'être libre (1966 [1762] : 54) et de prescrire, selon le mot de Kant, « un bon usage de sa liberté » (1989 [1803] : 87). Il lui préférerait nettement la liberté négative.

Cependant, en contradiction apparente avec sa défense du concept de liberté, Berlin souscrivait également à l'idée de Herder concernant un besoin fondamental chez l'humain d'appartenir à une communauté culturelle ou nationale (BERLIN 2001b). Ce désir d'appartenance devrait même, selon Berlin, être reconnu comme un bien à préserver puisqu'il assure à l'individu davantage de choix dans la formation de son identité. Il semble donc que Berlin ait été prêt à défendre le nationalisme en dépit du fait qu'il est généralement considéré comme antithétique au libéralisme (COCKS 2002 : 97).

L'une des raisons à l'origine de cette croyance générale tient au fait que le nationalisme court le danger de donner préséance aux fins collectives au détriment de la liberté individuelle. En effet, le nationalisme suppose toujours un engagement envers la collectivité nationale. Berlin était bien conscient de ce danger, comme il apparaît dans son argument selon lequel le nationalisme est suscité non pas par la domination d'un maître, mais par la domination d'un maître *étranger*. Selon lui, le but du nationalisme consiste non pas à assurer une sphère de liberté individuelle contre une autorité arbitraire, mais de permettre une obéissance collective à une autorité *autochtone* (BERLIN 1990 : 251), une idée exprimée aussi par Ignatieff (1993a : 126, 157). Par conséquent, le nationaliste préférerait être soumis à un gouverneur originaire du pays plutôt que préserver la liberté négative des individus de la nation. Aux yeux de Berlin, le nationalisme n'est pas l'ennemi de la tyrannie et pourrait même s'en accommoder si la nation était gouvernée par l'un des siens plutôt que par un dirigeant étranger, même démocratique.

L'incompatibilité potentielle des influences de Herder sur Berlin et de sa conception de la liberté est reflétée dans l'ambivalence qui semble caractériser sa pensée sur le nationalisme. À certains moments, Berlin défend une théorie du nationalisme qui semble compatible avec sa théorie du libéralisme et que David Miller appelle sa version négative du libéralisme (« *negative gloss* », MILLER 2005 : 111-2). La conception négative que Berlin se fait du nationalisme est exposée dans *The Bent Twig* (1990), dans lequel il prétend que le nationalisme des nouveaux États est « une condition exacerbée de conscience nationale causée apparemment par des blessures, par une forme d'humiliation collective » (BERLIN 1990 : 261). Le nationalisme ainsi décrit serait plus communément présent chez les minorités opprimées et les peuples nouvellement affranchis, qui feraient ainsi usage du nationalisme pour venger leur humanité meurtrie. Bien que le nationalisme soit une réaction compréhensible inspirée par un profond besoin de reconnaissance, Berlin nous met en garde contre la « face brutale et destructive » du nationalisme moderne, qui peut pousser la collectivité à user de violence contre l'individu (*ibid.*). C'est le ressentiment associé au nationalisme qui expliquerait cette propension à la violence.

Cependant, Berlin défend aussi une version positive du nationalisme qui semble prendre le contrepied des prémisses de sa position libérale. Selon cette version, le nationalisme est un phénomène bénéfique, voire nécessaire à la liberté individuelle. Berlin déploie cet argument dans ses écrits sur la question juive où il défend vigoureusement le sionisme, comme dans *The Origins of Israel* (2001a).

Comme Ignatieff le note à plusieurs reprises dans sa biographie de Berlin, le sionisme de Berlin est vraisemblablement motivé par sa propre condition de juif expatrié ayant constamment ressenti le besoin d'appartenance (IGNATIEFF 1998 : 377-8). Dans un essai sur Chaim Weizman, Berlin affirme que les juifs ne peuvent être affranchis de l'aliénation identitaire qui les afflige tous que par le nationalisme juif : « pour être émancipés, les juifs doivent vivre en liberté dans leur propre pays » (*ibid.* : 249). Dans un article intitulé « Jewish Slavery and Emancipation » (2001b), Berlin soutient que la création d'un État juif était nécessaire à l'épanouissement de la culture juive et à sa reconnaissance comme culture distincte et dynamique. En accord avec ses préceptes libéraux, Berlin est d'avis que la création d'Israël fait la promotion de la liberté *individuelle* pour les juifs, parce qu'ils n'ont un véritable choix de s'assimiler dans d'autres sociétés que depuis qu'ils ont la possibilité de devenir des citoyens d'Israël (1990 : 180).

Il n'en demeure pas moins que la version positive du nationalisme, telle qu'elle apparaît dans l'appréciation que Berlin fait du sionisme, semble entrer en contradiction avec ses convictions libérales. En effet, l'idée selon laquelle un État est nécessaire pour protéger la culture juive semble mettre l'accent sur les intérêts du groupe, au prix de l'individu. Il semble que dans le cas d'Israël, la réponse de Herder à la question juive ait porté atteinte à la liberté des Palestiniens vivant dans la région (COCKS 2002 : 83). Il existe donc une tension à résoudre chez Berlin entre libéralisme et nationalisme.

La compréhension de Berlin, selon Ignatieff

La tension apparente entre les positions libérales de Berlin et ses écrits sur le nationalisme peut être interprétée de différentes façons. Par exemple, David Miller tente de réconcilier le nationalisme de Berlin avec son libéralisme en concluant que Berlin cherchait en fait à dépolitiser le nationalisme, à un point tel qu'il ne s'opposerait pas à ses principes libéraux (MILLER 2005 : 117). Un autre auteur, Cocks, prétend que la tension entre libéralisme et nationalisme chez Berlin exprime tout simplement une contradiction insoluble pouvant néanmoins être comprise à la lumière de sa personnalité fragmentée (COCKS 2002 : 75). Par contraste, Wollheim, un ami personnel de Berlin, croit que celui-ci a fait une exception pour le sionisme lorsqu'il était question de libéralisme (2001 : 168).

Ignatieff offre une autre interprétation de la tension entre libéralisme et nationalisme chez Berlin. Selon lui, elle se résout en partie par la reconnaissance de la prééminence principielle du libéralisme sur le nationalisme dans la pensée de Berlin. Cette reconnaissance est apparente dans sa condamnation des formes agressives de nationalisme, qu'il considérait fondamentalement incompatibles avec son libéralisme dans la mesure où elles portaient atteinte à l'autonomie humaine et à la liberté de choix de l'individu. C'est précisément aux formes agressives de nationalisme que Berlin s'en prend dans son célèbre article « The Bent Twig », où il décrit le nationalisme des nouveaux États comme « vengeance de leur humanité insultée » conduisant à la violence et à la suppression des buts individuels en faveur de buts collectifs (BERLIN 1990 : 261). S'il sympathisait avec le désir de reconnaissance de la nouvelle nation algérienne, par exemple, il ne pouvait pas, en revanche, accepter l'usage de la violence et du terrorisme par les insurgés, en particulier contre des cibles civiles, pas plus que la brutalité de la contre-insurrection française. Le concept de violence est, à notre avis, le concept clé définissant le nationalisme dans sa version négative chez Berlin.

Ignatieff rappelle que « le mépris [de Berlin] pour l'usage de la violence a été systématique, même contre le sionisme » (1998 : 326). Berlin a explicitement soutenu l'opposition de Chaim Weizman au terrorisme juif. En revanche, il appuie les formes non agressives de nationalisme, parmi lesquelles le sionisme, qu'il décrit comme une forme herdérienne et bénigne de nationalisme. Celle-ci ne peut éviter tout conflit avec la liberté individuelle, mais elle peut être présentée comme une alliée à la liberté individuelle.

Ignatieff écrit que « le sionisme de Berlin était une apologie d'Israël conçue comme condition nécessaire non pas pour l'appartenance, mais pour la liberté juive » (1998 : 250). L'existence d'Israël accorderait aux juifs la liberté de créer et de choisir leur identité juive telle qu'ils l'entendent. C'est ainsi que le sionisme de Berlin peut être concilié avec son libéralisme.

La théorie du nationalisme chez Ignatieff, à la lumière de Berlin

Hormis son exégèse des écrits de Berlin, Ignatieff a puisé explicitement dans la théorie du nationalisme de Berlin pour développer sa propre théorie du même sujet. Dans un article intitulé « The Rock of Sages » (1997a), Ignatieff affirme que, pour véritablement comprendre les conflits ethniques dans les Balkans, il faut se tourner vers la théorie du nationalisme de Berlin, qui met l'accent sur les idées d'humiliation collective et de besoin d'appartenance. Dans cette section, nous aimerions défendre l'idée selon laquelle la pensée d'Ignatieff sur le nationalisme est très proche de celle de Berlin, à un point tel que les tensions de l'un sont le reflet de celles de l'autre et qu'il convient, par conséquent, de comprendre le nationalisme d'Ignatieff à la lumière de celui de Berlin.

Tout d'abord, l'on sait qu'Ignatieff fait fortement usage de la dichotomie du nationalisme « ethnique » et « civique ». Les tenants du nationalisme ethnique soutiennent que l'identité nationale se fonde sur une ascendance, une langue, une religion, des coutumes et des rituels communs (IGNATIEFF 1993a : 7-8 ; 2000a : 128). En revanche, le nationalisme civique conçoit la nation comme communauté de citoyens égaux, comme porteurs de droits individuels adhérant à des valeurs libérales et démocratiques communes (*ibid.*). On aurait pu croire que, conformément à ses valeurs libérales, Ignatieff se réfère au nationalisme ethnique à chaque fois qu'il décrit le nationalisme en termes négatifs. Or, ce n'est pas le cas. Selon Ignatieff, on retrouve des traits à la fois ethniques et civiques dans tous les États modernes : « aucune nation n'est purement ethnique ou civique dans les principes de sa cohésion » (2000a : 128), ce qui vaut même pour les modèles de nations civiques, comme le Canada et la

France, ou pour les idéaux types de nations ethniques comme l'Allemagne. En outre, l'ethnisme n'est pas toujours simplement tenu pour négatif chez Ignatieff. Au contraire, surtout dans ses écrits après 2000, les traits ethniques sont considérés comme une partie intégrante du ciment qui maintient la cohésion d'un pays. En fait, contrairement à ce que l'on pourrait croire à partir de sa définition canonique de la nation civique, il considère le droit comme insuffisant :

Ce qui nous tient ensemble est plus profond que les droits et les constitutions et les accords politiques conclus en coulisse. [...] Nous sommes tenus ensemble par la mémoire et par l'attachement à la terre et à la communauté, aux personnes et aux endroits qui nous tiennent à cœur. (IGNATIEFF 2000a : 79)

Il semble donc que la dichotomie structurante fondant la pensée d'Ignatieff sur le nationalisme n'est pas celui de la nation civique et de la nation ethnique, bien que la plupart des commentateurs se soient concentrés sur celle-ci. Cette dichotomie ne suffit pas à résoudre la tension entre libéralisme et nationalisme chez Ignatieff.

À notre avis, force est de considérer plutôt l'intention profonde qui anime la pensée d'Ignatieff à travers ses écrits. Rappelons que son premier livre sur le nationalisme, *Blood and Belonging*, a été écrit pendant la période trouble de l'effondrement de l'Empire soviétique et de la crise des Balkans. Il cherchait alors à répondre à la question : quelle est la source de la violence en contexte contemporain ? Ce contexte est ainsi décrit : « ce qui a succédé au dernier âge des empires est un nouvel âge de la violence » (IGNATIEFF 1993a : 5). Quant à sa réponse, elle est ainsi formulée :

Le narratif fondamental du nouvel ordre mondial est la désintégration des États-nations dans des guerres civiles inter-ethniques ; les architectes fondamentaux de cet ordre sont les seigneurs de la guerre ; le langage fondamental de notre époque est le nationalisme ethnique. (*ibid.*)

L'influence de Berlin devient ici manifeste. Tout comme chez Berlin, le nationalisme ethnique n'est répréhensible selon Ignatieff que dans la mesure où il est porteur de violence. Ignatieff croit fermement que le nationalisme ethnique peut conduire à la brutalité. Le type d'unification qu'il suscite fait en sorte de définir un groupe *contre* d'autres ; parce qu'il ne contribue pas à la

création d'une unité interne librement constituée, elle doit s'en remettre à la force plutôt qu'au consentement et devient ipso facto autoritaire (IGNATIEFF 1993a : 8) ; en raison de cet autoritarisme, que l'on sait incompatible avec la discussion démocratique comme méthode de résolution paisible des différends, « la violence et la force [deviennent] l'arbitre » entre les groupes définis ethniquement (*ibid.* : 9). Dans une autre version de l'argument (2000b), la voie qui mène du nationalisme ethnique à la violence est décrite de façon telle qu'en distribuant le pouvoir selon des critères ethniques, le nationalisme ethnique engendre souvent un sentiment d'injustice qui promeut inévitablement la violence. Si le nationalisme ethnique est mauvais, selon Ignatieff, c'est en raison de son énorme potentiel de violence.

Le nationalisme civique, en revanche, est louable parce qu'il évite les écueils du nationalisme ethnique. En raison de sa nature foncièrement juridique, il convient à la résolution pacifique des conflits (IGNATIEFF 2000a : 9, 25, 31-32). En outre, parce qu'il est égalitaire et démocratique, il ne suscite pas l'envie et contribue à créer une culture de la discussion plutôt que belliciste (2000a : 22, 26). Il apparaît donc que la distinction structurante chez Berlin entre deux types de nationalisme, l'un négatif en raison de sa nature agressive, l'autre positif en raison de sa nature non agressive, se retrouve aussi chez Ignatieff dès ses premiers écrits sur le nationalisme. Et tout comme Berlin, cette dichotomie doit être comprise comme structurante de sa pensée du nationalisme.

C'est précisément parce qu'Ignatieff a d'abord attribué sans nuance un caractère agressif au nationalisme ethnique qu'il s'est initialement senti poussé, à l'encontre de la réalité empirique, à mettre en relief la dimension agressive du nationalisme québécois (IPPERCIEL 2010). C'est la raison pour laquelle il évoque alors l'« atmosphère de crise politique » (IGNATIEFF 1993a : 147) causée par le nationalisme québécois en guise de confirmation de son agressivité innée. Plus tard, dans la *Révolution des droits*, il dira que le conflit est propre aux cultures du droit et aux démocraties, et somme toute, une bonne chose, pourvu qu'il évite en propre la violence :

La démocratie est un débat perpétuel [*rough and tumble*], un processus nécessairement conflictuel ; mais dans la mesure où les affrontements ne débouchent pas sur la violence, elle est préférable au consensus terne ou contrôlé [*bland or managed consensus*]. (2001 : 17 ; 2000a : 6 ; légèrement modifié)

Bien qu'il n'y ait pas eu de violence manifeste au Québec au temps où il écrivait *Blood and Belonging*, Ignatieff pouvait au moins brandir le spectre d'une ruine imminente. Selon Ignatieff à cette époque, c'est par orgueil national que le Québec cherchait à ériger des barrages hydroélectriques en territoire cris, et c'est pour cette raison que le nationalisme québécois pouvait éventuellement conduire à la « destruction de la nation crie » (IGNATIEFF 1993a : 167) :

Reste à savoir si l'orgueil nationaliste conduira le Québec à aller trop loin. [...] Le Québec] est une société avancée et développée. Mais les risques sont là. Lorsque le développement économique se met au service des impératifs de la fierté nationale, il faut s'attendre au pire [*Nemesis awaits*]. (*ibid.*)

Ces déclarations étaient excessives au temps où *Blood and Belonging* a été écrit et l'avenir n'a fait que confirmer leur caractère erroné. Mais ce qui doit être souligné ici, c'est que ces déclarations hyperboliques n'ont de sens que si l'on présuppose que l'ethno-nationalisme est pernicieux parce qu'il porte toujours le germe de la violence. Dans ses ouvrages ultérieurs, Ignatieff a explicitement rayé le Québec de la liste des nations violentes, et l'a plutôt loué pour sa culture du droit (2000a). Ainsi, le Québec est défini sans ambages, surtout à partir de 2000, en tant que nation civique (cf. 2006b : 27). Le facteur déterminant permettant de juger le nationalisme de façon positive ou négative demeure, à travers toute son œuvre, le recours ou non, la propension ou non à la violence.

Ce qui a changé au cours des années, cependant, c'est la manière dont Ignatieff conçoit la relation entre l'ethnique et le civique. Alors qu'il considérait antithétiques – et donc mutuellement exclusifs – l'ethnique et le civique dans ses premiers travaux, cette relation d'opposition complémentaire a cédé le pas à une relation d'opposition hiérarchique. En d'autres termes, Ignatieff concède dans ses écrits tardifs que les nations peuvent, voire doivent avoir des racines historiques, culturelles, linguistiques ou autres de nature ethnique (IGNATIEFF 2000a : 128-9), pourvu que les droits civiques soient respectés. Ainsi, l'ethnique doit être subordonné au juridique. Dès lors, les traits ethniques et civiques sont perçus comme complémentaires, au sens où ils assument des fonctions propres. Là où l'ethnique comble le besoin d'appartenance, le civique fait valoir le droit à la liberté. Tant que le second a préséance sur le premier, le nationalisme peut être considéré comme civique. C'est la raison pour laquelle le Québec, en dépit de ses traits ethniques (IGNATIEFF 2006b : 27), doit être tenu pour civique puisqu'il reconnaît la prééminence de l'état de droit selon sa charte des droits.

De façon similaire, le sionisme peut prendre une forme civique ou ethnique selon l'importance accordée respectivement à l'état de droit et à son héritage culturel et religieux. Selon Ignatieff, sur qui s'exerce manifestement l'influence de Berlin, l'intention première du sionisme, tel qu'il apparaissait dans les travaux de Theodor Herzl, était civique (IGNATIEFF 1997b : 15). Certes, Ignatieff est conscient des pressions ethniques qui s'exercent en Israël aujourd'hui. Cependant, en fin d'analyse, ce n'est pas l'absence d'auto-identification ethnique qui fait d'Israël une nation civique, mais la subsumption d'une telle auto-identification sous l'état de droit et, par conséquent, la dévaluation de la violence en tant que moyen permettant de résoudre les conflits internes.

En tant que libéral, Ignatieff ne peut accepter la coercition extralégale puisque, de toute évidence, elle restreint indûment la gamme de choix existentiels offerts à l'individu. Inversement, toute institution ou arrangement collectif qui accroît la liberté individuelle doit être tenue pour souhaitable. Ce raisonnement explique non seulement ses remarques approbatives sur le sionisme et l'État d'Israël, mais aussi, finalement, sa bienveillance à l'égard du nationalisme québécois et sa réprobation concomitante du séparatisme québécois. Dans une allusion apparente à l'argument de Berlin selon lequel l'existence d'Israël accroît la liberté individuelle des juifs en leur permettant de choisir leur identité, Ignatieff prétend que la séparation du Québec finirait par réduire la gamme de choix offerts aux Québécois. En demeurant au sein du Canada, les Québécois peuvent choisir librement dans quelle mesure ils se définissent à la fois comme Canadiens et comme Québécois, alors qu'en optant pour la séparation, ils sont restreints à la seule identité québécoise : « Le séparatisme tranche le nœud gordien de nos difficultés constitutionnelles au prix d'une obligation pour tous les Québécois de s'ajuster au lit de Procruste d'une identité indépendante » (IGNATIEFF 2000c ; cf. 2005a, 2006a, 2006c). Dans ce cas, comme dans tous les autres, le libéralisme est pour Ignatieff la pierre de touche du nationalisme.

L'argument défendu ici ne doit pas être considéré comme le rejet de toute évolution dans la pensée d'Ignatieff. De toute évidence, lorsqu'Ignatieff écrivait au temps de l'effondrement de l'Empire soviétique, il était plus enclin à définir le nationalisme en termes négatifs. Bien qu'il ait aussi, à cette époque, disserté sur le nationalisme civique, le nationalisme tout court était souvent assimilé au nationalisme ethnique conçu comme nationalisme agressif. Par exemple, lorsqu'il affirme dans *Blood and Belonging* que « le nationalisme est persuasif parce qu'il justifie la violence » (1993a : 10), il décrit en fait un nationalisme ethnique agressif. Surtout après 2000, il insiste davantage sur les

aspects positifs du nationalisme ethnique : « Les valeurs nationales [...] ne sont pas les ennemis des valeurs cosmopolites, mais bien leur ami » (IGNATIEFF 2004). Cette idée est particulièrement mise en valeur pour le nationalisme québécois. Au lieu de décrire le nationalisme québécois comme un nationalisme ethnique « qui a déchiré [son] pays, le Canada, pendant trente ans » (1993a : 15), il écrira que « c'est le Québec qui a unifié le Canada » (2005b).

Cependant, il s'agit là d'un simple déplacement d'accent, non pas de principe. Une lecture des positions d'Ignatieff sur le nationalisme qui cherche à saisir son unité, comme celle que nous proposons ici, a l'avantage de résoudre la tension apparente entre libéralisme et nationalisme chez Ignatieff. Dans ce contexte, c'est l'œuvre de Berlin qui offre la clé d'une telle lecture unitaire.

Bibliographie

- BERLIN, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, New York University Online, www.nyu.edu/projects/nissenbaum/papers/twoconcepts.pdf, pp. 1-32, page consultée le 4 décembre 2008.
- BERLIN, Isaiah (1990), "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", in H. Hardy (ed.), *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, Princeton University Press, pp. 238-262.
- BERLIN, Isaiah (2001a), "The Origins of Israel", in H. Hardy (ed.), *The Power of Ideas*, London, Pimlico, pp. 143-161.
- BERLIN, Isaiah (2001b), "Jewish Slavery and Emancipation", in H. Hardy (ed.), *The Power of Ideas*, London, Pimlico, pp. 162-185.
- COCKS, Joan (2002), *Passion and Paradox: Intellectuals Confront the National Question*, Princeton, Princeton University Press.
- DIEBEL, Linda (2008), "Ignatieff apologizes for Israeli War Crime Comment", *Toronto Star*, 14 avril, p. A13.
- IGNATIEFF, Michael (1993a), *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- IGNATIEFF, Michael (1997a), "The Rock of Sages", *Times Higher Education Supplement* 1295, p. 20.
- IGNATIEFF, Michael (1997b), "Zionism at 100", *The New Republic* 217/20, pp. 12-24.
- IGNATIEFF, Michael (1998), *Isaiah Berlin: A Life*, Toronto, Penguin.

- IGNATIEFF, Michael (2000a), *The Rights Revolution*, Toronto, House of Anansi Press.
- IGNATIEFF, Michael (2000b), *Nationalism and Self-Determination: Is there an Alternative to Violence?*, Colombo, International Centre for Ethnic Studies.
- IGNATIEFF, Michael (2001), *La révolution des droits*, [Montréal], Boréal.
- IGNATIEFF, Michael (2004), *Peace, Order and Good Government : A Foreign Policy Agenda for Canada*, OD Skelton Lecture, discours prononcé le 12 mars, <http://www.hks.harvard.edu/cchrp/pdf/Skelton.pdf>, page consultée le 7 janvier 2008.
- IGNATIEFF, Michael (2005a), « The Coming Constitutional Crisis », *National Post*, le 16 avril, p. A19.
- IGNATIEFF, Michael (2005b), *The Challenges Ahead*, discours prononcé le 1^{er} octobre, http://www.michaelignatieff.ca/en/about/speeches/903_the-challenges-ahead, page consultée le 11 décembre 2008.
- IGNATIEFF, Michael (2000c), *Law and Politics in the Canadian Constitutional Tradition*, discours prononcé le 15 avril, http://www.michaelignatieff.ca/en/about/speeches/901_law-and-politics-in-the-canadian-constitutional-tradition, page consultée le 11 décembre 2008.
- IGNATIEFF, Michael (2006a), “Being Equal, as Canadians, Doesn’t Mean Being the Same”, *The Globe and Mail*, le 9 novembre, p. A25.
- IGNATIEFF, Michael (2006b), *Agenda for Nation-Building : Liberal Leadership for the 21st Century*.
- IGNATIEFF, Michael (2006c), *Canada in the World*, discours prononcé le 30 mars, http://www.michaelignatieff.ca/en/about/speeches/906_canada-in-the-world, page consultée le 11 décembre 2008.
- IPPERCIEL, Donald (2010), « Ignatieff et le nationalisme québécois », in F. Boily et D. Ipperciel, *D’une nation à l’autre : Discours nationaux au Canada*, Québec, Presses de l’université Laval, sous presse.
- KANT, Emmanuel (1989 [1803, *Über die Pädagogik*]), *Réflexions sur l’éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- MILLER, David (2005), “Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin’s Nationalism”, *Political Studies* 53, pp. 100-123.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1966 [1762]), *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion.
- WOLLHEIM, Richard (2001), “Berlin and Zionism”, in M. Lilla, R. Dworkin, R. Silvers (éds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York Review Books, pp. 161-168.

DEUX MODÈLES DE LAÏCITÉ : LES ÉCOLES QUÉBÉCOISES ET ALBERTAINES EN COMPARAISON

Natalie BOISVERT
Université de l'Alberta

La gestion de la diversité religieuse à l'école publique soulève parfois d'intenses controverses. Au Canada, cette question s'insère dans un contexte complexe où se conjuguent les dimensions multiculturelle et multinationale du pays, à l'intérieur d'un cadre légal qui inclut les droits constitutionnels de certaines minorités religieuses, le multiculturalisme et les droits individuels. Nous proposons ici une brève comparaison de l'accommodement de la religion dans les systèmes scolaires albertain et québécois. Cela nous permettra d'observer qu'au Canada, l'« État laïc » est un concept à géométrie variable en partie déterminé par les conditions historiques et politiques propres à chaque juridiction.

Religious diversity poses a difficult challenge to public schools. In Canada, this question interrelates the country's multiple dimensions, such as multiculturalism, nationalism, minority rights, and individual rights. This paper presents a brief comparison of the management of religious diversity in the public schools of Alberta and Quebec. This illustrates that the concept of "secular State" is itself highly variable, determined in part by local historical and political conditions.

L'accommodement en milieu scolaire des valeurs, pratiques et enseignements religieux soulève fréquemment d'intenses controverses. En effet, l'éducation des enfants met en jeu les plus fondamentales convictions éthiques de la société qui les élève. À l'école, nous retrouvons en microcosme les questions qui animent les grands débats sociaux en matière de langue, d'identité, de culture, de religion. Au Canada, ces questions s'insèrent dans un contexte complexe où se conjuguent les dimensions multiculturelle, multiethnique, et multinationale du pays, à l'intérieur d'un cadre légal qui inclut à la fois les droits constitutionnels des minorités catholiques et protestantes, les dispositions de la Loi sur le multiculturalisme et les droits individuels des citoyens. De plus, l'éducation étant entièrement de compétence provinciale, il appartient aux provinces de décider, à travers la gestion et le financement scolaire, de la façon de socialiser les enfants à la diversité religieuse. On trouvera, entre autres, des différences importantes entre l'Alberta et les provinces centrales de l'Ontario et du Québec.

Le Québec a récemment adopté un modèle républicain d'école publique laïque, restructurant ses commissions scolaires selon la langue plutôt que la religion. Ceci semblait l'aboutissement inévitable d'un long processus de sécularisation amorcé dans les années soixante. Mais la déconfectionnalisation des écoles s'avère plus douloureuse que prévu ; la rentrée 2008 a été ponctuée

de manifestations publiques contre les cours obligatoires d'éveil aux religions « du monde », ceux-ci portant atteinte autant à ceux qui décrient la fermeture des écoles catholiques qu'à ceux qui craignent une brèche dans le caractère nouvellement laïque des écoles publiques. Le débat sur la laïcité des institutions publiques a repris récemment, lorsqu'une immigrante égyptienne a été expulsée d'un cours de francisation pour avoir refusé de retirer son *niqab*. Le projet de loi soumis suite à cette affaire, déposé en mars 2010 par la ministre de la Justice, précise : « Est d'application générale la pratique voulant qu'un membre du personnel de l'Administration gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services » (WEIL 2010 : art. 6). Bien qu'il ne soit pas question d'enseignement confessionnel dans cette loi, il s'agit tout de même d'une forte affirmation de la laïcité des institutions publiques. De plus, l'impact se fera vraisemblablement sentir au niveau des programmes scolaires, puisque cela risque de compliquer l'accès à l'éducation publique pour certaines familles musulmanes.

Cela est certes moins connu, mais l'Alberta a aussi vécu sa part de conflits scolaires touchant l'enseignement religieux. On y trouve aujourd'hui un modèle foncièrement différent de celui du Québec, l'Alberta étant la seule juridiction nord-américaine qui permette aux écoles publiques de se doter de programmes alternatifs confessionnels, entièrement financés par l'État et où le choix entre un système globalement laïc et un système multiconfessionnel est laissé au gré des autorités locales.

Ces distinctions, comme nous allons le montrer, reflètent des conceptions divergentes de la laïcité des institutions publiques, condition première du « vivre ensemble » d'une société marquée par la diversité religieuse. Nous proposons ici une brève comparaison de l'accommodement de la religion dans les systèmes scolaires albertain et québécois. Cela nous permettra d'observer que « l'État laïc » est un concept à géométrie variable en grande partie déterminé par les conditions historiques et locales propres à chaque juridiction, où religion, société et politique se conjuguent de façon propre, et c'est dans ce contexte que nous situons le problème de l'enseignement confessionnel.

La laïcité au Canada : intégration ou pluralisme ?

École confessionnelle et modernité

Si la plupart des commentateurs contemporains reconnaissent qu'il existe aujourd'hui de nouvelles ferveurs religieuses, l'interprétation de ce phénomène dans ses contextes historique et social est loin d'être unanime (BERGER 1999, BIBBY 2002). Selon ceux pour qui le retrait de la religion est une composante essentielle de la modernité, l'émergence (ou réémergence) de la religion sur la place publique constitue forcément un courant régressif (MACEDO 1995, GUTMANN 2003). À l'opposé, on dira qu'il est faux de parler d'un simple « retour » de la religion comme d'un courant traditionaliste qui chercherait à faire renaître une époque révolue. Les travaux de Marcel Gauchet et Jose Casanova, parmi bien d'autres, permettent de comprendre que le renouveau du rôle public des religions s'inscrit résolument dans le sillage de la modernisation de la société (GAUCHET 2003 : 56, CASANOVA 1994), et que, si l'on peut à nouveau parler de religions « publiques », il ne s'agit plus des religions d'« État » qui caractérisaient les anciens régimes politiques, comme Gauchet le précise, car « l'intensification de la croyance n'est pas le remodelage de l'espace humain selon l'ancien patron sacré » (GAUCHET 2004 : 145).

Mais si la laïcité globale n'apparaît pas ou plus comme l'aboutissement inévitable de la modernité, on doit au moins considérer la question suivante : jusqu'à quel point l'État moderne doit-il accommoder la religion au sein de ses institutions, notamment, dans le cas qui nous intéresse, l'école publique ? Cette question est quasi incontournable au Canada, car certaines minorités religieuses jouissent de garanties historiques à l'éducation confessionnelle, toujours en vigueur aujourd'hui. D'une part, si l'on détermine que ces droits continuent d'être justifiables dans le contexte d'une démocratie moderne, il devient concevable de les étendre à d'autres groupes qui en font la demande, au nom des droits à l'égalité et à la liberté de religion conférés par la *Charte canadienne des droits et libertés*. À l'opposé, on trouvera que ces droits appartiennent à un patrimoine historique, voire archaïque, dont on ne doit pas étendre la portée et dont la justification risque de s'amincir avec le temps¹. Pour le dire autrement, l'école laïque doit-elle encourager l'intégration des minorités religieuses à une culture laïque majoritaire ou doit-elle, au contraire, promouvoir le maintien des particularismes confessionnels ? Comme on le verra sous peu,

¹ La nature historique et contingente de ces droits a été soulignée par la Cour suprême du Canada (*R. re Bill 30* 1987).

aucune réponse ne fait l'unanimité au Canada. En effet, même si la sphère politique se veut exempte de religion, le sort réservé aux communautés de croyants dépend en grande partie de la culture politique locale.

La laïcité au Canada

Nombre de travaux récents ont démontré qu'on ne peut réduire la laïcité à une définition unique. Dans le contexte canadien, Gérard Bouchard et Charles Taylor en ont dégagé deux types distincts, c'est-à-dire les laïcités « ouverte » et « rigide ». La laïcité rigide, que l'on illustre le plus souvent à partir du modèle français, veut l'élimination de tout élément, pratique ou symbole religieux des institutions publiques, et est censée refléter la neutralité de l'État face à la religion. La laïcité ouverte, par contre, admet certaines manifestations externes des croyances religieuses, comme par exemple le port du *hijab*, en tant qu'expressions personnelles des choix de vie individuels (BOUCHARD/TAYLOR 2008 : 137-138). C'est ce modèle qui est préconisé par les auteurs du rapport comme étant à la fois sensible aux droits de la personne, compatible avec la culture sociale et politique du Canada, et conforme à la jurisprudence sur les accommodements raisonnables (BOUCHARD/TAYLOR 2008 : 140-141).

Un ouvrage plus récent de Charles Taylor et Jocelyn Maclure affine l'analyse du concept de laïcité. Ces auteurs distinguent entre les *finalités* et les *modes opératoires* de la laïcité. Les finalités de la laïcité, soient le respect de la valeur morale égale de tous et la protection de la liberté de conscience et de religion de chacun, en sont les principes fondamentaux. Les modes opératoires, soient les mesures prises pour assurer la séparation des sphères politiques et religieuses ainsi que la neutralité de l'État, sont des principes dérivés des finalités de la laïcité. Toujours selon ces auteurs, si les finalités de la laïcité sont stables, les modes opératoires sont au contraire infiniment variables. Ils nomment « régime de laïcité » la façon dont finalités et modes opératoires sont actualisés dans des situations particulières (MACLURE/TAYLOR 2010 : 39-48).

Au Canada, l'on retrouve peu d'exemples de laïcité « rigide », où les symboles religieux seraient entièrement proscrits. Il est vrai qu'au moment où nous écrivons cet article, le Québec cherche à instituer certaines balises à la tenue vestimentaire dans les institutions provinciales, notamment pour interdire le port du niqab, et que, selon les sondages récents, la population de l'ensemble du Canada appuie fortement cette mesure (ANGUS REID 2010 : 1). Il s'agit cependant d'un cas d'exception. Lors de litiges, les tribunaux canadiens ont, dans la grande majorité des cas, interprété de façon plutôt large l'article 2 de la

Loi constitutionnelle 1982 qui garantit la liberté de conscience et de religion. Parmi les multiples accommodements, on compte le port du kirpan à l'école (*Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* 2006), le port du turban par les officiers de la police nationale (*Grant c. Canada* 1994), le droit d'installer des *souccahs* sur les balcons (*Syndicat Northcrest c. Amselem* 2004), et bien d'autres.

Bien que la laïcité « ouverte » domine largement au Canada, cette dernière peut elle-même s'exprimer de plusieurs façons. Strictement parlant, la laïcité ouverte dénote un régime où la religion n'est admise qu'à titre individuel, où l'on cultive un espace public homogène d'où les accommodements de pratiques collectives sont exclus.

Cependant, on retrouve une version plus perfectionniste de la laïcité ouverte, c'est-à-dire où les accommodements individuels sont vus comme une mesure temporaire destinée à faciliter l'intégration des minorités religieuses à une culture laïque majoritaire. Ce genre de laïcité prône une conception forte de l'autonomie individuelle qui cherche à émanciper l'individu de l'emprise des croyances religieuses. Dans un tel régime, l'accommodement se fait au nom de l'intégration et de la paix sociales (une finalité dont Taylor et Maclure font l'économie), mais l'on n'encourage pas la transmission des croyances religieuses à la génération suivante.

Un régime de laïcité pluraliste, par contre, reconnaît le côté fondamentalement collectif de la plupart des croyances et pratiques religieuses. Il est donc concevable, dans un tel régime, que l'État aménage certaines de ses institutions pour admettre non seulement les besoins individuels mais aussi les pratiques collectives religieuses. Ce genre de régime soutient que les modes opératoires de la laïcité ouverte – pour reprendre l'expression de Taylor et Maclure –, peuvent porter atteinte à la liberté religieuse de certains, dont le choix de vie requiert un environnement plus strictement confessionnel pour s'actualiser. Ce genre d'accommodement encourage la vitalité et la pérennité des communautés de croyants, et c'est pour cette raison qu'il va à l'encontre d'une conception perfectionniste de la laïcité.

Ainsi, un espace public laïc, lorsqu'il est ouvert aux particularismes religieux, peut articuler sa diversité de bien des façons, selon des conceptions variables du « vivre ensemble ». C'est précisément ce que l'on trouve dans les écoles canadiennes, où les systèmes scolaires sont modélisés, bon gré mal gré, par la culture politique provinciale et locale.

L'école et le « vivre ensemble »

La laïcité à l'école : deux provinces, deux voies

Il faut d'abord rappeler que l'école publique laïque, comme on l'entend dans les républiques française ou américaine, n'a jamais existé au Canada. D'abord, parce qu'il n'existe pas de politique fédérale en matière d'éducation, ce ministère appartenant entièrement aux provinces. Ensuite, parce que les écoles canadiennes sont nées en milieu colonial, où les ordres religieux sont souvent les premiers, pour ne pas dire les seuls, à pourvoir les services sociaux. En foi de quoi l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867, la première véritable constitution canadienne, garantissait l'éducation selon la confession de son choix, catholique ou protestante (article 93). Outre cette provision constitutionnelle, les provinces étaient libres de constituer leur système d'éducation sans autre directive fédérale.

Au Québec, sous l'influence d'une puissante faction ultramontaine, la loi scolaire de 1875 confiait au clergé l'entière responsabilité en matière d'éducation. Il faudra attendre près d'un siècle pour que l'État reprenne le contrôle du système scolaire par la création d'un ministère de l'Éducation, en 1964 (CHARLAND 2000 : 110-113).

Suite à cette première réforme, le système québécois n'en demeurait pas moins confessionnel, doté d'écoles catholiques francophones et d'écoles protestantes anglophones. Cependant, le volet anglophone s'est fortement laïcisé, car la pluralité des sectes protestantes et la nature moins fortement institutionnelle du protestantisme en ont vite fait le système qui, par défaut, accueillait tous les étudiants non catholiques, peu importe leur religion. Ainsi, pendant que la majorité francophone continuait de fréquenter presque uniformément les écoles catholiques, de culture relativement homogène, l'école anglophone s'est fortement diversifiée, devenant l'option préférée des immigrants, de plus en plus nombreux, qui n'étaient pas originaires de sociétés franco-catholiques.

Un des objectifs premiers de la *Charte de la langue française*, entérinée en 1977 par le premier gouvernement souverainiste du Québec, était de corriger la tendance des immigrants à s'intégrer aux communautés anglophones. Pour ce faire, la loi obligeait les enfants immigrants à fréquenter l'école francophone, donc catholique, peu importe leur pays d'origine ou leur foi personnelle. Il deviendra vite évident que l'école francophone québécoise ne répondait pas aux besoins de la population qu'elle souhaitait intégrer mais, comme on le verra, il

faudra attendre trente ans pour que le Québec mette sur pied une école « commune » véritablement laïque.

La situation albertaine est tout autre. Peu peuplée avant le 20^e siècle, l'Alberta n'est devenue province qu'en 1905. Lors du recensement de 1901, elle compte moins de 1,5 % de la population canadienne, contre 30 % pour le Québec. Cependant, sa population croît très rapidement – elle aura presque quintuplé dix ans plus tard (STATISTIQUES CANADA). Fait à retenir, moins du quart des nouveaux arrivants sont d'origine britannique (DRIEDGER 1996 : 81). L'Alberta naissante offrait donc un paysage religieux difficilement réductible à celui d'une majorité « Church of England » et d'une minorité catholique (ou l'inverse au Québec) qui caractérisait les provinces fondatrices du Canada.

Si, comme ailleurs au Canada, l'éducation des futurs Albertains est d'abord confiée au clergé, le ministre des Territoires du Nord-Ouest, qui comprennent à cette époque le territoire de l'Alberta actuelle, met tout de même sur pied un Conseil territorial de l'instruction publique dès 1901. Le regroupement d'une population hautement diversifiée au sein d'un système centralisé a accéléré, en Alberta, la sécularisation de l'école publique. Plus précisément, l'ordonnance scolaire de 1901 relègue déjà tout enseignement religieux à la dernière demi-heure de la journée pour permettre aux élèves dissidents de quitter les lieux, et prévoit des peines sévères pour tout enseignant qui ne respecte pas le droit des enfants de se retirer (ONT 1901 : art. 137 à 139). Cette politique est demeurée en vigueur jusqu'à la refonte de la loi scolaire en 1988.

On voit ici qu'au Québec, le volet dominant du système scolaire public évolue dans le prolongement d'une puissante tradition catholique qui desservait une population relativement homogène. En Alberta, par contre, le système scolaire a vu le jour dans un environnement où la forte majorité était d'immigration récente, multiethnique et multiconfessionnelle. Au cours des dernières années, les deux systèmes ont subi des transformations importantes, et divergentes quant à la gestion de la diversité religieuse en milieu scolaire. Dans les deux cas, ces transformations ont suivi un questionnement profond déclenché par des événements difficiles.

Vivre ensemble au Québec : un projet national pour tous ?

Au Québec, dans les années 1990, la réflexion autour de l'école confessionnelle s'est intensifiée, notamment après la défaite référendaire de

1995 et les commentaires de Jacques Parizeau au sujet du vote ethnique, qui ont forcé les nationalistes québécois à faire leur examen de conscience quant à la participation des minorités issues de l'immigration à leur projet de société². En effet, il était devenu évident, d'une part, que le projet de souveraineté ne pouvait se réaliser sans l'appui des électeurs d'origine étrangère, de l'autre, qu'il y avait fort à faire pour gagner leur allégeance. Dans les années qui suivent, les délibérations s'intensifient, les consultations publiques se multiplient³, et le rôle incontournable du milieu scolaire dans l'intégration des nouveaux arrivants est sans cesse souligné.

Dans la foulée des États généraux de l'Éducation (1995-96), l'orientation des réformes du système scolaire québécois, en matière de religion, a été en grande partie définie par le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, mandaté par la ministre Pauline Marois et dirigé par Jean-Pierre Proulx (MÉQ 1999). Le rapport préconise la déconfectionnalisation des écoles québécoises, en commençant par l'extinction des droits scolaires constitutionnels des minorités religieuses, vers un modèle d'école commune laïque qui doit pouvoir accueillir tous les élèves sans exception. Ce qui revient à dire, pour reprendre la question énoncée plus haut, que l'on confirme le caractère non seulement historique mais bien révolu des droits scolaires confessionnels.

Le Groupe de travail reconnaît que l'option contraire – élargir les droits scolaires à toutes les confessions – respecte en principe la neutralité de l'État et l'égalité des citoyens :

Sur le plan des principes généraux, [cette option] est conforme aux principes de l'égalité et de la neutralité dans sa version communautarienne. Sur le plan juridique, elle respecte dans ses intentions la norme de l'égalité de tous en ce qu'elle reconnaît les mêmes droits aux adeptes de toutes les religions et à ceux qui n'en ont pas, sous réserve d'un nombre suffisant. (MÉQ 1999 : 189)

² Lors du référendum de 1995 sur la souveraineté du Québec, la population s'est prononcée à 49,5% pour et 50,5% contre. Le Premier ministre Jacques Parizeau, lors d'une conférence de presse demeurée célèbre, avait attribué cette amère défaite « à l'argent et au vote ethnique ».

³ On verra, entre autres, la Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté (1992), les États généraux sur l'Éducation (1995-96), la Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle (1998), les États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec (2001).

Il rejette cependant l'option, car

Elle va particulièrement à l'encontre du but sociétal consistant à favoriser la cohésion sociale par l'apprentissage du « vivre ensemble » et de la faveur dont jouit l'école du quartier ou de la localité, du moins en milieu francophone. Elle entraînerait sur le plan social une véritable cassure. (MÉQ 1999 : 191).

L'école laïque, par contre,

est en conformité avec le but que s'est fixé la société québécoise de rechercher un « vivre ensemble » fondé sur la construction d'un espace civique commun favorisant la cohésion sociale et l'acceptation de la pluralité des options religieuses ou non religieuses des citoyens. (MÉQ 1999 : 197).

On remarque ici que l'argument décisif s'appuie moins sur des normes juridiques formelles que sur une conception pré-définie du « vivre ensemble ». La laïcité québécoise n'est pas entièrement neutre ou égalitaire, mais reflète plutôt un projet sociétal perfectionniste. L'inclusion, au Québec, est préconisée au nom d'un but ultérieur, c'est-à-dire l'« actualisation d'un modèle inclusif, volontariste et pluraliste de nation [qui] relève d'une action publique systémique » (MCANDREW 2006 : 218).

Et si, toujours selon le rapport, l'école laïque inclusive jouit de la faveur populaire, il s'agit d'une majorité un peu courte : parmi les usagers des écoles francophones (qui représentent environ 90 % des répondants), 45 % continuent de préférer l'école catholique à l'école laïque (MÉQ 1999 : 154) et, fait peut-être révélateur, 50 % accepteraient d'étendre le privilège à toutes les confessions (MÉQ 1999 : 148). Ceci pour dire que, pour une forte minorité de Québécois franco-catholiques, auxquels il faut ajouter les minorités d'autres confessions, le « vivre ensemble » peut très bien accommoder une vision plus communautarienne, mais non moins pluraliste, de la confessionnalité, et ce à l'intérieur d'un système scolaire dont le principe directeur et la gestion demeureraient laïcs⁴.

⁴ Le rapport fait l'économie de la distribution régionale de cette donnée statistique. Il semble cependant que la moitié ou presque des parents qui préfèrent les écoles catholiques ne soit pas distribuée uniformément à travers le Québec. Dans certaines régions, où la proportion de catholiques dépasse les 90 %, une forte majorité de parents préfère l'option confessionnelle. Marie McAndrew souligne aussi cette disparité régionale (MCANDREW 2006 : 216).

Pour les minorités qui partagent cette conception du « vivre ensemble », la laïcité globale de l'école publique peut, en outre, constituer une atteinte au principe de l'égalité. En effet, le Groupe de travail insiste sur le fait que l'option de l'école confessionnelle privée doit être maintenue pour que le Québec réponde à ses obligations constitutionnelles et internationales de garantir la liberté religieuse ; ce faisant, il admet que l'école laïque obligatoire porterait atteinte au principe de liberté de conscience et de religion. Et, si le Groupe choisit de ne pas s'arrêter à la question du financement, il reste que le système scolaire ainsi constitué réserve l'éducation confessionnelle aux mieux nantis.

La conception perfectionniste de la laïcité québécoise explique en partie, croyons-nous, l'opposition manifestée par de nombreux parents à l'ajout d'un cours obligatoire d'éthique et de culture religieuse, à l'automne 2008. Le programme « Éthique et culture religieuse. Pour vivre ensemble dans le Québec d'aujourd'hui » (MÉQ 2005) promeut une vision normative de la société inclusive et de la place qu'y occupent différentes confessions. Selon nombre de parents, religieux comme athées, cet enseignement obligatoire porte atteinte à leur liberté de conscience et à leur liberté d'élever leurs enfants selon leurs propres convictions⁵. Près de deux mille familles ont jusqu'à ce jour demandé que leurs enfants en soient exemptés, et quelques-unes se sont adressées aux tribunaux. Le premier procès contestant l'obligation de soumettre ses enfants à cet enseignement a été entendu en Cour supérieure du Québec le 11 mai 2009. En septembre de la même année, le juge Jean-Guy Dubois a tranché en faveur de la Commission scolaire, statuant que le contenu et la nature obligatoire du cours d'éthique et de culture religieuse en sont en tous points conformes aux Chartes de droits québécoise et canadienne (*D.L. c. Commission scolaire des Chênes* 2009). On remarque que, si une forte majorité de Québécois acceptent la laïcité des principes gestionnaires de l'école, il est plus difficile d'appuyer une laïcité qui s'instaure à la remorque d'un projet politique perfectionniste. Comme on le verra aussi dans le cas albertain, la légitimité d'un régime de laïcité repose avant tout sur une conception rationnelle et procédurale de la gestion de la diversité, que toute revendication perfectionniste risque de mettre à mal.

⁵ La requête des parents a été rejetée à la Cour d'appel du Québec en février 2010 (*S.L. c. Commission scolaire des Chênes* 2010). Plusieurs litiges touchant la même question sont toujours devant les tribunaux.

Vivre ensemble en Alberta : chacun sa communauté

En Alberta, c'est une fâcheuse affaire impliquant un enseignant antisémite qui a entraîné, au début des années 80, l'examen en profondeur du système scolaire. On avait découvert, en 1983, qu'un professeur albertain enseignait à ses élèves du secondaire sa propre version de l'histoire, c'est-à-dire négationniste et profondément antisémite, fait d'autant plus troublant que cela durait depuis une dizaine d'années sans que les autorités scolaires n'aient semblé être au courant (BERCUSON/WERTHEIMER 1985). La nouvelle parvient à la presse internationale et c'est sur l'ensemble de la province que la honte retombe. Forcé d'agir, le gouvernement du Premier ministre Peter Lougheed a fondé un comité consultatif sur la tolérance et la compréhension, dont le mandat était de faire l'examen approfondi du système scolaire afin de cerner les problèmes qui avaient mené à l'affaire et d'en suggérer les remèdes (ALBERTA 1984).

Le *Committee on Tolerance and Understanding* reconnaît immédiatement que c'est le système scolaire public qui joue le premier rôle pour l'édification d'une société tolérante : « The Committee takes the position that a strong and open public educational system is the best armour against unacceptable intolerance, lack of understanding, discrimination and stereotyping » (ALBERTA 1984 : 19). Pour s'acquitter de cet important mandat, poursuit-on, le système scolaire doit s'efforcer de répondre aux besoins de la plus grande proportion possible de la population qu'il dessert. Selon le Comité, c'est en se diversifiant, et non en se laïcisant, que le système scolaire atteindra le mieux cet objectif, car c'est en offrant plus de choix aux parents que le système public se verra plus achalandé et plus apprécié. Le comité appuie en principe les programmes alternatifs religieux qui encourageraient plus de familles à demeurer au sein du système public. La recommandation du comité est bien claire à cet effet : « That public school boards be encouraged to provide or make arrangements for alternative programs in areas such as religion, comparative religion, language and culture if the demand is reasonable » (ALBERTA 1984 : 91). Selon le comité, égalité et diversité peuvent se conjuguer à travers les groupes, non seulement par les individus, et le « vivre ensemble » consiste en une communauté « confédérée » : « Public education must become a confederation of the whole community, consisting of all educational programs which receive public support. We should expect nothing less for our free and democratic society » (ALBERTA 1984 : 94).

En 1988, le gouvernement a entériné officiellement cette pratique par une nouvelle loi sur l'éducation. On peut lire, à l'article 21 :

21(2) If a board determines that there is sufficient demand for a particular alternative program, the board may offer that program to those students whose parents enrol them in the program.

21(1) Alternative program means an education program that emphasizes a particular language, culture, religion or subject-matter, or uses a particular teaching philosophy (ALBERTA 2000).

Il vaut la peine de souligner qu'il s'agit bel et bien dans cet article du système public, les écoles catholiques garanties par la constitution formant une catégorie à part dont il n'est nullement question ici. Ainsi, la province permet aux conseils scolaires qui le désirent de fournir des programmes à teneur religieuse si la demande le justifie, sans toutefois garantir que ces programmes seront disponibles et sans obliger les conseils à les offrir.

Malgré les recommandations du Comité sur la tolérance et leur enchaînement dans la loi scolaire de 1988, les conseils scolaires sont longtemps demeurés réfractaires aux programmes religieux. À eux seuls, les arguments en faveur de l'inclusion n'ont pas réussi à fléchir les conseils scolaires. Nonobstant les recommandations du Comité, le conseil scolaire d'Edmonton, entre autres, avait déjà conclu que les programmes confessionnels entraîneraient une fragmentation néfaste du système (EPSB 1982a, 1982b).

C'est plutôt une nouvelle donne économique qui a changé l'organisation des programmes scolaires. En effet, dans les années 90, le gouvernement conservateur a imposé au système scolaire public des mécanismes de compétition comme ceux que l'on retrouve dans le marché privé. En premier lieu, on a modifié la formule de financement des conseils publics de façon à ce que leurs revenus dépendent directement du nombre d'élèves qu'ils réussissent à attirer. Les conseils qui se sont adaptés le plus rapidement à ce système de « marché » scolaire ont connu le plus grand succès, et c'est celui d'Edmonton qui a montré le plus d'enthousiasme à cet égard. Selon cette vision, chaque école est une « entreprise » qui concourt pour attirer les meilleurs « clients ». Les écoles multiplient les programmes alternatifs dans l'espoir d'attirer plus d'élèves en visant des créneaux précis du marché scolaire⁶ : « Every spring in

⁶ La politique pour la promotion des programmes alternatifs – y compris les programmes religieux – a été ratifiée en mars 1997 (EPSB 1997).

Edmonton, the children and their parents go shopping for a school and schools compete and demonstrate what they're willing to do for their prospective students » (MACBEATH 2003 : 14).

Si l'objectif du conseil scolaire d'Edmonton était, comme l'a confirmé son directeur, de faire disparaître les écoles privées pour en récupérer les effectifs, il n'est pas surprenant qu'on ait accueilli sans réserve les écoles et les programmes religieux qui ont voulu s'y ajouter. En effet, en Alberta, plus de 70 % des élèves qui fréquentent l'école privée le faisaient pour des raisons de religion (KACHUR 1999 : 110). Ainsi, plusieurs programmes religieux privés ont été absorbés par le système public, dans le but avoué de récupérer les inscriptions et les fonds correspondants.

Au contraire d'Edmonton, la ville de Calgary a affirmé à plusieurs reprises le caractère entièrement laïc de son système scolaire public, « nonobstant » les dispositions de la loi scolaire. Pourtant, les écoles de Calgary comptaient quelques programmes religieux (judaïques et protestants) dès les années soixante-dix, avant l'étude menée par le CTU et les recommandations qu'il a faites. Mais une forte opposition aux programmes confessionnels s'y est manifestée à partir du moment où l'on a cru que certains conseillers scolaires utilisaient leur pouvoir décisionnel pour favoriser, suivant leurs convictions personnelles, des programmes chrétiens aux dépens des programmes laïcs. Les programmes publics confessionnels sont devenus l'enjeu principal des élections municipales de 1983, opposant des candidats ouvertement sécularistes aux candidats sortants dont les tendances religieuses étaient bien connues. La victoire des sécularistes sera décisive, et le nouveau conseil scolaire amorcera immédiatement le processus de fermeture des écoles religieuses (BRYDEN 1983). Depuis ces événements, la question des programmes confessionnels demeure fortement politisée à Calgary. Les candidats aux élections scolaires soutenus par des factions religieuses sont presque invariablement battus et ce, malgré le fait que les écoles de la ville verraient sans doute leurs effectifs augmenter, comme on l'a vu à Edmonton, si elles se diversifiaient de la même façon.

De nos jours, le système scolaire albertain est un des plus diversifiés en Amérique du Nord ; on y retrouve à peu près toutes les interprétations possibles de la loi scolaire, qu'il s'agisse d'instruction religieuse dans les programmes réguliers, de programmes alternatifs religieux ou de systèmes entièrement laïcs. Ainsi la ville d'Edmonton, où l'on trouve aujourd'hui près d'une vingtaine de programmes religieux, offre l'exemple d'un système laïc pluraliste où école

publique et programmes confessionnels font bon ménage, et où la reconfessionnalisation de certaines écoles, si on peut l'exprimer ainsi, n'a suscité que peu de controverses. À Calgary, au contraire, la laïcité obligatoire des écoles publiques résulte d'une lutte politique qui a forcé l'option religieuse, bon gré mal gré, à pénétrer l'arène politique. Il n'est sans doute pas surprenant que les partisans des programmes alternatifs religieux aient été battus, car, si la majorité accepte la religion en tant que fait social, on lui pardonne difficilement ses ambitions politiques.

Conclusion

Avatar d'une puissante tradition catholique communautarienne et d'un mouvement d'affirmation nationale, la politique québécoise de déconfessionnalisation fait de l'école un instrument de pédagogie sociale qui vise l'intégration des jeunes à un projet de « vivre ensemble » basé sur un modèle normatif de la nation qui inclut une conception perfectionniste de la laïcité. L'école albertaine, soulagée d'un tel mandat, considère plutôt la laïcité comme le mode de gestion d'une « confédération » de communautés libres d'agir selon la confession ou l'engagement éthique de leur choix. Il n'est pas question ici de faire l'éloge d'un modèle au détriment de l'autre – on doit rappeler que chaque modèle est contesté au sein même de sa province. En témoigne au Québec l'opposition au cours obligatoire de culture religieuse, auquel on reproche d'imposer une vision unique et normative d'une société laïque. En Alberta, le conseil scolaire de Calgary est demeuré résolument laïc, « nonobstant » l'article de la loi scolaire qui cautionne les programmes confessionnels.

Cependant, la juxtaposition des modèles dominants albertain et québécois illustre, par le biais de leurs notions fort divergentes de la laïcité scolaire, qu'il existe des disparités régionales considérables dans la notion du « vivre ensemble » canadien. On peut s'attendre à ce que ces écarts se manifestent au cœur du dialogue national.

Bibliographie

- ALBERTA (1984), « Committee on Tolerance and Understanding, Final Report », Calgary.
- ALBERTA (2000), *School Act*, R.S.A. 2000, c. S-3.
- ANGUS REID PUBLIC OPINION (2010), « Four-in-Five Canadians Approve of Quebec's Face Veil Legislation », Communiqué de presse, 27 mars 2010.
- BERCUSON, David et WERTHEIMER, Douglas (1985), *A Trust Betrayed. The Keegstra Affair*, Toronto, Doubleday.
- BERGER, Peter L. (1999), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Washington, DC, Ethics and Public Policy Center.
- BIBBY, Reginald (2002), *Restless Gods. The renaissance of religion in Canada*, Toronto, Stoddard Publishers.
- BOUCHARD, Gérard et TAYLOR, Charles (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec.
- BRYDEN, Joan (1983) « Incumbents get rough ride », *Calgary Herald*, 18 octobre 1983, A1.
- CASANOVA, Jose (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press.
- CHARLAND, Jean-Pierre (2000), *L'entreprise éducative au Québec, 1840-1900*, Québec, PUL.
- D.L. c. Commission scolaire des Chênes*, (2009) QCCS 3875.
- DRIEDGER, Leo (1996), *Multi-Ethnic Canada. Identities and Inequalities*, Oxford University Press.
- EPSB (Edmonton Public School Board) (1982a), « Report D.r.(a).1 », 22 avril 1982.
- EPSB (1982b), « Minutes of the General Meeting, 27 April 1982 ».
- EPSB (1997), « Policy HA.BP », 27 mars 1997.
- GAUCHET, Marcel (2003), « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique », in Thomas Ferenczi (éd.), *Religion et politique : une liaison dangereuse ?* Actes du 14^e Forum Le Monde, 25-27 octobre 2002, Bruxelles, Éditions Complexe, pp. 53-60.
- GAUCHET, Marcel (2004), *Un monde désenchanté ?* Paris, L'Atelier/Ouvrières.
- Grant c. Canada* (Procureur général), (1994), [1995] 1 C.F. 158.

- GUTMANN, Amy (2003), « Assessing School Choice Arguments », in Alan Wolfe (éd.), *School Choice. The Moral Debate*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 126-148.
- KACHUR, Jerrold L. (1999), « Privatizing Public Choice : the Rise of the Charter Schooling in Alberta », in Trevor W. Harris et Jerrold L. Kachur (éds.), *Contested Classrooms. Education, Globalization, and Democracy in Alberta*, Edmonton, The University of Alberta Press, pp. 107-122.
- MACEDO, Stephen (1995), Liberal Civic Education and its Limits, *Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation* 20, 3, pp. 304-314.
- MACBEATH, Angus (2003), « Choice, Accountability and Performance in the Public Schools: How Edmonton Does it and Why it Works », Conférence donnée sous l'égide du Atlantic Institute for Market Studies, Halifax, 11 juillet 2003.
- MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- MCANDREW, Marie (2006), « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain : Dix ans plus tard », *Sociologie et sociétés* 38/1, pp. 213-233.
- MÉQ (Ministère de l'Éducation du Québec) (1999), *Laïcité et religion. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, Gouvernement du Québec.
- MÉQ (2005), La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse : une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec, Québec, Gouvernement du Québec.
- Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, (2006) SCC 6, [2006] 1 S.C.R. 256
- ONT (*Ordinances of the Northwest Territories*), (1901), ch. 29, The School Ordinance, C.O. 75.
- R. re Bill 30*, (1987), [1987] 1 S.C.R. 1148.
- S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, (2010) QCCA 346.
- STATISTIQUES CANADA, *Statistiques historiques du Canada*, Série A, tableau A2.
- Syndicat Northcrest c. Amselem* (2004), [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47.
- WEIL, Kathleen (2010), « Projet de loi no. 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements », Québec, Éditeur officiel du Québec, 24 mars, art. 6.

ACCORDS ET DISSONANCES A PROPOS DU CONCEPT DE LAÏCITE : LE QUEBEC ENTRE LE MODELE FRANÇAIS ET LE MODELE CANADIEN

José WOEHLING

Université de Montréal

Dans le cadre des travaux de la Commission Bouchard-Taylor, en 2007-2008, divers intervenants ont demandé aux commissaires de proposer l'adoption d'un principe de laïcité inspiré de la France pour restreindre la pratique des accommodements de nature religieuse. Dans cette communication, on examinera les raisons pour lesquelles la Commission a choisi de rejeter cette proposition et de se prononcer plutôt en faveur d'une laïcité « ouverte » compatible avec de tels accommodements. On montrera ensuite que le modèle retenu par la Commission coïncide nettement avec la jurisprudence des tribunaux canadiens en matière de liberté religieuse.

Before the Bouchard-Taylor Commission in the fall of 2007, various participants asked the commissioners to propose the adoption of a principle of secularism based on the French model that would serve to limit the practice of religious accommodations. In this paper I will examine the reasons why the Commission chose to reject this model of “rigid” secularism, and to declare itself in favour of an “open” secularism that is compatible with such accommodations. I will then show that this model advocated by the Commission clearly coincides with the case-law of the Canadian Supreme Court with respect to religious freedom and religious accommodations.

Dans le cadre des travaux de la Commission Bouchard-Taylor, en 2007-2008, un des grands thèmes qui ont été discutés est celui de la laïcité. Divers intervenants ont demandé aux commissaires de proposer l'adoption d'un principe de laïcité inspiré de la France qui servirait à mieux baliser la pratique des accommodements raisonnables de nature religieuse et, de façon plus générale, à mieux définir la place de la religion dans l'espace social. Le rapport de la Commission prend effectivement position sur cette question en lui consacrant un chapitre important : le chapitre VII intitulé « Le régime québécois de laïcité » (BOUCHARD-TAYLOR 2008 : 131-182). Comme ce titre l'indique, la Commission estime qu'un certain modèle de laïcité est déjà en application au Québec, même s'il a été historiquement défini de façon implicite plutôt que formelle, et la Commission considère que ce modèle, qu'elle qualifie de laïcité « ouverte », ne nécessite aucune modification majeure mais qu'il mérite cependant d'être explicité et approfondi – et, à certains égards, clarifié. Dans un premier temps, nous examinerons les raisons pour lesquelles la Commission a choisi de rejeter la laïcité « rigide » proposée par certains intervenants hostiles aux accommodements en matière religieuse et de se prononcer plutôt en faveur d'une laïcité « ouverte » compatible avec de tels accommodements. Nous montrerons ensuite que ce modèle retenu par la Commission converge avec la jurisprudence des tribunaux canadiens en matière de liberté religieuse.

Le choix par la Commission Bouchard-Taylor d'une laïcité « ouverte » de préférence à une laïcité « rigide »

Selon la Commission, les deux modèles se différencient par rapport à l'interprétation que chacun d'entre eux donne aux divers éléments constitutifs de la laïcité et par l'importance respective qu'il attribue à chacun de ces éléments, les quatre éléments constitutifs de tout modèle de laïcité étant : la liberté de conscience et de religion ; le droit des individus à l'égalité morale et religieuse, sans discrimination fondée sur les convictions de conscience ou les convictions religieuses ; la séparation de l'État et des Églises ; le principe de neutralité morale et religieuse de l'État.

Pour la Commission, les deux premiers principes définissent les finalités profondes qui sont recherchées avec la laïcité, alors que les deux autres se traduisent plutôt dans des structures institutionnelles nécessaires pour réaliser ces finalités, mais qui peuvent être aménagées de diverses façons (BOUCHARD-TAYLOR 2008 : 135-136). L'observation comparative montre que, dans chaque contexte national, la laïcité peut prendre un sens différent en fonction de l'importance respective donnée à chacun de ces quatre éléments. Une laïcité plus « rigide » donnera davantage d'importance au principe de neutralité par rapport à la liberté de conscience et de religion et permettra donc une restriction plus grande de la pratique religieuse au nom de la neutralité et de la séparation des pouvoirs politiques et religieux (en interdisant par exemple le port de signes religieux par l'ensemble des fonctionnaires publics), alors qu'une laïcité plus « souple » ou plus « ouverte » sera davantage axée sur la défense de la liberté de religion, même si cela exige de relativiser le principe de neutralité (en autorisant, par exemple, le port de signes religieux par les fonctionnaires ou, du moins, la plupart d'entre eux).

Le rejet du modèle de laïcité « rigide » proposé par les intervenants hostiles aux accommodements religieux

Le rapport souligne que ce modèle est inspiré de la laïcité appliquée en France, mais précise que ceux qui en font la promotion au Québec méconnaissent parfois la complexité de la véritable laïcité française et qu'ils en retiennent une image simpliste et déformée¹. Selon la Commission, les

¹ Ainsi, le rapport souligne que si la France a interdit le port de symboles religieux par les élèves à l'école publique primaire et secondaire, l'État français prend par ailleurs en charge l'entretien des édifices religieux construits avant l'adoption de la *Loi concernant la séparation des Églises et de l'État* de 1905 et qu'il subventionne très fortement les écoles religieuses privées sous contrat.

caractéristiques de la laïcité « rigide » proposée par certains pour le Québec sont les suivantes.

En premier lieu, c'est une laïcité qui a le statut d'un principe constitutionnel explicite et autonome. (Comme on le verra plus loin, à l'heure actuelle, ni la constitution canadienne, ni les lois québécoises ne contiennent de reconnaissance explicite d'un principe de laïcité²).

Ensuite, c'est une laïcité qui a d'autres finalités que la seule promotion de l'égalité morale et religieuse et de la liberté de conscience et de religion des individus. En effet, on lui donne comme mission de réaliser l'émancipation des individus par rapport à la religion et donc la sécularisation ou l'érosion de la croyance religieuse, ou du moins la relégation de la pratique religieuse dans le domaine de la vie privée et associative. Une telle conception de la laïcité est, par conséquent, fondée sur une opinion négative de la religion, considérée comme difficile à concilier avec l'autonomie individuelle et la rationalité.

La Commission estime que cette conception est problématique dans la mesure où elle « adhère à la conception du monde et du bien des athées et des agnostiques et ne traite [donc] pas avec une considération égale les citoyens qui font une place à la religion dans leur système de croyances et de valeurs ». Or, l'autonomie des individus exige que ceux-ci se voient reconnaître les moyens de faire leurs propres choix relativement aux valeurs profondes, que ces choix soient séculiers, religieux ou spirituels (BOUCHARD-TAYLOR 2008 : 138).

Une telle laïcité « rigide » est également considérée par ses promoteurs comme nécessaire à l'intégration civique (comprise comme une allégeance à une identité civique commune), en neutralisant la religion comme marqueur identitaire qui différencie les citoyens. Cette position, souvent qualifiée de « républicaine » par ses adhérents, suppose que l'effacement des différences (comme celles découlant de la religion ou de l'ethnicité) est une condition préalable à l'intégration civique. La Commission considère cette idée comme contestable et elle préfère penser que la compréhension mutuelle et la coopération entre citoyens d'une société diversifiée « exigent au contraire que leurs [...] différences soit reconnues et respectées » (BOUCHARD-TAYLOR 2008 : 138).

² En France, le 1^{er} alinéa de l'article 2 de la constitution du 4 octobre 1958 proclame : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ».

En troisième lieu, cette laïcité rigide est conçue comme s'imposant non seulement aux institutions étatiques, mais également aux individus eux-mêmes quand ils font usage des institutions publiques, ou même, pour les « laïcistes » les plus radicaux, de l'espace public. Cela signifie par exemple que la laïcité ainsi conçue a pour effet d'interdire aux individus qui sont les usagers des services publics d'y arborer des symboles religieux visibles et, a fortiori, il en va de même pour les employés des services publics (les fonctionnaires publics). Selon cette conception de la laïcité, la pratique de la religion doit être reléguée à la sphère privée et associative, la « sphère publique » devant rester exempte de toute manifestation religieuse.

Pour la Commission, un tel point de vue relève d'une conception erronée de la distinction entre le « privé » et le « public » en ce qui concerne la place de la religion en société. S'il est vrai que les institutions « publiques, qui relèvent des « pouvoirs publics » (c'est-à-dire des divers paliers de gouvernement : fédéral, provincial, municipal), doivent obéir au principe de neutralité religieuse, la même exigence de neutralité ne s'impose pas aux individus qui sont, au contraire, libres d'exprimer leurs convictions religieuses et morales autant en privé qu'en « public » (c'est-à-dire dans les espaces publics, accessibles à tous, de la société civile). Cette distinction entre les deux sens du concept de « sphère publique » permet de comprendre pourquoi les mêmes principes de liberté religieuse des individus et de neutralité religieuse de l'État interdisent à une école publique de dispenser un enseignement confessionnel (plutôt que culturel) des religions ou d'organiser la récitation de prières avant le début des classes mais permettent aux élèves fréquentant cette école d'y arborer des symboles religieux. Ce n'est que si l'on confond les deux sens de « sphère publique » que l'on verra un paradoxe dans cette situation.

Enfin, il paraît clair que le modèle de laïcité rigide n'est guère compatible avec les accommodements raisonnables en matière religieuse, puisque ces derniers ont précisément pour objectif de faciliter le libre exercice de la religion en faisant disparaître certains obstacles à celui-ci. Dans cette optique, les accommodements, dans la mesure où ils « aident » la pratique religieuse, sont incompatibles avec l'obligation de neutralité religieuse de l'État et l'objectif d'assurer l'émancipation des individus à l'égard de la religion.

Pour la Commission BOUCHARD-TAYLOR, ce modèle de laïcité rigide n'est pas approprié pour le Québec, car il ne permet pas de réaliser de façon acceptable les quatre éléments constitutifs de la laïcité. Il répond à la séparation de l'État et des Églises et, d'une certaine façon, à l'obligation de neutralité de

l'État, mais il n'assure pas suffisamment la liberté et l'égalité religieuses. Ainsi, par exemple, l'interdiction du port des signes religieux visibles dans les institutions publiques, même si elle est appliquée uniformément à tous les usagers ou à tous les employés de ces institutions, défavorise ceux (et uniquement ceux) pour qui les convictions religieuses ou spirituelles exigent le port de tels signes.

Le modèle de laïcité retenu par la Commission : la laïcité « ouverte »

Pour la Commission, le modèle de laïcité actuellement en vigueur au Québec, qu'elle qualifie de « laïcité ouverte », doit être conservé parce qu'il permet précisément de concilier de façon optimale les quatre éléments constitutifs de la laïcité³. Ce modèle, qui n'a jamais fait l'objet d'une reconnaissance explicite de nature législative ou constitutionnelle (qui est donc appliqué de façon implicite) s'est mis en place progressivement à la suite d'une série d'événements historiques et de décisions politiques que la Commission retrace dans son rapport. Contrairement à une croyance assez répandue ce processus de laïcisation n'a pas débuté avec la « Révolution tranquille » des années 1960, mais il s'est accéléré à cette époque. Pour la Commission, c'est surtout l'institutionnalisation de la culture des droits et libertés, avec l'adoption des chartes des droits (d'abord la charte québécoise en 1977, puis la charte canadienne en 1982), qui a consacré et approfondi la laïcité de l'État québécois et de ses institutions.

Selon la Commission, les caractéristiques du modèle de laïcité « ouverte » sont les suivantes (on constate qu'elles s'opposent point par point aux caractéristiques de la laïcité rigide) :

En premier lieu, la laïcité n'est pas un principe constitutionnel explicite et autonome (« un principe en surplomb ») ; c'est plutôt « un aménagement institutionnel qui vise à protéger les droits et libertés » (BOUCHARD-TAYLOR 2008 : 141). La neutralité religieuse de l'État et la séparation des églises et de l'État ne sont pas vues comme des fins en soi, mais comme de simple moyens permettant d'atteindre le double objectif, fondamental, du respect de l'égalité religieuse et morale et de la liberté de conscience et de religion. Autrement dit, s'il y a tension ou contradiction entre les divers

³ La Commission reconnaît par ailleurs que ce modèle de laïcité ouverte ne fait pas l'objet d'un véritable consensus au sein de la société québécoise. Bien au contraire, les audiences publiques de la Commission ont révélé des désaccords significatifs quant aux orientations que l'État québécois devrait adopter en matière de laïcité.

éléments constitutifs de la laïcité, cette tension devra être résolue en faveur de la liberté et de l'égalité religieuse, et non pas en faveur de la séparation ou de la neutralité. Plus concrètement : s'il y a apparente contradiction entre les accommodements religieux et la neutralité religieuse de l'État, la neutralité devra être écartée au profit des accommodements.

En second lieu, la laïcité ouverte n'a pour objectif ni d'œuvrer à la sécularisation ou à l'érosion de la croyance religieuse ni de servir à neutraliser ou à effacer la religion comme marqueur identitaire (comme c'est le cas pour le modèle de la laïcité républicaine).

En troisième lieu, cette laïcité ouverte s'impose aux institutions étatiques, mais elle ne s'impose pas aux individus qui fréquentent ces institutions à titre d'usagers ou même à titre d'employés. Précisément, pour illustrer la portée de ce modèle de laïcité ouverte, la Commission examine une question qui revient constamment dans le débat public québécois depuis quelques années : le port de signes religieux par les agents de l'État dans l'exercice de leurs fonctions. Elle commence par rappeler que cette question ne soulève aucune difficulté pour les tenants de la laïcité rigide de type républicain : dans ce modèle, une règle générale d'interdiction s'applique à tous les agents de l'État, même ceux qui effectuent un simple travail technique et qui ne sont pas en contact avec le public (c'est la situation qui existe en France). Par contre, c'est une question plus difficile pour le modèle de la laïcité ouverte qui cherche à concilier les exigences de la liberté de religion et de conscience des agents publics avec celles de la neutralité religieuse des institutions publiques (car les agents publics représentent l'État et doivent en principe incarner les valeurs dont celui-ci fait la promotion). Le rapport de la Commission mentionne tous les arguments pour et contre les différentes solutions susceptibles d'être adoptées face à ce problème et finit par conclure qu'une interdiction uniforme s'appliquant à tous les employés de l'État, quelle que soit la nature de leurs fonctions, serait exagérée et injustifiable, mais qu'une interdiction limitée se justifie dans le cas des agents de l'État qui occupent des postes « qui incarnent [...] la nécessaire neutralité de l'État », ce qui s'applique selon elle au président et aux vice-présidents de l'Assemblée nationale, aux juges et aux procureurs de la Couronne et, enfin, aux policiers et aux gardiens de prison. L'impression qui se dégage est que ce statut particulier pour quelques catégories d'agents publics, s'il peut être fondé sur les principes mentionnés par la Commission, est également destiné à donner une satisfaction au moins partielle à l'opinion publique québécoise, au sein de laquelle il existe un fort courant en faveur d'une interdiction générale du port de signes religieux par les agents publics.

La convergence du modèle de laïcité retenu par la Commission Bouchard-Taylor avec la jurisprudence des tribunaux canadiens en matière de liberté de religion

Il existe peu de décisions dans lesquelles la Cour suprême s'est prononcée sur le concept de laïcité ou plutôt, puisque ce concept n'existe pas en tant que tel en droit canadien, sur le concept voisin de neutralité religieuse de l'État. Cela s'explique en bonne partie par le fait que ni la constitution canadienne de façon générale, ni la *Charte canadienne des droits et libertés* en particulier, ne contiennent de principe explicite de neutralité religieuse de l'État, comme c'est le cas pour la constitution française de 1958 avec le principe de laïcité. La Cour suprême du Canada a néanmoins fait découler une obligation de neutralité religieuse pour l'État de la liberté de religion garantie à l'article 2a) de la *Charte canadienne*, en reconnaissant qu'il s'agissait d'une conséquence de cette liberté, ainsi que de l'égalité religieuse, qu'elle a également considérée comme indirectement garantie par l'article 2a) (WOEHLING 2006). Elle a en effet jugé, dans la première décision qu'elle a rendue en vertu de l'article 2a), que la *Loi sur le dimanche* du Parlement fédéral, dans la mesure où elle imposait à l'ensemble de la population le respect du dimanche pour des raisons religieuses, créait une inégalité à l'égard des non-chrétiens, de même qu'elle portait atteinte à leur liberté de religion en leur imposant une forme de coercition (*Big M Drug Mart* 1985 : 336-337).

Par ailleurs, deux décisions postérieures de la cour d'appel de l'Ontario illustrent la portée de cette obligation de neutralité dans le contexte de l'enseignement public. Dans le premier, la cour a jugé inconstitutionnel, car incompatible avec l'article 2a) de la *Charte canadienne*, un règlement scolaire prévoyant la récitation de prières chrétiennes à l'école publique, et ceci malgré la possibilité pour les parents qui le désiraient d'obtenir une exemption pour leurs enfants. La cour a considéré que le règlement exerçait une forme de pression indirecte sur les parents et les élèves en les poussant à se conformer au comportement religieux majoritaire ce qui, en pratique, les ferait hésiter à réclamer le bénéfice de l'exemption (ZYLBERBERG 1988). Dans la seconde décision, la même cour d'appel a jugé contraire à l'article 2a) de la *Charte canadienne* un règlement adopté en vertu de la loi scolaire de l'Ontario voulant que les élèves reçoivent un enseignement religieux dans les écoles publiques, à moins que les parents ne demandent une exemption. La cour a considéré que les dispositions concernant l'exemption n'étaient pas de nature à sauver le règlement, étant donné que la pression du conformisme pourrait dissuader certains parents de s'en prévaloir par peur d'un stigmat social. La cour a souligné la différence qu'il y avait entre, d'une part, une éducation religieuse,

qui vise un endoctrinement dans une religion donnée et qui viole la liberté de religion et, d'autre part, l'enseignement pluraliste des religions qui est constitutionnellement permis à l'école publique (*Canadian Civil Liberties Association* 1990)⁴.

Même si le principe de neutralité religieuse de l'État reconnu par la Cour suprême n'a pas fait l'objet par celle-ci d'un traitement approfondi, il est néanmoins possible de le comparer au principe de laïcité ouverte prôné par la Commission Bouchard-Taylor et l'on constate alors que les deux sont essentiellement convergents.

Comme la laïcité ouverte de la Commission, le principe de neutralité reconnu par la Cour suprême n'a pas d'existence constitutionnelle autonome, mais constitue un simple moyen de protéger la liberté de conscience et de religion et l'égalité religieuse et morale des individus. En effet, la jurisprudence montre que, pour imposer à l'État une obligation de neutralité en matière religieuse, les tribunaux peuvent soit se fonder sur un principe de neutralité reconnu en tant que tel (comme, en France, le principe de laïcité), soit, lorsque, comme dans la *Charte canadienne*, un tel principe ne figure pas dans le texte constitutionnel, invoquer la liberté et l'égalité religieuses. Dans le premier cas, tout appui significatif de l'État à une religion pourrait être considéré comme interdit ; par conséquent, l'obligation de neutralité fondée sur une norme constitutionnelle autonome tendra à être rigoureuse, comme le démontre l'exemple français. Au contraire, dans le second cas, si l'on fait découler l'obligation de neutralité du principe d'égalité religieuse et du droit au libre exercice de la religion, il sera nécessaire de démontrer, pour contester l'appui apporté par l'État à une religion, qu'un tel appui a des aspects discriminatoires ou encore qu'il a pour effet de créer une pression sociale qui limite de façon significative la liberté de conscience ou de religion de ceux qui n'adhèrent pas à cette religion.

Or, toutes les formes d'appui étatique à une religion n'ont pas cet effet puisque certaines favorisent l'exercice de la liberté religieuse des uns sans limiter celle des autres. Ainsi, comme nous l'avons vu précédemment, les tribunaux canadiens ont jugé que les prières et l'enseignement confessionnel

⁴ Les principes posés dans ces deux décisions ne sont évidemment pas applicables aux écoles privées. Au contraire, dans d'autres décisions, la Cour suprême a fait découler de l'article 2a) de la *Charte canadienne* le droit des parents de ne pas envoyer leurs enfants à l'école publique et de leur donner un enseignement religieux dans une école privée ou à la maison, à condition qu'il fût « approprié ».

organisés par les autorités scolaires dans les écoles publiques restreignaient de façon non justifiable la liberté de religion, même si une possibilité de dispense était prévue, car le fait de devoir demander celle-ci risquait d'entraîner une stigmatisation par les pairs et, par conséquent, une coercition indirecte sur les élèves et leurs parents. Ici, par conséquent, l'obligation de neutralité entraîne la nécessité de mettre fin à cette forme de manifestation religieuse, dans la mesure où celle-ci est le résultat d'une initiative des autorités scolaires elles-mêmes. Par contre, les tribunaux ont également jugé que la liberté de religion imposait une obligation d'accommodement dans les écoles publiques, en matière de congés scolaires et de port de signes religieux, par exemple. Ici, par conséquent, le principe de neutralité ne s'oppose pas à des manifestations religieuses à l'école, dans la mesure où celles-ci résultent de l'initiative des élèves eux-mêmes et constituent une forme d'exercice de leur liberté religieuse. Autrement dit, comme pour la laïcité ouverte proposée par la Commission Bouchard-Taylor, la neutralité religieuse reconnue par les tribunaux canadiens s'impose à l'État et aux autorités publiques, mais elle ne s'impose pas aux individus.

Par conséquent, l'obligation de neutralité qui trouve sa source dans le principe d'égalité religieuse et dans la liberté de religion sera moins rigoureuse que celle fondée sur un principe autonome de neutralité. Ainsi, par exemple, le principe canadien de neutralité religieuse, qui est une conséquence de la liberté et de l'égalité religieuses, ne devrait pas être considéré comme empêchant l'État d'aider financièrement les écoles confessionnelles, à condition qu'il le fasse sans privilégier ni défavoriser aucune religion par rapport aux autres⁵.

Enfin, comme la Commission Bouchard-Taylor, la Cour suprême est d'avis que le principe de neutralité ne s'oppose pas aux accommodements raisonnables en matière religieuse. Au contraire, elle considère qu'une obligation d'accommodement en matière religieuse découle de la protection constitutionnelle de la liberté et de l'égalité religieuses. Elle a, en effet, reconnu que lorsqu'une loi qui poursuit un objectif séculier valide entraîne néanmoins des effets restrictifs sur la liberté de religion de certaines personnes, celles-ci ont le droit d'obtenir des accommodements, notamment sous forme d'une exemption d'application de la loi, à condition qu'une telle solution soit compatible avec l'intérêt public. L'exemption sera refusée si le gouvernement réussit à démontrer qu'il est nécessaire que la règle de droit en cause s'applique sans aucune exception ou sans exception supplémentaire à celles déjà prévues

⁵ En pratique, plusieurs provinces canadiennes, notamment le Québec, financent les écoles religieuses privées dans une mesure variable selon la province considérée.

par le législateur (*Edwards Books* 1986 ; *Hutterian Brethren of Wilson Colony* 2009). Lorsqu'une loi appliquée de façon neutre et uniforme entraîne des effets préjudiciables sur la liberté de religion de certaines personnes, elle ne peut plus être considérée comme neutre et l'accommodement est alors requis précisément pour rétablir la neutralité de la norme en cause (sauf s'il entraîne une contrainte excessive pour l'intérêt public ou pour les droits d'autrui). C'est donc le principe de neutralité religieuse de l'État lui-même qui, dans certains cas, exige des accommodements raisonnables.

On peut ainsi conclure en constatant que le modèle de laïcité prôné par le rapport Bouchard-Taylor est pour l'essentiel le même que celui qui est également mis en application par les tribunaux canadiens dans leur interprétation de la *Charte canadienne des droits et libertés* (sous le nom de principe de neutralité religieuse de l'État). Cette convergence avec le modèle canadien explique sans doute, au moins en partie, le mauvais accueil réservé à cette partie du rapport par l'opinion nationaliste au Québec, qui aurait voulu que la Commission propose l'adoption par le Québec d'un modèle de laïcité nettement distinct du modèle canadien. Le Parti québécois et l'Action démocratique du Québec ont été très critiques à l'égard du concept de laïcité ouverte, en jugeant qu'il n'était pas assez « républicain ». Quant au gouvernement provincial formé par le Parti libéral du Québec, il dit approuver de façon générale le concept de laïcité ouverte, mais le Premier ministre Charest s'est dépêché dès le lendemain de la publication du rapport de faire adopter (à l'unanimité !) une résolution par l'Assemblée nationale pour rejeter la recommandation du rapport concernant le retrait du crucifix à l'Assemblée nationale. En effet, dans son rapport, la Commission recommande que le crucifix accroché au-dessus du fauteuil du président de l'Assemblée nationale du Québec soit retiré, parce qu'il laisse penser qu'une proximité toute spéciale existe entre le pouvoir législatif et la religion de la majorité (BOUCHARD-TAYLOR 2008 : 152-153).

Par ailleurs, la réaction de l'opinion publique au concept de laïcité « ouverte » a également été négative pour d'autres raisons. L'opinion a mal reçu la proposition, d'une part, de permettre aux employés publics (avec quelques exceptions) de conserver leurs attributs religieux dans l'exercice de leurs fonctions et, d'autre part, de faire disparaître le crucifix qui surmonte le siège du président de l'Assemblée nationale du Québec. Un certain nombre de Québécois ont eu le sentiment que cela revenait à bannir les symboles religieux de la majorité en même temps que l'on fait entrer dans l'espace public ceux des minorités.

Comme cela a déjà été souligné précédemment, ce résultat apparemment paradoxal s'explique par les principes retenus par la Commission, qui sont les mêmes que ceux que l'on trouve dans la jurisprudence des tribunaux canadiens. Lorsqu'il s'agit de conduites ou de manifestations dont l'initiative est prise par les autorités publiques, elles sont soumises au principe de neutralité religieuse de l'État. Cette obligation de neutralité a été interprétée de façon plutôt stricte par les tribunaux canadiens, si bien qu'en général les conduites ou manifestations religieuses dont les autorités publiques pourraient prendre l'initiative sont prohibées, ou du moins étroitement circonscrites, dans la mesure précisément où elles sont considérées comme susceptibles d'exercer une pression inacceptable sur les individus et, en privilégiant certaines religions, d'être également discriminatoires. Lorsqu'il s'agit de conduites ou de manifestations dont l'initiative est prise par les individus, elles relèvent de la liberté de religion, c'est-à-dire de la liberté de ceux-ci de manifester leurs convictions religieuses par des pratiques et de leur droit de ne pas subir de discrimination religieuse directe ou indirecte de ce fait. Si ce droit entre en conflit avec des normes législatives ou réglementaires neutres – c'est-à-dire dont l'objet n'est pas de promouvoir ou d'interdire une croyance ou une pratique religieuse –, les autorités publiques se retrouvent sous le coup d'une obligation d'accommodement ou d'adaptation, à moins qu'elles ne puissent démontrer que l'accommodement ou l'adaptation en cause entraînerait une contrainte déraisonnable.

Bibliographie

BOUCHARD, Gérard et TAYLOR (2008), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec.

WOEHLING, José (2006), « La liberté de religion, le droit à l'«accommodement raisonnable» et l'obligation de neutralité religieuse de l'État en droit canadien », *Revista catalana de dret públic* 33, pp. 369-403, disponible sur le site <http://www.eapc.cat/rcdp/numeros/0033.htm>.

Décisions judiciaires

R. c. Big M Drug Mart Ltd., [1985] 1 R.C.S. 295 (Cour suprême du Canada).

R. c. Edwards Books, [1986] 2 R.C.S. 713 (Cour suprême du Canada).

Zylberberg c. Sudbury Board of Education, (1988) 65 O.R. (2d) 641 (Cour d'appel de l'Ontario).

Canadian Civil Liberties Association c. Ontario (Minister of Education), (1990) 71 O.R. (2d) 341; 65 D.L.R. (4th) 1 (Cour d'appel de l'Ontario).

Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony, 2009 CSC 37 (Cour suprême du Canada).

CITE CREATIVE ET ECONOMIE SOCIALE CULTURELLE : ETUDE DE CAS DE MONTREAL

Damien ROUSSELIÈRE

Institut National d'Horticulture et de paysage, UMR GRANEM

Marie J. BOUCHARD

UQAM

Suivant en cela le thème de la « cité créative » développé par Richard Florida (2002), la culture est vue par les décideurs publics comme pouvant s'inscrire dans une volonté accrue de rendre attractifs certains territoires. Dans ce cadre, l'économie sociale, représentant une part majoritaire des organisations culturelles, a un rôle majeur à jouer en raison de ses rapports particuliers au territoire. À partir d'une étude de cas de Montréal, nous soulignons les potentialités du développement de l'économie sociale culturelle ainsi que les enjeux soulevés à propos des politiques publiques.

Following the concept of the « creative city » developed by Richard Florida (2002), the public decision-makers mobilize culture in order to make their urban territories an attractive place. Therefore the social economy, which is a huge part of the cultural organizations, is of major importance because of its particular relations with the territory. With data from a case study on Montreal, we underline the potentialities of the development of the social economy in the cultural sector as well as the stakes addressed by public policies.

Introduction¹

Suivant en cela le thème de la « cité créative » développé et popularisé par Richard Florida (2002), la culture est vue par les décideurs publics comme pouvant s'inscrire dans une volonté accrue de rendre attractifs certains territoires. Par la construction de certaines aménités² recherchées par les membres de la « classe créative » d'une part, et par le climat propice à l'innovation d'autre part, le développement des activités culturelles serait favorable à un niveau élevé de qualité de vie.

¹ Cette étude a été réalisée en partie grâce à la subvention du programme des chaires de recherche du Canada et de la Fondation canadienne de l'innovation, au soutien financier de la Conférence régionale des élus de Montréal, partenaire de cette recherche et à l'appui financier du ministère des Affaires municipales et des Régions.

² Nous utilisons le terme aménité au sens habituel en géographie et économie, à savoir la définition qu'en propose l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE) : « les attributs, naturels ou façonnés par l'homme, liés à un territoire et qui le différencient d'autres territoires qui en sont dépourvus » (OCDE 1996). Les aménités n'ont de valeur que si elles sont reconnues par au moins une partie de la population. Elles peuvent être l'objet de politiques publiques spécifiques. Voir à ce titre le numéro spécial de la revue *Ingénieries EAT* coordonné par Jean-Jacques Tolron (2002).

Les formes d'organisations à but non lucratif sont une forme d'organisation largement diffusée dans le domaine des arts et de la culture : différentes descriptions empiriques (BENHAMOU 2004 ; DIMAGGIO 2006 ; DISANT, LE BOSSE 2001 ; GREFFE 1999) portant sur le secteur culturel ont ainsi mis en évidence un certain nombre de segments d'activités où l'on trouve principalement des entreprises « indépendantes », « non marchandes », « d'économie sociale », « à propriété collective », « du tiers secteur », « à but non lucratif », etc. Les segments concernent notamment les structures de création artistique et culturelle, lieux de diffusion, coopératives de détaillants, organisations collectives de gestion des droits. Ce phénomène s'accompagne par des politiques publiques considérant le statut associatif comme une référence : ainsi l'attribution des subventions du Conseil des arts et lettres du Québec (CALQ) dans les activités des arts de la scène se fait uniquement à destination de ce type d'organisations³.

Dans ce contexte, le fait nouveau est que ce statut est de plus en plus revendiqué comme tel : il est ainsi porté en France par l'UFISC (Union fédérale d'intervention des structures culturelles) et au Québec par le Chantier d'économie sociale, la Caisse d'économie solidaire voire la Caisse de la culture (ROUSSELIÈRE 2008, VEZINA & ROUSSELIÈRE 2007, 2009 ; EMIN & GUIBERT 2009). Malgré des différences, notamment dans le rapport à l'État et au milieu (ROUSSELIÈRE 2006), l'émergence progressive dans différents modèles d'économie culturelle d'une thématique relative à un « tiers secteur culturel » ou une « économie solidaire de la culture » y rend visible actuellement la place et le rôle de plus en plus important de formes d'économie sociale (associations et coopératives). Ces organisations sont toutefois elles-mêmes très diversifiées : des petites troupes des arts de la scène, créées pour des projets artistiques plus ou moins collectifs, aux grands orchestres s'institutionnalisant au cours des décennies ; des organismes communautaires de diffusion de la culture émergente aux relais parapublics de la culture légitime. Une réflexion menée sur les critères de qualification des organisations d'économie sociale (BOUCHARD *et al.* 2006) montre que ces organismes relèvent d'un continuum où les frontières économie sociale / économie publique / économie capitaliste sont l'objet de nouveaux questionnements.

³ Ce qui n'est pas le cas dans d'autres modèles d'économie culturelle : ainsi en France, les subventions accordées par les pouvoirs publics (nationaux, régionaux et locaux) le sont à toutes entreprises culturelles, quel que soit son statut juridique.

Dans la littérature standard en économie urbaine (GILLI 2004), on met souvent en évidence que trois forces président à l'agglomération urbaine : les effets des coûts de transport par rapport au travail, les effets de la demande de logement et les effets des aménités (CLARK & COSGROVE 1991 ; CLARK & KAHN 1988). Certaines aménités croissent en fonction de la distance au centre – espaces verts, qualité de l'air, calme –, certaines décroissent en fonction de la distance au centre – biens historiques et culturels). Sur ces différents éléments, l'économie sociale joue un rôle important voire même déterminant : les coopératives ou associations de logement influencent localement ou globalement le marché du logement ; de nombreuses associations sont gestionnaires d'établissements et contribuent à favoriser l'accès aux équipements pour la population ; enfin l'économie sociale culturelle est un acteur majeur de la production culturelle urbaine et peut contribuer, sous certaines dimensions, à attirer la classe créative vue par certains auteurs comme un élément moteur du dynamisme territorial dans la nouvelle économie de l'information (TREMBLAY & PILATY 2007). L'économie sociale tend ainsi à transformer son environnement en participant à la construction de certaines aménités ou en développant le capital social local. Cela peut alors conduire directement ou indirectement à la dynamisation de la société civile locale (KLEIN *et al.* 2004), constituant une configuration localisée de la société civile (DULONG 1978), voire à l'arrivée d'une nouvelle population. Sur Montréal, des travaux ont montré comment se sont transformés progressivement les quartiers populaires de centre-ville pour attirer des activités culturelles (WALKS & MAARANEN 2008).

Cet article, portant sur le portrait de l'économie sociale culturelle montréalaise, se situe donc dans un double cadre de la réflexion : celui de la transformation des politiques culturelles, qui doivent en effet prendre en compte le rôle des citoyens (donnant de leur temps ou de leur argent) et des associations (qui composent la quasi-totalité des établissements de cette économie sociale culturelle) ; celui de la promotion des politiques de développement économique dans l'axe de la « cité créative ». Mobilisant une méthodologie statistique, notre proposition est originale sur ce point. Nous nous appuyons sur les données provenant d'un recensement exhaustif de l'économie sociale montréalaise (plus de 3500 établissements) complété par une enquête par échantillon. À l'aide d'une nomenclature d'activités montée par la Chaire de recherche du Canada en économie sociale et compatible avec le système de classification des industries de l'Amérique du Nord (SIAN) (BOUCHARD *et al.* 2008c), cette enquête a montré que plus de 600 établissements d'économie sociale pouvaient relever du champ de la culture et des communications (dont 60% dans les activités des arts de la scène). Nous présentons d'abord

l'économie sociale culturelle à Montréal, telle qu'elle est vue par les statistiques. Nous montrons ensuite son inscription géographique sur le territoire et poursuivons en exposant les modèles organisationnels qui la caractérisent. Enfin, nous discutons des impacts de cette étude sur la politique de créativité.

Qu'est ce que l'économie sociale culturelle à Montréal ?

L'étude de Montréal a permis de confronter nos travaux théoriques précédents (BOUCHARD *et al.* 2006, 2008) à un matériau empirique particulier comme la culture. Nous y exposons en effet la démarche de qualification des organisations (appartenance ou non à l'économie sociale) et de classification de l'économie sociale en montrant en quoi l'économie culturelle s'y rapporte et en quoi elle en constitue un cas d'intérêt tout particulier. L'approche mobilisée prend en compte à la fois les principes ou valeurs de l'économie sociale et l'activité économique qu'elle génère, tout en reconnaissant que cette activité économique accompagne une mission sociale. La réflexion a porté sur deux questions majeures.

La première concerne la distinction entre les organisations qui font partie du champ et celles qui n'en font pas partie. C'est ce que nous appelons la qualification des organisations de l'économie sociale. Celle-ci se fonde sur des attributs observables empiriquement et qui permettent de distinguer les organisations d'économie sociale des autres (BOUCHARD *et al.* 2006). À partir des dimensions communes aux formes juridiques classiques de l'économie sociale, à savoir les coopératives, les organisations à but non lucratif qui produisent des biens et des services, ainsi que les mutuelles, nous pouvons identifier quatre principes de l'économie sociale (VIENNEY 1980) : autonomie de gestion, gouvernance démocratique, activité économique, distribution limitée ou interdite des excédents.

Ces quatre principes communs aux organisations du champ de l'économie sociale sont plus ou moins codifiés par des règles ou des normes institutionnelles qui les stabilisent dans le temps. Ils permettent de cerner un « noyau dur » ainsi que la périphérie de l'économie sociale. Ces composantes hybrides ou « incertaines » (DESROCHE 1983) de l'économie sociale peuvent ainsi être⁴ :

⁴ Dans le cadre de nos travaux, les organisations informelles et les entreprises à but lucratif n'ont pas été prises en compte, car elles sont, pour les premières, difficiles à repérer et, pour les secondes, non reconnues comme faisant partie de l'économie sociale au sens convenu au Québec.

- des organisations associatives qui mènent une activité économique en produisant à l'occasion des biens et des services (croisement avec le premier principe) ;
- des entreprises à but lucratif qui fonctionnent suivant certaines règles sociales ou qui réinvestissent en partie leurs profits à la communauté, qui sont parfois appelées entreprises sociales (croisement avec le deuxième principe) ;
- des groupes informels ou unités domestiques qui fonctionnent comme une association volontaire de personnes (croisement avec le troisième principe) ;
- des organismes publics ou parapublics qui adoptent une forme de gouvernance démocratique multipartite qui comprend une certaine représentation de la société civile (croisement avec le quatrième principe).

La seconde question touche l'identification des activités économiques de l'économie sociale. C'est ce que nous appelons la classification des activités de l'économie sociale. Celle-ci couvre l'ensemble des activités du champ, permet leur regroupement (agrégation) à différents niveaux comparables avec ceux des statistiques nationales (BOUCHARD *et al.* 2008b).

Du fait de sa double nature, marchande et non marchande, l'économie sociale est un défi posé aux classifications économiques traditionnelles fondées sur l'activité économique principale. La pluralité de lecture possible du secteur culturel (différentes définitions, débat entre culture émergente et culture légitime, évolution des organisations et de leurs activités, etc.), dont les frontières peuvent être mouvantes en raison même de la convention statistique adoptée complexifie ce travail. La double nature marchande et non marchande de l'économie sociale rend nécessaire de prendre en compte aussi bien l'activité économique principale que la mission (qui peut être de soutien à la culture) pour délimiter l'ensemble des organisations qui prennent part au secteur culturel. En outre, la nature très personnalisée de l'activité (siège social au domicile du président, par exemple) peut rendre délicate la décision d'attribution d'une localisation géographique précise (surtout dans le cadre d'une étude sur une agglomération urbaine).

Dans cet esprit, nous avons mis en place une nomenclature d'activités compatible avec le SCIAN, fondé sur l'activité économique principale (BOUCHARD *et al.* 2008b). Cette nomenclature permet notamment de reclasser

les associations personnifiées (APE) classées dans le code 813 du SCIAN (autres services : activités associatives). En raison de la démarche de l'enquête, nous pouvons en outre attribuer un code d'activité correspondant à l'activité actuelle de l'établissement et non correspondant à son activité déclarée lors de sa création. En outre, puisque l'unité d'observation est l'établissement, nous avons pu identifier des « parties » d'organisation ayant une activité culturelle alors que l'organisation vise une autre activité économique⁵. Adaptant pour le secteur culturel la classification établie par l'Observatoire de la culture et des communications du Québec (OCCQ 2004), notre classification reprend la distinction habituelle entre les activités des arts et culture et celles de la communication. Les activités des arts et de la culture regroupent les arts visuels, les arts de la scène, le patrimoine, le livre, l'enregistrement sonore, le cinéma et l'audiovisuel. Le secteur des communications se compose des activités de la radio et télévision (médias communautaires), du multimédia, de la publicité et des relations publiques, des journaux et périodiques. Pour ces deux sous-secteurs, des catégories résiduelles regroupent les organisations multi-activités n'ayant pas d'activité économique dominante.

Nous avons ainsi recensé 618 établissements ayant une activité économique principale relevant de la culture, dont près de 90% pour les arts et la culture et le reste pour les activités de communication. La plus grande part de ces établissements est située dans le secteur des arts de la scène (370). Viennent ensuite les activités du patrimoine, musées et archives (55), les autres activités liées aux arts et à la culture (42), et les journaux, périodiques et répertoires (40). Regroupant principalement des revues gérées par une APE (revues liées aux arts ou aux cultures émergentes), cette dernière catégorie représente la plus grande partie des activités liées à la communication. Au total, 95% des organisations ont un statut d'APE et 5% de coopérative (alors que les coopératives représentent 21% des établissements de l'économie sociale de Montréal).

⁵ Nous étions en effet confrontés au problème du double comptage. Il est nécessaire de prendre en compte une unité de mesure non ambiguë pour ne pas compter deux fois les employés ou les revenus d'une entreprise, si celle-ci possède plusieurs adresses géographiques. Notre étude portant principalement sur les données économiques de l'économie sociale ; l'unité de mesure choisie est celle de l'établissement, puisqu'il s'agit du niveau organisationnel où les données comptables nécessaires pour mesurer la production sont disponibles (intrants principaux, recettes, salaires et rémunération). En tant qu'unité statistique, l'établissement est l'unité de production la plus homogène.

Tableau 1. Les établissements du secteur arts, culture et communication

Arts et culture 554 (89,6%)	Arts visuels, métiers d'art et arts médiatiques	51 (9,2%)
	Arts de la scène	370 (66,8%)
	Patrimoine, musées et archives	55 (9,9%)
	Livre	10 (1,8%)
	Enregistrement sonore	---
	Cinéma et audiovisuel	26 (4,7%)
	Autres activités liées aux arts et à la culture	42 (7,6%)
	<i>Total</i>	<i>554 (100%)</i>
Communications 64 (10,4%)	Radio et télévision	9 (14,1%)
	Multimédia	3 (4,7%)
	Publicité et relations publiques	2 (3,1%)
	Journaux, périodiques et répertoires	40 (62,5%)
	Autres activités liées aux communications	10 (15,6%)
	<i>Total</i>	<i>64 (100%)</i>

Source : Chaire de recherche du Canada en économie sociale

En outre, les répondants avaient la possibilité de mettre deux missions supplémentaires qui différaient de leur activité économique principale. Parmi les propositions, se trouvait la mission arts et culture. Hors établissements du secteur arts et culture, on estime (à partir des réponses à l'enquête) à 247 autres établissements ayant pour mission une activité arts et culture sans que celle-ci soit leur activité économique principale.

Tableau 2. Répartition estimée des établissements ayant déclaré une mission arts et culture selon le secteur d'activité

	Effectif	%
(1000) Ressources naturelles, fabrication, transformation	0	--
(2000) Commerce. Finance, assurance	2	0,8%
(3000) Services immobiliers et services location	51	20,6%
(4000) Loisirs, tourisme, hébergement	42	17,0%
(5000) Santé et services sociaux	12	4,9%
(6000) Arts, culture et communications	37	15,0%
(7000) Autres services	103	41,7%
Total	247	100%

Source : Chaire de recherche du Canada en économie sociale

Ce que l'on constate est que, hormis le secteur ressources naturelles, fabrication et transformation, des établissements ayant déclaré une mission arts et culture se trouvent, même en nombre faible, dans l'ensemble des secteurs d'activités. Toutefois la plus grande partie de ces établissements se retrouve dans le secteur autres services (41,7% soit 103) : il s'agit des fédérations et des organismes de support au secteur culturel (formation, éducation). Par ailleurs 20,6% (51 établissements) de ces établissements appartiennent au secteur des services immobiliers et services location (studios, prêts de matériel), 17% (42) au secteur loisirs (festivals, associations de loisirs). Les 15% (37) se trouvant dans le secteur arts, culture et communications concernent des établissements ayant une activité relevant de la communication (journaux et périodiques, multimédia).

Des rapports particuliers au secteur et au territoire

Notre premier travail a été de procéder à une comparaison de l'économie sociale culturelle avec celle d'autres secteurs. Les résultats soulignent quatre points : la structure particulière de l'emploi (mobilisant plus particulièrement des différentes formes atypiques), la complexité des montages (revenus de subventions publiques, revenus marchands et mobilisation de bénévoles), la concentration géographique de leurs établissements et la gouvernance plus personnalisée (taille plus faible des conseils d'administrations). Ces différents points mettent en évidence les particularités de l'économie sociale comme « organisation latente » et comme « organisation spécialiste ».

L'économie sociale culturelle comme « organisation latente »

Les organisations du secteur culturel sont conduites à mobiliser des ressources de différentes natures (emploi et montages financiers). Ce secteur fournit du travail rémunéré à environ 11 600 personnes⁶. Avec 18,8 emplois, la moyenne d'emploi est comparable aux secteurs santé et services sociaux et autres services. Toutefois la répartition est différente : il s'agit du secteur où la part des emplois à plein temps est la plus faible (14%) et où celle des pigistes et contractuels (travailleurs autonomes) est la plus élevée (62%). On retrouve bien ici la notion d'« organisations latentes » (STARKEY *et al.* 2000) caractérisant de manière générale les organisations culturelles (un faible noyau de permanents mobilisant un volet supplémentaire plus important de personnels non

⁶ Pour l'ensemble des chiffres cités dans cet article, nous faisons référence au rapport statistique complet. Par souci d'allègement du texte, nous n'avons pas rappelé les tableaux correspondants. Nous renvoyons le lecteur à Bouchard *et al.* (2008).

permanents) et en particulier au sein du spectacle vivant le modèle « canonique » d'organisation composée d'un directeur artistique (voire un petit collectif) et d'une structure administrative souple (une personne, voire deux) (ROUSSELIÈRE 2006).

En outre, puisque les organismes ont été interrogés sur la taille de leur conseil d'administration, nous pouvons caractériser leur mode de gouvernance interne. Les établissements culturels comportent des conseils d'administration plus petits en moyenne : 75% ont ainsi moins de 8 membres (contre 64% en moyenne pour l'ensemble des secteurs d'économie sociale) et seulement 5% plus de 12 membres. La moyenne du nombre de membres est de 6. Seules les organisations du secteur 3000 (dominé par les coopératives d'habitation) comportent des conseils d'administration plus petits.

Le calcul des indices de Hirshman-Herfindahl permet d'étudier le mode de répartition de l'emploi⁷. Le secteur arts, culture et communications est très peu concentré au regard des emplois (6^e position sur 7) et faiblement concentré au regard des revenus (4^e position). Par contre, on constate une très forte concentration du bénévolat dans certaines organisations avec un indice de 0,452. Ceci permet de supposer, ce que nous verrons par la suite, des « modèles » particuliers de l'économie sociale culturelle, où coexistent des organisations sans bénévolat avec des organisations en comportant une très grande part (comme les musées).

Tableau 3. Indices de concentration selon le secteur d'activité

	Revenus	Emploi	Bénévolat
(1000) Ressources naturelles, fabrication, transformation	0,098	0,094	0,280
(2000) Commerce. Finance, assurance	0,130	0,245	0,129
(3000) Services immobiliers et services location	0,073	0,133	0,119
(4000) Loisirs, tourisme, hébergement	0,044	0,038	0,118
(5000) Santé et services sociaux	0,022	0,018	0,026
(6000) Arts, culture et communications	0,084	0,038	0,452
(7000) Autres services	0,029	0,040	0,210

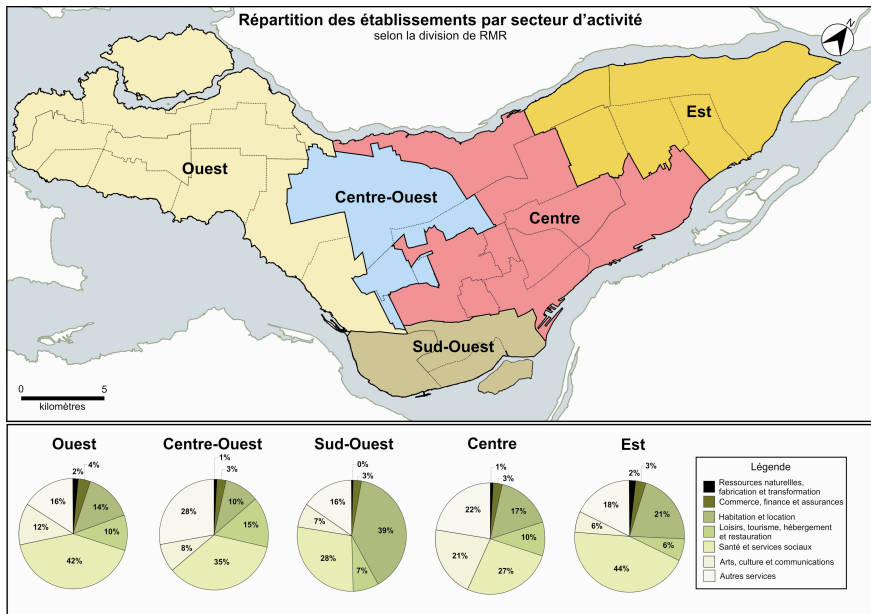
Source : Chaire de recherche du Canada en économie sociale

⁷ L'indice de concentration de Hirschman-Herfindahl (HIRSCHMAN 1964) est habituellement utilisé en économie industrielle. Plus l'indice est proche de 1, plus le secteur est considéré comme concentré, *i.e.* dominé par quelques grands établissements.

Le revenu total estimé est de 267 millions de dollars avec une moyenne de 432 000 dollars par établissement. Avec un taux de 52,3% des revenus, ce secteur est moins subventionné que les secteurs santé et services sociaux (64,6%) et autres services (59,1%) et compte une part plus importante des ventes (37,8%). La masse salariale représente près de 40% des revenus, alors que 44% des établissements de ce secteur n'offrent aucun emploi à temps plein ou à temps partiel. Toutefois, au total, cela n'empêche pas l'économie sociale culturelle d'être dans la moyenne au plan de la dynamique ressentie de son activité au cours des trois dernières années. Ainsi, 22% des établissements ont le sentiment d'une décroissance de leur activité, ils sont 36% à avoir celui d'une croissance de leur activité, loin des 68% d'un secteur en croissance comme le secteur des ressources naturelles, fabrication et transformation.

L'économie sociale culturelle comme « organisation spécialiste »

Carte 1. Répartition de l'économie sociale suivant les différents territoires



Les activités culturelles ont également un mode de développement particulier. Au plan géographique, l'économie sociale culturelle se concentre fortement dans certaines zones de l'Île de Montréal, comme le montrent d'une

part les différentes cartes géographiques de l'économie sociale de Montréal et d'autre part la comparaison des indices de diversité géographique⁸.

Carte 2. Territoires des organisations culturelles



Tableau 4. Indices de diversité géographique selon le secteur d'activité

	Indice
(1000) Ressources naturelles, fabrication, transformation	0,686
(2000) Commerce. Finance, assurance	0,743
(3000) Services immobiliers et services location	0,716
(4000) Loisirs, tourisme, hébergement	0,765
(5000) Santé et services sociaux	0,827
(6000) Arts, culture, et communications	0,651
(7000) Autres services	0,752
Total	0,777

Source : Chaire de recherche du Canada en économie sociale

⁸ L'indice de diversité Eveness, issu des travaux de Shannon-Wiener (SHANNON 1948), est adapté pour la recherche en sciences sociales quand on cherche à mesurer la diversité géographique des secteurs. Cet indice varie entre 0 (présence dans un seul territoire) et 1 (répartition égalitaire dans l'ensemble des territoires).

Alors que des secteurs comme santé et services sociaux (le plus diversifié au plan géographique) ont tendance à suivre la population et donc à se trouver sur l'ensemble du territoire, les activités culturelles sont plutôt concentrées dans les zones géographiques du centre de Montréal (et notamment les arrondissements Ville-Marie et Plateau-Mont-Royal), c'est-à-dire les zones géographiques déjà dynamiques au plan culturel. Cet indice est de 0,646 si on s'intéresse uniquement aux activités arts et culture et de 0,619 pour les activités des communications, mettant en évidence une plus grande concentration géographique de ces dernières activités.

Au sens de l'approche de l'écologie des populations (POPIERLARZ & NEAL 2007), les organisations de l'économie sociale culturelle peuvent être considérées comme des organisations spécialistes. Une organisation spécialiste est une organisation que l'on ne retrouve que dans un créneau relativement restreint de territoires aux caractéristiques socio-économiques spécifiques. Dans un autre article (ROUSSELIÈRE & BOUCHARD 2010), nous avons ainsi mis en relation les caractéristiques du territoire par rapport aux caractéristiques de l'économie sociale. Il en ressort qu'elle tend à se situer dans des territoires plutôt dynamiques, même s'il ne s'agit pas des plus riches de Montréal. En ce sens elle se différencie fortement des autres types d'économie sociale.

Hétérogénéité et diversité des formes d'économie sociale culturelle

Cette unité cache une certaine diversité de modèles de l'économie sociale culturelle. Ces différents modèles peuvent être mis en évidence suivant les techniques de l'analyse de données. Ainsi une classification hiérarchique a été établie à partir des principales variables d'identification des organisations d'économie sociale culturelle. Selon la méthode de Ward (1963)⁹, cette analyse montre que l'économie sociale culturelle tend à se diviser en quatre groupes auxquels on peut donner une signification particulière suivant la valeur moyenne des différentes variables.

⁹ L'indice de similarité utilisé est le "*simple matching index*" construit par Sokal et Michener (1958). Il est le simple rapport des similarités entre les observations sur l'ensemble des événements.

**Tableau 4. Caractérisation des quatre groupes
d'économie sociale culturelle**

	Groupe 1 <i>La culture professionnalisée</i>	Groupe 2 <i>La culture en croissance</i>	Groupe 3 <i>La culture en émergence</i>	Groupe 4 <i>La culture amateur</i>	Total
Part de coopératives	2,1%	11,1%	16,1%	3,9%	7,7%
Âge moyen	27 ans	13 ans	8 ans	19 ans	16 ans
Part d'établissements du secteur arts et culture	58,6%	63,3%	82,1%	75,3%	65,1%
Part d'établissement des arts de la scène	43,5%	32,2%	66,1%	57,1%	42,3%
Taille d'entreprise					
<i>Revenus moyen</i>	1 264 589 \$	160 267 \$	200 680 \$	34 841 \$	466 740 \$
<i>Emploi temps plein moyen</i>	8,5	1,2	2,3	0,0	3,2
<i>Emploi précaire moyen</i>	42,2	10,7	6,2	2,9	17,1
Ressources non marchandes					
<i>Bénévolat moyen</i>	6,3	14,4	3,0	143,8	21,1
<i>Part moyenne de subventions</i>	63,3%	57,0%	1,9%	33,2%	50,4%
<i>Part moyenne de dons et autres revenus</i>	9,1%	21,9%	20,6%	38,4%	19,3%
<i>Taille moyenne du conseil d'administration</i>	9,1	6,2	3,4	5,8	6,5
Part d'établissements en croissance	30,0%	52,9%	44,6%	0,0%	37,9%

Source : Chaire de recherche du Canada en économie sociale

L'économie sociale culturelle apparaît comme se divisant en quatre groupes de la manière suivante :

Groupe 1 : les grands établissements professionnalisés de la culture

On trouve dans ce groupe des centres d'art, des grandes compagnies de danse et théâtre, des associations de soutien, des grandes écoles. Avec en moyenne 1 264 000 dollars de revenus (54% des établissements ont au moins 500 000 dollars de revenus), ces grands établissements professionnalisés ne mobilisent que peu de bénévoles mais beaucoup d'emplois rémunérés. La part que les subventions représentent dans leurs revenus est très importante.

Groupe 2 : les établissements en croissance mobilisant des ressources mixtes

On trouve dans ce groupe des collectifs de culture urbaine, mais également d'autres types d'organismes : des sociétés de diffusion de différents types d'expression artistique, des centres de plein air, des organismes de soutien. Au-delà d'une proximité disciplinaire, ce qui rapproche ces organismes est leur capacité à mobiliser des ressources de nature aussi bien marchande que non marchande (bénévolat, subventions, dons). Les établissements y apparaissent comme étant en croissance (52,9%).

Groupe 3 : les jeunes établissements culturels en émergence

Des petites coopératives de travail, ainsi que des jeunes compagnies de théâtre et de danse (organisations de création relativement récente) composent ce groupe. Ces organisations de très petites tailles tirent leurs revenus de la vente de leurs produits à 77,5%. Ayant la moyenne d'âge la plus basse, ce groupe compte également une taille moyenne de conseil d'administration la plus petite (3,4 membres) ainsi que le plus faible nombre de bénévoles hors conseil d'administration (3). Il compte la plus grande part de coopératives.

Groupe 4 : les établissements de la culture amateur

On trouve dans ce groupe des associations de loisirs, de folklore, des troupes de théâtre amateur. On constate une forte stabilité des établissements de ce groupe qui mobilisent essentiellement du bénévolat (142 bénévoles en moyenne avec 53% des établissements ayant plus de 10 bénévoles). Aucun de ces établissements ne compte de salariés à temps plein et 79% n'ont pas non plus de salariés précaires.

Politiques de créativité et économie sociale

Notre travail souligne la nécessité pour les politiques culturelles de prendre en compte la diversité et la particularité de ces organisations d'économie sociale « à part entière » mais « entièrement à part » et pour les politiques à destination de l'économie sociale de tenir compte de la dimension sectorielle. Nous réaffirmons aussi la pertinence d'un suivi du secteur culturel à partir d'une méthodologie statistique rigoureuse de l'économie sociale.

On a pu caractériser l'économie sociale culturelle par rapport aux autres organisations d'économie sociale comme des structures souples ayant une gouvernance plus personnalisée et comptant peu de travailleurs à plein temps et beaucoup de travailleurs atypiques. Leur implantation géographique est en outre particulière, étant plus concentré dans les lieux déjà dynamiques culturellement. La perspective de l'économie sociale permet de faire une analyse de quatre formes types d'économie culturelle suivant les caractéristiques des organisations. Cette typologie est novatrice à deux titres. D'une part, elle établit des groupes d'économie culturelle suivant la taille de l'entreprise et le type de ressources (marchandes ou non) qu'elle mobilise. Ceci permet de questionner les affirmations de substitution ou de complémentarités entre ressources marchandes et non marchandes qui commandent l'évolution actuelle des politiques culturelles (vers le mécénat ou la promotion du don et bénévolat) et appelle donc à des travaux statistiques portant sur l'évaluation de ces politiques publiques. Les organisations a priori les plus dynamiques (au sens de la croissance de leur volume d'activités) sont celles qui arrivent à mobiliser ces différents types de ressources. D'autre part, cette typologie montre que des activités culturelles très variées dans leur nature peuvent, par ailleurs, être très similaires au plan organisationnel. Ces organisations combinent de différentes manières les ressources à leur disposition : la culture professionnalisée cumule ainsi des subventions et, en complément, des revenus provenant de la vente de produits, alors que, pour la culture émergente, l'essentiel provient de la vente et, très marginalement, de subventions. La culture amateur mobilise, à parts presque équivalentes, subventions, ventes et autres ressources (dons et cotisations).

En raison de nos critères de qualification, notre approche conduit à prendre en compte également comme appartenant à l'économie sociale une partie de la culture amateur. L'économie sociale dans le secteur culturel combine en effet des organisations ayant une pluralité de logiques d'action. De la maîtrise du travail culturel à la promotion de la culture, cette diversité d'organisations peut être analysée comme recouvrant un continuum avec la combinaison de ces logiques d'action. Coexistent ainsi différentes organisations

ayant pour objet la valorisation d'amateurs qui restent dans un cadre de loisirs ; la maîtrise professionnelle de la création par la construction d'un collectif d'artistes, l'enrichissement de l'activité artistique par des activités d'accompagnement et de transmission (animation, formation) ou le développement de la diffusion et la commercialisation. La commercialisation de l'activité culturelle, par la reproduction d'un bien ou service clairement identifié, tend à se distinguer de la simple diffusion (accompagnement par une relation nouée autour de l'objet culturel) par une tendance à la segmentation et la spécialisation des activités (ROUSSELIÈRE 2006).

Ceci nous conduit à réfléchir sur l'adaptation de la politique publique eu égard aux caractéristiques spécifiques des organisations d'économie sociale. Notre étude confirme bien que ces établissements culturels ont une nature d'économie sociale « à part entière » mais également « entièrement à part ». Le caractère « à part entière » s'exprime dans les différents degrés de recouvrements possibles entre la culture et l'économie sociale, toutes deux sujets et objets particuliers des politiques publiques (place des usagers, des consommateurs ou des producteurs ; objectif de démocratisation de la culture ou de démocratie culturelle ; questionnement par les nouvelles pratiques culturelles portées par la culture émergente). Toutefois leur nature « entièrement à part » pose un défi aussi bien pour les politiques culturelles que pour les politiques à destination de l'économie sociale. Si les politiques d'économie sociale prennent en compte les retombées économiques et sociales des organisations sur leur communauté, se pose alors la question de la structure démocratique, alors que ces organisations mobilisent une structure « souple » et une gouvernance « très personnalisée ». Au-delà d'un « modèle idéal » de l'économie sociale, cette dimension souligne la pluralité des réglages entre entrepreneuriat collectif et règles institutionnelles d'organisation interne (DEMOUSTIER *et al.* 2003). Ne prenant que peu en compte la dimension « participation » dans l'attribution des financements publics (CALQ) et favorisant avant tout la qualité artistique des projets, les politiques culturelles ne soulignent pas la capacité de l'économie sociale à mobiliser des ressources non marchandes autrement qu'en substitut à des financements publics¹⁰. La mobilisation de ce type de ressources apparaît comme une particularité nécessaire des organisations émergentes. Soulignant les difficultés de ces organisations, notre travail ne permet toutefois pas de faire de lien entre dynamisme économique et subventions publiques. L'étape

¹⁰ Substitution que tend à valoriser l'approche dite en termes de « secteur sans but lucratif » commandant une évolution actuelle des financements culturels (promotion des fondations et du mécénat, défiscalisation du don et bénévolat...).

suivante permise par le développement du système d'information sur les organisations d'économie sociale (SIOÉS) de la Chaire de recherche du Canada en économie sociale (BOUCHARD *et al.* 2008a) est, dans cet esprit, le passage à une approche longitudinale.

Ces résultats rejoignent notamment notre précédent travail à propos d'une réflexion sur les politiques culturelles (ROUSSELIÈRE & BOUCHARD 2009) : les organisations culturelles se développent, par nature, de manière inégale sur le territoire. Fonder un développement économique sur cette dimension, comme le proposent les tenants de l'économie créative, tels que Richard Florida (2002), conduit à exacerber les inégalités territoriales, comme l'a bien mis en évidence la littérature sur les districts culturels (PILATY & TREMBLAY 2007). On ne peut donc faire abstraction de politiques économiques plus traditionnelles visant à tenir ensemble des zones à plus forte croissance ayant leur propre dynamique et des zones dévitalisées pour lesquelles l'économie sociale doit s'insérer dans une économie mixte (KLEIN *et al.* 2009). Un enseignement est qu'on ne peut avoir strictement une approche purement volontariste de création d'entreprises d'économie sociale sans prendre en compte la spécificité du territoire concerné. Si cela peut paraître banal à première vue, il n'en demeure pas moins que de nombreux échecs de création d'association ou de coopératives (comme mode universel de création d'emploi, de développement de services de proximité) dans de nombreux contextes (Québec, France, Royaume-Uni...) sont, en grande partie, attribuables à cette dimension (voir, par exemple, BIRCH & WHITTAM 2008 ; DEMOUSTIER 2003). Les besoins territoriaux ne sont pas les mêmes. Certaines entreprises sont plus dépendantes de ressources territoriales alors qu'il faut favoriser pour d'autres leur proximité avec les usagers et pour d'autres enfin trouver des moyens de développer les synergies locales entre elles. Un diagnostic partagé sur les objectifs du territoire et les apports de l'économie sociale doit donc être réalisé en amont dans le cadre de la constitution d'un système d'acteurs locaux (DEMOUSTIER 2007).

Bibliographie

- BENHAMOU, Françoise (2004), *L'économie de la culture*, 5^e édition, Paris, La Découverte.
- BENZÉCRI, Jean-Paul (1981), *Pratique de l'analyse des données : linguistique et lexicologie*, Paris, Dunod.
- BIRCH, Kean & WHITTAM, Geoff (2008), "The Third Sector and the Regional Development of Social Capital", *Regional Studies* 42/3, pp. 437-450.

- BOUCHARD, Marie J., FERRATON, Cyrille et MICHAUD, Valérie (2006), *Base de données sur les organisations d'économie sociale – Les critères de qualification des organisations*, Montréal, UQAM, Chaire de recherche du Canada en économie sociale, R-2006-2.
- BOUCHARD, Marie J., FERRATON, Cyrille, MATUSZEWSKI, Jean, MICHAUD, Valérie et ROUSSELIÈRE, Damien (2008a), *Système d'information sur les organisations d'économie sociale (SIOÉS) : la qualification des organisations et la classification des activités*, Industrie Canada, Office de la protection intellectuelle du Canada, n°1060340 (certificat émis le 25 juillet 2008 ; première publication 11 avril 2006, catégorie littéraire).
- BOUCHARD, Marie J., FERRATON, Cyrille, MICHAUD, Valérie et ROUSSELIÈRE, Damien (2008b), *Base de données sur les organisations d'économie sociale. La classification des activités*. Montréal, UQAM, Chaire de recherche du Canada en économie sociale, R-2008-1.
- BOUCHARD, Marie J., ROUSSELIÈRE, Damien, FERRATON, Cyrille, KOENIG, Laetitia et MICHAUD, Valérie (2008c), *Portrait statistique de l'économie sociale de la région administrative de Montréal*, Montréal, UQAM, Chaire de recherche du Canada en économie sociale, Hors-série n° HS-2008-01.
- CLARK, David & COSGROVE, James (1991), "Amenities versus labour market opportunities: choosing the optimal distance to move", *Journal of Regional Science* 31, pp. 311-328.
- CLARK, David & KAHN, James (1988), "The social benefits of urban cultural amenities", *Journal of Regional Science* 28, pp. 363-377.
- DEMOUSTIER, Danièle (2003), *L'économie sociale et solidaire*, Paris, La Découverte.
- DEMOUSTIER, Danièle (2007), « Économie sociale et solidaire et développement local », in J.-N. Chopart, G. Neyret et D. Rault (éds.) *Les dynamiques de l'économie sociale et solidaire*, Paris, La Découverte, pp. 115-132.
- DEMOUSTIER, Danièle, ROUSSELIÈRE, Damien, CLERC, Jean-Marc et CASSIER, Benoît (2003), « L'entreprise collective, Unité et diversité de l'économie sociale et solidaire », *Revue internationale de l'économie sociale* 82 (290), pp. 56-73.
- DESROCHE, Henri (1983), *Pour un traité d'économie sociale*, Paris, CIEM.
- DiMAGGIO, Paul (2006), "Nonprofit Organizations and the Intersectoral Division of Labor in the Arts", in W.W. Powell et R. Steinberg (eds.) *The Nonprofit Sector: A Research Handbook*, 2nd edition, New Haven, Yale University Press.

- DISANT, Marie-Jeanne et LE BOSSE, Joël (2001), *Portrait des organismes culturels de 6 régions du Québec*, Rapport pour le Comité sectoriel de la main-d'œuvre de l'économie sociale et de l'action communautaire, Québec, Pythagore.
- DULONG, Renaud (1978), *Les régions, l'État et la société locale*, Paris, PUF.
- EMIN Sandrine et GUIBERT, Gêrôme (2009), « Mise en œuvre des sociétés coopératives d'intérêt collectif (SCIC) dans le secteur culture. Diversités entrepreneuriales et difficultés managêriales », *Innovations* 30, pp. 71-97.
- FLORIDA Richard (2002) *The rise of the creative class. And how it's transforming work, leisure and everyday life*, New York, Basic Books.
- GILLI, Frédéric (2004), *Choix de localisation des entreprises et périurbanisation des emplois*, Thèse de doctorat en sciences économiques dirigée par Hubert Jayet, Université de Lille I.
- GREFFE, Xavier (1999), "Culture, Sport and the Media", in C. Borzaga, A. Olabe et X. Greffe (eds.) *The Third System, Employment and Local Development*, volume 2: *Key Sectors*, DG V European Commission, pp. 94-131.
- HIRSCHMAN, Alfred O. (1964), "The Paternity of an Index", *American Economic Review* 54/3, pp. 761-762.
- KLEIN, Juan-Luis, FONTAN, Jean-Marc & TREMBLAY, Diane-Gabrielle (2009), "Social entrepreneurs, local initiatives and social economy: foundations for a socially innovative strategy to fight against poverty and exclusion", *Canadian Journal of Regional Science* 32/1 (sous presse).
- PILATI, Thomas et TREMBLAY, Diane-Gabrielle (2007), « Cité créative et District culturel : une analyse des thèses en présence », *Géographie, Économie, Société* 9, pp. 381-401.
- POPIELARZ, Pamela & javascript:popRef('a1')NEALjavascript:popRef('a1') Zachary (2007), "The Niche as a Theoretical Tool", *Annual Review of Sociology* 33/1, pp. 65-84.
- ROUSSELIERE, Damien (2006) *L'économie sociale dans l'organisation et la coordination des activités productives: le cas du secteur culturel*, Thèse pour le doctorat en sciences économiques, dirigée par Bernard Billaudot, Université Pierre-Mendès-France.
- ROUSSELIERE, Damien (2008) "Les organisations culturelles dans la mutation de l'économie de la culture : l'économie sociale comme réaction à la régulation marchande de la culture", *Économies et sociétés*, série EGS 9, 42/2, pp. 293-318.

- ROUSSELIÈRE, Damien, BOUCHARD, Marie J. (2009) "L'économie sociale dans les mutations de l'économie culturelle : le cas de Montréal", in D. Saint-Pierre (éd.) *Tendances et défis des politiques culturelles*, Québec, PUL, pp. 165-183.
- ROUSSELIÈRE, Damien, BOUCHARD, Marie J. (2010), *À propos des territoires de l'économie sociale : une écologie de l'économie sociale de Montréal*, Montréal, UQAM, Chaire de recherche du Canada en économie sociale, n° R-2010-02.
- ROUSSELIÈRE, Damien & VEZINA, Martine (2009), "Constructing the legitimacy of a financial cooperative in the cultural sector: a case study using textual analysis", *International Review of Sociology* 19/2, pp. 241-261.
- SHANNON, Claude E. (1948), "A Mathematical Theory of Communication", *The Bell System Technical Journal* 27, pp. 379-423.
- SOKAL, R.R. & MICHENER, C.D. (1958), "A statistical method for evaluating systematic relationships", *University of Kansas Science Bulletin* 38, pp. 1409-1438
- STARKEY, Kenneth, BARNATT, Christopher & TEMPEST, Sue (2000), "Beyond Networks and Hierarchies: Latent Organizations", *Organization Science* 11/3, pp. 299-305.
- TOLRON, Jean-Jacques (éd.) (2002) « Aménités rurales, une nouvelle lecture des enjeux territoriaux », *Ingénieries Eau, Agriculture, Territoires*, numéro spécial, novembre.
- TREMBLAY, Diane-Gabrielle et PILATI, Thomas (2008), « Les centres d'artistes autogérés et leur rôle dans l'attraction de la classe créative », *Géographie, Économie, Société* 10, pp. 429-449.
- VÉZINA, Martine et ROUSSELIÈRE, Damien (2007), « Une coopérative financière au service du milieu : un modèle novateur dans le secteur de la culture », *Organisations et territoires* 16/1, pp. 63-71.
- VIENNEY, Claude (1980), *Socio-économie des organisations coopératives*, t. I, Paris, CIEM.
- WARD, Joe H. (1963), "Hierarchical grouping to optimizing an objective function", *Journal of the American Statistical Association* 58, pp. 236-244.
- WALKS, Alan & MAARANEN, Richard (2008) "Gentrification, Social Mix, and Social Polarization: Testing the Linkages in Large Canadian Cities", *Urban Geography* 29/4, pp. 293-326.

LA RÉPARTITION DES COMPÉTENCES EN MATIÈRE DE POLITIQUE ÉTRANGÈRE : UN REVÉLATEUR DES ÉQUILIBRES DU FÉDÉRALISME EN BELGIQUE ET AU CANADA.

Grégoire GAYARD

Université Panthéon-Assas, Paris 2, Centre Thucydide

Comparer la manière dont les systèmes fédéraux belge et canadien organisent la répartition des compétences de politique étrangère entre leurs différents niveaux de gouvernement permet de mieux comprendre les équilibres et les dynamiques particulières de ces deux fédérations. Alors que, du côté canadien, la conduite des relations extérieures fait l'objet d'un *modus vivendi* précaire entre Québec et Ottawa plus que d'une répartition formelle des tâches, du côté belge, la concertation organisée et institutionnalisée entre les différents gouvernements est la clé du système.

This article aims to compare how the Belgian and Canadian federal systems manage the distribution of foreign policy competences between their different levels of government. This exercise is a good way to get a better understanding of the balance and the particular dynamics of these two federations. On the Canadian side, the conduct of foreign relations is the subject of a precarious *modus vivendi* between Quebec and Ottawa rather than a formal distribution of competences. On the Belgian side, the foreign policy system rests on a complex and institutionalized set of cooperation mechanisms between governments.

Observer la manière dont un État conduit ses relations extérieures permet souvent d'en apprendre beaucoup sur son fonctionnement et ses équilibres internes. Ceci est sans doute particulièrement vrai dans le cas des États fédéraux. La forme fédérale se caractérise, en effet, par la recherche constante, et parfois difficile, d'un équilibre entre le respect des particularismes et des champs de compétences locaux, et la défense d'intérêts communs. On retrouve ce souci dans le domaine de la conduite des relations extérieures. En effet, chaque système fédéral doit trouver sa propre manière d'intégrer ses composantes territoriales dans sa politique étrangère, sans compromettre sa capacité à défendre les intérêts communs de la fédération en s'exprimant de manière unie et cohérente face au monde extérieur. Ceci d'autant plus que la frontière entre l'interne et l'externe est plus floue que jamais, alors que certains domaines, souvent relevant des compétences des entités fédérées (culture, santé, éducation, environnement, par exemple) sont de plus en plus l'objet de discussions et d'accords internationaux.

Les entités infra-étatiques sont de plus en plus actives sur la scène internationale. Nombre d'entre elles ouvrent des représentations ou des bureaux à l'étranger, développent des partenariats ou des projets transfrontaliers ou interrégionaux, envoient des missions officielles à l'étranger, développent des

politiques d'aide au développement, participent à des forums de discussion internationaux. Ces activités touchent tous les domaines pour lesquelles les entités fédérées concernées sont compétentes.

Deux des cas les plus développés de ce phénomène sont observés au Canada et en Belgique. Le Québec fournit probablement l'exemple le plus poussé de tentative de développement d'une politique internationale autonome par une entité infra-étatique, tandis qu'en Belgique, les composantes fédérées jouissent sans doute des compétences les plus étendues au monde en matière de relations internationales. La manière dont cette situation est organisée dans ces deux pays est révélatrice de leurs équilibres (ou déséquilibres) internes, et de leur manière d'aménager le « vivre ensemble ».

Nous nous concentrerons d'abord sur la répartition des compétences entre fédéré et fédéral en matière de relations internationales au sein de ces deux États, dans les textes et dans les faits. Ce travail portera plus précisément sur le cas du Québec et sur les entités francophones de Belgique, même si certaines des observations tenant à la répartition des compétences et à l'organisation formelle du système de relations internationales sont aussi applicables aux autres provinces canadiennes et au reste des entités fédérées belges. Puis nous montrerons en quoi ces deux systèmes sont révélateurs de traits profonds du fédéralisme belge et du fédéralisme canadien.

Les systèmes belge et canadien de relations internationales

Présentation institutionnelle générale

Si la Belgique et le Canada sont deux États fédéraux, leur organisation diffère considérablement. Le Canada est composé de provinces et de territoires, mais seules les premières constituent des entités fédérées à proprement parler, les territoires n'ayant pas de statut constitutionnel (leur organisation, leurs institutions et leurs compétences découlent d'une loi fédérale). Il n'y a donc qu'un type d'entité fédérée au Canada. En Belgique, le système fédéral est construit sur une superposition de deux types d'entités fédérées, les régions et les communautés. Il existe trois régions : la Région wallonne, la Région flamande et la Région Bruxelles-Capitale. Les régions ont des compétences en matière d'économie, d'emploi, d'agriculture, de politique de l'eau, de logement, de travaux publics, d'énergie, de transport, d'environnement, d'aménagement du territoire et d'urbanisme, de conservation de la nature, de crédit, de commerce extérieur, de tutelle sur les provinces, les communes et les intercommunales. Il existe également trois communautés : la Communauté

RÉPARTITION DES COMPÉTENCES EN POLITIQUE ÉTRANGÈRE

française, la Communauté flamande et la Communauté germanophone. Celles-ci sont compétentes pour la culture, l'enseignement, l'emploi des langues et les matières dites « personnalisables », qui comprennent la politique de santé (médecine préventive et soins) et l'aide aux personnes (protection de la jeunesse, aide sociale, aide aux familles, handicapés, personnes âgées, accueil des immigrés).

Les communautés sont définies par la langue. Elles ne recouvrent donc pas exactement le territoire des régions. La Communauté française est compétente en Wallonie, sauf dans les municipalités germanophones, et à Bruxelles. La Communauté flamande est compétente en Flandre, et à Bruxelles. La Région Bruxelles-Capitale étant officiellement bilingue (francophone et néerlandophone), les compétences communautaires y sont exercées par des institutions communautaires spéciales : Commission communautaire française (COCOF) pour les francophones, Vlaamse Gemeenschapscommissie (VGC) pour les néerlandophones, et Commission communautaire commune (COCOM) pour les matières qui ne peuvent être liées exclusivement à l'une ou l'autre des deux communautés linguistiques.

L'architecture institutionnelle belge est donc nettement plus complexe que l'organisation constitutionnelle du Canada. Le fédéralisme belge présente en outre deux traits uniques : l'équipollence des normes et l'idée de compétences exclusives. L'équipollence des normes signifie qu'il n'y a pas de hiérarchie entre une norme adoptée par une région ou une communauté dans un de ses champs de compétences et une loi fédérale. Le gouvernement fédéral ne peut remettre en cause une règle adoptée par une entité fédérée dans ses champs de compétences. Ce principe va logiquement de pair avec la définition de compétences exclusives pour chaque type d'autorité (régionale, communautaire et fédérales). Il n'y a pas, dans la mesure du possible, de compétences partagées dans un tel système. La constitution et les lois spéciales fixent les attributions de chaque gouvernement. En Belgique, les compétences non expressément prévues par la constitution, c'est-à-dire les compétences résiduelles, devraient en théorie revenir aux entités fédérées (article 35 de la Constitution). Mais une disposition transitoire prévoit qu'en attendant l'établissement d'une liste restrictive des compétences fédérales par l'adoption d'une loi, les compétences résiduelles reviennent au fédéral. Dresser une telle liste serait cependant si complexe politiquement qu'il est probable que le transitoire perdure.

Une des conséquences les plus marquantes de l'équipollence des normes et de l'exclusivité des compétences concerne la conduite des relations

internationales. Celle-ci est confiée – et c’est un cas unique au monde – aux entités fédérées dans leurs champs de compétences. Cette compétence internationale des entités fédérées va jusqu’à la conclusion des traités.

Au Canada, on ne retrouve pas ces éléments. La constitution fixe bien les compétences respectives des provinces et du gouvernement fédéral (articles 91 à 95 de la Loi constitutionnelle de 1867), mais la liste est loin d’être exhaustive et elle laisse des matières partagées. La constitution confie par défaut les compétences résiduelles au gouvernement fédéral (article 91 de la Loi constitutionnelle de 1867).

Les relations internationales dans les textes et dans les faits

Outre ces importantes différences dans l’architecture institutionnelle des deux fédérations observées, la manière dont les textes constitutionnels belges et canadiens organisent les responsabilités des différents niveaux de gouvernement dans la conduite des relations internationales se distingue fortement. Pour analyser cette répartition des compétences, il est nécessaire de préciser dans un premier temps ce que recouvre cette notion de conduite des relations internationales. Dans le cadre de ce travail, nous nous pencherons sur trois types principaux d’activités internationales :

- la conclusion d’accords internationaux avec des autorités publiques étrangères ;
- la participation à des forums multilatéraux ;
- l’ouverture de représentations à l’étranger ;

Nous allons donc étudier la manière dont les entités fédérées peuvent agir dans ces trois domaines.

AU CANADA

En ce qui concerne le Canada, le principal texte constitutionnel, la Loi constitutionnelle de 1867 est quasiment muette sur la question de la conduite des relations internationales. En effet, elle ne confie pas explicitement de compétences en matière internationale ni au gouvernement fédéral ni aux entités fédérées. Le texte prévoyait simplement que « le parlement et le gouvernement du Canada auront tous les pouvoirs nécessaires pour remplir envers les pays étrangers, comme portion de l’Empire britannique, les obligations du Canada ou d’aucune de ses provinces, naissant de traités conclus entre l’empire et ces pays étrangers » (article 132). Cette situation résulte du

RÉPARTITION DES COMPÉTENCES EN POLITIQUE ÉTRANGÈRE

contexte historique de l'adoption de ce texte. Le Canada faisait alors partie intégrante de l'Empire britannique, et la politique étrangère était menée depuis Londres.

En l'absence de textes, le développement d'une répartition des compétences entre provinces et gouvernement central en matière de relations internationales va donc se faire petit à petit sur la base d'arrangements successifs, d'ententes plus ou moins tacites, ou de désaccords. Cette répartition des compétences n'est pas formalisée. Cependant, en revenant sur les trois catégories d'actions internationales que nous avons distinguées, nous constatons qu'un *modus vivendi* a progressivement émergé entre le gouvernement fédéral et les provinces, notamment le Québec.

Pour ce qui est de la conclusion et de l'application des traités tout d'abord, la seule disposition constitutionnelle, celle de l'article 132, est devenue caduque lorsque le Canada a accédé à la souveraineté, après l'adoption du statut de Westminster en 1931. Face à cette absence de texte de référence, le gouvernement fédéral a, dans les faits, occupé le devant de la scène en ce qui concerne la négociation et la conclusion des traités. Le gouvernement fédéral estime détenir le monopole des responsabilités dans ce domaine. Cette position a notamment été exprimée de manière claire en 1968, lors de la publication de deux livres blancs (MARTIN 1968 et SHARP 1968). Le gouvernement fonde cette position sur la pratique internationale de l'époque, sur les constitutions des États fédéraux et sur la constitution du Canada lui-même. Ainsi, le gouvernement fédéral estime qu'il est seul compétent pour conclure les traités. Ceci ne nécessite pas le consentement des provinces, même pour les matières relevant de leurs compétences internes. « Tout au plus le gouvernement fédéral s'astreint-il à une consultation préalable informelle selon la matière couverte par le traité » (FREDERICK 2004). Dans les faits, c'est effectivement le gouvernement canadien qui s'est arrogé le monopole de la conclusion des traités.

Cette situation est toutefois remise en cause par le Québec. Les gouvernements québécois successifs estiment depuis les années 1960 que la province devrait disposer du « prolongement externe de ses compétences internes ». Cette formule de Paul Gérin-Lajoie résume la doctrine qui est associée à son nom. Selon cette doctrine, tirée de plusieurs discours prononcés en 1965 et 1967 par Gérin-Lajoie, alors ministre de l'Éducation du gouvernement Lesage, le Québec devrait être en mesure de négocier et de conclure les traités internationaux qui relèvent de ses champs de compétence

(MICHAUD 2006). Selon les défenseurs de cette position, il serait logique que le Québec dispose de cette possibilité étant donné que les provinces sont responsables de l'application des traités dans leurs champs de compétences. En effet, si la responsabilité de la conclusion des traités n'est pas formellement établie, la responsabilité de les appliquer a été clairement définie par une décision de 1937 du comité judiciaire du Conseil privé. Celui-ci a estimé que lorsqu'un traité aborde des matières relevant de la compétence des provinces, les dispositions concernées doivent être mises en œuvre par les parlements provinciaux.

C'est sur la base de ce principe que le Québec s'est doté d'une procédure officielle d'approbation des traités conclus par le gouvernement fédéral dans les champs de compétences provinciaux. Depuis 2002, une procédure contraignante, a été mise en place par la Loi modifiant la loi sur le ministère des Relations internationales. Le gouvernement du Québec doit désormais prendre un décret pour être lié par un accord international ressortissant à sa compétence constitutionnelle. Les traités « importants¹ » doivent, eux, être approuvés par l'Assemblée nationale. Depuis que cette procédure est en place, le Québec n'a jamais refusé de donner son assentiment à un traité signé par le Canada.

Enfin, toujours en vertu de la doctrine Gérin-Lajoie, le Québec a, depuis les années 1960, multiplié la conclusion, dans ses champs de compétences, d'accords internationaux avec des partenaires étrangers. La question de la valeur juridique exacte de ces ententes n'est pas complètement tranchée. Le fait même de parler d'ententes et non d'accords ou de traités est révélateur. Pour le Québec, ces ententes ont la même valeur que des traités internationaux, mais le gouvernement fédéral réfute cette vision et considère avoir seul la prérogative de signer des traités internationaux (TURP 2006 : 58-59).

Le deuxième volet de l'action internationale du Québec concerne la participation à des forums internationaux. Il s'agit là d'une revendication également contenue dans la doctrine Gérin-Lajoie. Le Québec estime qu'il devrait pouvoir siéger dans des réunions internationales multilatérales lorsque ses champs de compétence sont en jeu. Cette revendication a donné lieu à de nombreuses polémiques avec le gouvernement fédéral au cours des décennies,

¹ C'est-à-dire requérant l'adoption d'une loi ou d'un règlement par le Québec, ou concernant le droit ou les libertés des personnes, ou le commerce international, ou simplement jugé comme tel par le ministre des Relations internationales.

RÉPARTITION DES COMPÉTENCES EN POLITIQUE ÉTRANGÈRE

notamment à propos de la participation du Québec à la francophonie. Sans qu'il soit nécessaire ici de revenir en détail sur ces disputes, il est à noter qu'aucune règle générale n'a pu être adoptée sur la question. La participation éventuelle du Québec à une organisation ou à un sommet international reste donc aujourd'hui soumise à la conclusion d'arrangements ad hoc entre la province et Ottawa. Ce fut le cas récemment à propos de la participation du Québec à l'Unesco. Un accord entre Québec et Ottawa a été conclu en 2006, qui prévoit les modalités par lesquelles le Québec peut se faire représenter au sein de la délégation permanente du Canada auprès de l'Unesco.

Les demandes actuelles du Québec concernant la participation aux forums internationaux peuvent être résumées en cinq points, énumérés en 2005 par Monique Gagnon-Tremblay, alors ministre des Relations internationales :

1. Un accès à toute l'information et une participation, en amont, de la négociation, à l'élaboration de la position canadienne ;
2. Un statut de membre à part entière au sein des délégations canadiennes et une responsabilité exclusive quant à la désignation de ses représentants ;
3. Un droit de s'exprimer de sa propre voix au sein des forums internationaux lorsque ses responsabilités sont concernées ;
4. La reconnaissance du droit du Québec de donner son assentiment avant que le Canada ne signe ou ne se déclare lié par un traité ou un accord ;
5. Le droit d'exprimer ses positions lors des comparutions du Canada devant les instances de contrôle des organisations internationales, lorsqu'il est mis en cause ou lorsque ses intérêts sont visés.

(GAGNON-TREMBLAY 2005)

Enfin, pour la troisième catégorie d'actions internationales, qui concerne l'établissement de représentations à l'étranger, un *modus vivendi* a aussi été trouvé progressivement et de façon informelle avec Ottawa. Là non plus, aucun texte n'encadre ce type d'activités. La question a pourtant surgi très tôt, avant même la création de la confédération. Le Bas-Canada a en effet ouvert un premier bureau à Londres dès 1816. La création de la Délégation générale du Québec en France en 1961 marque un tournant. La Délégation se voit en effet reconnaître un statut diplomatique par la France en 1965. Aujourd'hui, le Québec dispose d'un réseau étendu de représentations à l'étranger : 7 délégations générales, 5 délégations, 10 bureaux et 4 antennes. La plupart de

ces représentations n'ont pas de statut particulier et certaines disposent simplement de personnel recruté sur place. Il est à noter que les autres provinces canadiennes ont aussi ouvert des bureaux à l'étranger, même si le réseau québécois est de loin le plus large (l'Alberta dispose de 10 bureaux à l'étranger, par exemple). Les bureaux québécois à l'étranger traitent d'économie, de culture, et parfois d'immigration, d'éducation et d'affaires publiques (selon leur importance).

En résumé, le *modus vivendi* entre Ottawa et Québec en matière de politique étrangère est largement bâti sur un système d'arrangements informels, à portée limitée. Ces arrangements peuvent évoluer, au gré des revendications et des initiatives du Québec, mais aussi des réactions d'Ottawa et des partenaires étrangers du Québec (par exemple, il est certain que l'attitude bienveillante de la France du général de Gaulle envers le Québec a aidé celui-ci à obtenir des avancées importantes en matière de relations internationales.) Le flou est aussi un élément à part entière du système, dans la mesure où il permet de faire dépasser certaines oppositions non réconciliables. C'est le cas à propos de la qualification et de la valeur juridique exacte des ententes conclues par le Québec.

EN BELGIQUE

À l'inverse du système canadien, le système belge repose avant tout sur des règles écrites détaillées. Ceci découle bien sûr du fait que la constitution confie explicitement des compétences internationales aux entités fédérées. Ces règles écrites laissent toutefois une grande place à la concertation entre les niveaux de gouvernement. De nombreux forums de discussions sont ainsi prévus pour dépasser les problèmes éventuels qui pourraient naître du partage complexe des compétences entre les différents niveaux de gouvernement. Ainsi, au cœur du système de politique étrangère belge, on trouve une structure particulièrement importante : la Conférence interministérielle de la politique étrangère (CIPE). Cet organe d'information et de concertation réunit les ministres chargés des relations internationales dans les différents gouvernements, et est présidé par le ministre fédéral des Affaires étrangères. Les différents gouvernements y envoient aussi parfois des représentants de leur ministre du commerce extérieur, ou d'autres ministres. Nous retrouverons ce rouage à tous les niveaux de l'organisation du système belge de relations internationales.

En ce qui concerne la conclusion et l'application des traités, il faut distinguer les traités dits exclusifs des traités mixtes. Les traités exclusifs sont

RÉPARTITION DES COMPÉTENCES EN POLITIQUE ÉTRANGÈRE

ceux qui concernent seulement les champs de compétences d'un type de gouvernement (régional, communautaire ou fédéral). Un traité de compétence exclusive devient mixte dès qu'un de ses éléments (un article, une phrase ou même un mot) excède cette compétence exclusive.

Pour les traités exclusifs, la situation est simple. C'est au gouvernement compétent de négocier, de signer et de mettre en œuvre le texte. Afin d'éviter les conflits, dès qu'un gouvernement envisage de négocier un traité, il en informe les autres, par l'intermédiaire de la CIPE. Celle-ci vérifie que le traité est bien de type exclusif.

Pour les traités mixtes, les différents gouvernements ont conclu un accord de coopération en mars 1994. En vertu de cet accord, lorsqu'un gouvernement envisage un traité mixte, il en informe la CIPE. Une fois que celle-ci a confirmé que le traité était bien mixte, les autres gouvernements doivent déclarer s'ils entendent participer aux négociations. Puis la CIPE doit parvenir à un accord sur la composition de la délégation qui négociera le traité. En théorie, les gouvernements concernés signent l'accord ; dans les faits, ce principe peut être aménagé, pour des raisons pratiques (une signature unique pouvant s'accompagner de la mention précisant quelles entités fédérées sont engagées par celle-ci). Une fois le traité signé, chaque entité concernée doit obtenir l'assentiment de son parlement pour qu'il puisse enfin être ratifié.

En ce qui concerne la participation aux forums internationaux, c'est encore un accord de coopération entre les différents gouvernements qui fixe les règles du jeu. L'accord, signé en juin 1994, prévoit les modalités de représentation de la Belgique auprès des organisations internationales poursuivant des activités relevant de compétences mixtes. Là encore, l'information des différents gouvernements est cruciale et se fait par le biais de la CIPE. Comme de nombreuses organisations internationales n'admettent que la participation d'États, c'est au sein de la délégation ou de la représentation belge que les entités fédérées peuvent défendre leurs intérêts. Il est donc prévu que chaque gouvernement peut envoyer un représentant au sein de ces délégations ou représentations permanentes belges. Avant chaque réunion, une position commune doit être développée au sein d'une structure permanente de concertation ou, en cas de désaccord, au sein de la CIPE. C'est aussi par la concertation que s'opère le choix des membres de la délégation qui sera envoyée aux réunions.

Des accords de coopération spécifiques peuvent être signés pour certaines organisations internationales. C'est le cas, par exemple, pour le Conseil des ministres de l'Union européenne (accord de coopération du 8 février 1994, modifié en 2003.)

Enfin, la troisième catégorie d'actions internationales, l'envoi de représentants à l'étranger, a également été l'objet d'accords de coopération entre les gouvernements. Les entités fédérées ont la possibilité de désigner leurs propres diplomates au sein des postes belges. Les relations entre les représentants des entités fédérées et les diplomates en poste sont fixées par un accord de coopération datant de 1995. Celui-ci prévoit :

Les délégués des entités fédérées sont rattachés à la liste diplomatique du poste, mais ne sont pas automatiquement localisés dans les locaux de l'ambassade. S'ils sont sous l'autorité protocolaire du chef de poste, ils sont sous l'autorité fonctionnelle des administrations des relations internationales des entités fédérées. Un accord similaire concerne les attachés économiques et commerciaux, désignés par les Régions, mais également revêtus du statut diplomatique. (LAGASSE 2008 : 163)

En observant la manière dont ce système fonctionne dans les faits, plusieurs observations peuvent être faites. Tout d'abord, il faut évoquer un point important : on observe une tendance à la mise en commun, voire à l'intégration des administrations de relations régionales des entités fédérées, selon la ligne linguistique. Du côté flamand, dès 1980 et la création des régions, la Communauté flamande a absorbé les compétences et les institutions de la Région flamande. Même si les deux entités survivent, leurs institutions sont jointes. Du côté francophone, une telle fusion n'a jamais eu lieu et n'est pas à l'ordre du jour. Néanmoins, en matière de relations internationales, un processus de rapprochement a eu lieu entre les administrations de la Wallonie, de la Communauté française et de la Région Bruxelles-Capitale. Ce rapprochement s'est finalement concrétisé en 2009 par la création de « Wallonie-Bruxelles International », une entité commune chargée d'administrer de manière intégrée l'ensemble des relations internationales de la Communauté française, de la Région wallonne et de la Commission communautaire française de la Région de Bruxelles-Capitale. Ce processus répond à un souci d'efficacité et à la prise de conscience d'intérêts communs en matière de relations internationales.

Ensuite, au-delà de ces arrangements écrits et de l'importance accordée à la concertation, on peut noter le pragmatisme du système belge. Comme le soulignent Françoise Massart-Piérard et Peter Bursens, les entités fédérées ont compris que la coopération et le compromis étaient la meilleure des solutions pour défendre leurs intérêts sur la scène internationale. Dans une certaine mesure, cette attitude a même « estompé les tiraillements internes résultant de la fracture interne linguistique entre la Flandre et la Wallonie » (MASSART-PIERARD et BURSENS 2008 : 24).

Des caractéristiques révélatrices sur l'équilibre du fédéralisme

Dans les deux cas étudiés, les caractéristiques du système en place portent la marque de l'histoire de la construction du fédéralisme. La manière dont les entités fédérées participent à la politique étrangère de la fédération, et le degré d'autonomie dont elles jouissent pour développer leur propre politique internationale sont révélateurs de traits spécifiques des fédéralismes belge et canadien.

Les principales différences entre les systèmes de la Belgique et du Canada sont claires. La compétence des entités fédérées en matière de relations internationales est explicitement reconnue en Belgique. Elle est niée au Canada. Le système belge prévoit de nombreux mécanismes de concertation pour éviter et gérer les conflits potentiels entre les gouvernements, et aboutir autant que possible à des positions communes de la Belgique, alors qu'au Canada, les arrangements entre le Québec et le gouvernement fédéral sont pour la plupart informels, issus de la pratique et susceptibles d'être remis en cause. Dans le cas canadien, le fait que le gouvernement fédéral refuse l'idée que les provinces puissent parler de leur propre voix sur la scène internationale a logiquement conduit à ne pas prévoir de mécanismes de concertation pour éviter les conflits liés à la politique internationale.

Ces différences s'expliquent par des caractéristiques profondes de la Belgique et du Canada. En Belgique, le système fédéral actuel, très jeune (la constitution date seulement de 1993), est le fruit d'une dynamique centrifuge. La Belgique est devenue fédérale pour accommoder les différences entre ses deux principales communautés linguistiques. Le fédéralisme est la réponse aux volontés flamandes d'une autonomie culturelle et au désir wallon d'une autonomie économique. L'architecture complexe du fédéralisme belge découle des difficultés pour définir le statut de la Région bruxelloise, majoritairement francophone, mais située en Flandre. Dans ce contexte, les réformes

constitutionnelles successives ont cherché à maintenir au mieux la stabilité de la Belgique et son unité, en prévoyant clairement les formes de la concertation qui doit aller de pair avec l'autonomie croissante des entités fédérées.

Au Canada, le système est plus informel et plus flou, car la configuration politique de la fédération est différente. Là où en Belgique, la ligne de fracture linguistique est une donnée permanente qui correspond au découpage institutionnel des entités fédérées, au Canada, la situation du Québec est plus complexe. Le Québec est la seule province à majorité francophone, mais elle n'est qu'une province parmi les dix que compte le pays. De plus, au Canada, le clivage le plus important oppose moins le Québec aux autres provinces qu'au gouvernement fédéral. La situation actuelle est clairement héritée de cette position atypique du Québec. Face au refus d'Ottawa de reconnaître ses prérogatives internationales, le Québec a agi par petits pas, en prenant des initiatives et en réalisant des avancées progressives. Aujourd'hui, le Québec espère étendre les arrangements ad hoc obtenus pour telle ou telle situation et définir un cadre plus stable de relations avec Ottawa en matière de relations internationales. Ceci est difficile, en partie à cause de la difficulté à faire évoluer la constitution. De plus, les autres provinces ne semblent pas partager les velléités du Québec en matière de relations internationales.

Pour conclure, il est intéressant d'observer que le système le plus stable en matière de relations internationales est probablement le système belge, puisque celui-ci organise la répartition des compétences de manière beaucoup plus claire et prévoit des mécanismes de concertation qui se sont montrés jusqu'à présent efficaces. La manière pragmatique dont les acteurs concernés utilisent ce système a même permis, on l'a déjà noté, de dépasser dans le domaine de la politique internationale des clivages marqués entre les communautés linguistiques. Et pourtant, le fédéralisme belge dans son ensemble est dans une situation bien plus précaire que le fédéralisme canadien, et il est fort probable que le système institutionnel belge soit amené à évoluer au cours des prochains mois. Si le système canadien est sans doute plus inconfortable pour le Québec, qui regarde souvent avec envie les prérogatives dont bénéficient les entités fédérées en Belgique, il n'en a pas moins certains mérites. En effet, c'est ce flou et cette incertitude qui, dans une certaine mesure, permettent au système de fonctionner. En ce sens, le pragmatisme est également une donnée importante du *modus vivendi* canadien. Les gouvernements provinciaux et fédéraux ont dû, depuis plusieurs décennies, trouver des manières originales et créatives pour satisfaire certaines revendications du Québec, sans perdre la face. Le Québec a dû développer des

règles protocolaires particulières, une terminologie innovante, des manières de faire originales, pour pouvoir mener à bien ses politiques sans provoquer d'incidents ouverts avec Ottawa. Le système informel actuel permet également d'aménager une certaine asymétrie dans le fonctionnement du fédéralisme canadien, asymétrie qu'il serait difficile d'assumer franchement en énonçant des règles claires et écrites de fonctionnement.

Bibliographie

- FREDERICK, Michel (2004), « Constitution, partage des compétences et présence internationale du Québec », *Conférence "Federalism in Russia, Canada and Belgium: experience of comparative research"* [Kazan, 17-18 Mai 2004], texte de l'intervention disponible sur le site http://www.kazanfed.ru/en/actions/konfer8/1/#_ftnref2
- GAGNON-TREMBLAY, Monique (2005), « Le Québec dans les forums internationaux », discours prononcé le 14 septembre 2005, lors d'une rencontre avec les membres de la tribune parlementaire, disponible sur le site <http://www.mri.gouv.qc.ca>
- LAGASSE, Charles-Étienne (1997), « Le système des relations internationales dans la Belgique fédérale », *Courrier hebdomadaire du CRISP* 1549-1550.
- LAGASSE, Charles-Étienne (2008), « Le système des relations internationales dans la Belgique », in Françoise Massart-Pierard (dir.), *L'action extérieure des entités subétatiques. Pour une approche comparée, Europe Amérique du Nord*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, pp. 161-163.
- MARTIN, Paul (1968), *Fédéralisme et relations internationales*, Ottawa, Imprimeur de la Reine et Contrôleur de la Papeterie.
- MASSART-PIERARD, Françoise et BURSENS, Peter (2008), « Le fédéralisme belge et les relations extérieures : entre coopération et pragmatisme », in Raoul Blindenbacher et Chandra Pasma (éds.), *Dialogues sur les relations extérieures dans les pays fédéraux*, Montréal, McGill-Queen's University Press, pp. 21-24.
- MICHAUD, Nelson (2006), « La doctrine Gérin-Lajoie », in Stéphane Paquin et Louise Beaudoin (dirs.), *Histoire des Relations Internationales du Québec*, Montréal, VLB éditeur, pp. 263-277.
- PAQUIN, Stéphane (2004), *Paradiplomatie et relations internationales, Théorie des stratégies internationales des régions face à la mondialisation*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang.

- PATRY, André (2006), *Le Québec dans le monde, 1960-1980*, Montréal, Typo.
- TURP, Daniel (2006), « La doctrine Gérin-Lajoie et l'émergence d'un droit québécois des relations internationales », in Stéphane Paquin et Louise Beaudoin (dirs.), *Les relations internationales du Québec depuis la doctrine Gérin-Lajoie (1965-2005) : le prolongement externe des compétences internes*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 49-78.
- SHARP, Mitchell (1968), *Fédéralisme et conférences internationales sur l'éducation*, Ottawa, Imprimeur de la Reine et Contrôleur de la Papeterie.

COMPTES RENDUS

Michèle KALTEMBACK, Stéphane HÉRITIER, Claire OMHOVÈRE et Marcienne ROCARD, (sous la direction de), *Perspectives environnementales au Canada : l'écologie dans tous ses états / Environmental Issues in Canada : the Ins and Outs of Ecology*, Toulouse, Éditions universitaires du Sud, collection Sociétés, 2010, 246 pages, ISBN 2-7227-0131-1, 25 €.

Cet ouvrage collectif constitue, d'une part, la publication conjointe de 13 canadianistes (géographes et littéraires) et, d'autre part, le résultat de trois années de réflexion au sein du Groupe de recherche interdisciplinaire en études canadiennes (Université de Toulouse II-Le Mirail) autour du thème des rapports du Canada à l'environnement et de l'étude du paysage canadien. Un fil conducteur court tout au long de ce livre : au Canada, les stratégies de protection de l'environnement et l'analyse de la grande nature sauvage (*wilderness*) doivent-elles faire l'objet d'une lecture *anthropocentrée* ou d'une lecture *biocentrée* ? Cette question centrale confère à cet ouvrage un aspect éminemment dialectique (raisons strictement écologiques *versus* impératifs économiques). Si l'on considère l'expérience canadienne en matière de parcs nationaux, il est clair, comme l'explique Stéphane Héritier, que le pragmatisme nord-américain a été capable de surmonter l'apparente contradiction entre l'exploitation des parcs et leur protection. Toutefois, ici et là, des conflits peuvent surgir entre la valorisation d'un parc et la conservation de la nature comme l'indique Nathalie Lahaye à propos du parc provincial du Mont-Orford (Québec).

Si l'écotourisme apparaît comme la voie de conciliation entre ces deux enjeux contradictoires, sa mise en application semble, cependant, beaucoup plus problématique. Quand Glen Hvenegaard étudie la forêt canadienne dans son contexte dialectique « conservation / développement durable », quand Florence Cartigny présente les défis environnementaux du gouvernement libéral de Gordon Campbell en Colombie-Britannique de 2001 à 2007 ou encore quand Marie-Christine Zélem radiographie les retombées sociales et commerciales des programmes à finalités environnementales au Québec, il ressort de ces trois études de cas un constat sociopolitique tout à fait nouveau au Canada : dorénavant, la société canadienne, dans ses multiples composantes, a endossé une véritable conscience écologique, tant au niveau individuel et local qu'au niveau provincial et fédéral. Certes, entre les paroles et les actes, la distance est parfois grande, de même que les grands discours politiques sur le développement durable ne sont pas toujours suivis d'applications concrètes. Ce changement repérable dans le panorama sociétal canadien amène Aurélien Yannick à se poser une question capitale : à partir de maintenant, l'écologie ne

constitue-t-elle pas le facteur essentiel dans l'émergence d'une nouvelle identité proprement canadienne ?

Pour les canadianistes littéraires, il existe aujourd'hui une écriture de la nature reflétant la nouvelle conscience écologique canadienne. C'est tout le mérite de Claire Omhovère de retracer la généalogie de l'écriture littéraire canadienne à connotation écologique, tout en soulignant ce qu'elle doit à la filiation étatsunienne de Ralph Waldo Emerson (1803-1882) et de Henry David Thoreau (1817-1882). Inversement, le Canada a joué un rôle particulier dans l'imaginaire de Thoreau pour qui ce pays était la quintessence même de la *wilderness*, telle que Jonathan Bordo la précise. Cécile Fouache s'attarde sur le portrait haut en couleur de Grey Owl. Cet imposteur utile se sentit investi d'une véritable mission de *pèlerin de la wilderness*. De ce fait, il contribua fortement à la diffusion d'un imaginaire écologique canadien. La face hostile de la *wilderness* a longtemps alimenté la littérature canadienne en développant une sorte de *garrison mentality*. Marcienne Rocard montre que, désormais, cette *wilderness* est devenue un espace favorisant la création littéraire. Le Nord canadien apparaît comme l'ultime *wilderness*. À cet égard, Catherine Lanone souligne les diverses représentations littéraires de l'Arctique canadien tandis que Françoise Besson et Nathalie Cochoy développent les différentes composantes de l'altérité en milieu arctique canadien.

Au total, cette contribution collective approfondit, élargit et renouvelle le rapport de la géographie et de la littérature à la grande nature canadienne : l'écrivain passe graduellement d'une *égo-consciousness* à une *éco-consciousness*. Non seulement cet ouvrage restitue les préoccupations environnementales grandissantes au Canada mais, de plus, il a le mérite d'offrir une approche transversale où se mêlent l'épistémologie, l'économie, la politique, la sociologie et l'esthétique.

André-Louis SANGUIN
Université Paris IV-Sorbonne