

## Identité et démocratie. À l'aune des questions québécoise et acadienne

Document de travail présenté à l'Institut d'été 2008

Fondation Trudeau, Québec, mai 2008

### La question

« Les Canadiens français en somme, ne votèrent jamais pour une idéologie économique ou politique, mais seulement pour l'homme ou le groupe qui défendaient leurs droits ethniques »<sup>1</sup>. Cette affirmation célèbre de Pierre Elliott Trudeau, dans un texte non-moins célèbre, « De quelques obstacles à la démocratie au Québec », rédigé au début des années soixante (avant sa carrière politique), résume bien le malentendu entre identité et démocratie. Trudeau rejette ici le nationalisme québécois parce qu'il repose sur l'affirmation d'une identité qu'il croit contraire aux valeurs démocratiques des modernes. N'ira-t-il pas jusqu'à affirmer, dans un discours au congrès américain, à la suite de l'élection du Parti québécois—cette fois en tant que Premier ministre du Canada—que l'indépendance du Québec serait un « crime contre l'histoire de l'humanité »<sup>2</sup>; histoire qui, selon cette affirmation d'inspiration hégélienne, dirigerait nécessairement l'humanité vers l'arrachement de l'individu à toutes particularités historiques. Déjà, à l'époque de *Cité libre*, dans un article programmatique, « Pour une politique fonctionnelle », il cosignait la proposition générale selon laquelle le but ultime de la politique était de « revaloriser avant tout la personne (...) indépendamment de ses accidents ethniques, géographiques ou religieux »<sup>3</sup>.

Le rejet du nationalisme canadien-français et québécois comme une affirmation identitaire contraire à la marche ascendante de la démocratie est une constante de la pensée de Pierre Elliott Trudeau. On le retrouve déjà dans ce long texte de 1956, qui sert d'introduction au recueil sur *La grève de l'amiante*, dans lequel il fustige l'idéologie nationaliste canadienne-française pour avoir maintenu les Canadiens français dans un régime politico-idéologique rétrograde par rapport au déploiement de la société industrielle<sup>4</sup>. C'est la même opposition—démocratie-identité—qu'il reprend près de quarante plus tard lorsqu'il sort de sa retraite pour pourfendre l'accord du Lac Meech qui, en reconnaissant le caractère distinct du Québec, pécherait encore contre l'idéal moderne de la liberté individuelle : « Lorsque les droits collectifs l'emportent sur la liberté individuelle, par exemple dans les pays où l'idéologie forme la collectivité, où la race, l'ethnie, la religion forment la collectivité, on voit ce qui peut arriver à ceux qui prétendent vivre librement dans ces sociétés »<sup>5</sup>, affirmera alors un Trudeau redevenu pamphlétaire.

Je suis profondément en désaccord avec la proposition selon laquelle l'identité est contraire à la démocratie, voire un reste pré-démocratique empêchant celle-ci de réaliser ses potentialités universelles. J'expliquerai plus loin les raisons théoriques et historiques qui m'empêchent d'abonder dans ce sens. Toutefois, si la réponse de Trudeau m'apparaît fautive, le lieu où il situe l'enjeu de la question du Québec—la dialectique entre démocratie et identité—, comme l'importance qu'il donne à cet enjeu dans la démocratie m'apparaissent justes. J'ai déjà rappelé—notamment dans *Critique de l'américanité*—comment Trudeau est en cela un intellectuel profondément québécois. L'opposition qu'il fait sienne est en effet au cœur de la question du

Québec et cela, depuis la formulation de cette question dans le premier tiers du XIXe siècle. J'ai cru même possible d'affirmer que l'on vivait toujours, depuis lors, dans le « Moment Durham », en référence à celui qui le premier, pour le Québec, a affirmé le caractère irréductible entre « l'exigence du gouvernement responsable »—la démocratie—et « l'affirmation de sa nationalité »—l'identité<sup>6</sup>. « Moment Durham », j'aurai l'occasion de le préciser, pourvu qu'encore aujourd'hui la question du Québec reste habitée par la tension, pas toujours assumée, entre la démocratie et l'identité—ou les identités.

Démocratie et identité seraient incompatibles. Vraie question, fausse réponse. Car si démocratie et identité forment effectivement un couple problématique, il ne saurait s'agir d'une opposition irréductible, mais l'envers et l'endroit d'une même pièce, une dialectique inhérente au régime de la démocratie moderne. L'histoire de toutes les démocraties témoigne de ce phénomène étonnant de prime abord, l'affirmation d'un sujet universel arraché à ses particularités historiques—religieuses, ethniques, sexuelles, nationales, etc.—se déploie concurremment avec l'affirmation, non moins spectaculaire, d'un ou de sujets identitaires—de classes, de genres, de races, d'ethnies, de nationalité.

Pour ne prendre qu'un exemple récent de ce paradoxe démocratique, rappelons la question de la Charte canadienne des droits et libertés. Elle a été conçue au départ, ainsi que l'on vient rapidement de l'évoquer, comme un outil permettant de libérer les Canadiens—et encore plus les Québécois—des particularismes de leur naissance. Dans les mots de Trudeau, « ...l'esprit de la Charte et son économie tout entière, consistent en la protection de l'individu non seulement contre la tyrannie de l'État, mais également contre celle qui pourrait découler de l'appartenance à une collectivité minoritaire<sup>7</sup> ». Et... pourtant, n'a-t-elle pas été le lieu d'un extraordinaire déploiement, selon le titre de l'ouvrage de Jacques Beauchemin, de la « société des identités », ou encore, comme l'a si bien décrit Alan Cairns, de la multiplication des « *Charter Citizen* », qui ne sont rien d'autre que des citoyens identitaires<sup>8</sup>. L'individu universel de la charte et l'identité citoyenne se sont conjugués ici, ils ne se sont pas opposés.

Ce qui est vrai pour la Charte canadienne des droits et libertés—l'intrication historique entre l'affirmation de l'individualisme libéral et la montée des revendications citoyennes identitaires—l'est aussi historiquement pour l'affirmation nationale québécoise, tout comme pour celle de la revendication nationalitaire acadienne. C'est ce que je voudrais démontrer dans les pages qui suivent en m'appuyant sur les travaux que j'ai menés sur ces communautés au cours des dernières années.

Mais, tout cela renvoie à une question préalable—une question plus générale—, soit celle des identités et de la démocratie dans la modernité démocratique. Là aussi, malgré au départ le postulat d'une démocratie contre les identités, l'histoire effective de la démocratie a bien été leur conjugaison. Je présenterai dans un premier temps le paradoxe de la démocratie moderne qui annonce l'avènement de l'individu débarrassé de ses chaînes communautaires pour ultimement aboutir à la société des identités. Sous cet angle, la question du Québec comme celle de l'Acadie n'apparaissent pas comme des aberrations historiques—« un crime contre l'histoire de l'humanité »—; elles sont plutôt des exemples du particularisme qui fut partout le chemin effectif de la démocratie moderne.

## **Première partie**

### **IDENTITÉ ET DÉMOCRATIE DANS LA MODERNITÉ**

#### **La démocratie en manque d'identités**

Dire de la démocratie moderne qu'elle est libérale est un pléonasme. Elle le fut doublement. D'une part, en voulant libérer l'individu des pesanteurs du monde que l'on associera à la tradition—la famille, l'ethnie, la communauté villageoise, la religion, etc. D'autre part, en se voulant un régime de tolérance généralisée où toutes les religions, les valeurs, les opinions auraient droit de cité, car aucune n'étant celle au fondement de la communauté politique. Tant dans sa forme de liberté individuelle que dans celle de la tolérance généralisée la démocratie a eu maille à partir avec les identités, quand elle ne les reléguera pas à des réalités anté-démocratiques, elle les sommerá de se transformer en intérêts ou en opinions<sup>9</sup>.

En quoi l'intérêt ou l'opinion étaient-ils plus compatibles avec la démocratie que l'identité? Pour une raison fort simple, les premiers étaient décomposables, susceptibles d'être ramenés à l'unité première de la société : l'individu comme « être de besoin » ou « être de raison ». Cela renvoie d'ailleurs à deux grandes traditions libérales qui jalonnent le parcours de la démocratie jusqu'ici et qui ultimement, soit au nom d'un libéralisme utilitaire, soit au nom d'un libéralisme délibératif, rejetteront comme a-démocratique les identités<sup>10</sup>. Une première tradition, née historiquement avec l'utilitarisme anglais fonde la démocratie sur l'être de besoin et privilège, par conséquent, la démocratie des intérêts. Cette tradition, qui renaît avec force aujourd'hui dans le néo-libéralisme, ou encore chez un théoricien comme Rawls, a son pendant théorique dans les théories du choix rationnel, voire de l'individualisme méthodologique en sociologie. Une deuxième, qui peut être associée au républicanisme français et à la tradition rousseauiste, insistera sur l'individu rationnel et privilégiera une démocratie d'opinion, ce qui avait permis à l'historien français Augustin Cochin à la fin du dix-neuvième siècle de décrire la démocratie comme une « société de pensée ». On retrouve aujourd'hui cette démocratie chez les partisans du nationalisme civique ou de la démocratie délibérative à la Habermas. Plusieurs penseurs, s'inspirant d'Habermas, voient dans la montée de l'individualisme et de la réflexivité contemporains l'avènement d'une démocratie délibérative, qui serait post-nationale, voire cosmopolite. Ce qu'ont en commun ces deux traditions, c'est que l'identité n'y est pas présente—ne peut être assumée démocratiquement—autrement que décomposée en intérêts individuels ou en rationalité réflexive.

À la différence des intérêts et des opinions, l'identité est difficilement décomposable. À moins bien sûr d'en faire un pur construit social ou de la réduire au corps, littéralement de l'incorporer. C'est d'ailleurs, on y reviendra, ce qui est reproché aujourd'hui à la démocratie des identités. Mais les premiers concepteurs de la démocratie moderne ne purent se résoudre à une telle hypothèse. Ils étaient préoccupés par la question du lien social dans une société d'individus. Qu'est-ce qui maintiendra les hommes unis entre eux considérant que l'intérêt et la raison sont des facteurs insuffisants ? C'est en maintenant hors de la démocratie, comme une propriété privée, un univers de sens—le royaume des identités—qu'ils crurent trouver la solution. C'est ainsi que la religion, la famille—où par ailleurs les femmes seront confinées—les appartenances communautaires, la langue, etc., furent exclues des raisons utilitaires ou réflexives faisant l'objet du débat

démocratique. Elles étaient, pour reprendre une expression de John Locke, des « propriétés de soi-même » non soumises au *Traité du gouvernement civil*, ou plus largement, comme le dira Diderot, des réalités naturelles non inscrites dans le « commerce civil ». Ces réalités n'étaient pas appelées à disparaître, elles étaient jugées essentielles à la communalisation, une sorte de mise en réserve, hors du champ de la socialisation bourgeoise. Jürgen Habermas dira plus tard de la société moderne qu'elle a vécue sur une réserve de traditions qu'elle ne produisait pas elle-même<sup>11</sup>.

Le constructivisme des modernes repose sur un déficit de solidarité que la mise en réserve des identités, notamment religieuses et culturelles, viendra combler. Les identités ont en effet une prétention similaire à la démocratie moderne, soit d'être un lieu de mise en sens du réel. C'est en cela qu'elles sont à la fois considérées ennemies de la démocratie—une proposition non contractuelle de lien social—tout en même temps nécessaires, car donnant une épaisseur à la société que la nature purement contractuelle du lien social ne produit pas. Ces identités exclues du débat public étaient fondamentalement différentes des intérêts et des opinions en raison leur caractère institué. Elles reposaient sur quelque chose d'extérieur à l'individu de raison détenteur de la souveraineté des modernes. Ces réalités n'émanaient pas directement d'eux—les individus souverains—, elles provenaient de la tradition, de Dieu (si l'on était croyant), voire même, comme nous l'apprendra la sociologie, qui arrive après l'avènement de la démocratie, de la « société ». La sociologie en effet nous fait découvrir un monde insoupçonné des penseurs du contrat social, un monde né de l'histoire de l'humanité, ...un monde rempli de passions, de sentiments, de subjectivités, de relations de pouvoirs, ... un monde qui pénètre l'individu de l'extérieur, à son insu même, ...un monde qui institue le sujet autant qu'il l'assujettit—de même que Freud et la psychanalyse plus tard nous apprendront qu'existe à l'intérieur même de l'individu un vaste champ de passions nullement gouverné par l'intérêt ou la raison<sup>12</sup>.

Mise en réserve de la socialisation bourgeoise, mais réalité néanmoins essentielle à son fonctionnement, il n'est donc pas étonnant que cet univers banni reviendra continuellement hanter la démocratie moderne. Ainsi, dès que sera affirmée la souveraineté absolue du sujet rationnel celui-ci ne cessera d'utiliser ce droit pour revendiquer la reconnaissance d'attributs qui ne surgissent pas d'une rationalisation de ses intérêts ou de ses opinions. Le sujet démocratique aura une âme, il sera d'une religion, d'une ethnie, d'une race, il aura un sexe, bref il aura une ou des identités. L'histoire effective de la démocratie contredit sa vérité théorique. Alors que cette dernière a comme horizon le citoyen nu débarrassé de ses accidents historiques, le sujet effectif puisera dans ses expériences sociales et ses identités la matière qui donnera substance au débat public. Cette contradiction, nous enseigne Claude Lefort, n'en est pas vraiment une. L'imaginaire même de la démocratie moderne fondé sur l'abstraction des droits de l'homme, l'homme sans qualité, n'a pas de correspondance politique positive. Elle n'énonce qu'un principe abstrait instituant le sujet moderne comme un être libre. Or, dès que ce sujet utilise sa liberté, notamment celle de la parole, il entre en relation, il parle d'un lieu, il affirme représenter une particularité, il dit défendre une identité. L'abstraction même des droits de l'homme est génératrice d'un registre infini de demandes de reconnaissances particulières<sup>13</sup>.

On pourrait penser que la démocratie des identités—la prolifération contemporaine des demandes politiques de reconnaissance identitaire—n'est qu'une extension, prolongement de la logique démocratique, le résultat d'une dynamique qui aurait déjà été tout inscrite dans la matrice de la

démocratie moderne. Un simple ajout d'un étage à la trilogie de T. H. Marshall : aux « droits civiques » (XVIII<sup>e</sup> siècle—notamment la liberté politique) engendrant des « droits politiques » (XIX<sup>e</sup> siècle—notamment le suffrage universel) qui à leur tour font naître des « droits sociaux » (XX<sup>e</sup> siècle—l'État providence)<sup>14</sup>. Aujourd'hui de ces droits sociaux surgiraient des « droits de reconnaissance identitaire ». Dominique Schnapper l'affirme d'ailleurs, la démocratie identitaire est un prolongement, une radicalisation de la démocratie providentialiste<sup>15</sup>.

Dans un sens cela est vrai. L'identité a toujours nourri la démocratie. Mais, ainsi qu'on vient de le voir, comme une chose extérieure dont elle devait à la fois s'approprier et se déprendre. C'est cette distance entre le politique et l'identitaire qui est aujourd'hui abolie. On assiste à une sorte de contraction où l'identité se pose directement comme politique—elle n'est plus son autre, sa contre-image. En quelque sorte, nous dit Marcel Gauchet, en se radicalisant la démocratie s'est réalisée, elle a créé l'adéquation recherchée entre l'individu autonome par sa raison et le monde du sens—l'identité<sup>16</sup>. En se réalisant toutefois la démocratie s'abolit parce qu'elle perd le ressort qui avait fait sa richesse historique : l'interminable questionnement politique sur le vivre ensemble. La démocratie des identités se réalise en même temps que se produit l'évident des catégories identitaires qui contrecarriaient la démocratie. Maintenant que les identités ont été ramenées à des caractéristiques personnelles—soit « ascriptives », données à la naissance, soit construites par l'individu—elles peuvent être reconnues, elles ne sont plus une épreuve pour la démocratie. Elles ne sont plus un enjeu politique, dans le sens d'un débat sur la place que de telles réalités doivent occuper dans une société démocratique.

### **Le cadre substantiel de la démocratie : la nation**

La difficulté des identités contemporaines à s'inscrire dans le débat politique—elles s'affirment plutôt comme directement politiques—est liée à un autre phénomène identitaire dont nous avons peu parlé jusqu'ici. Il s'agit de la place de la nation dans la modernité et son « effacement » aujourd'hui, tant comme catégorie analytique que comme catégorie politique. À proprement parler la nation n'est pas une catégorie identitaire dans la modernité politique. Comme le disait Sièyes au moment de la Révolution française, elle est un « corps d'associés vivant sous une loi commune<sup>17</sup> ». Dans l'arsenal théorique des théories contractualistes la nation est un simple rassemblement de sujets politiques sur un territoire. Le fait que la nation soit limitée à un territoire—qu'elle ait une frontière—est purement conjoncturel. L'horizon théorique de la nation moderne c'est l'État cosmopolitique universel<sup>18</sup>. Formulée ainsi, de manière exclusivement civique, la nation n'est qu'un État procédural, une règle de droit instituant les individus en sujets libres à qui elle donne la souveraineté.

Mais, tout comme pour la démocratie la nation ne saura se déployer en dehors de l'identité. Absente de la théorie démocratique moderne, la nation (culture) sera pourtant à la source motivationnelle des processus d'intégration permettant de transformer ce qui n'est qu'un simple regroupement de citoyens en un peuple. Sans ce sentiment d'appartenance qui va au-delà de la soumission à la loi commune, pas de volonté politique forte et pas de solidarités profondes. Les critiques contemporaines adressées à la dimension culturelle de l'État-nation ont paradoxalement permis de révéler ce rôle historique, essentiel, qu'a joué la nation (culture) dans la démocratie moderne, apport largement méconnu par la théorie libérale classique<sup>19</sup>. Encore ici l'histoire réelle de la nation démocratique contredit sa version idéal-typique : elle devait se déployer de manière

purement civique, elle aura partout et toujours—à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, alimenté en cela par le romantisme—une dimension culturelle.

Je voudrais revenir au rôle d'intégration politique qu'a joué la nation dans l'histoire de la démocratie moderne. Pour que la multitude des opinions, des intérêts, des revendications d'identité, pour que l'infini registre des protestations ne demeure pas dans un grognement indéchiffrable, il a fallu que la nation, non seulement institue l'individu comme sujet libre—la nation civique—, mais qu'elle donne à ces sujets, dorénavant libres, une culture commune permettant l'intercompréhension—la nation culture. On comprend mieux ici la dynamique complexe entre la démocratie des identités et la nation. En s'intégrant dans la nation—une identité à fois civique et culturelle—les identités, en compétition, doivent non seulement se légitimer par rapport à une visée de l'universel—la nation civique—mais aussi sont placées dans une position d'intercompréhension avec une communauté particulière de citoyens (nation culture). L'absence de cette double intégration à une visée nationale fait courir le risque à la société des identités de se transformer en pur rapport de force, de sortir d'une politique démocratique<sup>20</sup>.

## **Deuxième partie** **QUÉBEC ACADIE : IDENTITÉ ET POLITIQUE**

### **De quelle identité parlons-nous?**

Le rapide rappel que nous venons d'effectuer de l'intrication historique entre démocratie et identité a plusieurs objectifs. Il est l'appareil conceptuel avec lequel nous avons procédé au cours des dernières années à une analyse du rapport entre démocratie et identité et dont je ferai part ici de quelques éléments. Il vise aussi à réfuter l'accusation du caractère anachronique, voire non-démocratique, de la revendication politico-identitaire<sup>21</sup>. La revendication identitaire dans ses multiples facettes a toujours accompagné le déploiement de la démocratie. Si la rencontre de la démocratie et de l'identité est toujours une particularisation de la démocratie, cette particularisation est universelle, elle a accompagné partout le déploiement de la démocratie moderne.

Ce rappel conceptuel avait aussi un autre objectif, celui de mettre en lumière la polyphonie du registre politico-identitaire. Polyphonie qui souvent crée des malentendus, car la référence au même mot—identités—renvoient à des réalités différentes. Je donnerai juste un exemple récent qui en même temps me permettra de mettre en lumière une distinction essentielle à la dynamique identitaire qui se joue dans l'ancien espace canadien-français.

Dans *La sociétés des identités*, un ouvrage qui a eu, à juste titre, un écho important au Québec, Jacques Beauchemin rappelait la difficulté des sociétés modernes à traduire en enjeu politique d'ensemble la multiplication des registres identitaires<sup>22</sup>. Cela est redevable, croit-il, à une sorte de repli sur soi des identités qui ne sont plus sommées d'inscrire leur demande de reconnaissance à l'aune d'une culture politique nationale. On l'aura compris, contre la dérive possible de la « société des identités »—qui annihile la conflictualité nécessaire à la démocratie au nom de la reconnaissance—Beauchemin se réclame de la nation comme matrice politico-culturelle de la démocratie. Déjà dans *L'histoire en trop* Beauchemin avait reproché aux souverainistes québécois

d'avoir évacué la mémoire canadienne-française du récit national québécois—pour en faire un récit purement civique<sup>23</sup>. Bref, contre le politico-identitaire, Beauchemin oppose le nationalisme politico-culturel.

Pour un observateur étranger à la scène québécoise, ce débat peut paraître surprenant. Le nationalisme québécois est souvent représenté à l'extérieur comme le prototype de la politisation identitaire. Francis Fukuyama, qui avait déjà souligné que le Québec était le test ultime à l'hypothèse de « la fin de l'histoire »—une société riche et libérale susceptible de privilégier son thymos à ses acquis libéraux<sup>24</sup>—, identifiait récemment le nationalisme québécois comme la source occidentale de la politisation identitaire. L'article publié dans la revue *Prospect* rappelait comment l'Amérique états-unienne a su créer un nationalisme purement libéral, fondé sur l'adhésion aux valeurs de l'individualisme, ce qui la protégerait d'une politisation postmoderne de l'ethnie. Au contraire de l'Europe, affirmait-il, qui se construit sur une prétention postnationale<sup>25</sup>. En rejetant ainsi les valeurs du nationalisme libéral—qui fonde les valeurs collectives sur l'action de l'individu— l'Europe ouvre toutes grandes les portes à la revendication politique identitaire. Ce serait en quelque sorte la généralisation du modèle québécois. Pas étonnant, poursuit-il, que Charles Taylor, l'intellectuel le plus marquant sur le multiculturalisme, soit un Québécois. Ainsi, pour Fukuyama le nationalisme québécois ne saurait s'opposer à la politique des identités, ni au multiculturalisme, il en serait même la forme exacerbée.

Fukuyama érige l'exceptionnalisme américain—la seule société où l'identité collective et l'identité libérale se sont confondues—avec l'histoire effective de la démocratie libérale. Le modèle qu'il propose à l'ensemble de la planète est celui d'une nation d'individus qui englobe—à la manière des poupées gigognes—les multiples sphères privées de l'identité. Pour les États-Unis ce modèle à une certaine prégnance. C'est celui, encore aujourd'hui, que des intellectuels, comme Michael Lind ou David Hollinger, identifient comme le plus compatible avec l'histoire nationale américaine, qui est une histoire d'immigration<sup>26</sup>. Même pour le cas américain ce modèle rend toutefois difficilement compte de la question raciale, celle des Portoricains ou encore celle qui se dessine actuellement dans les cas des latinos, où l'on ne peut, sans mécomprendre ces phénomènes, les renvoyer à de l'infra-politique. Ce modèle doit encore rejeter comme contraire à la tradition politique américaine toute la politique identitaire de l'Amérique multiculturelle des quarante dernières années.

Déjà boiteux pour l'Amérique états-unienne ce modèle est complètement aveugle à l'intrication historique entre démocratie et identité, telle que nous l'avons discutée plus haut. Cela est particulièrement vrai—ou plutôt visible—dans le cas de l'histoire des « petites sociétés » dans la modernité<sup>27</sup>. Par petites sociétés nous entendons des sociétés non-hégémoniques, que ce soit des petits États-nations ou des nations sans État—des minorités nationales. Ces entités, en raison de leur fragilité politico-culturelle, ont comme caractéristique de ne pouvoir justifier leur existence aux seules valeurs de l'universalisme libéral. Cela leur est refusé par les sociétés hégémoniques qui les somment continuellement de prouver que leur identité est compatible au progrès. Cela leur est encore refusé par la fragilité même de leur existence qui les oblige continuellement à extirper de leur histoire les raisons de leur existence comme société, sans quoi elles seront inexorablement broyées par les forces homogénéisantes des cultures hégémoniques. Comme le rappelait Milan Kundera, en regard des « petites nations » du *Middle Europa*, on ne demanderait jamais à un

Russe, un Allemand, un Français, ou encore un Anglais de justifier la compatibilité de sa culture avec celle du progrès—cette affirmation est aujourd’hui moins vraie pourvu que ces sociétés tendent vers la petitesse—, ce que l’on exige continuellement des petites cultures<sup>28</sup>.

En fait, les petites sociétés ne font rien d’autre que ce que font les grandes. Elles tentent de combiner l’individualisation du monde au maintien de lieux de sens susceptibles d’agir collectivement. Elles réarticulent, comme le dirait Alain Touraine, ce que la modernité désunit : le monde des systèmes et le monde du sens<sup>29</sup>. Ce qui se fait sans dire pour les grandes sociétés est rendu visible dans les petites. La politisation identitaire reprochée aux petites sociétés n’est ainsi rien d’autre qu’une visibilité plus grande d’un phénomène au centre de la modernité politique : comment maintenir des identités politiques collectives dans un monde de plus en plus individualisé.

L’identité québécoise, comme celle de l’Acadie, bien que de manières différentes comme on le verra, furent tantôt associées à des cultures ethniques—pré-politiques—tantôt à des cultures nationales ayant prétentions d’êtres des lieux d’intégration moderne de la diversité. Parfois ces associations leur sont assignées, comme un reproche, pour mettre en évidence leur distance ou retard en regard de la modernité démocratique libérale, parfois ils intégreront eux-mêmes cette distance comme le lieu de leur identité. Partout toutefois—c’est ce que mon travail sur l’identité et la démocratie au sein de ces communautés a tenté de démontrer—il s’agit d’expériences exemplaires de l’épreuve que fait subir la modernité démocratique—libérale—à l’identité. Elles sont en cela des petites sociétés par excellence.

Rappelons, pour conclure, quelques moments exemplaires de l’existence de ces tensions au Québec et en Acadie. Je ne fais ici, pour chacun de ces moments, qu’esquisser une proposition générale, renvoyant à la discussion pour une démonstration plus étoffée<sup>30</sup>.

## **Québec : l’identité comme société globale**

### *1) La démocratie et l’émergence de la nation culture*

L’affirmation de l’existence d’une nation-culture au Bas-Canada—dans les frontières actuelles du Québec et portée par les Canadiens-français—est née dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne faut pas voir une filiation directe entre cette représentation identitaire et la société de la Nouvelle France. Jusqu’aux premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les élites canadiennes—appellation alors que se donneront les anciens colons français—se définirent plutôt comme des sujets britanniques et c’est à ce titre qu’ils exigeront le gouvernement responsable. C’est dans la foulée de ces revendications—devant le refus du pouvoir britannique d’octroyer des pouvoirs démocratiques à la majorité—que naîtra la référence française et catholique, à la fois pour donner une légitimité historique à la lutte des « Canadiens » pour le gouvernement responsable et pour asseoir la résistance au projet d’assimilation. À l’encontre de ce que percevra Durham, pour qui l’identité canadienne-française est un héritage qui bloque l’avenir de la démocratie, il est plus correct de dire que l’identité canadienne-française est née de la démocratie, c’est l’existence depuis 1791 d’une

assemblée représentative qui oblige, en quelque sorte, le peuple à identifier—justifier—les raisons de son existence.

## 2) *La repolitisation de l'identité culturelle*

À la suite de l'échec des rébellions de 1837-1838 et l'Acte d'union de 1840, le Canada français, pour employer l'expression de Fernand Dumont, s'était mis en « réserve »<sup>31</sup>. En « réserve » d'une institutionnalisation par le politique, faut-il bien comprendre, mais non en « réserve » de son intention de faire société. En effet, la dimension a-politique que prendra la référence canadienne-française, entre l'Acte d'union et la première partie du XX<sup>e</sup> siècle, ne peut être assimilée à une culture ethnique—comme il est courant encore aujourd'hui de l'affirmer. En se donnant une profondeur historique—franco-catholique—et en s'institutionnalisant à travers une Église, le Canada français, comme nation-culture, prétendra être une société globale ayant tout les attributs d'une nation (sans État)—forte historicité, forte institutionnalisation, etc. C'est ce que comprendra Henri Bourassa au début du XX<sup>e</sup> siècle. Sa compréhension du Canada comme pacte entre deux nations-cultures—la canadienne française et la canadienne anglaise—vise à donner un cadre politique commun à ces deux entités culturelles. Cette politisation de l'identité culturelle définira largement la nature des affrontements politiques tant au Québec que pour l'ensemble canadien, et ceci, pour tout le XX<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>.

## 3) *L'américanité et l'évidement identitaire*

Au cours des décennies 1980 et 1990, à la suite de l'échec du premier référendum (1980) et le déploiement en Occident d'un discours néo-libéral hégémonique vantant les mérites de la mondialisation et de l'identité cosmopolite, les intellectuels québécois—largement souverainistes—intériorisèrent les critiques formulées à l'égard de l'ethnisme de l'identité politique québécoise, tant l'identité présente au sein du vieux nationalisme canadien-français que celle développée dans le néonationalisme des années 1960-1970. Paradoxalement, comme l'a bien démontré Éric Bédard, ils réitéreront les thèses de l'incompatibilité entre démocratie et identité<sup>33</sup>. Ainsi, la critique d'un Gérard Bouchard—dont les positions souverainistes sont forts connues—portant sur l'incapacité historique du Québec à formuler une proposition crédible de modernité (*La pensée impuissante*) n'a rien à envier à celle formulée par un Pierre Elliott Trudeau et dont nous avons fait référence au début de ce texte. En réécrivant l'histoire du Québec dans l'américanité—société du nouveau monde, sans mémoire longue et dont la solidarité est quasi mécanique—ils proposeront une citoyenneté purement civique évidée de tout contenu identitaire.

Si l'identité nationale a eu mauvaise presse chez les intellectuels québécois francophones—reléguant l'identité à la division interne de la nation civique—les propos entendus lors de la Commission Bouchard-Taylor et les raisons de la création d'une telle commission témoignent néanmoins de la prégnance dans la culture politique québécoise d'un désir de réarrimer les dimensions civique—politique— et culturelle—identitaire—de la nation.

## **L'Acadie entre la nation et l'ethnie**

### 1) *Une nation en manque d'historicité*

Dans la complexité du rapport entre démocratie et identité, l'Acadie est un cas d'espèce à la fois près et fort différent du Québec. Alors que, comme on vient de le voir dans le cas canadien-français et québécois, l'ethnicité n'a jamais été au cœur de la représentation du groupe par lui-même—, même si on a pu parfois identifier sa représentation comme ethnique—l'ethnicité comme processus et auto-représentation est plus présente dans la réalité acadienne. L'identité acadienne a toujours d'une certaine façon entretenu une position ambiguë entre l'ethnie et la nation.

Un peu en décalage par rapport au Québec—les Acadiens n'accéderont au droit d'être représenté qu'en 1830—mais, tout comme au Bas-Canada, l'identité acadienne est née de la démocratie, plus précisément du refus de la majorité anglophone d'entendre la voix de ce nouveau sujet politique que l'émancipation des catholiques en Grande-Bretagne avait créé, par ricochet, de ce côté-ci de l'Atlantique. Refus qui était aussi accompagné d'une incapacité de rejoindre pleinement la mouvance canadienne-française, alors en formation dans le reste de ce qui deviendra le Canada—incapacité d'être « canadien-français » en raison de la mainmise irlandaise sur l'Église des colonies atlantiques et, du faible appui—refus—du clergé canadien-français à appuyer le jeune clergé acadien à œuvrer dans des institutions francophones. C'est en recréant un passé largement mythique—notamment autour du poème « Évangéline » de Henry Wordsworth Longfellow (1847) que les francophones des provinces atlantiques définiront une identité acadienne qui sera à la fois nationale—comme une communauté frère du Canada français—mais empêchée d'accéder à une véritable historicité, ce qui est une acceptation de son intégration minoritaire—ethnique—à la civilisation anglo-américaine. L'identité joue ici un rôle d'intégration négociée aux deux sociétés—les deux nations—alors en formation au Canada.

## 2) *Le moment Robichaud*

Au tournant des années 1960, comme au Québec, les Acadiens connurent leur Révolution tranquille<sup>34</sup>. Au plan politique cela a correspondu, au Nouveau-Brunswick, à l'élection d'un « premier », premier ministre acadien (Louis J. Robichaud 1960-1970). Le programme politique du gouvernement Robichaud—largement appuyé par les leaders acadiens qui formaient d'ailleurs la majorité de sa députation et de son conseil des ministres—invitait en quelque sorte les Acadiens à rejeter la dimension politique de leur identité—identité qui les aurait marginalisés de la société dominante—pour intégrer pleinement, sans trait d'union, une citoyenneté néo-brunswickoise et canadienne. La loi sur le bilinguisme officiel au Nouveau-Brunswick—votée une année avant celle du parlement canadien—qui donnait des droits égaux aux individus des deux communautés linguistiques, comme le programme *Chances égales pour tous* qui en provincialisant—étatisant—les services publics jusqu'alors, en région acadienne notamment, sous la gouvernance du clergé—hôpitaux, écoles, collèges, services sociaux, etc.—allaient dans ce sens, celui d'une citoyenneté indifférenciée.

Cela provoqua l'inverse toutefois. Un « néo-nationalisme » acadien naîtra. Plus politisé que l'ancien, affirmant que les Acadiens avaient perdu l'autonomie institutionnelle dans le processus d'étatisation de leur institution politique et qu'ils devaient la reconquérir par une forme de dualisation ou de régionalisation du pouvoir politique. L'égalité linguistique ne pouvant être réduite à l'égalité juridique, elle exigeait dorénavant l'égalité des deux communautés et de leurs

institutions respectives. Même Louis J. Robichaud, qui avait évité toute sa carrière de politiser l'identité dut admettre à la fin de son mandat, qu'il n'y avait pas réussi. S'il avait été finalement battu, c'est que la majorité avait associé son combat à la défense des intérêts identitaires acadiens. Même quand on veut la chasser, l'identité vient hanter la politique.

### 3) *Le Congrès mondial*

En 1994 des milliers d'Acadiens se réunirent—avec un clin d'œil évident au Congrès mondial juif—dans un Congrès mondial réunissant la diaspora acadienne : les Acadiens des provinces maritimes évidemment, les fils et filles des déportés de 1755 ayant trouvé refuge au Québec, en Louisiane, en France, ceux qui depuis la fin du XIXe siècle quittèrent l'Acadie des Maritimes pour aller vers la Nouvelle-Angleterre et l'ensemble canadien. Diaspora qui rassemblerait plus de trois millions d'Acadiens, certains diront six millions. Deux autres congrès, principalement organisés autour des « retrouvailles » des grandes familles acadiennes—*roots*—, eurent lieu après celui de Moncton : en Louisiane en 1999 et en Nouvelle-Écosse en 2004.

Ces congrès illustrent bien le tiraillement de l'identité acadienne prise entre la volonté de faire de l'identité un attribut personnel—la diaspora—et celle, uniquement présente dans l'Acadie des provinces maritimes, d'une identité politique qui ferait société—l'intention canadienne-française et acadienne. Pour les partisans d'un tel évènement, par la diaspora les Acadiens se libèrent d'une identité qui les clouait à un territoire et à un espace régional : l'Acadie s'ouvre au monde. Pour d'autres, au contraire, il y aurait à travers la diaspora une sortie du politique, ce qui serait contraire à l'intention de l'Acadie des Maritimes de faire société.

## Épilogue

Dans la biographie qu'André Burelle consacre à Pierre Elliott Trudeau, Gérard Pelletier disait de celui-ci : « J'ai toujours pensé que si Trudeau était juif et qu'il devait choisir entre s'établir en Israël ou vivre à New York, il choisirait instinctivement New York ». Et pourtant, rappelle Burelle, en quittant la vie politique c'est à Montréal qu'il retournera, car c'est là, croyait-il, qu'il pouvait s'inscrire et inscrire ses fils dans une certaine continuité<sup>35</sup>.

Rien ne résume mieux à mon sens le dilemme entre démocratie et identité. Étrangère à l'homme rationnel elle ne saurait être absente de l'homme complet. De la même manière, si les démocraties ont tenté de chasser l'identité, l'histoire des démocraties n'a eu cesse de la réintroduire dans le jeu politique. Mais l'inverse est aussi vrai, quand l'identité se substitue au politique elle n'est plus l'élément qui aiguillonne la démocratie. Il n'y a pas de mariages heureux entre démocratie et identité, mais l'histoire d'une tension dont la démocratie se nourrit.

---

<sup>1</sup> Pierre Elliott Trudeau, « De quelques obstacles à la démocratie au Québec », *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1967, p. 111.

<sup>2</sup> Éric Bédard rappelle que les journaux francophones ont traduit au départ cette affirmation « a crime against the history of humanity » par, « un crime contre l'humanité », ce qui établissait un lien direct entre le projet souverainiste et l'holocauste, exaltant s'il le fallait la colère des souverainistes québécois contre l'interprétation de Trudeau, voir : Éric Bédard, « Souveraineté et hypermodernité. La trudeauisation des esprits », *Arguments*, Vol. 10, # 1, avril 2007.

---

<sup>3</sup> Albert Breton, Raymond Breton, Claude Bruneau, Yvon Gauthier, Marc Lalonde, Maurice Pinard, Pierre Elliott Trudeau, « Pour une politique fonctionnelle », *Cité libre*, n° 67, mai 1964, p. 11.

<sup>4</sup> Pierre Elliott Trudeau, « La province de Québec au moment de la grève », *La grève de l'amiante*, Montréal : Éditions du Jour, 1970 [1956], p. 1-91.

<sup>5</sup> Pierre Elliott Trudeau, « Ce gâchis mérite un gros nom! », Montréal, *Cité libre*, 1992, p.16.

<sup>6</sup> Voir Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'Américanité, Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005, p.277 et ss.; « Nation et démocratie au Québec : l'affaire Durham », *International Journal of Canadian Studies*, # 10, 1994, p. 15-27.

<sup>7</sup> Cité dans, André Burelle, *Pierre Elliott Trudeau. L'intellectuel et le politique*, Montréal, Fides, 2005, p. 52. Voir aussi sur cette question, Guy Laforest, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992.

<sup>8</sup> Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna éditions-Chaire MCD, 2005; Alan Cairns, *Charter versus Federalism. The Dilemmas of Constitutional Reform*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1992.

<sup>9</sup> Voir sur ces questions: Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

<sup>10</sup> Ce rapide rappel de l'individualisme et de la tradition libérale a uniquement pour but de bien camper la place ou plutôt la non-place des identités dans la démocratie. De manière à ne pas encombrer inutilement le texte de références nous ne citerons que les auteurs contemporains auxquels nous empruntons directement une référence.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978.

<sup>12</sup> Sur la découverte dans la société démocratique de dimensions extérieures à la raison des modernes voire l'œuvre de Marcel Gauchet. On trouvera une présentation synthèse de cette histoire dans « Figures du sujet humain », *Le désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 233-303.

<sup>13</sup> Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p.45-83.

<sup>14</sup> Thomas, H. Marshall (1950; 1963), « Citizenship and Social Class », *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Heineman, 1963, London, p. 67-127.

<sup>15</sup> Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>16</sup> Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>17</sup> Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État*, Paris, PUF, 1982, p.31.

<sup>18</sup> On pense notamment à *Idee d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, Emmanuel Kant, 1784.

<sup>19</sup> Voir à ce sujet, Will Kymlicka, "Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", *European Journal of Philosophy*, Vol. 7/1 (1999), p. 65-88 [co-authored with Christine Straehle].

<sup>20</sup> Sur la place de la nation dans la modernité démocratique, voir David Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford, 1999 ; Pierre Manent, *Les raisons des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

<sup>21</sup> Dans le cas du Québec on pourrait multiplier les affirmations qui associent la revendication identitaire a ce que Trudeau avait nommé « un crime contre l'histoire de l'humanité ». Voir notamment Max Nemni, « The case against Quebec nationalism », *The American Review of Canadian Studies*, vol. 24, n° 2, 1994; Jean-Pierre Derriennic, *Nationalisme et Démocratie. Réflexions sur les illusions des indépendantistes québécois*, Montréal, Boréal, 1995; Michael Ignatieff, *Blood and Belonging : Journeys into the New Nationalism*, New York, Fraser, Straus and Giroux, 1994.

<sup>22</sup> Jacques Beauchemin, *La sociétés des identités, op. cit.*

<sup>23</sup> Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise consciences des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002.

<sup>24</sup> Francis Fukuyama, "Comments", *Journal of Democracy*, vol. 3, n° 4, 1992, p. 23-28.

<sup>25</sup> Francis Fukuyama, "Identity and Migration", *Prospect*, Issue 131, February 2007.

<sup>26</sup> Michael Lind, *The Next American Nation*, New York, Free Press Paperbacks, 1996; David Hollinger, *Postethnic America*, Basic Books, New York, 1995.

<sup>27</sup> Sur l'idée des petites sociétés voir : *Petites sociétés et minorités nationales, enjeux et perspectives comparées*, sous la dir. de J. Boucher et J. Y Thériault, Québec, PUQ, 2005.

<sup>28</sup> Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, novembre 1983, n° 27, p. 3-22.

<sup>29</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

---

<sup>30</sup> Chacune des propositions énoncées ici ont évidemment fait l'objet de travaux plus détaillés, notamment dans Joseph Yvon Thériault. *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995; *Critique de l'Américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005; *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007.

<sup>31</sup> Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

<sup>32</sup> Sur l'intrication nation culture, nation politique chez Henri Bourassa, voir : Sylvie Lacombe, *La rencontre de deux peuples élus*, Québec, PUL, 2002.

<sup>33</sup> Éric Bédard, « Souveraineté et hypermodernité », *op.cit*

<sup>34</sup> Belliveau, Joël et Frédéric Boily (2005), « Deux révolutions tranquilles ? Transformations politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques*, XLVI, 1.

<sup>35</sup> André Burelle, Pierre Elliott Trudeau. *L'intellectuel et le politique*, *op. cit.*, p. 68