

**ACTES DU IX<sup>E</sup> COLLOQUE DE L'ACSSUM**  
***TRADITIONS : AU-DELÀ DES IDÉES REÇUES***  
13 et 14 mars 2014

*Sommaire*

**3 ❖ PRÉSENTATION**

Bélinda BAH  
Annabelle RIVARD  
Michaël SÉGUIN

**7 I. LA TRADITION COMME  
CONSTRUIT : CONSIDÉRATIONS  
ÉPISTÉMOLOGIQUES**

9 Dix considérations philosophiques sur  
le concept de tradition  
Ugo GILBERT TREMBLAY

**27 II. TRADITION ET INSTITUTIONS  
ÉDUCATIVES : CONSIDÉRATIONS  
PRATIQUES**

29 L'autonomie des choix d'orientation  
scolaire des étudiants-es québécois-es :  
une rupture de tradition?  
Alix LEFEBVRE-DUGRÉ

43 Extension du modèle  
technoscientifique à l'éducation  
Ali ROMDHANI

**53 III. RÔLES FÉMININS ET TRADITIONS  
CULTURELLES**

55- Les infirmières en soin à domicile :  
entre vocation et profession

**Emilie AUDY**

89- L'inscription des idées féministes dans  
la tradition sénégalaise ou la  
réinterprétation du féminisme en  
Afrique : les articulations entre  
l'idéologie féministe, les traditions et la  
« postcolonialité »

**Saliou NGOM**

**83 IV. À LA RECHERCHE DES  
TRADITIONS QUÉBÉCOISES**

85 Espace partagé entre tradition et  
modernité? Un regard sur les enjeux  
ordinaires de voisinage dans le quartier  
d'Outremont

**Valentina GADDI**

105 Usages et limites de la tradition : *Maria  
Chapdelaine* et *La mort d'un bûcheron*

**Jean-Sébastien HOULE**

121 Le mythe lyrique; un récit inflexible  
pour lire un présent en mouvement

**Guillaume LESSARD**

149 Le téléroman : une tradition télévisuelle  
au diapason de la société québécoise ?

**Geneviève TESSIER**

**161 ANNEXE : PROGRAMME DU  
COLLOQUE**

# PRÉSENTATION

Les 13 et 14 mars 2014, l'Association des Cycles Supérieurs en Sociologie de l'Université de Montréal (ACSSUM) a tenu pour la neuvième année consécutive son rituel colloque étudiant. Cet événement offre une tribune à des étudiants-es à la maîtrise ou au doctorat, afin qu'ils et elles présentent leurs réflexions scientifiques en cours. Le colloque s'organise dans une démarche d'ouverture, sur les disciplines autres que la sociologie et sur les universités autres que l'Université de Montréal (UdeM). Autour du thème « Tradition(s) : au-delà des idées reçues », cinq panels ont permis à dix-sept étudiants de prendre successivement la parole : i) La tradition comme construit : considérations épistémologiques ; ii) Tradition et institutions éducatives : considérations pratiques ; iii) L'Etat-nation face à la diversité des traditions culturelles ; iv) À la recherche des traditions québécoises ; v) Place et rôle de la tradition dans la construction identitaire. Si ce sont des étudiants-es en sociologie à l'UdeM qui sont majoritairement intervenus-es, nous avons aussi accueilli avec satisfaction des étudiants en philosophie, en histoire et en études cinématographiques. Cette journée et demie s'est déroulée dans une atmosphère à la fois détendue et studieuse, durant laquelle communicants-es et public ont joué le jeu, contribuant à la qualité des échanges.

Sollicités-es par l'ACSSUM, certains-es communicants-es auront trouvé une once de motivation et d'énergie supplémentaire pour rédiger un article à partir de leur présentation orale. Nous devons les en féliciter. Ils et elles en sont remerciés-es à travers cette publication qui compile leurs textes. Nous ajoutons avoir reçu avec plaisir le texte d'un étudiant ayant soumis une proposition de communication de qualité depuis l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et qui n'avait pu être présent lors du colloque. Nos contributeurs-trices ont donc consacré une partie des derniers mois à travailler sur un article, soumis aux commentaires de relecteurs-trices étudiants-es bénévoles rattachés-es à notre département de sociologie. Le résultat apparaît dans les pages qui suivent. Nous savons qu'il sera apprécié à sa juste valeur.

Dans l'appel à communications du colloque, nous avons proposé différentes perspectives pour aborder le thématique de la (des) tradition(s). La diversité des écrits soumis embrasse un bon éventail de nos suggestions de problématisation. Sur la dialectique tradition / modernité, le texte d'Ali Romdhani suggère que le paradigme de la modernité s'est imposé au sein des institutions éducatives, de

sorte qu'il peut être considéré comme nouvelle tradition dictant leur fonctionnement. Sur le rapport entre tradition majoritaire et traditions minoritaires, Guillaume Lessard s'intéresse au récit lyrique de la Révolution tranquille, perçu comme une entrave à la construction d'une identité collective québécoise plus inclusive. Saliou Ngom décrit quant à lui l'émergence d'un courant féministe postcolonial ou décolonial, face à la tradition hégémonique d'un féminisme qualifiée d'occidental. Les articles d'Emilie Audy et d'Alix Dugré-Lefebvre font le lien entre tradition et construction identitaire. D'un côté, on cherche à reconnaître le contenu traditionnel de l'identité professionnelle des infirmières en soin à domicile ; de l'autre, on croit déceler une divergence significative sur la place des traditions familiales dans la construction de l'identité individuelle respective de Québécois-es et de Français-es. En traitant du téléroman comme d'une tradition télévisuelle québécoise menacée, Geneviève Tessier nous amène à nous interroger sur la disparition des traditions. Mais au fond, les traditions ne relèvent-elle pas simplement de perceptions évolutives ? C'est sous cet angle que Jean-Sébastien Houle nous présente l'évolution de la conception de la tradition canadienne française à travers l'analyse de l'adaptation cinématographique de 1973 du roman *Maria Chapdelaine* (Louis Hémon, 1916). Pour sa part, le texte de Valentina Gaddi est une invitation à brouiller les frontières de traditions soi-disant bien délimitées, en évoquant les interactions entre la communauté juive hassidique et les autres communautés culturelles à Outremont. Finalement, l'exercice de déconstruction conceptuelle de la tradition proposé par Ugo Gilbert-Tremblay peut servir, au choix, d'introduction ou de conclusion aux autres textes. Tout aussi évidente qu'insaisissable, la tradition - au singulier ou au pluriel - n'en n'a pas fini d'alimenter les discours moraux et politiques, pour le meilleur et pour le pire.

Nous ne saurions conclure ici sans remercier toutes celles et ceux qui ont formellement contribué à l'organisation du colloque et à la production de ces actes. En premier lieu, nous remercions Héloïse Roy, en tant que membre de l'exécutif de l'ACSSUM et co-responsable de l'organisation du colloque, en charge notamment de la mobilisation des étudiants-es et de la logistique événementielle. L'organisation a également bénéficié du support ponctuel des membres de l'exécutif de l'ACSSUM et des conseils d'Emilie Audy, responsable de l'organisation des colloques précédents ainsi que de Zbynek Najser en ce qui concerne la mise en page. Nous remercions les membres additionnels du comité d'instruction des propositions de communication, Samuel Blouin, Ibrahim

Hamani et Annick Vallières ; ainsi que les membres additionnels du comité de relecture des actes, Vanessa Charon, Redha Hamaidi, Sirina Kerim-Dikeni et Alexandra Martin. Nous remercions le professeur Nicolas Sallée qui a donné la conférence d'ouverture du colloque, ainsi que les autres professeurs-es qui ont modéré les panels thématiques, Christopher McAll, Jacques Hamel, Marianne Kempeneers et Barbara Thériault. En dernier lieu, nous remercions la professeure Sara Teitelbaum et les étudiants Simon De Carufel et Francisco Toledo Ortiz, jury d'évaluation des communications de cette édition de notre colloque.

Nous vous souhaitons une très bonne lecture !

### **Le comité d'édition**

Bélinda Bah, membre de l'exécutif de l'ACSSUM et co-responsable de l'organisation du colloque

Annabelle Rivard, co-responsable de l'organisation du colloque

Michaël Séguin, président de l'ACSSUM



**I.**

**LA TRADITION COMME CONSTRUIT :  
CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES**





# DIX CONSIDÉRATIONS PHILOSOPHIQUES SUR LE CONCEPT DE TRADITION<sup>\*1</sup>

**Ugo Gilbert Tremblay**

Candidat au doctorat en droit et philosophie  
Université de Montréal et Université de Genève  
(cotutelle en cours d'organisation)  
ugo.g.tremblay@hotmail.com

**RÉSUMÉ :** Le texte qui suit se veut un exercice de mise en vertige conceptuelle et s'articule autour de trois des principaux problèmes qui rendent l'usage du concept de tradition litigieux : 1) le premier problème concerne ce qu'on pourrait appeler la question de l'homogénéité ou de l'hétérogénéité de la tradition : peut-on raisonnablement parler de la tradition comme d'un bloc unitaire où celle-ci n'est-elle pas par définition plurielle et morcelée ? ; 2) le deuxième problème renvoie à la question de la continuité et de la discontinuité historique : les traditions sont-elles à prendre comme des totalités closes et achevées, c'est-à-dire comme des réalités qui n'appartiendraient qu'au passé, ou bien sont-elles plutôt comme des ondes qui continueraient à travailler subrepticement le présent même où nous nous trouvons lorsque nous nous retournons vers elles ? ; 3) le troisième problème concerne le statut ontologique des traditions, à savoir la question de leur « réalité » : le passé plus ou moins lointain d'où elles émanent peut-il être conçu comme un donné, de nature factuelle, que l'on recevrait pour ainsi dire « passivement » ou bien ne sommes-nous pas toujours en train de refaçonner et de reconstruire le passé à la lumière des préoccupations qui nous obsèdent au présent ?



## I.

Dans un passage célèbre des *Confessions* (XI, 14), Saint Augustin entame ses réflexions canoniques sur le temps en se demandant, avec la candeur et l'espèce de virginité d'esprit que l'on reconnaît aux seuls grands philosophes : « qu'est-ce que le temps ? ». Mais à cette question de nature ontologique, dont la formulation en apparence

---

\* La lectrice ou le lecteur trouvera ici rassemblées dix considérations éparées sur le concept de tradition, suivies d'un court épilogue. Ce sont ces considérations qui, plus ou moins directement, ont servi de trame et d'inspiration à ma communication du 13 mars dernier. Je tiens par ailleurs à remercier de tout cœur les organisatrices et organisateurs du colloque, pour leur accueil, notamment, qui fut je dois le dire des plus ouverts et chaleureux.

<sup>1</sup> La présentation correspondant à ce texte remporté un prix d'excellence du jury lors de colloque (*note du comité d'édition*).

banale n'a d'égale que la redoutable profondeur, Saint Augustin s'avoue d'emblée incapable de répondre : « si personne ne me le demande, écrit-il en toute franchise, je le sais bien ; mais si on me le demande et que j'entreprenne de l'expliquer, je trouve que je l'ignore ». Saint Augustin, humblement, reconnaît que le temps, quoiqu'intuitivement perçu comme allant de soi, est une entité conceptuelle beaucoup plus indiscernable qu'il n'y paraît, une entité sur laquelle le langage des hommes achoppe et, pour ainsi dire, perd prise. Dès lors que l'on se questionne pour en saisir les contours, pour en distinguer la forme précise, la vague image que l'on croyait en avoir se dérobe, se brouille, voire s'efface. Il en va du temps comme d'une ombre diffuse que l'on voudrait entièrement capturer du regard mais qui se déplacerait aussitôt que l'on se retournerait vers elle pour la fixer. Le temps se présente à Augustin comme une réalité trop fuyante pour qu'il soit possible d'en épouser aisément ne fût-ce que les reflets, ceux-ci étant trop ondoyants, trop sinueux, pour se laisser décrire simplement comme on le ferait par exemple d'une calme nature morte.

Mais que retenir ici d'un tel aveu de modestie, si ce n'est d'un tel aveu d'impuissance ? Tout d'abord, que la connaissance intuitive que nous croyons avoir des choses est de nature évanescence, profondément instable, et que dès lors que l'on se risque à en excaver honnêtement les fondations, nous découvrons en-dessous de son air d'évidence et de certitude inébranlable un sol ô combien plus précaire, friable et sablonneux que celui que l'on pressentait au départ. Nous retrouvons aussi dans cet aveu d'humilité l'écho de la sagesse socratique : en creusant la terre apparemment ferme de notre savoir immédiat, c'est surtout le gouffre abyssal de notre ignorance jusqu'alors enfouie que nous mettons au jour<sup>2</sup>. Notre connaissance intuitive des choses a en effet beau jeu de se camoufler sous les atours d'une science présomptueuse, mais cette assurance ne saurait se maintenir qu'à proportion qu'elle se trouve hermétiquement tenue à l'abri de tout questionnement authentique. Car qui dit questionnement dit aussi mise en mouvement, mise en danger, et c'est seulement en acceptant de faire bouger nos concepts, en acceptant de les retourner en tout sens et de les ausculter sans pudeur, que

---

<sup>2</sup> Il importe toutefois de souligner une différence doctrinale de taille entre Socrate et Augustin : si l'humilité équivaut d'abord chez Augustin à un acte de retrait, à une sorte de mise en veilleuse de la raison humaine, qui n'a d'autre fonction que d'être aussitôt remplie par les lumières du Créateur, dont l'omniscience sans limite et par définition infaillible peut venir alors se substituer aux déficiences du savoir humain, il en va tout autrement de Socrate. Pour ce dernier, en effet, l'humiliation de nos prétentions immédiates au savoir est un préalable, une condition, pour tout travail sincère de pensée, en tant notamment qu'elle fournit un remède à la double ignorance – le fait d'ignorer que l'on l'ignore –, mais cette prise de conscience de la précarité de notre savoir ne se résorbe nullement dans un saut aveugle et inconditionnel dans la foi. En d'autres termes, si la docte ignorance peut être assumée chez Socrate comme une destination à part entière (le véritable sage a pour seul savoir celui de ne rien savoir), il semble qu'elle soit plutôt vouée chez Augustin à n'être qu'un chemin provisoire menant à la certitude indiscutable de Dieu.

ces derniers peuvent enfin dévoiler leurs fissures, leurs tensions internes, leur implications problématiques, et même parfois, leur insondable vacuité. Or c'est précisément à cet exercice de mise en danger du concept de tradition que les considérations qui suivent seront dévolues.

## II.

Que l'on me permette ici de reprendre à mon compte la judicieuse formule d'Augustin, en l'appliquant cette fois à l'objet qui nous occupe : « qu'est-ce que la tradition ? Si personne ne me le demande, je le sais bien ; mais si on me le demande et que j'entreprenne de l'expliquer, je trouve que je l'ignore ». Qui d'entre nous oserait en effet prétendre savoir exactement ce que recouvre le concept de « tradition » ? Se trouve-t-il quelqu'un au monde qui soit dépositaire du sens précis que recouvre ce mot d'usage pourtant si ordinaire ? Savons-nous bien ce qu'elle signifie, cette notion de tradition, outre la vague intuition que nous en avons, outre le fait que nous pensons spontanément savoir ce que veulent dire celles ou ceux qui l'invoquent ? Après tout, lorsque nous recourons nous-mêmes à ce concept, ou encore lorsque nous entendons quelqu'un le mobiliser à tort et à travers, que ce soit dans un discours politique, que ce soit pour célébrer un passé révolu ou encore pour exécrer un présent qui, prétendument, aurait rompu avec « la » tradition, nous croyons tous peu ou prou savoir de quoi il s'agit, nous supputons apparemment sans peine quelle est la référence concrète, dans le réel, à laquelle renvoie ce vocable. Cela « tombe sous le sens », comme on dit. Nous présumons ainsi qu'il existe une sorte d'acception commune, un sens mutuellement partagée, une signification préétablie du concept de tradition qui, de par sa clarté même, rendrait la nécessité de le redéfinir et d'en restituer à chaque fois les soubassements sémantiques entièrement superflue. « Tradition » est donc un mot dont personne, ou à peu près, ne doute de l'intelligibilité. Et pourtant. Il me paraît utile ici de prendre cette croyance à rebrousse-poil. Il se pourrait bien en effet que l'apparente transparence cristalline du concept de tradition dépende paradoxalement de sa confusion inhérente, tout un chacun étant susceptible de projeter *a posteriori* sur lui le sens qui lui convient, sans que la moindre explicitation ne soit d'ailleurs requise, comme si « la » tradition se révélait au final n'être qu'un réceptacle vide dans lequel chacun déverserait à tour de rôle le contenu infiniment variable de ses propres convictions, de ses propres idiosyncrasies. Il se pourrait également que la grande fortune du concept de tradition provienne plus directement de la simplicité de surface qui l'enveloppe, simplicité tellement lisse qu'elle a le mérite de nourrir le sentiment illusoire d'une compréhension immédiate, et de lui éviter de ce fait toute sérieuse mise en examen, toute suspicion minimale quant à l'origine de ce qu'il contient (puisque l'on a l'impression de tellement bien savoir ce qu'il veut dire, on le fait échapper à toute interrogation). Peut-être que la nature spacieuse du

concept de tradition tient-elle justement à ce qu'il s'avère généralement trop bien compris, trop intuitivement et grossièrement saisi? Quoi qu'il en soit, je tâcherai d'exhumer ici les différentes antinomies qui, en souterrain, le tiraillent. Celles-ci, j'ose l'espérer, une fois dévoilées et exhibées au grand jour, contribueront au démantèlement de son univocité de façade.

### III.

Je n'ai jusqu'ici recouru au concept de tradition que dans un sens délibérément vague, sans qu'il ne soit encore possible au lecteur de lui prêter un autre sens que celui, probablement tout aussi vague, qu'il lui prête couramment. Il convient de spécifier un peu plus à présent le sens général du concept de tradition que je m'appête à approfondir. Je ne m'intéresserai pas ici à la tradition en son sens purement et simplement folklorique, qui renvoie par exemple à une pratique culturelle transmise de génération en génération comme la cabane à sucre, le hockey, les fêtes profanes et même, dans une certaine mesure, religieuses, etc. De telles traditions ne sont certes pas dépourvues de sens et peuvent même chez certaines ou certains acquérir une signification identitaire marquée, mais ce genre de traditions reste pour l'essentiel en périphérie de ce sur quoi je voudrais plus spécialement porter mon attention ici. Je ne m'intéresserai pas non plus directement au vaste champ des traditions implicites, celles-là même qui, issues du passé, sont porteuses de valeurs souvent profondes mais non revendiquées comme telles. Les traditions implicites structurent le regard que nous portons sur le monde, le plus souvent à notre insu, d'une manière subreptice et infra-consciente, et elles peuvent mêmes opérer à l'encontre de nos croyances explicites. Ainsi en va-t-il par exemple de la « Québécoise » ou du « Québécois » qui se prétendrait athée, areligieux ou agnostique, et dont il est hautement probable qu'un certain nombre d'éléments symboliques complexes hérités du christianisme contamineraient néanmoins plusieurs de ses convictions intimes, notamment sur la place occupée par l'être humain dans l'univers, la fonction instrumentale de la nature, le statut inférieur des autres espèces animales, l'autonomie relative de la pensée par rapport au corps, la possibilité du mal moral, l'existence du libre arbitre, l'idée de progrès, ou que sais-je encore<sup>3</sup>. J'ai préféré plutôt me borner ici à appréhender le concept de tradition sous sa seule dimension explicite, c'est-à-dire lorsque la tradition fait l'objet d'une revendication consciente, lorsqu'un ensemble de valeurs censément anciennes est opposée à un autre ensemble de valeurs jugées par trop modernistes et séditieuses, ou encore lorsqu'une

---

<sup>3</sup> Ce ne sont évidemment pas tous là des contenus de valeurs spécifiquement chrétiens, mais on peut supputer que leur formulation chrétienne est celle qui chez les Canadiens-français a laissé l'empreinte la plus durable et radicale.

tradition récente (disons l'interventionnisme keynésien, tradition elle-même évidemment redevable à d'autres traditions antérieures) est mobilisée contre la réactualisation d'une tradition plus ancienne (disons le néolibéralisme, qui est en partie la refonte postmoderne du libéralisme classique), où l'on voit qu'une tradition se trouve alors sollicitée en vue de contrecarrer une autre tradition, la seconde étant perçue par ceux qui invoquent la première (ou vice versa) comme affreusement délétère et pernicieuse. D'une manière générale, donc, toute évocation discursive du passé, et même parfois d'un événement passé (la révolte des Patriotes, la Commune de Paris, la Révolution tranquille, Mai 68, le Printemps érable, etc.), en vue de juger de l'état du monde présent, quelle que soit d'ailleurs l'orientation de ce jugement, sera ici comprise comme appartenant au domaine large des traditions explicites<sup>4</sup>.

#### IV.

Je voudrais maintenant identifier une première antinomie qui morcèle le concept de tradition de l'intérieur, jusqu'à faire peser sur lui, au sens propre, une menace d'implosion ou d'éclatement. Cette première antinomie s'articule autour de l'opposition entre homogénéité et hétérogénéité, entre unité harmonieuse et mélange discordant. J'ai déjà suggéré précédemment, sans le nommer comme tel, le caractère éminemment composite du concept de tradition, celui-ci pouvant servir à désigner en même temps des revendications absolument antithétiques. Par là, j'ai déjà tacitement pointé la nature conflictuelle du passé et des multiples traditions qui le composent, et j'ai déjà d'une certaine façon affirmé l'inanité qu'il y aurait à concevoir « la » tradition comme s'il s'agissait d'un bloc de signification homogène. Opposer machinalement « la » tradition à la modernité, comme il est hélas coutume de le faire, me paraît procéder d'une abstraction aussi grossière que mystifiante. Parler de « la » tradition comme s'il s'agissait d'un tout parfaitement unifié, c'est succomber au leurre d'un substantif, c'est projeter après coup sur un tissu complexe et traversé de tensions le voile dissimulateur d'une essence pleine et invariable. Car la question ici est la suivante : le concept de tradition peut-il s'accorder autrement qu'au pluriel ? Le passé n'est-il pas par définition toujours éclaté, infiniment fragmentaire et plurivoque ? Il revient à Walter Benjamin, notamment, dans ses fameuses *Thèses sur le concept d'histoire*, d'avoir relevé l'impossible unité de la tradition, c'est-à-dire aussi l'impossibilité de présenter après coup le passé comme une synthèse réconciliée, purgée de tout antagonisme. Pour Benjamin, sous la tradition

---

<sup>4</sup> On l'aura compris, toute tradition peut à la fois être mobilisée à des fins idéologiques ou utopiques, que ce soit, d'une part (versant idéologique), pour fortifier l'état dominant du monde présent, ou encore, d'autre part (versant utopique), pour aménager des points de fuite en-dehors de cet état dominant, c'est-à-dire pour conserver ouverte en ce monde la possibilité, ne fût-ce même qu'idéale, d'un ailleurs. J'emprunte ici cette différenciation entre idéologie et utopie à Paul Ricœur (2005). Voir la bibliographie *infra*.

officielle, sous plus précisément ce qu'il appelle la tradition des vainqueurs (que ce soit d'une guerre, d'un tumulte social ou d'une querelle idéologique et même théologique), se trouve toujours enfouie une infinité de traditions vaincues, piétinées, meurtries, peu à peu ensevelies sous les décombres du temps, aspirées par les mécaniques implacables du silence et de l'oubli, ou encore enterrées et recouvertes par le bruit tonitruant de la tradition conquérante. Il s'ensuit que celle ou celui qui identifie « la » tradition à un tout harmonieux ne peut que faire le jeu de la positivité dominante, à savoir du monde tel qu'il est, positivité qui se veut naturellement sans dehors, sans négativité, et qui se présente irrésistiblement comme l'aboutissement nécessaire d'une succession d'étapes historiques linéaires, comme si l'histoire tout entière n'avait consisté qu'à dérouler un seul et unique grand tapis rouge sur lequel le monde d'aujourd'hui avait été voué, pour ainsi dire providentiellement, à venir se pavaner, à venir tautologiquement jouir d'être ce qu'il est, unilatéral et sans faille. Or en restituant ainsi la nature conflictuelle de la tradition, Benjamin montre au contraire que le concept de tradition ne saurait participer d'aucune harmonie ; il montre que ce qu'on appelle par commodité « la » tradition appartient d'emblée au domaine irréductible de la dissonance, et que par le fait même tout sentiment d'harmonie vis-à-vis du passé provient fondamentalement d'un travail rétrospectif de polissage, c'est-à-dire du processus d'homogénéisation que ne manque pas de faire subir à toute époque le présent au passé.

Et je me permets ici de citer Kundera qui, dans la première nouvelle du *Livre et de l'oubli*, renverse tout à fait nos intuitions habituelles quant aux véritables enjeux de l'action historique : « on crie qu'on veut façonner un avenir meilleur, mais ce n'est pas vrai. L'avenir n'est qu'un vide indifférent qui n'intéresse personne, mais le passé est plein de vie et son visage irrite, révolte, blesse, au point que nous voulons le détruire ou le repeindre. On ne veut être maître de l'avenir que pour pouvoir changer le passé. On se bat pour avoir accès aux laboratoires où on peut retoucher les photos et réécrire les biographies et l'Histoire ». Comme si en définitive le présent, dans son congénital besoin d'unité et de triomphe, *peu importe d'ailleurs son camp d'appartenance*, cherchait à réduire l'intolérable cacophonie du temps écoulé, à purifier l'histoire passée de son apparence de chaos insignifiant, de son air insupportable de brouillon improvisé. Certes, la perspective délicieusement tragico-cynique de Kundera est en apparence fort éloignée de celle, néo-marxiste et révolutionnaire, de Benjamin, mais peut-être y a-t-il malgré tout un pont qui les rattache clandestinement : en ce cas, il faudrait voir alors chez Benjamin une valorisation du vaincu *en tant que* vaincu, de l'exclu *en tant qu'*exclu, puisque le faible devenu fort risquerait à coup sûr de succomber à son tour à l'inavouable désir qu'identifie Kundera et que les vainqueurs seuls, de quelque tradition qu'ils soient, ont la prérogative de mettre en œuvre. Le faible reste pur, messianiquement pur pour reprendre le vocabulaire de Benjamin, précisément parce qu'il n'accède pas aux

laboratoires de l'histoire. Or la question se pose de savoir ce qu'il ferait de la tradition des autres et de ses propres imperfections s'il se trouvait momentanément propulsé dans la position surplombante de celles ou ceux qui jouissent du pouvoir de tout redéfinir.

## V.

Je souhaiterais maintenant soulever très brièvement un problème qui, tout en prolongeant le précédent, pousse l'affirmation de l'hétérogénéité intrinsèque de toute tradition jusqu'à ses ultimes conséquences, de manière si j'ose dire à rendre le vertige conceptuel doublement inconfortable. La question consiste alors à se demander quand exactement s'arrête cette hétérogénéité, je veux dire à partir de quelle ampleur une tradition peut-elle se prévaloir d'un substantif univoque (« la » tradition communiste, « la » tradition chrétienne, « la » tradition laïque, etc.) ? Outre la pluralité des traditions, chaque tradition n'est-elle pas en elle-même plurielle, traversée de désaccords de fond, fracturée par nombre d'hérésies, de chapelles et de divergences ? On rétorquera qu'il y a tout de même quelque chose comme un esprit général qui, en dernière instance, centralise en chacune d'elle les dissemblances et les réunit sous la houlette d'un mouvement unique, d'une orientation globale réciproque. Ce serait alors cet esprit intégrateur qui permettrait à une tradition donnée de subsumer ses contractions internes sous une dénomination commune. Mais à partir de quel degré au juste cette réunification langagière *a posteriori* devient-elle mensongère ? À partir de quel moment passe-t-on de la réunion légitime d'allégeances après tout familières à une opération de dénégation abstraite qui contraint l'union forcée de disparités pourtant irréconciliables ? Tout se passe comme si se jouait à l'intérieur de chaque tradition la conflictualité qui se rejoue sans cesse à l'échelle de l'histoire, entre la tradition des vaincus et la tradition des vainqueurs dont parlait Benjamin, catégories qui paraissent d'ailleurs elles-mêmes, sous ce nouvel éclairage, pour le moins problématiques et discutables. Le concept de tradition s'apparenterait ainsi à une sorte de poupée russe que l'on pourrait ouvrir et rouvrir infiniment, jusqu'à ce que les plus petites poupées se perdent peu à peu dans l'infinimentésimal, jusqu'à ce que leur silhouette même devienne imperceptible, et jusqu'à ce que la validité descriptive même du concept de tradition en vienne lui-même, *in fine*, à perdre sa raison d'être. Il me semble que le problème de l'hétérogénéité de la tradition n'est pas sans rappeler, en ce sens, le fameux problème physique et métaphysique de la divisibilité de la matière, à savoir le fait que le caractère infiniment divisible des corps finis semble incompatible avec le postulat d'une unité première tel qu'est supposé l'être l'atome, particule prétendu indivisible et insécable. Mais peut-être ces problèmes ne renvoient-ils au fond qu'à l'inadéquation insurmontable des classifications du langage lui-même ? C'est là hélas une question que je ne puis, dans le cadre de ce texte, approfondir davantage.

## VI.

La deuxième antinomie que j'aimerais dégager renvoie quant à elle à l'opposition entre continuité et discontinuité. À supposer cette fois que les traditions ne soient pas divisibles à l'infini et qu'elles forment bel et bien des entités discernables, fussent-elles minuscules, une nouvelle question se pose, de nature cette fois plus spécifiquement temporelle et historique, à savoir si les traditions appartiennent strictement au passé, à la manière de totalités closes et achevées qui seraient pour ainsi dire « posées » passivement derrière nous. Formulé autrement, il s'agit de se demander si les traditions constituent des blocs de significations entièrement fermés et dans une certaine mesure inertes d'un point de vue temporel (il suffirait alors seulement de les dépoussiérer), ou bien si au contraire elles étendent leurs tentacules jusqu'à nous, en continuant à sculpter le présent d'où nous croyons pourtant les observer de l'extérieur, comme si nous étions à l'abri d'une cloison à la fois étanche et transparente, comme si nous regardions le passé derrière la fenêtre insonorisée du présent. Répondre à cette question me paraît exiger un bref détour par l'histoire des idées. Au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est ainsi que de nombreux historiens ont conçu le temps, obnubilés qu'ils étaient par les rigoureuses exigences du positivisme, plusieurs d'entre eux ont en effet volontiers compris le rapport entre le présent et le passé sur le mode d'une discontinuité radicale. Suivant la vulgate d'alors, en effet, l'historien était celui dont la qualité première était de mettre sa subjectivité entre parenthèses. Le but était pour lui de s'extraire de son objet (le devenir historique), de s'élever pour ainsi dire au-dessus de lui, à vol d'oiseau, de manière à l'embrasser d'un seul et unique coup d'œil synoptique. Le bon historien, comme l'écrivait en ce sens Fénelon, devait être « d'aucun temps ni d'aucun pays » Mais un aussi frénétique désir d'objectivité ne saurait évidemment lui-même échapper au fait de se voir resituer historiquement, pour autant qu'il n'a lui-même pas pu germer et surgir que dans un certain contexte, sa prétention officielle eût-elle été précisément de s'abstraire de toute circonstance, de s'arracher à tout contexte. Or au XIX<sup>e</sup> siècle, il se trouve que les sciences humaines, ou ce qu'on appelait alors en Allemagne les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), rougissaient de voir leurs méthodes et leurs critères de scientificité mesurés à l'aune de ceux, beaucoup plus rigides, des sciences naturelles. C'est ainsi qu'au lieu d'assumer l'incertitude mouvante de leurs objets, les sciences de l'esprit s'engoncèrent dans une vaste surenchère objectiviste, dans une inflation méthodologiste, jusqu'à croire, tel l'historien Leopold von Ranke, à la possibilité d'une extinction intégrale du soi du chercheur. Les faits historiques pouvaient ainsi, tout au moins pour la conscience avisée de l'historien, se montrer comme des objets parfaitement indépendants, la tâche de l'historien étant dès lors de ressusciter le passé de la même façon qu'un archéologue dépoussière et restitue les ruines cristallisées et matérialisées du temps, ou plus précisément encore de la même façon qu'un astronome dégage avec une

précision arithmétique la trajectoire des astres, c'est-à-dire sans qu'aucune contamination subjective n'interfère avec l'objet étudié. Il s'agissait en d'autres mots de traiter des événements, des traditions, des souvenirs, comme on traite des éclipses, des fossiles et des squelettes de dinosaures.

Mais il est attendu que ce fantasme d'une mise entre parenthèses du chercheur ne pouvait lui-même s'avérer autre chose dans l'histoire des idées qu'une énième parenthèse provisoire. Ainsi observe-t-on déjà à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> une remise en question progressive de ce principe de discontinuité. De Dilthey à Gadamer en passant par Heidegger, pour ne nommer qu'eux, cette présomption mégalomane d'une objectivité imperméable au sujet humain qui l'interprète s'est vue peu à peu désavouée et rabaissée au rang d'une lubie suspecte<sup>5</sup>. Je ne puis hélas ici restituer dans toutes leurs nuances la teneur et les degrés divers de cette récusation du positivisme dans l'appréhension des phénomènes humains, mais il importe surtout de souligner qu'elle est coextensive à l'émergence de ce qu'on a appelé la conscience historique. Qu'est-ce à dire ? La conscience historique peut se définir succinctement comme la prise de conscience de notre finitude, à savoir non seulement le fait que nous sommes des êtres finis – ce qui n'avait déjà rien d'étranger pour les Grecs –, mais aussi et surtout le fait que nous sommes des êtres historiques, des êtres entièrement absorbés dans le flux de l'histoire, c'est-à-dire des êtres dont l'horizon et le regard eux-mêmes sont radicalement bornés, bornés à proportion de notre congénitale immersion temporelle. Or il est évident que l'irruption d'une telle conscience historique a contribué à fermer définitivement l'accès à cette « vision pure » des choses dont rêvaient Ranke et Fénelon. Aucune coupure dans le temps n'est sérieusement envisageable dans ce cadre, à moins d'être admise d'emblée comme relevant d'une construction abstraite et arbitraire.

Comme l'écrit judicieusement Gadamer dans *Vérité et méthode*, reflétant par là à merveille les implications de la conscience historique : « nous sommes membres de la chaîne ininterrompue grâce à laquelle le passé [et les traditions] s'adressent à nous ». Ou encore : « Le temps n'est pas un précipice que l'on devrait franchir pour retrouver le passé ; il est en réalité le sol qui porte le devenir et où le présent prend racine ». Cette conception, on le déduit aisément, force à renoncer au projet d'une vue sans mélange et totalisante du passé ou des traditions, comme s'il était fictivement possible de léviter par-dessus le temps ou de faire comme si le mouvement qui relie le passé, le présent et

---

<sup>5</sup> Hannah Arendt (1989) rappelle avec justesse que « la confusion dans le problème de l'objectivité était de supposer qu'il pouvait y avoir des réponses sans questions et des résultats indépendants d'un être qui questionnent ». Le passé ne saurait en effet répondre à des questions que nous ne lui posons pas et les questions que nous lui posons ne sauraient être parfaitement détachées des préoccupations qui nous obsèdent au présent.

l'avenir n'était pas tissé de longs fils continus, ininterrompus, à la fois multicolores et entremêlés. De ce point de vue, en paraphrasant une fois de plus Gadamer, on peut dire que lorsque l'historienne ou l'historien positiviste se retourne subitement pour contempler le passé comme s'il s'agissait d'une chose située à distance, indifféremment installée derrière lui, c'est en vérité tout le passé qui se retourne en même temps avec elle ou lui, puisque le passé est toujours lui-même en un sens constitutif du présent où l'on croit pouvoir se situer pour l'observer de loin, bien au sec, un peu comme si l'on se permettait de décrire un fleuve alors que l'on se serait auparavant perché au sommet de l'une de ses rives surélevées. Le passé n'est jamais complètement coupé de nous, il affleure dans le présent, il cohabite avec nous, en nous, et ainsi en va-t-il aussi me semble-t-il de toute tradition revendiquée, aucune ne pouvant apparaître à nos yeux sous un jour parfaitement achevé ou discontinué<sup>6</sup>. En témoigne le fait que toute tradition explicite se prolonge au moins à travers celle ou celui qui agit ou parle en son nom. Il y a pour ainsi dire une collusion inextricable entre le passé et le présent. Si l'on me permet de reprendre la métaphore fluviale, en matière de temps comme de traditions, nous ne sommes jamais véritablement perchés sur la rive ; nous sommes toujours dans le fleuve que nous tentons de saisir, et alors même que nous nous retournons pour élargir notre regard sur lui, nous prenons des bouillons, notre vision est inondée, éclaboussée, et le débit nous emporte avec lui, en même temps que le flux nous irrigue continuellement, pénètre d'une certaine manière en nous, nous modifie, se modifie à travers nous. En matière de temps, pour reprendre l'expression d'Héraclite, « *panta rhei* », tout bouge, et nos représentations du temps passé ne sauraient échapper à cette règle, s'écoulant elles aussi selon une continuité diffuse et mouvante. La Rochefoucauld disait que le soleil et la mort ne pouvait se regarder fixement. J'ajouterais qu'il en va de même des traditions. Où commencent-elles ? Où s'achèvent-elles ? Ces questions sont aussi insolubles à trancher que ne l'est la progression insensible des couleurs dans un arc-en-ciel.

---

<sup>6</sup> Je me permets une courte digression : les choses ne sont sans doute pas tellement différentes en ce qui concerne notre existence singulière : quand pourrions-nous dire que nous regardons notre vie passée indépendamment de cette vie même qui a forgé notre regard ? Le problème, abyssal s'il en est, est que le regard que nous portons derrière nous, ici et maintenant, est en même temps déterminé par nos expériences présentes qui sont elles-mêmes d'une certaine manière préalablement filtrées par le cumul confus de nos expériences antécédentes. Ainsi se noue-t-il entre le présent et le passé un dialogue dont les paramètres précis échappent à notre contrôle ; de même que le passé se réinterprète sans cesse en passant à travers le présent, le présent est en permanence conduit à se retourner sur ses pas en vertu même des inscriptions diffuses, des traces multiples et polymorphes, que ces pas ont déjà laissé en lui. Comme l'écrit en ce sens Paul Ricœur (1986), dans un tout autre registre mais qui me semble néanmoins rejoindre les remarques précédentes : « le lien de l'homme au passé précède et enveloppe le traitement purement objectif des faits du passé ».

## VII.

La troisième antinomie qu'il m'est apparu à-propos de restituer ici s'inscrit dans le sillage des deux autres, et il n'est pas faux de dire qu'elle les récapitule en un certain sens. Il s'agit de la question du statut ontologique des traditions : appartiennent-elles au domaine de la fiction ou de la réalité ? Sont-elles malgré tout de l'ordre du factuel ou bien se situent-elles irrémédiablement du côté du fictionnel ? Est-il possible de départager en elles le matériau brut du construit, la substance originale de ses copies infidèles, l'authentique essence de ses contrefaçons ? La question, ainsi posée, n'est sans doute pas la meilleure, puisqu'elle nous place devant une alternative trompeuse. Elle suggère d'abord qu'il y aurait quelque chose comme un en soi de la tradition dont il serait possible de restituer avec exactitude le périmètre ; ensuite, elle invite à chercher erronément le lieu de la frontière entre le vrai et le faux, l'endroit où une ligne droite répartirait en quelque sorte les deux camps, le camp de la construction, de l'affabulation, d'une part, et le camp d'un réel sans double, d'une pureté sans souillure, d'autre part. Certes, il y a sans aucun doute une certaine dose de réel dans les traditions que l'on entend ça et là alléguées pour justifier telle action, pour asseoir tel jugement. Mais se pourrait-il que ce réel participe d'emblée en même temps d'un certain processus de fictionnalisation ? Se pourrait-il que les traditions se présentent d'emblée sous la forme irréductible d'un mélange, d'une mixtion, d'un assortiment indémêlable d'éléments réels et d'éléments fabulés, en plus de pouvoir, tels les cristaux d'un kaléidoscope, se reconfigurer sans cesse pour fournir, selon le moment où l'on s'y penche, de nouveaux agencements, des nouveaux motifs, une nouvelle image du passé ? C'est du moins l'hypothèse que je voudrais soutenir ici très brièvement.

Dans le premier tome de *Temps et récit*, Paul Ricœur a bien montré que le temps, dès lors qu'il trouve à s'exprimer sous forme humaine, c'est-à-dire langagière, emprunte inexorablement le chemin du récit. Le temps ne peut prendre consistance pour les animaux langagiers que nous sommes que sur le mode narratif, que sur le mode oral ou écrit du « se raconter ». Il existe par le fait même chez Ricœur une réciprocity entre temporalité et narrativité, entre tradition et mise en mots, entre histoire et continuelle réinvention langagière. Sous cet angle, il n'est pas exagéré de concevoir au sens large toute tradition comme une matrice à la fois narrative et identitaire, qui est de surcroît bien entendu vecteur de sens pour celle ou celui qui s'en réclame. Or il faut s'interroger ici, en prolongeant et en détournant en partie les réflexions de Ricœur, sur le statut ontologique de la tradition comprise en tant que telle. Certes, le fait de se raconter est indissolublement lié à la tentative bien humaine de soumettre sa vie à un principe de cohérence, ce qu'on appelle généralement notre identité, et qui renvoie grossièrement au fait de se sentir, malgré le passage du temps, identique à une certaine conception unitaire

de soi-même, et non pas déchiré entre mille impulsions et personnalités biscornues et inconséquentes. Or grâce aux traditions dans lesquelles il inscrit son existence, l'animal humain se dote d'autant de béquilles utiles qui lui confèrent le luxe identitaire d'une histoire enracinée et unifiée. Il y a bien sûr du réel qui se trouve convoqué dans les traditions, mais ce réel vient au renfort d'une mise en forme obligatoirement cohérente de soi-même, d'où sa nature aussitôt fictionnelle, puisque le réel convoqué est alors susceptible d'être infiniment ajusté, adapté, modifié, au gré de ce qui nécessite son secours, au gré de ce qui dans le présent rend impérieux l'apport intéressé de son soutien malléable. Le réel qui gît au cœur toute tradition est donc par définition flexible, et on le manipule surtout en vertu de considérations inavouables (angoisse, fantasme, désir, ressentiment, besoin de sens, etc.), considérations qui lui sont par nature exogènes et qu'on lui superpose impunément après coup sans se soucier de le travestir. Les traditions, quoiqu'elles nous proviennent il est vrai du passé, portent toujours en somme le masque du présent, et il serait présomptueux de vouloir en découvrir le vrai visage indépendamment du maquillage souvent clownesque que barbouille sur lui les injonctions de notre temps. L'histoire, disait le grand historien médiéviste récemment décédé Jacques Le Goff, « ne peut être objective, c'est une activité presque involontaire de rationalisation ». Il y a incontestablement beaucoup de justesse dans cette affirmation, et il suffit pour s'en convaincre d'observer l'inlassable entreprise de reformatage, pour ne pas parler plus vulgairement de *lifting*, que nous faisons nous-mêmes irrésistiblement subir aux événements multiples qui rythment notre petite biographie personnelle.

### VIII.

On ne saurait sérieusement réfléchir au concept de tradition sans faire au moins un bref détour par la question de la mémoire, celle-ci faisant après tout figure pour toute tradition de condition de possibilité. Il n'y a pas en effet de tradition sans mémoire, sans cette étrange faculté qui s'approprie plus ou moins fidèlement le temps écoulé. Mais qu'est-ce au juste que la mémoire ? On peut d'abord la définir négativement en disant qu'elle ne saurait se comprendre comme une simple faculté d'enregistrement, comme une banale surface où viendrait s'imprimer une somme indiscriminée d'informations, ou encore à la façon d'un réceptacle immobile et vide où l'on verserait des données qui demeureraient ensuite stables et invariables, pouvant être ensuite ressuscitées telles quelles au gré de nos réminiscences. La mémoire s'apparente plutôt à un travail infini et ininterrompu de réécriture et de remodelage. Des recherches récentes en neurosciences fournissent d'ailleurs un écho empirique à cette hypothèse. On y apprend en effet que l'acte de se souvenir consiste toujours en une modification imperceptible de ce dont nous nous souvenons. Lorsque nous nous rappelons d'un événement, d'une anecdote, d'une aventure, ou que sais-je encore, et que nous les racontons par exemple à nos

proches, il s'avère que nous les réinscrivons à chaque fois dans des circuits nerveux distincts de ceux où ils étaient inscrits avant qu'ils reviennent à la surface de notre conscience. La mémoire nous parle ainsi souvent moins du passé que du présent lui-même où elle se reconstruit ; elle ne nous parle pas tant de ce qui a disparu que de ce qui est encore là et de ce qui est en train de s'écrire ici et maintenant, c'est-à-dire surtout de l'actualité du contexte dans lequel se trouve déterminée la réécriture de ce qui peut, du passé, continuer à faire sens pour nous aujourd'hui, à la lumière notamment d'un réseau changeant et complexe de désirs et de croyances, à la lumière du sourire ou de l'ennui de celles ou ceux qui écoutent ce que nous leur racontons, à la lumière des nouvelles expériences qui se sont glissées dans notre vécu depuis l'inscription de ces souvenirs. Il n'est donc pas simplement spéculatif de prétendre que la mémoire est, au sens le plus propre et matériel du terme, un travail incessant de réécriture, puisqu'il s'agit bel et bien après tout d'un travail qui s'incarne ultimement, à une échelle microscopique, dans les connexions innombrables qui se nouent et se dénouent entre nos neurones à chaque fois que notre mémoire s'active.

Mais outre l'éclairage certes lumineux des neurosciences, on peut se demander aussi en vertu de quels critères exactement s'effectue ce travail permanent de réécriture (lequel marque évidemment aussi toute tradition) ? Car qui dit écriture dit aussi et surtout sélection, et toute sélection ne peut que s'opérer en vertu de motifs plus ou moins intentionnels, plus ou moins conscients et rationnels. Pourquoi tel moment vécu nous paraît-il constitué le point d'orgue de notre existence, et non pas tel autre ? Pourquoi tel souvenir nous revient-il machinalement, alors que mille autres auraient pu surgir à sa place ? Au nom de quoi tant de détails se dissipent-ils aussi vite que la brume s'évapore avec la levée du jour, alors que d'autres s'immortalisent et se gravent en nous sans que l'on arrive ensuite à les en déloger ? J'ai déjà évoqué précédemment un réseau changeant et complexe de désirs et de croyances. Il va de soi qu'un tel réseau y est pour beaucoup dans l'attention que retient pour nous tel aspect des choses, du passé et du monde, par rapport à tel autre, et qu'il surdétermine d'une certaine manière notre façon d'accueillir le réel, la surface disponible de notre rétention vis-à-vis de ce qui s'y présente, l'étendue de ce que nous y prélèverons. Mais combien d'autres choses peuvent aussi contribuer subrepticement à forger notre mémoire en amont (traumatismes, rencontres mémorables, besoin d'appartenance, etc.), à creuser en elle certaines zones d'oubli et à sculpter le canevas plus ou moins durable de notre identité officielle. Ces quelques remarques erratiques paraîtront peut-être à la lectrice ou au lecteur quelque peu éloignées du thème de la tradition – et sans doute le sont-elles –, mais à bien y réfléchir, il me semble qu'elles nous permettent néanmoins de mieux comprendre la dynamique profonde qui doit aussi présider à la sélection du contenu des traditions elles-mêmes, et à ce qui fait que, par-delà toute volonté consciente, une tradition nous paraîtra

immédiatement digne d'être adoptée, saluée, protégée et promue, tandis qu'une autre nous semblera à l'inverse aussitôt digne d'être abhorrée, combattue et maudite.

## IX.

Toute tradition explicite, on l'a bien vu jusqu'ici, est d'abord un discours de légitimation dont la signification première, bien que se déployant en filigrane, concerne d'abord le présent. Le concept de tradition est moins souvent sollicité pour son contenu de vérité que pour ses éventuels effets unificateurs *hic et nunc*, que ce soit autour d'une cause, d'une valeur ou encore d'un projet. Les traditions permettent entre autres de fournir un référent commun aux êtres humains qui cherchent désespérément à enraciner leurs actions dans le passé, celui-ci fut-il reconstruit *a posteriori* et mis en forme afin de servir des desseins qui peuvent lui être au final parfaitement étrangers. Il n'est pas faux de dire que les traditions s'apparentent souvent plus à des cris de ralliement qu'à de véritables héritages structurés et unitaires. Elles peuvent aussi prendre la forme d'un catalyseur d'appartenance, et même parfois se muer en une sorte de glu identitaire efficace permettant de coller ensemble des singularités fondamentalement disparates. Mais peu importe ici les multiples raisons qui peuvent expliquer en partie le recours à ce concept ; je les ai suffisamment abordées dans les considérations précédentes. Il me faut plutôt tâcher à présent de tirer au moins une leçon au regard des différentes facettes du concept de tradition que nous avons explorées jusqu'ici pêle-mêle. Or il me semble que la véritable question, pour qui s'interroge sur les traditions, doit en définitive moins porter sur les traditions elles-mêmes – ontologiquement inaccessibles – que sur celles et ceux qui s'y abreuvent, sur celles et ceux qui placent volontiers leur vie sous l'aurole légitimante de leur fausse objectivité. En la matière, la question « qui parle ? » me semble en effet préférable, ou en tout cas préalable, à la question « de quoi parle-t-il ? ». Si la seconde ne s'en trouve évidemment pas pour autant frappée d'interdit (ce dont prétend parler celle ou celui qui parle est bien sûr intimement lié avec l'endroit d'où elle ou il parle, à partir de quel point de vue, au nom de quelle peur, de quelle horizon d'attente, de quel intérêt), il me paraît cependant prudent d'y voir une source possible d'égarement, dans la mesure où, prise isolément, elle risquerait de nous conduire dans une régression à l'infini en quête d'un référent historique tangible, dans une chasse au réel passé et empoussiéré, chasse qui ne saurait en bout de ligne que faire l'impasse sur tout ce qui dans le présent de l'actrice ou de l'acteur prime sur le soi-disant passé tel qu'il se trouve par elle ou lui exhibé et mis en vitrine. Peut-être faut-il donc faire avant tout la généalogie des traditions, montrer moins d'où elles viennent, à quoi elles réfèrent, que d'où vient qu'on leur porte tout à coup tant d'intérêt. Une telle approche impliquerait à tout moment que l'on fasse dévier le projecteur, non pas sur la réalité trafiquée vers laquelle les discours publics dirigent et détournent sans cesse notre attention, mais

d'abord vers celle ou celui qui invoque cette réalité plus ou moins spectrale, et vers les dizaines de petites raisons inavouables qui la ou le poussent elle-même ou lui-même à se jeter dans cet abri commode que l'on nomme, faute de mieux, « tradition ». En somme, il me semble que toute sollicitation de la tradition, une fois bien investiguée, risque de nous en révéler plus sur la vérité de celle ou celui qui l'invoque que sur la vérité de la tradition invoquée.

## X.

Je me permets de conclure sur une métaphore empruntée au très terre-à-terre domaine de la construction. C'est sur cette métaphore prosaïque que ma conférence du 13 mars dernier fondait son titre : *Les échafaudages du temps*. L'idée générale est qu'il en va des traditions comme de ces échafaudages multiples rencontrés çà et là à travers les villes, ces structures d'acier montées en bordure des bâtiments, que ce soit pour restaurer les édifices fragiles et vétustes du présent ou pour ériger en direction du ciel les bâtiments censément plus durables de l'avenir. Comme ces échafaudages, il me semble que les traditions s'apparentent à des structures plus ou moins précaires, plus ou moins pérennes, sans cesse en train de se défaire et de se recomposer (bien qu'à l'échelle de l'histoire et de notre cécité temporelle, elles puissent certes sembler stables et imperturbables). Grâce à elles, les êtres humains ont le sentiment d'accéder à quelque hauteur, à quelque point d'altitude, ils ont le sentiment d'avoir les pieds sur un passé fixe, inébranlable, passé qui leur ménage en même temps une ouverture sur l'horizon d'un temps à venir, horizon qui sans cette installation, fut-elle vacillante, leur serait inaccessible et leur donnerait le sentiment d'être emprisonnés dans un présent opaque, insignifiant et imprévisible. Perchés sur une tradition comme sur un échafaudage, les êtres humains ont au contraire l'impression d'être portés et soutenus par une plate-forme sécurisante, d'être au sommet d'une charpente élaborée pour eux et en vue de leurs successeurs, suivant le déploiement téléologique d'une transmission linéaire. En outre, toute tradition remplit à la fois une fonction thérapeutique et fondatrice. Thérapeutique, tout d'abord, en tant notamment qu'elle rassure les êtres humains à l'idée qu'ils ne viennent pas de nulle part, qu'ils ne sont pas issus de quelque nécessité aveugle ou de quelque contingence fâcheuse ; en tant qu'elle leur confère le luxe feutré d'un héritage qui les précède, d'une appartenance maternelle apparemment pleine de sens et nourricière. Fondatrice, ensuite, en tant qu'elle fournit aux êtres humains un point d'appui qui les met en confiance, en plus de les doter, clé en main si j'ose dire, d'une série de critères préétablis et de repères bien identifiables, au nom desquels il leur suffit simplement d'applaudir ou d'honorer l'état du monde présent, sans se questionner plus avant, sans chercher à s'enquérir de la recherche d'un véritable fondement (ou de la terreur de n'en point trouver). Une telle charpente leur permet ainsi d'orienter les pas

qu'ils mettent dans les sentiers *a priori* incertains du futur, tout en les mettant à l'abri de l'angoisse caractéristique des chemins qui ne mènent nulle part. Mais encore faut-il ajouter que si les échafaudages sont d'abord conçus pour éviter les chutes de ceux qui y montent, de la même façon que les traditions ont sans doute d'abord pour fonction d'empêcher les êtres humains de basculer dans l'abîme, ces deux constructions ne sauraient toutefois, si solides fussent-elles, soustraire définitivement l'être humain à la possibilité du vertige. Être protégé de tomber ne prémunit pas après tout de savoir contre quel vide cette protection nous préserve, et j'espère ici avoir au moins fourni une petite idée de l'ampleur du vide au-dessus duquel flottent les poutres chancelantes de toute tradition.

## ÉPILOGUE

Je me suis promené dans de bien nombreuses directions au cours des dix dernières considérations et me voilà enfin parvenu à la fin de ce sinueux parcours. Mais comment clore une telle suite de digressions hasardeuses ? Comment achever une telle pérégrination conceptuelle qui, sans être tout à fait incohérente, n'en a pas moins consisté à esquisser plusieurs lignes d'exploration parallèles ? Le mieux que je puisse faire, c'est de rappeler tout simplement l'étymologie du mot tradition. Du nom latin *traditio*, le mot tradition recèle deux grandes significations qui me permettent d'inviter maintenant la lectrice ou le lecteur à poursuivre sa propre méditation. La première signification est la plus commune : elle renvoie à l'idée de transmission, à cette idée d'un héritage partagé à travers le temps entre les générations, par exemple à des contenus de culture qui, grâce au concours de la mémoire, permettent à des fragments de notre humanité de se survivre malgré la mort et la progression fatale des âges. C'est là une signification pour l'essentiel non problématique sur laquelle il ne vaut guère ici la peine de s'appesantir. La deuxième signification, toutefois, est beaucoup plus suggestive, et entre qui plus est directement en résonance avec les propos élaborés tout au long des dernières pages : *traditio*, à l'origine, pouvait également renvoyer à l'action de « livrer à l'ennemi », c'est-à-dire, ni plus ni moins, au fait de trahir. Toute tradition serait ainsi en même temps à concevoir comme une trahison et comme une transmission. Mais qui, devrait-on aussitôt se demander, est la véritable victime de cette trahison ? Il se pourrait bien que ce soit d'abord nous-mêmes, car nous serons toujours les premières ou les premiers à préférer les faux-semblants précis de la duperie au mystère indéfini de l'indiscernable.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ARENDRT, H. (1989), « Sur le concept d'histoire », in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, W. (2000), « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard.
- GADAMER, H.-G. (1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- KUNDERA, M. (1987), *Le livre du rire et de l'oubli*, Paris, Gallimard.
- RICŒUR, P. (2005), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1991), *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique. Tome I*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1986), « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- SAINT AUGUSTIN (1993), *Confessions*, Paris, Gallimard.



## II.

# TRADITION ET INSTITUTIONS ÉDUCATIVES : CONSIDÉRATIONS PRATIQUES





# L'AUTONOMIE DES CHOIX D'ORIENTATION SCOLAIRE DES ÉTUDIANTS-ES QUÉBÉCOIS-ES : UNE RUPTURE DE TRADITION?

**Alix Lefebvre-Dugré\***

Candidate à la maîtrise en sociologie

Université de Montréal

[alix.lefebvre-dugre@umontreal.ca](mailto:alix.lefebvre-dugre@umontreal.ca)

**RÉSUMÉ :** L'objectif de cet article est de discuter des différences entre les modes de prise de décision lors du choix d'un programme d'études universitaires au Québec et en France, et d'interroger celles-ci par rapport à la transmission ou à la rupture d'une tradition de respect de l'autorité parentale. L'analyse d'entretiens réalisés auprès d'individus ayant vécu une bifurcation au cours de leurs études universitaires laisse en effet supposer que les jeunes des deux sociétés ne se plient pas de la même manière aux exigences de leur entourage au moment de choisir un domaine d'études. Les différences sont analysées à partir de la théorie sociologique de la construction des identités sociales et professionnelles de Dubar. Les quelques éléments d'analyse présentés permettent de poser l'hypothèse d'une différence dans les valeurs transmises aux jeunes par leurs parents dans les deux sociétés.



## INTRODUCTION

Plusieurs travaux réalisés sur les parcours scolaires au Québec et ailleurs ont permis de montrer l'importance du rôle joué par l'entourage des jeunes dans l'élaboration d'un projet scolaire ou professionnel. Plusieurs auteurs-es ont insisté sur l'influence particulièrement grande exercée par les parents des individus dans la formulation d'un choix de carrière (Murdoch *et al.*, 2010). Boutin (2011) a notamment montré que la perception des étudiants-es concernant l'importance que leurs parents accordent à la poursuite de leurs études joue un rôle déterminant dans le déroulement du parcours scolaire, la persévérance dans les études supérieures ainsi que dans la formulation d'un projet professionnel clair et réaliste. Selon Ferrand, Imbert et Marry (1999 : 147), « le rapport personnel que les parents ont eux-mêmes entretenu avec le système scolaire », et plus particulièrement

---

\* Ce texte a été rendu possible grâce au soutien financier du FQRSC et du CRSH.

l'expérience vécue par la mère, influencent grandement les choix d'orientation de leurs enfants.

L'objectif de cet article est de discuter de l'influence de l'entourage des étudiants-es, et particulièrement de leurs parents, dans la formulation d'un projet scolaire ou professionnel. Ces questionnements découlent des résultats d'analyse d'une autre recherche portant sur les bifurcations dans les parcours scolaires des étudiants-es universitaires québécois-es. Ils seront présentés dans le but d'enrichir la discussion sur le rôle de la tradition dans le processus de construction identitaire. Bien que ces questions n'aient été que très peu abordées dans le cadre de la recherche précitée, il peut être pertinent de les reprendre ici afin de tenter d'y apporter quelques éléments de réponse.

Cet article commencera par une brève présentation de la définition des bifurcations. Le cadre d'analyse sur lequel s'appuient les hypothèses de départ ainsi que la stratégie de recherche choisie seront ensuite brièvement exposés. Une seconde section sera consacrée à la présentation de quelques résultats d'analyse ainsi que des nouveaux questionnements et hypothèses qui en découlent. Enfin, quelques pistes de réponse permettant de les vérifier seront apportées.

### **UNE DÉFINITION DES BIFURCATIONS**

Une bifurcation est « un changement important et brutal dans l'orientation de la trajectoire, dont à la fois le moment et l'issue étaient imprévisibles, pour l'acteur comme pour le sociologue » (Bidart, 2006 : 31). Elle peut également être définie comme « un processus dans lequel une séquence d'action comportant une part d'imprévisibilité produit des irréversibilités qui concernent des séquences ultérieures » (Grossetti, 2010 : 147).

Selon ces définitions, une bifurcation est caractérisée par trois dimensions. Le changement doit tout d'abord comporter au moins une part d'imprévisibilité, ce qui veut dire qu'il doit échapper au moins en partie « aux possibilités de prédiction » du ou de la sociologue (Grossetti, 2010 : 147). Deuxièmement, il doit engendrer des irréversibilités. Est considéré comme irréversible « tout ce que l'observateur peut considérer comme durable à l'échelle d'une vie ou d'une partie de la vie, ou à l'échelle d'un temps qui dépasse celui dans lequel se déroule la séquence d'action partiellement imprévisible » (Grossetti, 2010 : 150). Ainsi, deux échelles de temps sont toujours impliquées dans une séquence bifurcative : un temps long, qui est celui du parcours dans son entier, et un temps court, qui est celui durant lequel le changement a lieu. La particularité des bifurcations est que le

temps court produit des conséquences importantes sur le temps long. Enfin, pour pouvoir être qualifié de bifurcation, le changement doit être radical et marquer une coupure dans le parcours. Dans le cas d'une bifurcation professionnelle, un changement de métier ou de carrière peut être considéré comme radical lorsque les acteurs-trices, « dans l'exercice de leur nouveau métier, activent de nouvelles compétences professionnelles et évoluent dans un domaine professionnel sans lien évident avec le précédent » (Denave, 2010 : 168).

Dans le cadre de cette communication, les bifurcations qui seront étudiées sont celles survenant dans le cadre des parcours scolaires. Ce terme désigne « une suite de situations éducatives réalisées dans le cadre de la formation formelle et du système scolaire » (Doray *et al.*, 2009 : 15). Elles correspondent donc au passage d'un programme d'études à un autre. Dans ce contexte, les situations de départ et d'arrivée auxquelles renvoient les définitions des dimensions de la bifurcation correspondent aux différents programmes d'études desquels et vers lesquels les étudiants-es bifurquent.

### UN CADRE D'ANALYSE EXPLICATIF DES BIFURCATIONS

Pour expliquer ces bifurcations, deux types de causes sont mises de l'avant par les auteurs-es. Dans un grand nombre de travaux, ce sont des facteurs qui échappent à la rationalité des acteurs-trices qui sont mobilisés. La survenue d'événements contingents est une des premières causes mentionnées. Pour Bidart (2006), c'est en effet l'arrivée d'un événement imprévisible qui permet à l'individu de prendre une décision qui modifiera la direction de son parcours. Négroni (2010) insiste également sur ce facteur dans son étude des reconversions professionnelles volontaires, mais son analyse amène un autre élément intéressant. Selon elle, « les événements identifiés comme interférant dans la recomposition des trajectoires revêtent un caractère "subjectif", ils sont réinterprétés par les individus comme une appréhension particulière de la réalité » (Négroni, 2010 : 80). Malgré la dimension imprévisible des événements causant les bifurcations, ceux-ci sont donc réinterprétés par les individus qui leur donnent un sens afin d'y ajuster leurs actions. De leur côté, Larue, Malenfant et Jetté (2009) se sont intéressées à « la décision qu'ont prise des parents sur le marché du travail depuis quelques années d'effectuer un retour aux études ». Selon ces auteures, l'indécision vocationnelle lors des études initiales est une des causes principales de l'apparition de ce type de parcours bifurcatif. Elles mettent donc elles aussi l'accent sur un élément qui échappe à la rationalité des individus pour expliquer les changements de direction que prennent leurs parcours.

Un autre groupe d'auteurs-es a au contraire insisté sur le fait que les parcours atypiques ou bifurcatifs ont un sens pour les individus qui les vivent et que les changements d'orientation s'inscrivent dans une stratégie d'action. Bien qu'elle accorde une grande place à l'événement imprévisible dans son analyse, c'est à ce sens que Catherine Négroni, dont les travaux ont été mentionnés plus haut, s'intéressait. Les chercheurs-es ayant travaillé sur les parcours scolaires expliquent eux aussi les réorientations par une certaine forme de rationalité. Pour Doray et ses collaborateurs (2009), les parcours dits atypiques ne sont pas contraires à la logique du système, car celui-ci a une fonction de sélection à laquelle les étudiants-es réagissent par des choix stratégiques. Selon Coinaud et Vivent (2010 : 83), « les bifurcations scolaires ne sont pas des errances dans le système éducatif, mais sont liées aux aspirations familiales de départ qui sont réévaluées en fonction des résultats scolaires ». De son côté, le chercheur suisse Pollien (2010) pose l'hypothèse que ce n'est plus seulement le diplôme le plus élevé qui détermine la valeur de la formation suivie, mais également le nombre et la pertinence des reformatations.

Dans le cadre de cet article, les bifurcations scolaires seront plutôt expliquées à partir du thème de l'identité et à travers la théorie sociologique de la construction des identités sociales et professionnelles proposée par Dubar (2010). Selon cet auteur, la construction de l'identité est le résultat d'un double processus. Tout d'abord, l'individu se construit une identité « pour soi » à travers un processus biographique. Cette identité correspond à ce que l'individu souhaite être. Ensuite, l'individu se fait attribuer des identités par d'autres à travers un processus relationnel. Ces identités « pour autrui » peuvent être endossées ou rejetées par l'individu. Pour Dubar, l'identité se construit donc lors de l'interaction d'un individu avec d'autres. Lors des situations sociales, il se fait attribuer différentes identités qu'il ou elle endosse refuse.

Cette théorie peut être reprise pour tenter d'expliquer les bifurcations scolaires. L'hypothèse peut être posée que le premier programme dans lequel s'inscrivent les étudiants-es correspond à une identité subie tandis que celui vers lequel ils et elles bifurquent correspond davantage à leur identité personnelle. Il est également possible de poser l'hypothèse que cette identité subie par l'étudiant-e lui est attribuée par ses parents. Plusieurs auteurs-es ayant travaillé sur les parcours scolaires et l'orientation mentionnent, en effet, que l'entourage des étudiants-es, et particulièrement leurs parents, exerce une influence sur la formulation d'un choix d'orientation et sur la construction d'un projet scolaire ou professionnel.

Pour vérifier ces hypothèses de recherche, une série d'entretiens semi-dirigés a été réalisée avec des individus ayant vécu une réorientation au cours de leurs études universitaires. Au total, treize personnes ayant changé de programme d'études ont été rencontrées. Les répondants-es devaient avoir effectué leurs études universitaires dans un établissement d'enseignement québécois, avoir complété un minimum d'une session de cours dans chacun des programmes d'études suivis et considérer que ceux-ci n'ont pas de lien entre eux. Les individus ont donc été sélectionnés sur la base de la radicalité de leur changement d'orientation, qu'ils pouvaient *a priori* considérer comme une bifurcation. Sept des personnes rencontrées sont des femmes et six sont des hommes. Au moment de l'entretien, toutes étaient âgées d'une vingtaine d'années. Certaines d'entre elles avaient terminé leurs études et étaient sur le marché du travail depuis quelques années, alors que d'autres n'avaient pas encore complété leur programme de formation ou faisaient une pause avec l'intention de compléter un cycle d'études supplémentaire.

Plusieurs thèmes ont été abordés lors des entretiens. Les principaux sont les raisons qui ont poussé l'individu à s'inscrire dans chacun des programmes d'études suivis, l'expérience vécue dans ceux-ci, les résultats scolaires obtenus, les raisons qui l'ont poussé à se réorienter, l'influence des proches et des événements extérieurs au parcours scolaire sur le choix des programmes et sur la décision de se réorienter, ainsi que les conséquences de la bifurcation.

### UN PROCESSUS DE RECTIFICATION DE L'IDENTITÉ POUR SOI

L'analyse des entretiens révèle que pour la plupart des personnes rencontrées, le choix du premier programme d'études s'est fait sur la base d'une affinité avec la matière. Ce type de choix repose sur le plaisir, les goûts ou encore les valeurs que les individus associent au domaine d'études (Doray, 2012). Ce choix d'orientation n'est donc pas ressenti comme contraint par les étudiants-es. Lorsqu'ils ou elles racontent pour quelles raisons ils ont choisi de s'inscrire dans leur premier programme d'études, plusieurs insistent sur l'intérêt qu'ils ont pour la matière et le plaisir qu'ils ont eu à l'étudier au cours de leurs études antérieures :

Ben, c'est parce que j'aimais ça. C'est vraiment ça, c'est le... J'aimais ça avoir une trompette dans les mains pis, euh... C'est vraiment par passion, là.

Guillaume, musique vers traduction

J'ai toujours aimé les sciences pures, depuis que j'suis très jeune, pis j'ai toujours eu aussi une facilité avec ça à l'école. Euh... Pis en plus, ben, c'est encouragé, t'sais. Quand t'es bon dans les sciences, euh..., t'sais, t'es comme un peu chanceux de ça, là, c'est comme... L'idée qui t'en est donnée, c'est que

t'es chanceux de ça pis que tu devrais en profiter, mais anyway, j'aimais vraiment ça, là, à fond la caisse.

Jonathan, génie physique vers musique

Je pense que c'est comme beaucoup de monde ont eu aussi, c'est le rêve d'enfant. T'sais, les jeunes rêvaient d'être pompiers ou policiers, moi je rêvais d'être enseignant.

Alex, enseignement vers relations industrielles

Cependant, au moment de faire leur choix, beaucoup d'étudiants-es connaissent assez mal la réalité de la profession vers laquelle ils ou elles se dirigent, et n'ont pas d'idée très précise de ce qu'ils recherchent dans leur futur emploi. Au gré de leurs expériences scolaires et professionnelles, ils ou elles identifient graduellement les valeurs auxquelles ils tiennent, leurs centres d'intérêt, ainsi que les conditions de travail qui leur conviennent. La décision de se réorienter est prise à la suite d'une prise de conscience que le programme dans lequel ils ou elles étudient ne correspond pas aux différents éléments qu'ils ont identifiés comme leur tenant à cœur. La bifurcation peut donc être expliquée par une tentative de rectifier leurs choix pour trouver un programme d'études ou une profession correspondant davantage à leur identité. Le changement d'orientation n'apparaît donc pas comme le rejet d'une identité imposée de l'extérieur, mais comme une rectification de leur identité « pour soi ».

Pour la majorité des personnes rencontrées, le choix du nouveau programme est fait de manière rationnelle, car il est effectué à la suite d'une période de réflexion, souvent avec l'aide d'un conseiller en orientation, au cours de laquelle différentes possibilités ont été envisagées. Les avantages et les inconvénients de chacune ont été évalués dans le but d'aboutir à une décision éclairée. Plus que l'affinité avec la matière ou la profession, ce sont des éléments objectifs, relatifs aux conditions de travail et aux compétences qui devront être mises de l'avant dans le cadre de la future profession, qui sont considérés lors du choix du programme. Les propos d'une des personnes rencontrées illustrent ce mode de prise de décision lorsqu'elle raconte comment, avec l'aide de son frère, elle a pris la décision de se réorienter en médecine :

On a vraiment fait, si on veut, une analyse coût-bénéfice : qu'est-ce qui me déplaît dans mon emploi actuel, donc qu'est-ce qu'il faudrait pas que je retrouve dans un prochain emploi. Qu'est-ce que je veux dans un prochain emploi que j'ai pas en ce moment dans cet emploi-là. Pis ça menait dans le secteur de la santé, parce que je voulais une valorisation plus immédiate.

Julie, administration publique vers médecine

Au moment de choisir un nouveau programme d'études, d'autres étudiants-es prennent plutôt la décision de se réorienter vers un programme d'études pour lequel ils ou elles avaient déjà de l'intérêt, mais qui avait été laissé de côté pour une raison ou une autre.

Dans tous les cas, l'analyse des entretiens révèle que les personnes rencontrées font preuve d'une très grande autonomie en ce qui concerne la décision de bifurquer au cours de leurs études universitaires ainsi qu'au moment de choisir les différents programmes dans lesquels elles s'inscrivent. Ces choix sont faits sans que l'avis ou l'approbation des parents ne soient recherchés, et l'opinion de leurs proches ne semble pas avoir d'influence sur leurs décisions. Lorsqu'il lui est demandé si l'opinion de ses parents aurait pu avoir une influence sur son projet de mettre un terme à ses études en design de l'environnement afin de se réorienter vers le travail social, une des étudiantes rencontrées déclare par exemple :

Ça m'importait vraiment pas! C'est ma vie, là. Ils peuvent pas décider qu'est-ce que je veux en faire. Mais c'est sûr que, t'sais, ça laisse tout le temps une crotte sur le cœur, quand t'es pas appuyé par tes parents, mais bon. T'apprends à te faire une carapace, parce que sinon, ben, tu fais tout le temps des affaires pour les autres pis jamais pour toi. Pis c'est toi qui en souffres à la fin, là.

Anne-Marie, design de l'environnement vers travail social

Cette autonomie de décision semble être la norme tout au long du parcours scolaire postsecondaire des personnes rencontrées. Plusieurs d'entre elles déclarent d'ailleurs ne jamais avoir ressenti de pression pour se diriger dans un domaine d'études plutôt qu'un autre :

Moi mes parents, ils sont ben lousses, hein. Fait que... au niveau de la pression sociale, j'en ai jamais vraiment eu. Fait que moi... Je veux dire, je me suis toujours sentie supportée dans peu importe mes choix.

Florence, psychologie vers médecine

Mes parents, ils sont pas, euh..., ils sont pas du genre à me pousser dans le dos vers quoi que ce soit, là. T'sais, ils étaient contents que moi je sois content, pis tout le kit.

Jonathan, génie physique vers musique

Malgré la grande autonomie dont font preuve les personnes rencontrées au moment de choisir un programme d'études ou de se réorienter, leur discours laisse donc entendre que leur entourage familial peut, dans certains cas, jouer comme un important élément de motivation en favorisant leur persévérance dans leurs études. Ce soutien se traduit le plus souvent par des encouragements, mais peut également prendre la forme d'une contribution financière pour aider l'étudiant-e à payer ses

frais de scolarité. Plusieurs des personnes rencontrées racontent que ce soutien a été présent tout au long de leur parcours scolaire. Cela explique sans doute que certaines déclarent ne jamais avoir douté que leurs décisions seraient acceptées par leurs proches, et ce, quels que soient leurs choix d'orientation scolaire.

Pour les personnes rencontrées, si l'entourage ne paraît pas avoir joué un rôle déterminant dans la formulation d'un choix d'orientation et dans la décision de se réorienter, il semble avoir agi comme un ingrédient facilitateur de la bifurcation en favorisant la persévérance de l'étudiant-e et en l'encourageant dans des projets scolaires. Contrairement à ce qui avait été supposé, les bifurcations scolaires ne semblent donc pas pouvoir être expliquées par un processus de rejet d'une identité imposée. Le premier programme d'études est choisi sur la base d'une affinité avec la matière. À travers leurs expériences, les étudiants-es semblent ensuite identifier les valeurs qui leur tiennent à cœur, ce qui les pousse à rectifier leur choix d'orientation.

#### **DES MODES DE CONSTRUCTION IDENTITAIRE DIFFÉRENTS AU QUÉBEC ET EN FRANCE?**

Parmi les parcours analysés, un cas diffère cependant de façon importante de celui des autres personnes rencontrées, principalement par la forte intervention des parents lors du choix du premier programme d'études. Cette étudiante raconte qu'au moment de formuler un premier choix de carrière, elle a été contrainte d'abandonner différents projets professionnels, car ils ne convenaient pas aux aspirations de ses parents :

J'avais plein d'orientations différentes. Je voulais être archéologue, pis mes parents m'ont dit qu'il y avait pas d'avenir. Je voulais être architecte pis là ils m'ont dit qu'il y avait pas d'argent. Je voulais être, euh..., institutrice, pis ils m'ont dit que c'était poche et que les enfants allaient me faire chier. Enfin bref, ils ont essayé de me... décourager de beaucoup de choses. Et un jour, une de mes amies a dit qu'elle voulait être pédiatre. Ce qui fait que je suis rentrée à la maison et que j'ai dit à mes parents que je voulais être pédiatre. Donc..., ils ont décidé que j'allais être pédiatre parce que ça correspondait à... leurs standards de..., d'emploi. Ce qui fait que voilà. Je me suis pas mal lancée dans cette voie-là.

Amélie, médecine vers études anglaises

Au moment de s'inscrire à l'université, Amélie s'oriente donc vers la médecine, mais fait preuve de très peu de motivation. Après deux sessions de cours, elle décide de se réorienter vers un programme de littérature, qui correspond davantage à ses centres d'intérêt.

Parmi les cas étudiés, ce parcours est donc le seul qui confirme les hypothèses de départ. L'étudiante s'inscrit en médecine, car cette profession correspond aux aspirations que ses parents ont pour elle, et se réoriente par la suite vers un programme qui correspond davantage à ses propres intérêts et valeurs. Les données analysées ne permettent pas d'expliquer cette différence entre le parcours de cette étudiante et celui des autres personnes rencontrées, mais il y a lieu de poser l'hypothèse que celle-ci peut s'expliquer par l'origine française d'Amélie. Contrairement aux autres personnes rencontrées, elle a en effet fait ses études primaires et secondaires en France avant de s'inscrire dans une université québécoise. Il y a donc lieu de supposer que les hypothèses de recherche formulées au début de cette communication s'appliqueraient davantage dans un autre contexte que celui du Québec.

Cela introduit un questionnement sur les différences dans la manière de construire un projet scolaire ou professionnel en France et au Québec, et sur la différence dans le rôle joué par les parents des étudiants par rapport à cette construction. Dans la section qui suit, quelques éléments tirés de la littérature sur les parcours scolaires et l'entrée dans l'âge adulte en France et au Québec seront présentés. Ils permettront d'apporter quelques pistes de réponse à ce nouveau questionnement. Bien que sommaire, cette base pourrait servir de point de départ à une éventuelle étude plus large sur cette question.

### **LA CONSTRUCTION D'UN PROJET PROFESSIONNEL AU QUÉBEC ET EN FRANCE**

Plusieurs des travaux portant sur la jeunesse québécoise comparent le Québec et la France en raison des forts liens, notamment historico-politiques, entre les deux sociétés, mais également des grandes différences qui existent entre elles sur plusieurs aspects. Bien que peu d'études portent directement sur la construction d'un projet scolaire ou professionnel ou sur le rôle occupé par les parents des jeunes dans cette construction, certains éléments peuvent en être dégagés afin de décrire les différences existant entre les deux sociétés.

### **L'ORIENTATION AU QUÉBEC**

Dans les travaux portant sur les jeunes québécois-es, l'importance de la valeur de l'autonomie, transmise par les parents, est mentionnée à plusieurs reprises (Moulin, 2012, Charbonneau, 2004). Les auteurs-es analysent le plus souvent la transmission de cette valeur en mettant l'accent sur la valorisation de l'apprentissage de l'autonomie financière. « Ce sont les parents qui apprennent aux

enfants à gérer leurs gains et ils considèrent, comme leurs enfants, cette capacité de gestion comme le signe principal d'autonomisation » (Moulin, 2012). Pour les étudiants-es québécois-es, il est donc valorisé d'assumer les frais associés à la scolarité, au logement et aux loisirs.

Cette valorisation de l'autonomie financière chez les jeunes québécois-es va de pair avec l'encouragement à occuper un emploi tout en étant aux études. Au Québec, la majorité des étudiants-es du postsecondaire occupent un emploi à temps partiel ou à temps plein (Moulin, 2011 : 70). Bourdon parle ainsi de la jeunesse comme d'une période d'hyperactivité, « à cheval sur le monde de la formation et celui du marché du travail » (Bourdon, 2001 : 74). Pour lui, le mot « transition », qui est parfois utilisé pour parler de la période de passage entre l'école et le marché du travail, est de moins en moins approprié pour décrire la situation québécoise.

Certains auteurs-es ont également noté que le développement de l'autonomie dans les prises de décision, y compris le choix d'un programme d'études et d'une profession, est aussi valorisé chez les jeunes québécois-es. Charbonneau montre ainsi « la popularité croissante de l'idée d'une insertion professionnelle par “essai-erreur” qui doit permettre la découverte de sa “vocation”, soit ce qui correspond le mieux à sa personnalité » (Charbonneau, 2004 : 34).

Enfin, les auteurs ayant travaillé sur l'orientation au Québec insistent sur la flexibilité du système d'éducation, qui permet aux étudiants-es de changer facilement de programme et ainsi d'explorer différents domaines d'études. Les universités offrent par exemple la possibilité d'obtenir un diplôme de premier cycle universitaire grâce au cumul de plusieurs programmes de courte durée. Les étudiants-es ont aussi la possibilité d'étudier à temps partiel, ce qui leur permet de combiner les études avec d'autres activités, par exemple un emploi rémunéré. Enfin, dans les années 90, une mesure visant à venir en aide aux étudiants-es présentant certaines difficultés scolaires ainsi qu'à faciliter la transition entre l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur a été implantée dans le système d'éducation québécois. Il s'agit de la session d'accueil et d'intégration (SAI), qui s'est ajoutée aux filières déjà existantes dans les cégeps. L'objectif de ce dispositif est d'égaliser les chances dans l'enseignement supérieur (Picard *et al.*, 2010). Des mesures semblables ont été implantées dans les universités, permettant aux individus n'ayant pas terminé leurs études collégiales d'accéder à ce palier d'éducation.

Ces différents dispositifs facilitent, pour les étudiants-es québécois-es, l'exploration de diverses orientations avant de choisir celle qui leur convient et qui correspond le mieux à leur personnalité. Dans ce contexte, les changements d'orientation sont très fréquents (Sales *et al.*, 1996) et sont considérés comme une opportunité pour les étudiants-es de forger leur identité.

### L'ORIENTATION EN FRANCE

La situation de la France contraste grandement avec ce qui vient d'être présenté. Plusieurs auteurs ayant travaillé sur l'orientation en France mentionnent l'importance du rôle joué par la famille des étudiants-es dans le choix d'une filière ou d'un programme d'études. Selon le niveau scolaire des élèves et la catégorie d'appartenance sociale des familles, celles-ci vont formuler des choix d'orientation plus ou moins ambitieux. Plusieurs auteurs-es décrivent les différentes stratégies dont font preuve les jeunes et leur famille dans le but d'atteindre l'objectif qu'ils se sont fixé. Dans son livre sur l'orientation, Berthelot (1993) donne notamment l'exemple des redoublements, qui sont utilisés comme un moyen d'accéder à des filières d'enseignement auxquelles l'élève ne pourrait pas avoir accès à cause de ses résultats scolaires trop faibles.

Les parents s'engagent également dans le parcours scolaire des jeunes en les soutenant financièrement durant leurs études (Moulin, 2012). Cette aide permet aux étudiants-es de se consacrer à leurs études à temps plein sans avoir à travailler pour payer leurs frais de scolarité et leur logement. Une minorité d'étudiants-es français-es combinent donc leurs études avec une activité professionnelle (Moulin, 2011). Cependant, en retour du soutien financier accordé, les parents s'attendent à ce que leurs enfants s'investissent et réussissent dans leurs études (Cicchelli, 2001).

Van de Velde (2008) a beaucoup travaillé sur les parcours d'entrée dans l'âge adulte dans différents pays d'Europe. Ses analyses révèlent qu'en France, le temps des études, qui est associé à celui de la jeunesse, « est pensé comme un "investissement à vie", déterminant de façon quasi définitive le statut social de l'individu, et donc légitimant le passage par la formation et la recherche du diplôme, tout comme la phase de dépendance familiale qu'ils induisent » (Van de Velde, 2008 : 16). Sans doute pour cette raison, le souci du statut social et la peur associée au déclassement, qui semblent habiter les jeunes français-es, sont mentionnés à plusieurs reprises dans les travaux sur l'entrée dans l'âge adulte dans ce pays (Moulin, 2012).

Enfin, il ressort des travaux sur les parcours scolaires en France que les décisions d'orientation sont prises assez tôt dans la scolarité, et que le choix d'une filière ou d'une autre au lycée semble jouer un rôle particulièrement décisif pour la suite du parcours (Chevaillier *et al.*, 2009). Pour réussir dans ce système rigide aux filières fortement hiérarchisées, l'objectif poursuivi par les étudiants-es semble être de rester dans la voie générale, qui est la plus valorisée, le plus longtemps possible. Dans ce contexte, les changements d'orientation qui sont mentionnés dans les travaux sont le plus souvent analysés comme un événement négatif subi par les étudiants-es et les forçant à passer d'un programme valorisé à un autre qui l'est beaucoup moins (Buisson-Fenet, 2005; Coinaud et Vivent, 2010).

Il faudrait bien sûr pousser les recherches beaucoup plus loin, mais ces quelques données permettent déjà de voir que les parents des étudiants-es n'ont pas le même rôle en France qu'au Québec, ce qui peut laisser supposer que la construction identitaire ne se fait pas de la même manière dans les deux sociétés. Il est également possible de voir que l'étudiante d'origine française rencontrée dans le cadre des entretiens, qui reconnaît dépendre du soutien financier de ses parents durant ses études et qui semble se préoccuper de son statut social, se rapproche beaucoup plus du référentiel français que de celui qui domine au Québec, où tant le rôle des parents que le rapport au travail diffèrent (Moulin, 2012).

## CONCLUSION

Cet article ne visait pas tant à présenter des résultats de recherche qu'à introduire quelques questionnements sur le rôle de la tradition dans la construction identitaire et dans la formulation d'un choix d'orientation scolaire. Les quelques éléments qui ont été présentés, qu'ils soient tirés de mes résultats d'analyse ou de la littérature sur les jeunes en France et au Québec, permettent de poser l'hypothèse d'une différence dans les valeurs transmises aux jeunes par leurs parents dans les deux sociétés, ce qui influence probablement la construction de leur identité et la façon dont ils choisissent un programme d'études. Dans le cas des jeunes québécois-es, qui ne recherchent pas l'approbation de leurs proches au moment de formuler un choix d'orientation ou de bifurquer, il ne serait donc peut-être pas approprié de parler de rupture de tradition par rapport aux aspirations de leurs parents, mais plutôt d'une tradition différente de celle qui peut être rencontrée ailleurs.

**BIBLIOGRAPHIE**

- BERTHELOT, J.-M. (1993), *École, orientation, société*, Paris, Presses universitaires de France.
- BIDART, C. (2006), « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 120, n° 1, p. 29-57.
- BOURDON, S. (2001), « Les jeunes de l'école à l'emploi : l'hyperactivité comme adaptation à la précarité au Québec », dans L. ROULLEAU-BERGER et M. GAUTHIER (dir), *Les jeunes et l'emploi dans les villes d'Europe et d'Amérique du Nord*, Lyon, Éditions de l'Aube, p. 73-85.
- BOUTIN, N. (2011), « L'effet du genre sur l'indécision vocationnelle et les parcours scolaires : l'intégration des garçons aux études collégiales », Laval.
- BUISSON-FENET, H. (2005), « Des professions et leurs doutes : procédures d'orientation et décisions de "réorientation" scolaire en fin de seconde », *Sociétés contemporaines*, vol. 3, n° 59-60, p. 121-139.
- CHARBONNEAU, J. (2004), « Valeurs transmises, valeurs héritées », in PRONOVOST, G. et C. ROYER (dir), *Les valeurs des jeunes*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 31-42.
- CHEVAILLIER, T., S. LANDRIER. et N. NAKHILI (2009), *Du secondaire au supérieur : continuités et ruptures dans les conditions de vie des jeunes*, Paris, Documentation française.
- CICCHELLI, V. (2001), *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, Paris, Presses universitaires de France.
- COINAUD, C. et C. VIVENT (2010), « Les orientations scolaires, entre tâtonnement et réappropriation », *Formation emploi*, vol. 109, n° 1, p. 71-84.
- DENAVE, S. (2010). « Les ruptures professionnelles : analyser les événements au croisement des dispositions individuelles et des contextes », in BESSIN, M., C. BIDART et M. GROSSETTI (dir), *Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 168-175.
- DORAY, P. (2012), « De la condition étudiante aux parcours des étudiants : quelques balises théoriques », dans PICARD, F. et J. MASDONATI (dir), *Les parcours d'orientation des jeunes : dynamiques institutionnelles et identitaires*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 51-93.
- DORAY, P., F. PICARD, C. TROTTIER et A. GROLEAU (2009), « Les parcours éducatifs et scolaires ; Quelques balises conceptuelles. Note de recherche n° 3 du projet Transition », *Fondation canadienne des bourses d'étude du millénaire*, [http://www.quebec.ca/capres/Transitions/Note3\\_parcours.pdf](http://www.quebec.ca/capres/Transitions/Note3_parcours.pdf), consulté le 3 novembre 2012.
- DUBAR, C. (2010), *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin.

- FERRAND, M., IMBERT, F. et C. MARRY (1999), *L' excellence scolaire : une affaire de famille. Le cas des normaliennes et normaliens scientifiques*, Paris, L'Harmattan.
- GROSSETTI, M. (2010), « Imprévisibilités et irréversibilités : les composantes des bifurcations », dans BESSIN, M., BIDART, C. et M. GROSSETTI (dir), *Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 147-59.
- LARUE, A., R. MALENFANT et M. JETTÉ (2009), « L'indécision vocationnelle et le retour aux études », *Savoirs*, vol. 19, n° 1, p. 57-74.
- MOULIN, S. (2011), « Enquêtes de jeunesse : une comparaison France-Canada des dispositifs statistiques nationaux », dans DEGENNE, A., C. MARRY et S. MOULIN (dir), *Les catégories sociales et leurs frontières*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 61-83.
- MOULIN, S. (2012), « L'émergence de l'âge adulte : de l'impact des référentiels institutionnels en France et au Québec », *SociologieS, Théories et recherches*, <http://sociologies.revues.org/3841>, consulté le 4 mars 2013.
- MURDOCH, J. *et al.* (2010), « Les aspirations professionnelles : quel effet sur le choix d'un domaine d'études non traditionnel? Note de recherche no.10 du projet Transitions », *Fondation canadienne des bourses d'études du millénaire*, <http://www.uquebec.ca/capres/Transitions/Notes10-aspirations-professionnelles.pdf>, consulté le 24 août 2013.
- NÉGRONI, C. (2010), « Ingrédients des bifurcations professionnelles : latence et événements déclencheurs », dans BESSIN, M., C. BIDART, et M. GROSSETTI (dir), *Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 176-83.
- PICARD, F., BOUTIN, N. et I. SKAKNI (2010), « La session d'accueil et d'intégration : un nouveau parcours d'accès à l'enseignement supérieur québécois », *Éducation et sociétés*, vol. 26, n° 2, p. 29-43.
- POLLIEN, A. (2011), « Faire une pause ou bifurquer? Essai de typologie des trajectoires de formation », *Éducation et sociétés*, vol. 26, n° 2, p. 123-43.
- SALES, A., R. DROLET, I. BONNEAU, G. SIMARD et F. KUZMINSKI (1996), *Le monde étudiant à la fin du XXe siècle. Rapport final sur les conditions de vie des étudiants universitaires dans les années quatre-vingt-dix*, Présenté au Ministère de l'Éducation du Gouvernement du Québec, Département de sociologie, Université de Montréal, 372 p.
- VAN DE VELDE, C. (2008), *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Paris, Presses universitaires de France.

# EXTENSION DU MODÈLE TECHNOSCIENTIFIQUE À L'ÉDUCATION

**Ali Romdhani**

Candidat à la maîtrise en sociologie  
Université de Montréal  
ali.romdhani@umontreal.ca

**RÉSUMÉ :** Les technologies occupent une place de plus en plus importante dans la société et les transformations qu'elles apportent se doivent d'être analysées sous un regard critique et historique. Loin d'être neutres, les technologies de l'information et de la communication (TIC) dans le milieu scolaire sont utilisées comme outil de valorisation, mais aussi comme impératif économique. En tant que principal promoteur de l'éducation, l'État se place dans une logique de production capitaliste dans laquelle la pédagogie est vue comme le gage d'une société « plus démocratique » et comme un moyen de former la future main d'œuvre. De cette manière, les relations de pouvoir analysées comme système d'experts influent sur les représentations sociales que portent la science et les techniques. On constate alors que le progrès « nécessaire » que se voit imposer l'école fait écho à la croyance selon laquelle la technologie apporte nécessairement un meilleur monde. Dans cet exposé, il sera question de savoir de quelle manière l'institution scolaire s'est transformée dans la société moderne, à l'ère de l'information et des technosciences.



## INTRODUCTION

Dans une perspective historique, l'informatisation du système scolaire est le prolongement d'une thématique révolutionnaire des Lumières: la lutte contre l'obscurantisme religieux passe par les progrès techniques, scientifiques et moraux de l'humanité. Ainsi, une place prépondérante fut donnée à la Raison, dans ce qu'elle permit l'émancipation du dogme religieux et de la domination aristocrate. De cette manière, l'éducation s'est sécularisée et devient le socle sur lequel repose la société démocratique, dans la mesure où elle permet aux citoyens-nes d'acquérir une pensée critique, mais surtout l'habilité de fonctionner dans une société technicisée.

La modernité est aussi née de la révolution industrielle, et du même coup représente une période de progression du capitalisme. De la chaîne de montage aux technologies numériques, l'organisation rationnelle de la société s'est étendue d'une

sphère d'activité à l'autre. Aujourd'hui, un des vecteurs les plus importants de cette croissance est sans nul doute Internet. Autrefois confiné à une culture d'informaticien, Internet est aujourd'hui indispensable à tous les niveaux, autant dans l'éducation supérieure qu'au primaire, où ses promesses didactiques sont de plus en plus commercialisées.

Avec la réforme de l'éducation des années 2000 au Québec s'instaure un nouveau rapport pédagogique centré sur le développement de *compétences* et l'utilisation des *technologies de l'information et de la communication (TIC)*. Le terme « compétence » est un concept importé de l'industrie pour désigner un nouveau style d'apprentissage centré sur les savoirs-faires. Dans ce nouveau « paradigme », on parle de compétences transversales, d'autonomisation du savoir ou de transmission personnalisée de connaissance. En effet, l'accent se déplace d'un enseignement centré sur la rétention de connaissance vers un modèle centré sur les stratégies d'apprentissage. De cette manière, l'ordinateur est conceptualisé comme « l'encyclopédie universelle », l'outil permettant l'accès au savoir, le ou la professeur-e n'étant plus que « guide d'appoint ». Ainsi, les TIC sont porteurs de potentialités pédagogiques à mettre en action afin d'optimiser l'enseignement pour permettre aux étudiants-es d'apprendre plus et mieux.

Pour comprendre ce qui justifie de telles transformations sociales, il convient de démystifier les mythes et les récits qui sont au fondement de la légitimation. Par exemple, la technologie n'est pas en soi quelque chose de neutre, c'est une construction sociale qui existe dans un contexte culturel. Son sens n'est pas non plus donné, c'est-à-dire que les représentations sociales associées à la technologie varient d'une culture à l'autre, d'un individu à l'autre, d'un objet technique à l'autre. De même, les usages qu'on en fait sont eux aussi porteurs de significations, et il convient de les replacer dans leur contexte historique, politique et économique afin de les interpréter. Ainsi, des technologies utilisées dans les écoles comme l'iPad, le tableau interactif ou simplement l'ordinateur ne sont pas de simples « outils pédagogiques ». Ils portent dans leur conception une fonction qui est sociale avant même d'être un outil. C'est abordé de cette manière que l'on peut se poser la question de la *légitimation*, c'est-à-dire ce qui justifie l'utilisation des TIC en éducation. Construit en termes de discours, il est possible d'évaluer le sens que donnent les acteurs-trices aux TIC, essentiellement les principaux intéressés que sont l'État et l'industrie.

Avec comme question de recherche : « *quelles sont les justifications économiques, politiques et culturelles de l'introduction des TIC en éducation?* », cette communication vise

principalement à énoncer les liens entre science, technique et industrie dans le processus de rationalisation qu'est la modernité. Ce propos peut sembler, à première vue, écarté du sujet de la tradition et des institutions éducatives. Cependant, partir d'une perspective théorique sur la modernité nous permet d'interpréter la tradition comme un processus socio-historique encore à l'œuvre aujourd'hui à travers les mythes et les récits qui légitiment les institutions.

### **LE PASSAGE À LA MODERNITÉ : LA RATIONALISATION**

L'univers traditionnel précédant la modernité était fondé sur des institutions qui organisaient la société et légitimaient le pouvoir. À cette époque encore, l'éducation s'organisait essentiellement autour de deux pôles : la famille et la religion. C'est principalement avec les idéaux promus par les Lumières que l'idéal d'une éducation républicaine émergea, où la Raison permettrait l'émancipation du sujet. De cette manière, la formation de l'individu était la condition initiale à la constitution d'un État laïc, mais aussi d'une main d'œuvre qualifiée. Ces deux éléments, formation et sécularisation, sont tous deux constitutifs de la montée d'une conception rationnelle du monde, et ce, au détriment d'une conception dite « communicationnelle ».

Le cadre institutionnel traditionnel se définit pour Habermas dans la sphère de l'activité communicationnelle, c'est-à-dire « médiatisée par des symboles, régi par des normes et défini par des attentes » (Habermas, 1973 : 23). L'image la plus explicite de ce mode d'action est celle de la démocratie parlementaire classique, où les représentants-es de la collectivité délibèrent des fins de la société. C'est aussi « l'ordre cosmologique » établi par la religion, où la conception du monde est définie en termes mystiques et de croyances. L'autre mode d'action est l'activité rationnelle par rapport à une fin, qui s'effectue de manière instrumentale ou par choix rationnel. L'activité instrumentale obéit à des règles techniques qui se fondent sur un savoir empirique, tandis que la conduite rationnelle s'appuie sur des stratégies qui reposent sur un savoir analytique. Les deux se résument par un contrôle efficace de la réalité et une évaluation des alternatives de comportement possible. C'est dans ce mode d'action que se développent la science et les techniques, qui avant la modernité, étaient soumises au fonctionnement des institutions sur le mode communicationnel.

Il est important de retenir que dans la société dite traditionnelle ce sont les institutions, par le mode communicationnel, qui déterminent la « finalité » de la société, ses projets et ses idéaux. Dans cette même période, le second mode

d'action (l'activité rationnelle par rapport à une fin) est subordonné aux finalités des institutions. Dans une perspective théorique, la modernité est la période qui caractérise le renversement de cette relation de subordination.

La montée en puissance de la rationalité avec l'effervescence de la révolution industrielle comporte certaines implications théoriques, dont la plus importante est sans doute l'idée que la science et la technique sont fondamentalement des activités de domination de la nature *et* de la société. Il suffit de penser au fordisme pour saisir que la rationalisation de l'activité productrice dans une chaîne de montage est plus qu'un principe organisateur de l'entreprise : il suppose une organisation rationnelle de la société. Ce mode d'action impose alors une pression sur la société traditionnelle des deux manières suivantes.

Tout d'abord, cette influence s'exerce par le bas, dans le sens d'adaptation au mode de production capitaliste (la mise en marché des biens et de la force de travail) et sous forme de pression sur les structures traditionnelles soumises aux conditions de la rationalité (principalement instrumentale). Ainsi prend naissance l'infrastructure d'une société contrainte à la modernisation et qui s'étend à tous les domaines d'existences. Ensuite, cette pression se manifeste par le haut, dans un processus de sécularisation où l'imaginaire du monde traditionnel perd sa puissance et sa validité. Les religions sont alors transformées en croyances subjectives et obligatoirement privées, en plus d'être réinterprétées pour devenir des constructions idéologiques.

Ainsi, nous avons élaboré une interprétation de la rupture entre la tradition et la modernité. Cette explication permet de saisir le contexte dans lequel se met en place l'institution éducative d'aujourd'hui et les principaux déterminants qui guident son développement. Dans cette perspective, l'utilisation des TIC résulte d'une adaptation de l'éducation aux moyens de production nécessitant une main d'œuvre de plus en plus formée aux sciences et technologie de pointe. C'est précisément ce type de justification de nature économique qui guide l'utilisation des TIC en éducation. Cependant, il reste à démystifier la nature de cette légitimation.

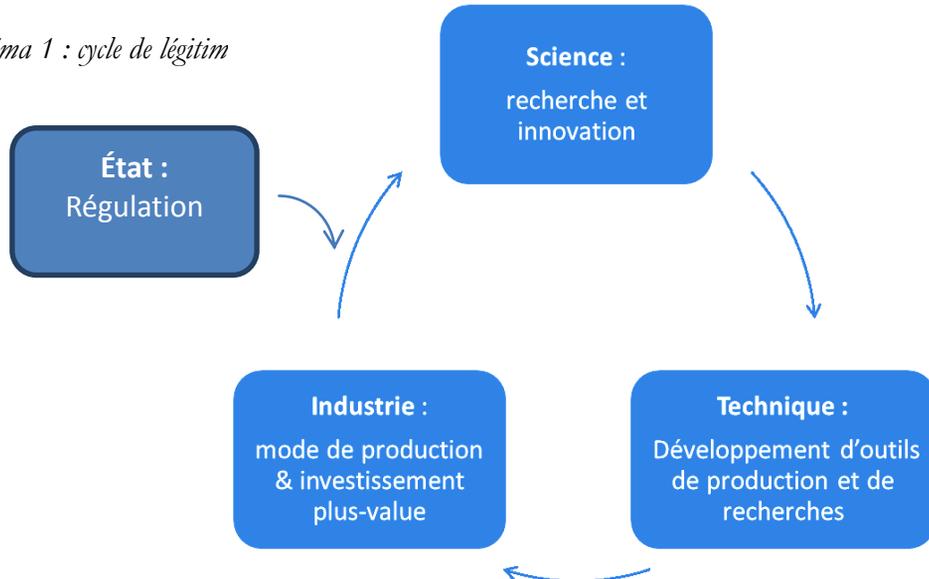
### **LA LÉGITIMATION**

La rupture avec l'univers traditionnel s'explique par le passage d'un mode d'action communicationnel à un mode d'action rationnel. S'instaure alors un nouveau cycle de légitimation, où « [les techniques] obéissent à un principe, celui d'optimisation des performances : augmentation de l'output [...], [et la] diminution

de l'input [...] » (Lyotard, 1979 : 72-73). L'enjeu n'est plus le vrai ni le juste, mais l'efficacité ; celle d'innover avec le moins de dépenses. Or les appareils techniques exigent un supplément de dépenses, donc « pas de technique sans richesse et pas de richesse sans technique » (Lyotard, 1979 : 74). La science devient alors une force de production permettant la circulation de capital : investissement en recherche, développement de connaissance commercialisable, réattribution de la plus-value aux détenteurs de moyens de production et réinvestissement en recherche afin d'augmenter quasi indéfiniment son capital. L'enjeu est la performativité, c'est-à-dire la *puissance*, et la légitimation par celle-ci.

Dans cette nouvelle forme sociale, l'État a un rôle de *régulateur*, c'est-à-dire que les institutions n'ont plus pour fonction de déterminer les fins de la société, mais de choisir quelles sont les meilleures façons d'optimiser ce cycle. Par exemple, l'utilisation des ressources et la répartition des richesses sont des questions réinterprétées en fonction de leur apport au fonctionnement de l'optimisation de ce cycle, et non en fonction de finalités délibérées par la société civile.

Schéma 1 : cycle de légitim



Il en résulte une perspective selon laquelle l'évolution du système social paraît être déterminée par la logique du progrès technoscientifique, une logique formée de contraintes objectives à laquelle doit se conformer l'État. C'est justement le propre de la **technocratie** que de détacher l'activité symbolique de la société (communicationnelle) pour y implanter un modèle d'ordre scientifique (rationnelle), où « la domination manifeste de l'État autoritaire s'efface devant les obligations manipulatoires d'une administration technicisée et opératoire » (Habermas, 1973 : 48).

Dans la mesure où la solution aux problèmes techniques échappe à la discussion publique, puisqu'elle risque de remettre en question les conditions qui définissent le système, la « nouvelle politique » exige une dépolitisation des masses. L'État, étant concentré sur les aspects techniques résolus de manière administrative, supprime ainsi les questions d'ordre « politique » (par exemple, comment distribuer *équitablement* les ressources?). De cette manière, l'opinion publique ne possédant pas de savoir expert, perd sa fonction politique pour devenir spectatrice de la scène politique. Alors, comment peut-on rendre plausible aux yeux des masses leur propre dépolitisation? Par le fait que les sciences et techniques assument aussi le rôle d'une **idéologie**, dans ce qu'elles imposent une conception du social ne permettant pas la discussion sur les fins de la société.

Ainsi se légitime l'ordre rationnel mis en place avec la modernité, étouffant les questions politiques sous une idéologie technocratique. Ce ressort est le même pour les TIC en éducation, car lorsqu'on pose la question : *quelles sont les justifications politiques des TIC en éducation?* Nous nous apercevons que les réponses sont précisément d'ordre technique, avec comme principal support l'informatisation de la société.

### LA SOCIÉTÉ DU SAVOIR

Le savoir n'est pas la science. La science est un sous-ensemble de la connaissance qui fait partie du savoir. Ainsi, le savoir *narratif* désigne les formes de connaissances telles que la religion et la science, ainsi que les formes de savoir-vivre et de savoir être. Ce savoir s'organise sous forme de *révélés* qui définissent les critères de compétence et de performance qui peuvent se développer en son sein. Il admet aussi une pluralité de jeux de langage (dénotatif, prescriptif ou performatif) ainsi que ce qu'il convient de faire ou de dire pour être entendu. Quant à lui, le savoir scientifique exige l'isolement du langage *dénotatif* (ce qui est vrai) et s'exclut en institution, renfermant en lui-même ses propres logiques qui ne

peuvent être jugées bonnes ou mauvaises par les autres formes de langage. Ainsi, l'activité rationnelle, elle-même dominée par la science, organise la société de manière à ce que celle-ci soit interprétable uniquement dans le langage scientifique. C'est la force du discours expert qui s'institue à la tête du système social.

Comme démontré plus haut, science, technique et industrie sont imbriquées dans le même système de production, expliquant la diminution de la force de travail comme vecteur de plus-value au profit de l'innovation. Ainsi, la science comme accumulation de connaissances permet une meilleure compétitivité du système, d'où le passage vers une société de plus en plus informatisée, dans laquelle la force de travail se situe au niveau de l'organisation et la production de l'information. « Ainsi, l'accroissement de la puissance, et son autolégitimation, passe à présent par la production, la mise en mémoire, l'accessibilité et l'opérationnalité des informations » (Lyotard, 1979 : 77).

C'est justement *l'opérationnalisation* qui amorce le passage dans la « société du savoir », car c'est l'utilisation performante des réseaux numériques qui force la dématérialisation des savoirs. Toujours dans une optique de performance, le système de production exige une homogénéisation des supports de connaissances : l'information doit être sous format numérique pour ainsi s'échanger plus rapidement. Ainsi s'organise la société « des services » et aujourd'hui celle de « l'information », car la force de travail ne se situe plus dans la production de biens matériels, mais d'informations et de connaissances car ce sont aujourd'hui les véritables moteurs de l'innovation.

Ce cadre nous permet alors d'interpréter l'introduction des technologies en éducation comme une étape nécessaire à l'informatisation de la société. Cette « adaptation » de l'éducation aux modes de production permet aux étudiants-es de se familiariser avec les outils d'une société de plus en plus technicisée. De plus, la maîtrise des codes du langage relatifs à l'informatique apparaît de plus en plus essentielle à la mise en valeur des futurs travailleurs sur le marché du travail. Il semble alors évident que les justifications de nature économique et politique occupent une place de choix dans l'utilisation des TIC en éducation.

## **NOUVEAU RAPPORT PÉDAGOGIQUE**

Cette dernière partie s'attarde essentiellement sur les justifications culturelles des TIC en éducation. En effet, elles ont été expliquées à l'aide du premier processus de modernisation, c'est-à-dire l'adaptation au capitalisme, mais le second, la sécularisation, reste à éclaircir. En ce sens, la modernité peut s'interpréter

comme un processus de délégitimation de l'univers traditionnel, laissant ainsi place à de nouvelles représentations (et idéologies). L'objectif de cette partie est donc de mettre en lumière le nouvel « imaginaire techniciste » qui se met en place. À partir des publications de l'État, il sera possible d'extraire un argumentaire justifiant l'implantation des technologies dans l'éducation.

Le progrès des technologies est vu par le Conseil supérieur de l'éducation comme inévitable : au même titre que les routes romaines ou l'imprimerie, son influence s'imprègne dans toutes les sphères et y résister serait une erreur impardonnable pour une société (Duquet, 2000). Il est donc rationnel et nécessaire de s'y adapter. Au Québec, cette « adaptation » commença à partir de 1996, dans un contexte où l'utilisation des nouvelles technologies en éducation commençait à se faire sentir dans l'offre mondiale (OCDE, 1996). Ainsi, s'implanta petit à petit la nécessité d'inclure systématiquement dans les programmes d'éducation une part « d'alphabétisation numérique ».

À ce titre, le rapport identifie différents types de *rationnel*<sup>1</sup> pour justifier l'utilisation des technologies en éducation. Le premier est le rationnel social, stipulant que l'acquisition de connaissances informatiques est nécessaire au fonctionnement de tout citoyen-ne, particulièrement celui de demain, qui on le suppose, utilisera de plus en plus d'outils numériques. De plus, ce type d'arguments fait directement référence à l'impératif d'adapter l'école aux « natifs numériques », cette génération née après 1990 qui aurait grandi avec les jeux vidéo et Internet. Le second type de rationnel est d'ordre « professionnel », il vise à répondre au besoin futur du monde du travail et à donner la capacité aux futurs citoyens-nes de fonctionner dans une économie du savoir. De la même manière, l'approche par compétence met l'accent sur les stratégies d'apprentissages, dans l'optique de permettre au citoyen-ne de perpétuellement s'adapter aux transformations des technologies et du marché de l'emploi. Le dernier type de rationnel est d'ordre pédagogique, stipulant qu'il est nécessaire d'enrichir et de « bonifier » l'offre d'enseignement. Dans le cadre de la compétition mondiale pour le savoir, il est nécessaire que les programmes scolaires se démarquent les uns des autres afin d'attirer l'élite et pour acquérir une reconnaissance dans les classements mondiaux. Ces trois types de discours de légitimation sont les pierres angulaires sur lesquelles s'établit le nouveau paradigme en éducation au Québec. Plus que d'instituer un nouveau mode de fonctionnement, ces justifications créent un nouvel univers de

---

<sup>1</sup> Terme explicitement utilisé par le rapport

croyances qui peut se conceptualiser en terme « d’imaginaire pédagogique » caractérisé par ses propensions « futuristes ».

Cet imaginaire est essentiellement supporté par le tournant socioconstructiviste des sciences de l’éducation au Québec : l’accent est mis sur les stratégies d’apprentissage et moins sur la rétention de connaissances. Cette approche par *compétence* est un apprentissage centré sur l’élève, où l’appropriation des savoirs est faite de manière individualisée et personnalisée. « Avec l’apprentissage au moyen de la technologie, le professeur n’est plus la source privilégiée de savoir-faire et d’érudition. Autrement dit, il devient un guide d’appoint plutôt que le maître sur la scène » (Duquet, 2000 : 47). De plus, les outils coopératifs développés à travers les TIC créent une « mutualisation des savoirs ». C’est l’idée qu’avec les plateformes collaboratives comme les forums, l’élève partage ses connaissances et apprend de celles des autres. C’est un enseignement qui se veut « interactif », comme avec des jeux éducatifs qui « stimulent » l’apprentissage, rendant celui-ci « agréable » et « amusant ».

Cependant, ce ne sont pas nécessairement les nouvelles technologies qui causent un changement pédagogique, mais plutôt le contexte de société de l’information et la réorganisation de celle-ci comme un réseau qui commande une redéfinition des programmes d’éducation. Ainsi, il est possible d’interpréter les trois types d’arguments (social, professionnel et pédagogique) comme découlant de l’organisation de la société autour des modes de production, ou pour reformuler dans la terminologie d’Habermas, la domination de l’activité rationnelle.

## CONCLUSION

Dans la société dite « traditionnelle », la légitimation était tirée de l’action communicationnelle, renvoyant à tout un système de représentation qui supportait l’organisation de la société. Ensuite, le basculement dans la modernité s’est traduit par un processus de rationalisation, c’est-à-dire d’adaptation au capitalisme et une sécularisation de la société.

La pression que subit la société traditionnelle par l’intégration des modes de production dans son fonctionnement prend place dans le cycle science-technique-industrie. Celui-ci se légitime par la performance qu’il permet, particulièrement dans l’accumulation du savoir comme principal vecteur d’innovation. Ainsi s’institue la société du savoir, celle de l’expert et de la technocratie. L’homogénéisation des modes de connaissances et de langages au format numérique suppose alors la destruction des savoirs traditionnels. De cette manière,

la sécularisation impose la restructuration autour de nouveaux idéaux, qui sont ceux des Lumières, mais instrumentalisés au profit d'un nouvel imaginaire techniciste. C'est justement cet imaginaire de références culturelles qui sert de justifications à la réforme de l'éducation et l'introduction des TIC.

On peut alors synthétiser les discours autour de trois types de justifications (qui ne sont pas ceux du Conseil supérieur de l'éducation). La première, d'ordre économique, se situe dans le champ du discours rationnel sur l'organisation de la société autour des modes de production, notamment la société du savoir. Le second, de nature politique, est le discours d'expert qui monopolise (ou plutôt bloque) l'espace de discussion sociale, mais qui est aussi le principal vecteur de l'imaginaire techniciste. Ce dernier est constitutif du troisième type de justifications, d'ordre culturel. Celui-ci est composé de l'argumentaire mis en valeur dans les rapports gouvernementaux. Bien entendu, ces trois types d'arguments sont interdépendants, dans ce qu'ils se font tous référence et s'appuient entre eux pour se légitimer.

De manière globale, la réforme de l'éducation s'inscrit dans la profonde transformation que subissent les institutions depuis la modernité. Ainsi, cet article tente de mettre de l'avant la complexité de la problématique en démystifiant les racines socio-historiques de l'enjeu. Un défi qui semble majeur, puisqu'il concerne les futures générations. De plus, la technique et la science ont un énorme potentiel de création et de destruction, autant que de libération et de domination, et il convient de saisir toute la portée de leurs significations pour en faire un usage éclairé en éducation.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- DUQUET, D. (2000), *Éducation et nouvelles technologies - pour une intégration réussie dans l'enseignement et l'apprentissage: rapport annuel 1999-2000 sur l'État et les besoins de l'éducation*. Sainte-Foy, Conseil supérieur de l'éducation.
- HABERMAS, J. (1973), *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard.
- KORPIJAAKKO, M. (2006), « Social Change through Technical Literacy », Department of Education, Concordia.
- LYOTARD, J.-F. (1979), *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*, Paris, Minuit.
- MOATTI, D. (2010), *Le numérique éducatif, 1977-2009: 30 ans d'un imaginaire pédagogique officiel*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon.
- OCDE (1996), « L'économie fondée sur le savoir ».

### **III.**

## **RÔLES FÉMININS ET TRADITIONS CULTURELLES**





# LES INFIRMIÈRES EN SOIN À DOMICILE : ENTRE VOCATION ET PROFESSION<sup>1</sup>

**Emilie AUDY**

Candidate au doctorat en sociologie,  
Université de Montréal

**RÉSUMÉ :** Les infirmières en soin à domicile sont de plus en plus nombreuses sur le territoire québécois. Leurs tâches, leurs responsabilités et leur identité professionnelle les différencient des infirmières hospitalières. Un bref historique du métier d'infirmière nous permet de réfléchir l'infirmière en soin à domicile sur un continuum tradition/modernité. Ce court texte examinera le métier d'infirmière à domicile et tentera de situer leur position face aux enjeux de la santé publique actuelle.



## INTRODUCTION

La thématique du neuvième colloque étudiant de l'Association des cycles supérieurs en sociologie de l'Université de Montréal (ACSSUM), *Tradition(s) : Au-delà des idées reçues*, m'a offert une plateforme pertinente pour aborder la place de la tradition dans les soins infirmiers, et plus précisément dans les soins à domicile, offerts par les infirmières<sup>2</sup> de première ligne<sup>3</sup>. Dans cette foulée, je propose de réfléchir à la rupture vocation/profession qui s'est opérée chez les infirmières du Québec depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Alors que l'histoire des sciences de la santé fait miroiter une véritable scission entre l'infirmière traditionnelle et l'infirmière professionnelle moderne, j'aimerais démontrer, à l'aide d'une analyse sociohistorique, la place ambiguë qui revient à l'infirmière en soins à domicile. J'é mets ici l'hypothèse que nos attentes envers les infirmières en soins à domicile

---

<sup>1</sup> La présentation correspondant à ce texte remporté un prix d'excellence du jury lors du colloque (*note du comité d'édition*)

<sup>2</sup> Dans ce texte, le féminin sera utilisé pour désigner les « infirmières » en raison de la forte majorité des femmes qui exercent la profession. Ce choix est d'autant plus pertinent que cette présentation porte sur les services infirmiers à domicile en plus d'être inspirée par les services de suivi postnatal à domicile où les femmes composent l'entièreté du corps de métier.

<sup>3</sup> Le système de santé québécois est divisé en trois lignes. La première ligne regroupe les services de base, en CLSC ou en clinique, alors que la deuxième ligne, bien que très rarement nommée « la deuxième ligne », représente l'ensemble des services hospitaliers. Finalement, la troisième ligne porte sur les services surspécialisés (ex. services de neurologie pédiatrique).

recourent à la fois celles de l'infirmière professionnelle moderne, technique et qualifiée, en plus des qualités, des savoir-être et des savoir-faire qui étaient autrefois associés à l'infirmière traditionnelle, soit la sœur hospitalière. Bref, je soutiens que l'infirmière à domicile se retrouve au centre d'un continuum tradition-modernité, où la tradition, en contexte québécois catholique, est représentée par la sœur hospitalière et où l'infirmière hospitalière incarne la modernité.



Pour défendre cette hypothèse, je présente d'abord un rapide historique de la profession d'infirmière au Québec, ce qui me permettra de mettre sur table les éléments d'analyse qui confirment mon hypothèse. J'aborde également le contexte d'émergence des soins à domicile et de la profession d'infirmière à domicile avant de conclure sur la place qui revient à l'infirmière en soins à domicile aujourd'hui. Le tout sera agrémenté d'exemples et de réflexions puisés à même mon terrain d'études doctorales, à savoir, une ethnographie des services de suivi postnatal à domicile assurés par des infirmières en CLSC dans la région de Montréal.

### 1. L'INFIRMIÈRE : DE LA VOCATION À LA PROFESSION

Les premiers hôpitaux québécois, que l'on appelait à l'époque hospices, ont été créés à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et avaient comme mission de prendre en charge les plus démunis tels que les soldats blessés, les malades, les pauvres, les handicapés et l'éventail de nécessiteux (Lalouette, 1991). Ne pouvant rien tirer de ces indigents, l'État du Régime français refuse alors de s'impliquer dans la création et dans le maintien des établissements de santé. L'Église catholique a ainsi hérité, bon gré mal gré, de la gestion et du bon roulement des hospices. Décrites comme des institutions charitables, ce sont les municipalités, les paroisses et de maigres subventions étatiques qui assument l'entièreté des coûts (Dubet, 2000; Gagnon *et al.*, 2011). Alors que le clergé s'occupe de la direction des hospices en effectuant une gestion de type familial, ce sont les sœurs hospitalières qui font office de main d'œuvre (Petitat, 1989).

### **La soeur hospitalière**

Les sœurs hospitalières ont été la plaque tournante des soins pendant près de deux siècles. Plusieurs facteurs expliquent leur efficacité et leur pérennité au sein des services de santé. D'abord, elles composaient une force de travail expérimentée et gratuite dans une société où le financement et le personnel qualifié manquaient considérablement (Brunier, 2006 : 3). Non rémunérées à leurs débuts, elles doivent se contenter d'un toit et d'un couvert en échange de leurs bons services. Certaines femmes pieuses ne faisant pas partie d'un ordre religieux effectuaient une formation pouvant durer jusqu'à deux ans avant d'avoir droit à une indemnisation (Cohen, 2000). Les femmes se dédiant aux soins d'autrui étaient caractérisées comme dociles : elles avaient une tâche à accomplir, à la croisée des savoirs médicaux et de la piété, et n'en dérogeaient pas. Bien avant les multiples conflits opposant la science et la religion, les deux disciplines étaient vues comme complémentaires. La médecine et la religion visaient un but commun : les sœurs hospitalières et les prêtres consolaient les âmes, alors que les médecins s'occupaient des douleurs du corps (Mathieu, 2007 : 354). À eux deux, ils étaient perçus comme les « héritiers naturels des deux missions de l'Église » (Foucault, 1972 : 32).

Leur foi ardente et leur croyance aux grands principes religieux ont permis aux sœurs hospitalières de composer avec la maladie et la mort, et de ce fait, d'être imperméables aux malheurs qu'elles voyaient (Gagnon *et al.*, 2011). Les sœurs hospitalières ne possédaient pas de réelle formation technique : leurs tâches relevaient plutôt des « savoir-faire féminins » et du maternage, et se traduisaient principalement par les soins de base, l'entretien des corps, le ménage et la préparation de la nourriture (Petitat, 1989; Cohen, 2002). Les soins qu'elles offraient étaient axés sur la sollicitude (*care*) bien plus que sur la guérison. Dans la littérature, les sœurs hospitalières sont décrites comme ayant une vocation et une dévotion ultime, faisant de nombreux sacrifices et étant porteuses de valeurs morales (Petitat, 1989; Cohen, 2002).

### **La transition**

En 1900, les sœurs hospitalières ont progressivement commencé à faire valoir que seul le sens commun féminin ne suffisait pas pour accomplir les tâches dont elles devaient s'acquitter. Elles ont tenté de démontrer qu'elles possédaient, outre des « savoir-faire féminins », de véritables savoirs « infirmiers » (Petitat, 1989). Ces compétences infirmières, elles les ont d'abord acquises en calquant les faits et gestes techniques des médecins. En intégrant des connaissances scientifiques et

techniques à leur métier, elles sont graduellement passées d'une logique de *care* à une logique de *cure*, soit de la sollicitude à la guérison (Rothier-Bautzer, 2012).

En 1935, Maurice Duplessis crée le premier ministère de la Santé. Simultanément, la montée de l'idéologie sanitaire et l'émergence du concept de santé publique comme mot d'ordre sociopolitique deviennent les thèmes de l'affirmation de la profession infirmière. Elles tenteront de faire reconnaître leur métier en prenant en charge l'entièreté des tâches liées à la stérilisation et à l'hygiène.

Afin de faire reconnaître la légitimité de leur profession, les infirmières délaisseront les corvées domestiques afin de focaliser sur les tâches sollicitant davantage de technicité. Les obligations domestiques, telles que le ménage et la préparation des repas, sont ainsi relayées aux plus jeunes et à des auxiliaires. Dans cette optique, les formations auxquelles prennent part les infirmières sont de plus en plus techniques. Leurs acquis leur permettent d'étendre leur présence au-delà du réfectoire, et elles commencent à faire leur entrée au cœur des spécialités comme le bloc opératoire et dans les départements de maladies infantiles. Vers 1960, la montée en technicité des tâches effectuées pousse les infirmières à exiger de meilleures conditions de travail et elles espèrent même être éventuellement rémunérées. Leur accès à la rémunération sera lent et discontinu. Les premières infirmières rémunérées sont personnellement et individuellement appuyées par des médecins qui en font leurs assistantes personnelles (Cohen, 2000; Petitat, 1989).

À une époque où les avancées scientifiques se succèdent et où la religion perd peu à peu du terrain, plusieurs tensions émergent entre les religieuses et les laïques qui pratiquent toutes deux le métier d'infirmière. Ces tensions se déclinèrent différemment en contexte urbain et en région. Dans les grands centres urbains, les laïques sont plus « formées » que les religieuses et tendent à relayer les religieuses aux tâches domestiques. En région, la situation inverse se produit : ce sont toujours les religieuses qui s'occupent des soins, et ce sont les jeunes femmes laïques qui sont confinées à exécuter les tâches auxiliaires.

### **L'infirmière moderne**

Avec la Révolution tranquille, l'État prend la santé en main. L'administration des hôpitaux passe d'une administration cléricale à une administration étatique. L'État providence est en émergence et ses principes affectent la gestion de la santé et des services sociaux. De nombreux investissements sont faits en santé, soit près

de 40 % du budget provincial<sup>4</sup>, et plusieurs mesures visant à redistribuer les richesses affectent directement le milieu. La création de l'Assurance hospitalisation en 1961 et l'instauration de l'Assurance maladie en 1971 n'en sont que quelques exemples. Nous situons l'arrivée de l'infirmière moderne (et séculière) dans la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle (Cohen, 2000).

Dans la foulée des changements qui ébranlent le Québec, la formation des infirmières, qui avait jusqu'à présent été assurée différemment dans les communautés anglophones et francophones, est entièrement transférée au public. Ceci a pour effet d'uniformiser la pratique infirmière et d'ainsi faciliter la création d'ordres professionnels. La standardisation de leurs tâches aide à circonscrire leur métier : elles ne sont ni médecins, ni auxiliaires, et sont dorénavant reconnues comme telles. L'éducation publique, désormais donnée « hors hôpitaux », essuie la critique : les valeurs de compassion, de bonté, de douceur et d'empathie seraient moins développées au profit d'une éducation principalement technique selon les infirmières déjà en poste. Les médecins, pour leur part, désireux de voir les infirmières comme leurs bras droits saluent ce virage (Cohen, 2000 : 31).

Le métier d'infirmière ne demeura pas perméable à l'avancée de la science, à la spécialisation et à la surspécialisation des disciplines. Les spécialisations mènent l'ensemble des intervenants et des intervenantes du milieu médical à voir le corps de façon fragmenté, quasi mécanique : un foie, un cœur, un poumon, un rein, etc. (Fortin et LeGall, 2007). L'infirmière moderne en vient donc, elle aussi, à voir le patient comme une juxtaposition de composantes physiques et physiologiques, ce qui mène rapidement à la déshumanisation des soins.

Finalement, les infirmières modernes se retrouvent empêtrées dans une lourde bureaucratie : dossiers à mettre à jour, fiches techniques à compléter et renseignements à consigner. La succession de tâches bureaucratiques éloigne malencontreusement les infirmières modernes de leurs patients. Hugues (1963) insiste toutefois sur le fait que la bureaucratie joue pour beaucoup dans la reconnaissance d'une profession.

---

<sup>4</sup> Ces chiffres proviennent du site du Musée québécois de culture populaire, <http://www.larevolutiontranquille.ca/fr/avenement-de-letat-providence.php>, Consulté le 22 juillet 2014.

## 2. LE VIRAGE AMBULATOIRE ET LA CRÉATION D'UNE NOUVELLE PROFESSION

En 1988, l'étude *La Santé et les personnes âgées à l'an 2000* prévoyait une hausse des coûts liés à la santé de 400 % pour l'an 2000 si la prise en charge des patients, et notamment des aînés, n'était pas modifiée. Cette augmentation était principalement attribuée à la population vieillissante et au nombre d'hôpitaux, de lits, et de personnels médicaux supplémentaires que sa prise en charge nécessiterait (David *et al*, 1999). Les péquistes, alors au pouvoir, élaborent dans les années 1990 la réforme Rochon, une réforme du système de santé qui visait à modifier la logique des réseaux d'établissements en une logique de réseau intégré. On introduit alors l'idée de virage ambulatoire. La « déshospitalisation », qui consiste principalement à écourter ou même à éviter les séjours en milieu hospitalier en donnant davantage de services en milieux de vie, soit à domicile ou au CLSC, devient la philosophie dominante des services de soins. Conséquemment, on perçoit une augmentation des chirurgies d'un jour, plusieurs examens médicaux sont désormais effectués en clinique externe et les hospitalisations sont de plus en plus courtes. Les services liés aux soins postopératoires, aux soins postnataux, aux soins palliatifs et aux suivis de maladies chroniques sont transférés de l'hôpital au domicile de l'utilisateur.

Le changement de philosophie au sein du système de santé fut lourd de conséquences pour les professionnels du milieu. Comme le mentionne Hugues dans son essai sur les professions, « new professions or specialities may arise from some change in society itself » (1963 : 653). Le virage ambulatoire a en effet engendré la création d'une nouvelle classe d'infirmière : les infirmières en soins à domicile.

Bien entendu, les infirmières en soin à domicile existaient avant 1990. Toutefois, suite à la réforme et au virage ambulatoire qui s'en suivit, elles sont de plus en plus nombreuses, ce qui favorise le développement de leur propre culture professionnelle (Hugues, 1963). Elles se considèrent comme ayant une position distincte dans le système de santé et ne s'identifient pas aux infirmières hospitalières. La citation suivante, collectée sur mon terrain de recherche lors d'un suivi postnatal à domicile, démontre bien comment elles se définissent, bien souvent, en opposition aux infirmières hospitalières :

La patiente a eu le malheur d'écouter l'infirmière hospitalière, ça scrap un allaitement ça! Elles n'ont pas le temps de leur montrer, faque elles le font vite vite, et dès que c'est un peu compliqué, elles leur donnent le biberon (Infirmière en soins à domicile, 38 ans).

Dans la même veine, une autre infirmière ayant déjà travaillé en milieu hospitalier m'explique la perception qu'elle avait du travail des infirmières à domicile lorsqu'elle-même travaillait en soins surspécialisés au Centre hospitalier universitaire de Sainte-Justine. Elle avait cette impression que, ne travaillant pas dans l'urgence, les infirmières à domicile avaient beaucoup de temps pour elles, ce qui ne pourrait être plus faux, affirme-t-elle aujourd'hui.

J'ai été infirmière au bloc [opérateur] et aux soins intensifs à Sainte-Justine. Pendant 13 ans. Je me disais souvent « les infirmières en soins à domicile vont le faire »... avoir su! (Infirmière en soins à domicile, 49 ans).

### 3. LES INFIRMIÈRES EN SOINS À DOMICILE

Contrairement à l'idée véhiculée au sein de l'État lors du virage ambulatoire, déplacer l'infirmière de l'hôpital au domicile des patients n'impliquait pas seulement un changement de lieu de travail. Au contraire,

[...] intervenir à domicile constitue un volet beaucoup plus important de la pratique professionnelle qu'il n'y paraît à première vue, le domicile n'étant plus seulement le décor d'une intervention professionnelle typique, mais bien la condition d'une reconstruction majeure du sens de l'intervention (Crevier et coll, 2010 : 181).

Le rapport au temps, les ajustements aux univers de sens rencontrés, les relations de pouvoir et la façon de prendre en compte les demandes d'accommodement sont, comme présentés ci-dessous, quelques éléments qui ont été bousculés par la nouvelle philosophie du système de santé.

#### **Le rapport au temps**

Les infirmières hospitalières débutent leur travail à une heure fixe et, vraisemblablement, pour un quart de travail d'une durée prédéterminée. Leur départ coïncidera avec l'arrivée d'une nouvelle équipe et le début d'un autre quart de travail. De son côté, l'infirmière à domicile commence le boulot à une heure fixe, mais elle ne termine que lorsqu'elle a accompli l'entièreté de ses tâches journalières. Puisqu'aucune équipe n'est présente pour prendre la relève, elle doit s'assurer du bien-être de l'utilisateur jusqu'à sa prochaine visite. Dans les établissements de santé, l'horloge apposée au mur fait office de référence pour tout un département et s'institue, du fait même, comme un mécanisme rassurant :

l'heure d'arrivée des membres du personnel, l'heure à laquelle les docteurs font leur tournée, l'heure des pauses et des repas, etc. Les infirmières en soins à domicile, pour leur part, ne bénéficient pas d'une horloge dictant le début et la fin de leurs suivis : elles ont peu de contrôle sur la durée des visites qu'elles effectuent puisqu'elles sont constamment à la merci des imprévus. Leur agenda est marqué par les circonstances du moment : la circulation, les patients qui n'ouvrent pas la porte ou ne sont pas à domicile, un patient en détresse qui nécessite davantage de soins, par exemple (David *et al.*, 1999). Outre les imprévus, plusieurs infirmières affirment que, malgré les quelques minutes strictement allouées pour un soin (par exemple : 15 minutes pour un changement de sondes, 30 minutes pour une toilette et ainsi de suite), elles refusent de déshumaniser davantage leur service. En d'autres mots, malgré les pressions bureaucratiques qui jugent la qualité du travail infirmier par le nombre de dossiers traités, certaines refusent cette mécanique bureaucratique, à défaut de faire des heures supplémentaires et d'empiéter sur leur temps personnel, en travaillant pendant l'heure du dîner, par exemple (David *et al.*, 1999; Crevier *et al.*, 2010).

### **Ajustement de la pratique aux univers de sens**

Les infirmières à domicile doivent également ajuster leur pratique aux univers de sens dans lesquels elles pratiquent. Leur milieu de travail n'est pas un hôpital aseptique, neutre et imperméable aux coutumes des uns et des autres, et où priment la connaissance scientifique et la bioéthique... mais un domicile. Un domicile est un espace habité qui reflète la subjectivation de l'espace de vie de l'individu et qui transpire des us et coutumes des usagers et des usagères (Crevier *et al.*, 2010).

### **Modification de la relation thérapeutique**

La relation thérapeutique, soit la relation entre les professionnels de la santé et leurs usagers, est vécue différemment en milieu hospitalier et en milieu de vie. Entrer dans la maison de quelqu'un, dans son intimité, parler à sa famille et flatter son chien provoque une proximité qui accentue l'aspect relationnel. De plus, les relations de pouvoir, très hiérarchisées en milieu hospitalier (où se succèdent les patients, préposés, infirmières, médecins et médecins spécialistes) sont atténuées dans les rencontres à domicile. En effet, quand une infirmière entre chez quelqu'un, qu'elle enlève ses souliers et accepte un thé ou un café de la part de son patient ou de sa patiente, les rapports de pouvoir au sein des relations thérapeutiques apparaissent beaucoup plus égalitaires (David *et al.*, 1999). De plus,

les soins à domicile semblent permettre aux patients et aux patientes de faire preuve de plus d'agentivité puisqu'ils sont en contrôle de l'espace social où se joue l'intervention médicale.

### **Gestion des demandes d'accommodement**

Finally, les infirmières en milieu hospitalier et les infirmières à domicile abordent différemment la gestion des demandes d'accommodements religieux ou culturels. En milieu hospitalier, le corps médical se doit de respecter les demandes des usagers liées à la pratique religieuse afin de maximiser les chances de guérison ou de rémission (Lévy, 2000). De ce fait, non seulement les membres du personnel soignant doivent assurer le libre exercice de culte des patients, mais ils doivent favoriser son exercice en accommodant au mieux de leurs dispositions les usagers et leur famille. La contrainte physique de l'hospitalisation ne doit pas constituer un obstacle au libre exercice des cultes, ce qui force ainsi les institutions publiques telles que les hôpitaux à prévoir, par exemple, l'organisation d'aumôneries (Ducomte, 2004 : 3). Toutefois, il y a trois cas de figure où les membres du personnel hospitalier ne sont pas tenus de tenir compte des demandes des usagers, à savoir si la demande va à l'encontre des soins ou règles d'hygiène de l'établissement, si la demande risque de perturber la quiétude des autres usagers et finalement, si la demande signifie un surplus de travail pour le soignant. De toute évidence, en contexte de soins à domicile, les demandes liées à la quiétude des autres usagers ne s'appliquent pas. De plus, même si l'infirmière informe les usagers des risques liés, par exemple, à l'encens allumé à proximité des bonbonnes d'oxygène, une fois l'infirmière sur son départ, rien n'empêche le patient et son entourage de poursuivre leur pratique. Seules les demandes qui exigent un surplus de travail de la part du soignant ne sont pas tenues d'être respectées.

### **Les avantages et inconvénients des soins à domiciles**

Dans son étude *Signification du chez-soi et intervention psychosociale à domicile dans les programmes de Soutien à domicile, Enfance/Jeunesse/Famille et Santé mentale* (2009), Paul Morin et ses collaborateurs ont identifié certains avantages et inconvénients – nommés ouvertures et tensions – aux soins à domicile. Parmi les ouvertures, ils notent d'abord que le fait d'avoir accès au milieu de vie de l'usager permet d'accélérer l'évaluation de sa situation en

donnant aux intervenants la possibilité de procéder à des observations plus détaillées et plus justes. On les voit dans leur environnement immédiat [...], ça peut aller jusqu'aux habitudes de vie [...] Ça nous amène un autre élément dans

notre évaluation de la situation. (Intervenant, Soutien à domicile, cité par Crevier *et al.*, 2010 : 183).

De plus, la visite quotidienne ou hebdomadaire d'une infirmière ou d'une auxiliaire permet de tisser un lien de confiance entre l'utilisateur ou l'utilisatrice et la professionnelle. Cette alliance « accroît la performance et la dimension relationnelle de l'intervention » (Crevier *et al.*, 2010 : 184). Les suivis à domicile permettent également à plusieurs de briser leur isolement. Les professionnelles qui se rendent sur place deviennent parties prenantes de leurs réseaux sociaux, un réseau parfois faible, tant en taille qu'en intensité. La visite d'une professionnelle peut être très valorisante pour les usagers ou usagères : cela les valorise puisqu'un intervenant prend le temps de se déplacer pour eux. Dans la même veine, ces suivis peuvent parfois être une motivation intrinsèque pour accomplir les petites tâches du quotidien : faire sa toilette, s'habiller, ranger le domicile, préparer du thé.

Parmi les désavantages liés à la pratique à domicile, Morin *et al.* (2009) dénotent quelques tensions liées à la proximité des usagers ou usagères et des professionnelles. La place privilégiée que l'infirmière occupe dans leur vie peut résulter en une pression excessive sur la professionnelle qui se sent entièrement responsable du bien-être de son patient ou de sa patiente. Il arrive même que l'infirmière s'inquiète et téléphone, le soir venu, afin de s'assurer de sa condition. De plus, la relation de proximité qui se développe peut amener l'infirmière à se questionner sur son identité professionnelle à la croisée des compétences techniques et relationnelles. Pour finir, il arrive que « la grande proximité permise par l'accès à l'espace d'intimité que représente le domicile peut provoquer l'émergence, entre l'intervenant et l'utilisateur, de sentiments affectueux, parfois même amoureux, et créer une ambiance de séduction porteuse de tensions » (Crevier *et al.*, 2010 : 187).

#### **4. LES INFIRMIÈRES À DOMICILE : À MI-CHEMIN ENTRE LA VOCATION ET LA PROFESSION**

Après avoir décrit l'évolution du métier d'infirmière et brossé un portrait de la profession d'infirmière en soin à domicile, je tiens à conclure en mettant en lumière quelques éléments qui confirment mon hypothèse. Pourquoi soutenir que les infirmières à domicile se situent à mi-chemin entre la vocation et la profession ?

D'abord, les tâches qu'elles effectuent dans l'exercice de leur fonction sont à la croisée du *care* – comme les sœurs hospitalières – et du *cure* – comme les infirmières

hospitalières. Leurs tâches visent plus régulièrement à assurer un confort à leurs usagers qu'à les guérir complètement.

De ce fait, les savoirs mobilisés pour effectuer ces tâches sont également à mi-chemin entre ceux des sœurs et des infirmières hospitalières. Elles doivent posséder des savoirs techniques précis puisqu'elles sont souvent les principales pourvoyeuses de soins à l'usager ou l'usagère, mais elles doivent également posséder des savoir-faire praxéologiques efficaces qui relèvent de ce que l'on appelait originellement les « savoir-faire féminins ».

L'idéologie sanitaire reprend de l'importance dans les soins des infirmières à domicile. Ne pratiquant pas dans un gros hôpital blanc et aseptisé, elles doivent constamment aborder les questions relatives à la propreté et à la stérilisation. Elles s'entretiennent notamment au sujet de la conservation des aliments et des moyens pour garder les plaies propres.

La relation que l'infirmière à domicile développe avec ses usagers ou usagères, une relation qui se rapproche beaucoup plus de celle qu'entretenaient les sœurs hospitalières avec les personnes dans le besoin, est moins hiérarchisée. De ce fait, l'infirmière à domicile se retrouve souvent à s'occuper de l'âme. Elles font partie de l'entourage de l'usager ou de l'usagère, elles connaissent leurs familles, leurs problèmes, elles s'interrogent sur leur moral et leurs états d'âme.

Finalement, d'un point de vue plus technique, l'infirmière à domicile se distingue souvent de l'infirmière hospitalière puisque ses tâches ne lui permettent pas de voir le corps des usagers ou usagères comment étant fragmenté. Au contraire, elles voient non seulement le corps comme un tout, mais perçoivent également les multiples dimensions de l'individu, à savoir, son statut socio-économique, sa culture, ses composantes personnelles et affectives.

Une étude approfondie du sujet nous permettrait sans doute de découvrir d'autres éléments justifiant la position de l'infirmière à domicile à mi-chemin entre la vocation et la profession. Toutefois, en jumelant une courte revue de la littérature et une expérience de terrain, nous sommes en mesure de confirmer la position ambiguë de l'infirmière à domicile qui, dans sa pratique, use simultanément d'éléments liés à la tradition et à la modernité. En étant à l'affût d'une telle situation, nous devons prendre en considération les réalités qui émergent du contexte à domicile et nous sommes invités à repenser nos attentes face à leurs responsabilités ainsi que les ressources qui leur sont allouées.

**BIBLIOGRAPHIE**

- BRUNIER, J. (2006), « Histoire de l'institution hospitalière », *Le Mérite*, n° 110, p. 1-7.
- COHEN, Y. (2000), *Profession infirmière: une histoire de soin dans les hôpitaux du Québec*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- COHEN, Y. et M. DAGENAIS (1987), « Le métier d'infirmière: savoirs féminins et reconnaissance professionnelle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n°2, p. 155-177.
- CREVIER, M. *et al.* (2010), « L'émergence de la proximité relationnelle à la faveur de l'intervention à domicile : ouvertures et tensions dans la relation clinique », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 23, n° 1, p. 177-191.
- DAVID, H. *et al.* (1999), « Pratiques infirmières, maintien à domicile et virage ambulatoire au Québec », *Recherches féministes*, vol. 12, n° 1, p. 43-62.
- DUBET, F. (2002), *Le déclin de l'institution*. Paris : Seuil.
- DUCOMTE, J-M. (2004), « Santé et laïcité », *Revue des Directeurs d'hôpitaux*, dossier « Hôpital et valeurs républicaines », <http://www.laicite-educateurs.org/IMG/pdf/santelaicite.pdf>, consulté le 8 septembre 2011.
- FORTIN, S. et LE GALL, J. (2007), « Néonatalité et constitution des savoirs en contexte migratoire : familles et services de santé. Enjeux théoriques, perspectives anthropologiques », *Enfance, Famille et Génération*, n° 6. [en ligne], <http://www.erudit.org/revue/efg/2007/v/n6/016481ar.html>.
- FOUCAULT, M. (1972), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GAGNON, E. *et al.* (2011), *L'invention du bénévolat*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- HUGUES, E. C. (1956), « The Making of a Physician - General Statement of Ideas and Problems », *Human Organization*, vol. 14, n° 4, p. 21-25.
- HUGUES, E. C. (1963), « The Professions », *Daedalus*, vol. 92, n° 4, p. 655-668.
- LALOUETTE, J. (1991), « Expulser Dieu : la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires », *Mots*, n° 27, p. 23-39.
- LÉVY, I. (2000), *Croyances & Laïcité : guide pratique des cultures et des religions*, Paris, ESTEM.
- MATHIEU, S. (2007), « Quelle laïcisation de la médecine française au XIX<sup>e</sup> siècle? Élément de comparaison avec la Grande-Bretagne », dans *Politiques de la laïcité au XX<sup>e</sup> siècle*, Weil, Patrick (dir.), Paris, Presses Universitaires de France. p. 353-371.
- MORIN, P. *et al.* (2009), Signification du chez-soi et intervention psychosociale à domicile dans les programmes de Soutien à domicile, *Enfance/Jeunesse/Famille*

et Santé mentale. Université de Sherbrooke. Centre de santé et de services sociaux – Institut universitaire de gériatrie de Sherbrooke.

MUSEE QUEBECOIS DE CULTURE POPULAIRE,  
<http://www.larevolutiontranquille.ca/fr/avenement-de-letat-providence.php>,  
Consulté le 22 juillet 2014.

PETTAT, A. (1989), *Les infirmières: de vocation à profession*. Montréal, Boréal.

ROTHIER-BAUTZER, E. (2012), *Entre cure et care : les enjeux de la professionnalisation infirmière*, Paris, Lamarre.



# L'INSCRIPTION DES IDÉES FÉMINISTES DANS LA TRADITION SÉNÉGALAISE OU LA RÉINTERPRÉTATION DU FÉMINISME EN AFRIQUE : LES ARTICULATIONS ENTRE L'IDÉOLOGIE FÉMINISTE, LES TRADITIONS ET LA « POSTCOLONIALITÉ »

**Saliou NGOM**

Doctorant en science politique à l'université  
Paris 1 Panthéon-Sorbonne, à l'IMAF  
(Institut des Mondes Africains).

**RÉSUMÉ :** Les différentes conférences et rencontres internationales des années 70 et 80 occasionnées par la décennie de la femme ont permis le développement et l'internationalisation des idées féministes, mais elles ont surtout accentué les tensions et rapports de forces entre des organisations féministes du Sud et celles du Nord. Le développement des théories postcoloniales et sa rencontre avec les idées féministes, notamment dans le Sud, ont joué un rôle assez déterminant dans le renforcement de ces tensions entre un féminisme d'influence occidentale dont on critique l'hégémonie et le courant plus récent appelé féminisme postcolonial ou « décolonial ». Étudier le cas des organisations féministes sénégalaises permet de comprendre en quoi l'évocation de la tradition, de l'image traditionnelle de la femme et des valeurs culturelles (matrilinéaire ou matriarcale) de l'Afrique dans leurs discours, symbolise non seulement l'émergence d'un féminisme nouveau qui s'émancipe de la tutelle occidentale « impérialiste », mais plus encore la renaissance d'un féminisme qui s'enracine dans la tradition sénégalaise précoloniale.



## INTRODUCTION

L'hypothèse de l'universalité de la situation des femmes et de leur oppression par un système basé sur l'inégalité des rapports de genre est au centre du féminisme occidental triomphant tout au long des années soixante-dix. Au-delà du combat commun pour l'égalité, l'idée du patriarcat universel prônée par une certaine frange féministe occidentale est sans aucun doute l'une des problématiques qui divisent le plus non seulement les féministes africaines et celles du Nord, mais

aussi les féministes africaines entre elles (Bombo, 2004 : 17-26). L'invocation des traditions africaines et de la place des femmes dans les institutions sociales, économiques et politiques précoloniales renforce la nécessité d'enracinement de la pensée féministe occidentale dont le contexte d'émergence et les réalités sont différents de ceux de l'Afrique contemporain.

Le féminisme ou la cause des femmes en général est arrivé à s'internationaliser tout au long des années 70 à travers les cycles de rencontres internationales entre femmes du Sud et celles du Nord (Bop, 1997 ; Sow, 2010). S'il existe dans le continent africain un « féminisme décomplexé » incarné par des intellectuelles issues pour la plupart de l'école coloniale et qui ne se différencie des courants féministes occidentaux, l'hégémonie d'un discours féministe occidental se retrouve de plus en plus contestée dans le courant des années 80 (Latourès, 2009 : 143-163, Imam, Mama et Sow, 2004.) Cette fracture, qu'Aurélie Latourès définit comme « une crise » de l'internationalisation, traduit une certaine légitimité de plus en plus contestée des organisations féministes du Nord à parler au nom des femmes du Sud. Cette internationalisation, qui s'opère en même temps qu'émergent en Europe ce qu'on appelle la seconde vague ou génération féministe et dans l'Ouest Afrique un activisme religieux politique, est perçue par une bonne partie des organisations de femmes comme « une nouvelle forme d'impérialisme occidental » (Latourès, 2009 : 143-163)

En s'appuyant sur données d'entretien avec des responsables féministes sénégalaises<sup>1</sup> comme l'AJS (l'Association des juristes sénégalaises), l'AFARD (Association des femmes africaines pour la recherche et le développement) et le COSEF (Conseil sénégalais des femmes), l'objectif de cette communication est de montrer, dans la première partie, comment la critique de l'hégémonie féministe occidentale et l'émergence d'un féminisme postcolonial qui regroupent beaucoup d'organisations de femmes fondent leur légitimité dans l'incapacité du féminisme à « penser sa pluralité à l'échelle globale » (Latourès, 2009). La seconde partie montre comment s'articulent, tant dans leur engagement que leurs critiques, les idées féministes d'influences occidentales et l'invocation de la tradition, c'est-à-dire de l'image traditionnelle de la femme (perçue injustement comme soumise et inactive par les organisations féministes du Nord), pour « donner du sens » à ce qu'elles

---

<sup>1</sup> Ces entretiens ont été réalisés entre les mois de juin et juillet 2012 à Dakar dans le cadre de ma thèse : le 12 juin avec F. K de l'AJS, le 16 juillet pour L. C du COSEF et le 15 juillet pour O. F de l'AFARD et du COSEF.

appellent « un féminisme africain » dont l'un des principaux objectifs est de « décoloniser le féminisme ».

C'est donc montrer comment le féminisme africain s'inscrit dans « le mouvement mondial des femmes », tout en gardant un socle de références, de modèles féminins locaux (comme Ndatté Yalla Fall<sup>2</sup>, Aline Sittoé Diatta<sup>3</sup> ou les femmes de *Nder*<sup>4</sup> dans le cas du Sénégal), à travers l'invocation de l'histoire, des valeurs et de traditions africaines précoloniales.

### **DE L'ÉMERGENCE DU FÉMINISME EN AFRIQUE À LA FRACTURE IDÉOLOGIQUE DE LA PENSÉE FÉMINISTE AFRICAINE : LA NAISSANCE D'UN FÉMINISME POSTCOLONIAL**

Dans le courant des années 70, on voit apparaître dans le paysage africain, et sénégalais en particulier, divers mouvements de la société civile, dont certains se réclamant du mouvement féministe. Ces premières organisations, qui ont joué un rôle très important pour le respect des droits de la femme en général, ont été largement soutenues par les organisations féministes occidentales et françaises en particulier. Mais l'essentiel des thématiques du féminisme africain de cette période tourne autour de questions sociales et maternelles, et ne pose pas l'égalité des sexes au cœur de son engagement.

De par les colloques et conférences internationaux organisés par les organisations internationales tout au long de la décennie soixante-dix, les mouvements féministes occidentaux ont pu influencer leurs homologues du Sud (Falquet, 2003 : 179-191), africaines et sénégalaises en particulier, qui n'ont pas tardé à s'autonomiser des autres mouvements politiques et de la société civile dans lesquels ils ont toujours joué un rôle très important (Sow, 1995 : 175-183). Ce contexte a remis les Africaines sur la scène internationale d'où elles étaient jusque-là absentes ou « invisibilisées » comme actrices « pour faire entendre leurs voix et [leur permettre de] trouver leur propre voie » (Sow, 2010).

---

<sup>2</sup> La lingère daté Yalla Mbodj – ou Ndete Yalla (1810-1860) – est la dernière grande reine du Waalo, un royaume situé dans le Nord-Ouest de l'actuel Sénégal.

<sup>3</sup> Elle est une figure de la lutte anticoloniale dans le Sud du Sénégal en Casamance. Parfois présentée comme une reine, la prêtresse Aline Sittoé Diatta (1920-1944) est une héroïne de la résistance en Casamance que l'on surnomme parfois la « Jeanne d'Arc d'Afrique ».

<sup>4</sup> Des femmes du royaume de Waalo à Ndeer se sont données la mort collectivement en se brûlant dans une chambre pour ne pas tomber entre les mains d'esclavagistes maures qui voulaient les violer. Cette histoire est reprise dans l'imaginaire populaire comme symbole du courage de la femme africaine battante, combattante et résistante au même titre que les hommes.

Le début des années 80 marque un tournant d'une génération assez critique non seulement des théories et pratiques du développement dans le Sud, mais aussi d'une certaine hégémonie féministe occidentale qui serait fondée sur une sorte de patriarcat universel contre lequel il faudrait lutter, et qui enfermerait dans une image coloniale la femme du Sud, victime de la tradition (*powerless*). Ceci dit, le développement de ces idées n'est pas qu'une invention des Africaines féministes ou plutôt des femmes du Sud ; il est la posture d'une frange assez importante d'idéologues africains comme Cheikh Anta Diop dont la pensée (Diop, 1959) occupe une place particulière chez certaines féministes sénégalaises, militantes politiques et spécialistes du développement dans le Sud.

Le développement des théories postcoloniales et sa rencontre avec les idées féministes, notamment dans le Sud, ont dans cette perspective joué un rôle assez déterminant dans le renforcement de ces tensions entre un féminisme d'influence occidentale dont on critiquait l'hégémonie et le courant plus récent que certains auteurs ont appelé féminisme postcolonial ou « *décolonial* » (Verschuur, 2010). Les résistances politiques, sociales et surtout religieuses à la cause des femmes depuis les indépendances (Brossier, 2004) obligeront ces organisations de femmes à des ajustements et des réappropriations, sans pour autant renier l'étiquette féministe. Mais l'héritage colonial, occidental, et l'influence féministe extérieure seront de plus en plus remis en cause à partir des années 70 et conduiront à ce que nous appellerons « la construction d'un féminisme sénégalais » ou la prise en compte des valeurs, symboles et surtout des héroïnes locales dans le féminisme de la seconde génération.

La bipolarisation du mouvement des femmes en Afrique et au Sénégal, en particulier, est un phénomène à la fois historique et politique, mais aussi culturel. Il est historique en ce sens que l'existence d'organisations de femmes, même si elles ne se reconnaissaient pas comme féministes, a précédé les influences féministes occidentales. L'influence occidentale à travers les conférences et rencontres internationales a non seulement conforté les convergences entre les femmes, mais a permis aux féministes du Sud de s'émanciper progressivement, avec des relents politiques et très critiques (colonialisme, néocolonialisme) du discours féministe occidental.

Les orientations assez contradictoires des lignes idéologiques des deux principales revues féministes en Afrique noire (*Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies* et *Feminist Africa*, tous deux créées en 2001) témoignent de cette fracture idéologique de la pensée féministe africaine : alors que *Jenda* rejette les

approches *féministes* jugées occidentales et prône une lecture purement africaine de la question des femmes en Afrique, *Feminist Africa s'*« approprié le concept et les analyses et les contextualités dans l'étude critique de leur place dans les sociétés africaines. Les théories et analyses africaines évoluent généralement entre ces deux pôles » (Sow, 2012 :145-160)

#### **QUAND LE FÉMINISME RENOUE AVEC LA TRADITION : LE POSTCOLONIALISME À L'ÉPREUVE DU FÉMINISME**

À partir des années 80, alors que se développait jusque-là un féminisme radical d'influences occidentales, émerge ce qu'on pourrait appeler « un féminisme postcolonial » dans les pays du Sud. À l'origine de cette pensée, l'ouvrage de Gayatri Spivak *Can the Subaltern Speak*. L'auteur y développe une posture théorique et militante, mais surtout critique de l'influence occidentale et « homogénéisante » des organisations féministes du Nord sur leurs homologues du Sud naissantes (Spivak, 1988). Ces théories donneront de plus en plus d'essence et de ferveur au paradigme de l'« intersectionnalité » ou du postcolonialiste qui caractérisera la deuxième génération des féministes du Sud.

Spivak dénonce « les processus d'infériorisation » des organisations féministes du Sud par les organisations féministes du Nord et critique les présupposés, les représentations occidentales qui sous-tendent les théories féministes « blanches » que subissent les femmes du Sud. Cette posture est de plus en plus dénoncée par les militantes du Sud elles-mêmes dans les années 80 lors des rencontres internationales. Fatou Sow soutient d'ailleurs que « [l]ors des grandes conférences internationales sur les femmes et autres thèmes d'intérêt, les Africaines se sont inquiétées des projets féministes dans lesquels elles ne retrouvaient pas toujours leurs priorités ou se sentaient marginalisées » (Sow, 2012 :145-160.). Cette hégémonie trouve le plus souvent sa base dans le féminisme républicain français qui influence plus les femmes sénégalaises que les idéaux anglo-saxons. Par le fait que cette tendance féministe occulte les différences de cultures et de races qui s'articulent et s'imbriquent avec le genre, elle semble incompatible avec le féminisme sur le terrain africain et la manière dont les femmes se l'approprient.

Ces tensions entre organisations féministes du Nord et celles du Sud se ressentirent lors des premières rencontres directes entre ces organisations occasionnées par le cycle de conférences, les échanges et les séminaires des années 70 aux années 90 dans le monde francophone. La création de l'AFARD (Association des femmes africaines pour la recherche et le développement) à Dakar en 1976, dont l'une des ambitions est de « décoloniser le féminisme », sera sans

doute une des réponses postcolonialistes des universitaires et militantes face à cette hégémonie de la pensée féministe occidentale. La même année, le collectif Combahee River, un mouvement composé de lesbiennes et de féministes noires du tiers monde, affirmait :

L'affirmation la plus générale de notre politique en ce moment serait que nous sommes engagées à lutter contre l'oppression raciale, sexuelle, hétérosexuelle et « classiste », et que notre devoir spécifique est le développement d'une analyse et d'une pratique intégrées basées sur le fait que les plus grands systèmes d'oppression s'entremêlent. La synthèse de ces oppressions crée les conditions de nos vies. En tant que noires nous voyons le féminisme noir comme le mouvement politique adéquat pour combattre les oppressions simultanées et multiples auxquelles sont confrontées toutes les femmes de couleur... Une position combinée, antiraciste et antisexiste nous a rassemblées initialement, et pendant que nous nous développons politiquement, nous nous sommes attaquées à l'hétérosexisme et à l'oppression économique (River 1979).

C'est certainement dans cette même perspective qu'O. F, de l'AFARD, nous affirme que :

Nous pensons qu'il fallait relativiser les politiques néolibérales et les idéologies féministes occidentales. Il existe plusieurs formes et types de féminisme aujourd'hui : un féminisme radical prôné par les organisations féministes du Nord et nous, nous voulons un féminisme africain. La différence fondamentale qui nous sépare des féministes occidentales, c'est que leurs idéologies sont récupérées par des LGBT, ce qui chez nous n'est pas acceptable. La priorité pour nous, c'est le développement [...] Les premières générations ont développé une certaine conception du féminisme qui est assez élitiste. Notre actuel premier ministre Mimi Touré en faisait partie. Moi, je les voyais à la télé avec leurs coupes, elles avaient une vision assez radicale des choses.

La forme que prend la critique à partir de ce moment ne s'adresse pas au féminisme en général, mais récuse les orientations « républicanistes » et laïques d'un féminisme à la française et par conséquent « colonialiste ». Ce qui est visé, c'est moins l'idéal féministe que ses fondements culturels et son enracinement social occidental en tant que tel. La critique de l'idéal féministe républicain est donc au centre de la pensée féministe postcoloniale aux aspirations particularistes (Lenel et Virginie, 2012 : 125-144). Le féminisme d'influences occidentales partirait, en quelque sorte, d'une domination masculine, de formes d'exploitation des femmes, de conditions univoques et universelles de la femme ; ce que récuse la nouvelle perspective féministe naissante. Cette perspective occidentale reflète plus des réalités d'ailleurs, et non celles des sociétés africaines et sénégalaises. La sociologue nigériane Oyèrónké Oyèwùmí explique que les conceptions universalistes des

rapports hommes-femmes construites à travers le miroir des sociétés occidentales trouvent leurs limites dans les sociétés africaines où les rapports de genre ne se construisent pas dans la logique binaire, patriarcale et biologique hommes-femmes. D'où la nécessité de repenser les féminismes en Afrique qui ne se retrouvent pas dans les orientations « impérialistes » du féminisme occidental (Oyéwùmí, 1997 : 176).

### LA PLACE DE LA FEMME DANS LES INSTITUTIONS AFRICAINES TRADITIONNELLES ET LA DÉCOLONISATION DU FÉMINISME OCCIDENTAL CHEZ LES AFRICAINES

L'essentiel de cette pensée féministe qui se développe depuis les années 80 puise ses sources dans les études postcoloniales et historiques sur la place des femmes dans les institutions traditionnelles précoloniales et la résistance de celles-ci face au pouvoir colonial qu'elle suspecte d'avoir subverti les droits de la femme (Vidrovitch, 1997, Goerg, 1997 : 3).

Les études de Cheikh Anta Diop Cheikh occupent une place assez déterminante dans l'argumentaire de ces militantes féministes. Il conclut que dans les sociétés matriarcales de l'Afrique noire, « tous les droits politiques sont transmis par la mère ; en dehors de l'usurpation, aucun prince ne peut hériter du trône si sa mère n'est pas princesse [...] cette conception est diamétralement opposée à celle de l'indo-européen » (Diop, 1982 : 34).

C'est cette conception qui est à la base de la place de l'oncle maternel dans la famille : dans les langues africaines noires, comme le wolof (valaf), il signifie *Na jaay*, c'est-à-dire celui qui peut vendre son neveu. Autrement dit dans les cas où il serait prisonnier, il peut se racheter en donnant son neveu à sa place. Le terme neveu signifie littéralement en wolof (valaf) *Jar baat* ou celui qui vaut une rançon (Diop, 1982 : 34). L'étymologie de ces termes nous renseigne sur les relations que la femme entretient non seulement avec son mari et sa belle-famille, mais aussi sur la place qu'elle occupe au sein des rapports de pouvoir en public. La généralité de cette généalogie pour toute l'Afrique noire, nous dit Cheikh Anta, est attestée par les études de Delafosse (Diop, 1982 : 35). La propédeutique – ou règle morale africaine – suivante rend bien compte, selon lui, de la suprématie de la femme dans les cultures noires africaines : *Nday ju ligeey* en wolof signifie le travail de la mère. L'explication qu'il propose de cette propédeutique peut servir de contre-exemple (le sort de l'enfant dépend uniquement de sa mère) et nous y reviendrons pour montrer comment elle est utilisée contre les femmes dans la société sénégalaise.

Dans le cas des féministes sénégalaises, la valorisation de la place de la *lingeer* dans les institutions politiques traditionnelles *wolof*<sup>5</sup> est sans aucun doute illustrative de cette africanisation du féminisme. *La lingeer* était à la fois personnage politique et juridique en sa qualité de responsable de la juridiction en matière de délits d'adultère ou en cas de naissance d'enfants hors mariage. Ses jugements, dans ce cas, sont accompagnés d'amendes à son profit. Elle pouvait surtout percevoir des droits (*diss*) qui découlaient de chaque mariage contracté dans le pays. Ses principales ressources restaient, cependant, l'apanage qui lui était conféré sur certaines terres. Pour gérer ses biens, elle nommait un ou plusieurs *jaraaf* ou *farbas* (gouverneurs de provinces) (Pathé Diagne, 1969).

C'est certainement dans cette perspective que la présidente des femmes juristes du Sénégal (AJS), l'une des plus grandes organisations féministes du pays, Fatou Kiné Kamara, critique les dispositions du code de la famille sénégalais dont les initiateurs invoquent « l'argument de la modernité pour écarter toutes les règles du droit coutumier favorables aux femmes au profit des dispositions du Code civil français (dans sa version années soixante, c'est-à-dire antérieure aux réformes arrachées par les féministes) » (Kamara, 2006 : 2). En entretien, F. K évoque la construction coloniale de l'exclusion des femmes (Ngom, 2014) pour justifier la nécessité d'une posture féministe africaine :

Nous avons la chance en tant qu'Africaines et féministes, c'est-à-dire les battantes pour les droits des femmes, d'avoir un substrat culturel et des références que l'on peut invoquer, que les féministes occidentales, par exemple, n'ont pas. Nous, les références que l'on peut invoquer c'est que, nous, les femmes, on a été au pouvoir, on a... L'Afrique, elle était matriarcale, donc on sait ce que c'est que l'égalité de genre, on sait comment faire la promotion de l'égalité de genre, et on sait aussi les résultats que cela donne en termes de société, en termes de type de société et de (euh...), de qualité de vie. Donc on sait ce qu'a apporté le matriarcat à l'Afrique [...] donc voilà, nous, déjà, on n'a pas peur d'un avenir où les femmes sont au pouvoir avec les hommes parce qu'on a un passé qui nous a montré que ça amène une société meilleure, une société humaniste. Donc nous voilà, c'est ce que je dis, et on a aussi les instruments, les outils, d'une société égalitaire, on [n'] a pas à les inventer, ils étaient déjà là dans le passé.

Le terme de féminisme postcolonial est souvent utilisé pour désigner cette génération de femmes. Mais la charge sémantique assez complexe du terme postcolonial, et le fait qu'il ne soit pas neutre symboliquement, car emprunté aux études anglo-saxonnes communément appelées *Postcolonial studies*, conduit un

---

<sup>5</sup> Ethnie majoritaire au Sénégal

certain nombre de chercheuses et militantes féministes du Sud à parler de « féminisme décolonial ». Si le terme de postcolonial peut renvoyer à une vision linéaire dans le temps, celui de « décolonial » renvoie, quant à lui, à « une posture épistémique dont l'objectif est de décoloniser les modes de production » du savoir et des connaissances hégémoniques occidentaux (Verschuur et Destremau, 2012 :7-18). Quand il s'applique au féminisme, le « décolonial » permet de déconstruire ou décoloniser une certaine idée selon laquelle la modernité que symbolisent les droits de l'homme et l'émancipation de la femme s'opposerait de manière binaire au traditionnel (notamment dans les sociétés africaines) qui, lui, serait incarné par l'antiprogressisme, le non-respect des droits de l'homme et des pratiques de mise à l'écart des femmes des espaces de pouvoir. Au-delà de cette vision linéaire, il s'agira de montrer comment ou en quoi modernité et tradition dans le discours féministe et sénégalais, en particulier, « sont liées par la co-temporalité et interdépendantes » (Verschuur, 2010:15-24).

Ces divisions de plus en plus croissantes et qui s'inspirent dans le contexte africain d'une approche postcoloniale des sciences sociales et politiques d'un certain nombre d'intellectuels africains, comme Achille MBembe, se retrouvent au cœur des orientations féministes africaines. Nkiru Nzegwu affirme dans le premier numéro de *Janda*, un journal féministe africain créé en 2001 par un réseau de militantes féministes africaines, par rapport aux objectifs qui résument bien les préoccupations de cette tendance dé-coloniale du féminisme :

Premièrement, créer un espace à partir duquel théoriser nos expériences, actuellement marginalisées dans le contexte contemporain global de relations économiques inégales ; deuxièmement, nous extraire nous-mêmes du moule de stéréotypes dans lequel cet ordre économique international et la culture de hiérarchie qui s'y rattache nous ont enfermées (Nzegwu, 2001 : 1).

Parallèlement à cette forme de légitimation en se basant sur les textes sacrés, on note aussi un certain support historique qui consiste à puiser dans la société sénégalaise précoloniale les bases de ces revendications féministes et d'une société égalitaire. Cette démarche, au même titre que la précédente, peut aussi être comprise comme une sorte de socialisation de la cause de la femme. Elle permet en même temps aux défenseuses de la cause d'échapper à l'étiquetage d'acculturées ou de déracinées au niveau social. Elle consiste d'une manière générale à s'appuyer sur les propos de certains historiens qui défendent la thèse selon laquelle la colonisation occidentale aurait subverti le droit et la place des femmes dans la société sénégalaise et que cette place aurait été plus importante et valorisée dans la société sénégalaise précoloniale (Fall, 1994 : 69-79). Dans cette perspective, la

cause féministe en tant que telle n'est plus perçue comme une sorte d'occidentalisation ou de déracinement intellectuel, mais plutôt comme moyen de réhabilitation des valeurs précoloniales sénégalaises que la colonisation avait contribué à subvertir (Ngom, 2013).

On convoque très souvent comme références dans ces mouvements, les femmes sénégalaises qui, à un moment de l'histoire, ont marqué la vie politique dans l'espace sénégalais. On peut ainsi citer les femmes de Nder<sup>6</sup>, les Linguères<sup>7</sup> dans la société wolof qui avaient une tradition de succession politique matrilineaire dans laquelle ces femmes jouaient un rôle très important, tout comme l'image des deux sœurs et *lingeer* Ndatté Yalla et Njembet Mbodj qui, selon Sarr, sont les seules à avoir pris les destins d'un peuple dans l'espace politique sénégalais (Sarr, 2012).

Comme l'idée peut transparaître dans nos entretiens, cette forme d'articulation du féminisme avec les réalités locales et figures féminines ne constituent pas pour autant pour ces femmes une remise en cause de l'idéologie féministe ou de l'égalité des sexes. F. K., militante féministe de l'AJS et du COSEF affirme : « Pour moi, le féminisme africain ça [ne] veut surtout pas dire le compromis et la compromission, admettre, dire, par exemple, qu'on n'est pas égale, mais complémentaire, jamais de la vie. Moi, quand je dis "féministe africaine", cela veut dire que je me réfère à l'Afrique matriarcale ». Lors de notre entretien, elle ne convoque pas seulement des textes internationaux auxquels le Sénégal est soumis, mais surtout des références historiques, des modèles dans la tradition politique sénégalaise précoloniale pour asseoir son argumentaire :

Fatou Sarr l'explique très bien en disant que le premier royaume auquel s'est affronté la conquête coloniale, les armées coloniales, ça a été un royaume dirigé par une femme « La Linguère Ndaté Yalla ». Donc ça montre qu'on a été au pouvoir jusque-là. C'est daté. Qu'est-ce qui a mis fin au pouvoir des femmes ? C'est la conquête coloniale. Et ça a continué. Après, ils se sont basés sur les dirigeants traditionnels (entre guillemets) pour diriger ce qu'on appelle les chefferies locales qu'ils ont aidées à nommer, à choisir (euh), il fallait des chefs dociles donc, mais, sans revenir à la parité qui était la norme dans notre système de pouvoir de direction, c'est-à-dire, là où il y avait « la Linguère », il y avait « le Bour »<sup>8</sup>, qui était un homme ».

---

<sup>6</sup> Des femmes du royaume de Waloo qui se sont donné la mort collectivement en se brûlant dans une chambre pour ne pas tomber dans les mains d'esclavagistes maures qui voulaient les violer.

<sup>7</sup> Les *lingeer* étaient les sœurs du roi dans la société wolof précoloniale et dont les fils pouvaient succéder au roi.

<sup>8</sup> Terme wolof qui désigne le roi dans les sociétés précoloniales.

Beaucoup d'études féministes sénégalaises vont ainsi dans ce sens en montrant que la femme avait une place très importante dans la société sénégalaise précoloniale (Goerg, 1997 ; Vidrovitch, 1997). C'est plutôt, si l'on se réfère à ces études, la colonisation qui a subverti les rapports de genre en excluant les femmes de la vie économique politique, sociale et surtout scolaire. Ces logiques sont mises en avant dans le discours politique des féministes sénégalaises pour marquer l'africanité des valeurs qu'elles défendent qui trouvent tout leur sens dans l'Afrique précoloniale. C'est ainsi que F.K défend l'idée selon laquelle :

Lorsqu'il y a eu conquête d'un territoire matriarcal par des envahisseurs de tradition patriarcale, ils ont toujours commencé par limiter les droits de la femme qu'ils ont trouvée dans les territoires conquis. Ils ont rabaisé les droits de la femme au niveau que les femmes connaissent chez eux. C'était le cas lorsque l'Égypte a été conquise par les Grecs, les Grecs ont tout de suite enlevé ses droits à la femme égyptienne pour la ramener, ramener son statut, rabaisser son statut à celui de la femme grecque [...] Alors, avec la colonisation ça a été la même chose, les... et ça d'ailleurs Fatou Sarr l'explique très bien en disant que le premier royaume auquel s'est affronté la conquête coloniale, les armées coloniales, ça a été un royaume dirigé par une femme « La Linguère Ndaté Yalla ». Donc, ça montre qu'on a été au pouvoir jusque-là. C'est daté. Qu'est-ce qui a mis fin au pouvoir des femmes ? C'est la conquête coloniale.

Malgré l'émergence, de plus en plus dynamique de ce courant féministe « postcolonialiste » en Afrique, courant dont les références et modèles sont puisés dans la tradition, il existe toujours une frange, bien que minoritaire, d'un féminisme « décomplexé » d'influences occidentales et très critique à l'égard de ces nouvelles perspectives postcoloniales ou africaines du féminisme.

## CONCLUSION

Il s'est développé tout au long des années 70 dans le continent africain une posture féministe assez proche de celle qui se développe en même moment dans les pays du Nord avec la seconde vague féministe. L'influence des théories postcoloniales et les différentes rencontres entre féministes du Nord et celles du Sud ont progressivement permis aux femmes africaines de développer une critique de l'hégémonie idéologique féministe occidentale dont les priorités, les défis, mais surtout les réalités sociales ne sont pas les leurs. Le développement des courants féministes africains, comme l'AFARD, tout au long des années 80 répond à ces besoins d'intégrer les traditions, figures féminines et modèles africains dans la formulation des idées féministes en Afrique. La matrilinearité, le matriarcat et l'organisation politique précoloniale qui intègrent les *lingeer* dans la gestion des

affaires publiques comme traits fondamentaux de la tradition sénégalaise occupent ainsi une place centrale la formulation du féminisme chez les militantes sénégalaises.

Cette posture très critique à l'égard du féminisme occidental ou de l'universalité du féminisme, selon Fatou Sow, délégitime pourtant la portée des idées féministes en croyant la renforcer face à des États africains qui « légalisent » les inégalités entre sexes et des religieux qui la « fondamentalisent » (Sow, 2011). De ce fait, faire l'éloge de ce système (matrilinéaire) qui nie l'oppression, en prétendant servir la cause des femmes ou élargir leur « champ de pouvoir », c'est en quelque sorte méconnaître les logiques de subordination, d'« exploitation » et d'exclusion des femmes qui le sous-tendent. Ces féministes, et parfois chercheuses, africaines de la mouvance postcoloniale, au même titre que les féministes occidentales qu'elles critiquent pourtant, en tombant dans le piège de « l'essentialisation » de la condition des femmes africaines, reproduisent les mêmes erreurs que celles qu'elles critiquent. Ainsi au lieu d'instituer des particularismes culturels qui nient l'oppression et l'inégalité selon le sexe, il vaudrait mieux, comme l'affirme Sow, d'

« Historiciser », « sociologiser » et « contextualiser » les différentes formes de domination, largement infiltrées par le patriarcat, nous permet à toutes de nous approprier au moins une universalité, celle du droit des femmes d'avoir des droits, au lieu de les questionner au nom de l'idée que l'universalité est occidentale » (Sow, 2011 : 55).

## BIBLIOGRAPHIE

- ADJAMAGBO, A. et A.-E. CALVES (2012), « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, n° 61, p. 3-21
- BOMBO, G. T (2004), « Existe-t-il un féminisme africain », in DENIS P. et C. SAPPPIA (dir). *Femmes d'Afrique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia p. 17-26
- BOP, C. (1997), « Après Pékin, quelle coopération internationale en Afrique ? », *L'Afrique des femmes*, n° 65, p. 48-61.
- BROSSIER, M. (2004), « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, n° 96, p. 78-98.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (1997), « Histoire des Femmes d'Afrique », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 6, <http://clio.revues.org/373>.
- DIOP, C. A. (1982), *Unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat*, Paris, Présence Africaine.

- FALL, R. (1994), « Femmes et pouvoir dans les sociétés nord-sénégalaises », communication présentée à l'atelier « Héritages historiques et processus de démocratisation en Afrique », Bamako, p. 69-79.
- FALQUET, J. (2003), « L'ONU, alliée des femmes ? Une analyse féministe du système des organisations internationales », *Multitudes*, n° 11, p. 179-191.
- GOERG, O. (1997), « Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 6, <http://clio.revues.org/378>.
- IMAM, A. M., A. MAMA et F. SOW (2004), *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris, Codesria/Karthala.
- KAMARA, F. K. (2006), « Le Code de la Famille du Sénégal ou de l'usage de la religion comme alibi à légalisation de l'inégalité de genre », premier Colloque inter-réseaux du Programme thématique « Aspects de l'État de Droit », Dakar, Université Cheikh Anta Diop, Institut des Droits de l'Homme et de la Paix.
- LATOURES, B. (2009), « “Je suis presque féministe, mais...” Appropriation de la cause des femmes par des militantes maliennes au Forum Social Mondial de Nairobi (2007) », *Politique africaine*, vol. 4, n° 116, p. 143-163.
- LENEL, P. et M. VIRGINIE (2012), « La contribution des études postcoloniales et des féminismes du “ Sud ” à la constitution d'un féminisme renouvelé. Vers la fin de l'occidentalisme ? », *Revue Tiers Monde*, n° 209, p. 125-144.
- NGOM, S. (2014), « La construction coloniale de l'exclusion des femmes des espaces de pouvoirs », *Revue Africaine Trimestrielle de Stratégie et de Prospective*, n° 11-12, p. 213-238.
- NZEGWU, N. (2001), « Globalization and the Jenda Journal », *Jenda : A Journal of Culture and African Women Studies*, vol. 1, n° 1.
- OYÉWÙMÍ, O. (1997), *The Invention of Women : Making an African Sense of Western Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- RIVER, C. (1981) « A Black Feminist Statement », in MORRAGA C. et G. ANZALDÚA (dir.), *Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table Press.
- SARR, F. (2010), *Luttes politiques et Résistances féminines en Afrique*, Dakar-Fann, Panafrika, Silex/Nouvelles du Sud.
- SARR, F. (2012), « Ndatté yalla Mbodj : le parachèvement du processus de prise de pouvoir par les femmes au Waalo », *Revue Africaine Trimestrielle de Stratégie et de Prospective*, n° 7-8, p. 49-78
- SOW, F. (2010), « Chapitre 15 / Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », in FALQUET J. et al (dir). *Le sexe de la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 243-258.

- SOW, F. (1995), « La Cinquième Conférence régionale africaine des femmes de Dakar », *Recherches féministes*, vol. 8, n° 1, p. 175-183.
- SOW, F. (2011), « Féminisme : une question politique », *Tumultes*, n° 37, p. 51-57.
- SOW, F. (2012), « Mouvements féministes en Afrique », *Revue Tiers Monde*, n° 209, p. 145-160
- VERSCHUUR, C. (2010), « Diversité des mouvements de femmes, des pratiques et des théories », in VERSHUUR C. (dir), *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*, Paris, Geève, L'Harmattan, Institut de hautes études internationales et du développement, p. 15- 24.
- VERSCHUUR, C. et B. DESTREMAU (2012), « Féminismes décoloniaux, genre et développement », *Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds*, *Revue Tiers Monde*, n° 209, p. 7-18.

**IV.**

**À LA RECHERCHE DES TRADITIONS  
QUÉBÉCOISES**





# ESPACE PARTAGÉ ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ? UN REGARD SUR LES ENJEUX ORDINAIRES DE VOISINAGE DANS LE QUARTIER D'OUTREMONT<sup>1</sup>

**Gaddi Valentina**

Candidate à la maîtrise en sociologie

Université de Montréal

gaddi.valentina@gmail.com

**RÉSUMÉ :** Si un endroit existe à Montréal où, dans l’imaginaire collectif, tradition et modernité semblent se confronter au quotidien, c’est sûrement Outremont. Juifs et juives hassidiques d’un côté, membres de la société considérée « moderne » de l’autre, l’on pourrait être tenté de penser que deux mondes, le « traditionnel » et le « moderne », se côtoient dans les rues de cet arrondissement. Mais est-ce vraiment le cas? Comment questionner la véracité d’un tel débat et la façon dont il est traditionnellement posé ? En adoptant une approche novatrice par rapport à la littérature, brièvement introduite dans la première partie de l’article, les tout premiers résultats d’un travail de terrain seront mobilisés pour mieux nuancer une narration dominante qui veut la tradition chirurgicalement séparée de la modernité. Une réflexion quant à la nécessité d’une épistémologie libérée (ou décolonisée) d’une certaine tradition sociologique s’étale aussi sur l’arrière-plan de cette contribution.



## INTRODUCTION

*À la recherche des traditions québécoises* est le titre du panel dans lequel ma présentation a été placée par les organisateurs et organisatrices du Colloque. À première vue, l’on peut voir cela comme une provocation : qui dit « Outremont », à Montréal, dit aussi « juifs hassidiques ». Considérer la tradition juive hassidique comme étant une des traditions québécoises, comme semble suggérer ce titre, peut être lu comme une sollicitation à repenser les traditions du Québec.

---

<sup>1</sup> La présentation correspondant à ce texte remporté un prix d’excellence du jury lors de colloque (note du comité d’édition).

Alors que je<sup>2</sup> me préparais à rédiger ma présentation, j'ai réalisé à quel point le comité organisateur était allé loin dans sa provocation (inconsciemment ou pas) et qu'il avait très bien ciblé mon sujet de recherche. Mon travail de terrain dans le quartier d'Outremont, en fait, ne vise pas à étudier la communauté juive ultra-orthodoxe<sup>3</sup> en tant que telle, mais plutôt, comme je le mentionne dans le titre, « les relations de voisinage » dans ce quartier. Cela implique que je m'intéresse à la communauté hassidique<sup>4</sup>, mais aussi aux autres communautés qui habitent le quartier d'Outremont, communautés qui possèdent elles-mêmes des « traditions », si on entend par cela le sens que Nicolas Sallée a donné à ce mot dans la conférence d'ouverture du colloque comme « pratiques ancrées dans le temps » ou « actions qui se répètent toujours pareilles ».

Comme on aura l'occasion de le voir dans la première partie de cet article, je m'éloigne donc d'une certaine *tradition* de recherche qui vise à considérer la communauté hassidique (ou les controverses dont elle a été considérée comme l'origine) comme objet d'étude en tant que tel, pour me concentrer plutôt, à partir d'une approche ethnographique, sur les relations de voisinage qui se

---

<sup>2</sup> Dans la veine des réflexions de Maryvonne Charmillot, j'ai choisi de m'exprimer à la première personne du singulier dans le présent article. De la même façon que Charmillot, je suis en fait profondément convaincue que d'utiliser le « je » n'enlève rien à la dimension collective de notre travail de chercheurs ou de chercheuses. Au contraire, ce choix relève plutôt d'une volonté de responsabilité personnelle par rapport aux « échanges qu'on met en mots » (Charmillot 2013 : 159) et aussi d'un possible exercice d'émancipation face aux contraintes du « nous » et d'une certaine écriture scientifique.

<sup>3</sup> Le terme « ultraorthodoxe » réfère à la fois aux juifs hassidiques, qui se distinguent notamment par leur affiliation à un maître spirituel lui-même identifié à la tradition des Rebbes (maîtres spirituels charismatiques) d'Europe de l'Est, et aux juifs qui, tout en observant un degré aussi strict de respect des lois et traditions du judaïsme, ne sont pas affiliés à un maître spirituel particulier (Shahar *et al.*, 1997). Les communautés qui habitent à Outremont sont des communautés hassidiques et dans le présent texte j'utiliserai à la fois l'appellatif « hassidim » et « ultra-orthodoxes » pour les nommer. Même si on parle souvent de « communauté hassidique » au singulier, il faut aussi spécifier que dans les faits cette communauté est composée de plusieurs sous-groupes se définissant à partir de leur degré d'orthodoxie religieuse et par leur affiliation avec un leader spirituel vivant le plus souvent en Israël ou aux États-Unis. Une certaine hétérogénéité caractérise donc ce qui est souvent présenté comme un group homogène.

<sup>4</sup> Un tout dernier éclaircissement sur la terminologie se rend nécessaire. Tout au long du texte, par souci de clarté, j'utiliserai la contraposition hassidim/non-hassidim, ou communauté hassidique/autres communautés ou parfois hassidim/société québécoise. Je suis consciente des risques liés à ces catégorisations (surtout la dernière, car les juifs hassidim font partie de la société québécoise), cependant je trouve cet exercice nécessaire pour l'analyse que je propose ici. Une classification différente empêcherait la compréhension des dynamiques considérées. Je tiens à remercier Françoise Guay pour ses commentaires pertinents sur ce point.

déroulent dans l'arrondissement et en particulier aux relations qui, ces dernières années, ont donné lieu à la création de deux associations de quartier.

Ma contribution s'articule en quatre parties : dans un premier temps, je m'arrête sur une réflexion plus épistémologique et, en faisant état de la littérature sur le sujet, j'essaie de dresser les limites et les manques d'une certaine tradition de pensée. Dans un deuxième temps, en élargissant ma revue de littérature à des travaux qui ne portent pas nécessairement sur le sujet, je suggère des pistes de réflexion pour apporter des innovations à cette tradition. Ensuite, après avoir dégagé les principaux enjeux liés à mon choix méthodologique, je glisse sur un plan plus empirique et, à partir des balbutiements de mon travail ethnographique, j'essaie de montrer l'articulation entre tradition et modernité dans les dynamiques de voisinage considérées, en nuanciant une narration dominante qui veut la tradition chirurgicalement séparée de la modernité. Enfin, en m'éloignant du terrain pour retourner sur un plan épistémologique, je terminerai ma présentation en proposant une réflexion quant à ce que signifie, selon mon expérience, « questionner la place de la tradition scientifique (et donc de la tradition sociologique) dans nos travaux de recherche », comme on était sollicité à faire par le libellé du colloque.

### **LA COMMUNAUTÉ JUIVE HASSIDIQUE : UN OBJET DE RECHERCHE TRADITIONNEL ?**

La plupart des études à propos de la communauté juive hassidique focalisent, traditionnellement, sur la communauté en elle-même et sur certains de ses aspects considérés « exceptionnels », par exemple son caractère de « séparation » et d'isolement. La « déviance » qui peut se développer au sein de ces communautés, par rapport à des normes de conduite souvent perçues comme rigides par les non-membres de ces mêmes communautés, a fait en particulier l'intérêt de plusieurs recherches, notamment dans le domaine sociologique. Parmi les travaux de mémoire ou de thèse sur le sujet, on retrouve par exemple la contribution de Jonathan Levy, *Deviance and Social Control among the Haredi* (2004) ou celle de Sandrine Malarde, *Quitter les siens? Une analyse des trajectoires de sortie chez les juifs hassidiques* (2011). Dans les deux cas, et les titres le démontrent bien, ce qui semble fasciner le plus les chercheurs est l'articulation entre contrôle et déviance. C'est ainsi que Levy (2004) configure et justifie ses questionnements de recherche :

I was immediately fascinated from a sociological perspective by their culture and how they seemed able to maintain their ways in today's complicated world. [...] I began to wonder how the cultural boundaries of these communities were constructed, what was allowed to enter from the outside world, and to what extent. [...] If there existed some flexibility to these boundaries, I wished to determine their degree and who determined their rigidity. [...] Ultimately, I wished to find out whether their current institutions and practices were effective at protecting children from the perceived negative outside influences or whether technological and social changes in the last generation have made the current practices obsolete (Levy, 2004 : 58).

De son côté, Sandrine Malarde justifie ainsi son intérêt de recherche dans le préambule de son mémoire :

À la question « pourquoi vouloir étudier les communautés hassidiques? », maintes fois posée, la réponse a toujours été la même : l'intérêt pour le sujet se fonde sur la curiosité de connaître et de comprendre l'Autre. En effet, l'arrivée de l'auteure de ces lignes dans le quartier du Mile-End de Montréal, voilà maintenant plus de six ans, lui a permis de constater la présence et l'allure si distinctive des hassidim dans le quartier. Ils semblaient « hors du temps » et totalement insensibles — ou imperméables — aux diktats du monde moderne et de la mode. [...] Dans ce contexte, une question n'a pas manqué de surgir : comment les membres de cette communauté réputée fermée sur elle-même évoluent-ils en société? *Une société à laquelle ils ne cherchent nullement à s'intégrer?* L'idée d'entreprendre une enquête de terrain a rapidement germé dans notre tête de future sociologue (Malarde, 2011 : 1. Je souligne.).

Ensuite, elle définit son objet de recherche – les juifs hassidiques qui ont décidé de sortir de la communauté – en mobilisent la notion de « contrôle social » et en faisant référence, comme Levy, à « une pratique religieuse stricte » :

Le présent mémoire de maîtrise envisage les juifs hassidiques qui, pour diverses raisons, ont décidé de quitter leur communauté et, ce faisant, de s'affranchir du contrôle social qu'elle exerçait sur leur propre personne. Il prend plus exactement pour objet les « ruses » et les « combines » mises en place afin d'échapper à l'emprise d'une pratique religieuse stricte, du contrôle de la famille et des pairs qui font que la communauté paraît vivre *en vase clos et fermée sur elle-même* (Malarde, 2011 : 5. Je souligne).

On voit bien comment les questionnements restent autour des dynamiques internes à la communauté, sans essayer de problématiser et décortiquer le postulat de sa présupposée « fermeture ». Dans le même état d'esprit, on retrouve aussi des ouvrages plus classiques, voire des études incontournables sur la communauté hassidique montréalaise. Julien Bauer, professeur de science

politique à l'UQAM, dans son livre *Les juifs hassidiques* (1994), nous offre notamment un portrait de la communauté hassidique au sens large (histoire, mode de vie, rituels, etc.). La tendance à considérer cette minorité comme un objet d'étude en tant que tel se retrouve aussi dans ses contributions plus anciennes comme « De la déviance religieuse : le sous-système hassidique à Montréal » (1984) ou plus récentes comme « Les communautés hassidiques de Montréal » (2010).

En continuant notre bref survol sur la littérature, l'on peut inscrire l'ouvrage de l'anthropologue et expert en études juives, Jerome Mintz, *Hassidic People : A place in the New World* (1992), dans la même tradition de recherche, ainsi que les travaux du sociologue et ethnographe au Queens College de New York, Samuel Heilman, *Defenders of the Faith : Inside Ultra-Orthodox Jewry* (1992) ou encore *Sliding to the Right. The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy* (2006). Heilman semble explicite dans ses propos : il souhaite tracer une limite claire entre tradition et modernité quand, en décrivant les hassidim d'Israël, il parle d'un « existential angst about the continuing survival of Judaism and Jewish ways of life (*Yiddishkeit*) and about its capacity to withstand cultural onslaughts of modern secular society » (1992 : 13. Je souligne), ou encore quand il affirme que « Hasidic practices are contra-aculturative and “enclavist”, and serve to *deify* tradition » (2006 : 4. Je souligne).

Pour enfin revenir au terrain montréalais, et dans une période plus récente, on retrouve un déplacement des intérêts par rapport à la communauté hassidique sur un plan autre que leur simple description. Notamment, les débats autour de la place de la religion dans l'espace public, suite à ladite « crise » des accommodements raisonnables depuis le début des années 2000, ont poussé les chercheuses et chercheurs à orienter leurs objets de recherche autour des grands conflits qui ont eu lieu dans l'arrondissement d'Outremont. On retrouve par exemple ici les études sociologiques de William Shaffir, « Outremont's Hassidim and their Neighbours: an *Eruv* and its Repercussions » (2002) et « Hassidim and the "Reasonable Accommodation" Debate in Quebec » (2008). Tout en essayant d'expliquer les dynamiques en place par rapport à des conflits spécifiques, la position de l'auteur quant à la communauté ne semble pas véritablement remise en question, comme le montre par exemple la description des hassidim comme étant « à cheval » entre deux mondes : « Straddling two worlds (attempting to preserve *ancient tradition* but simultaneously embracing elements of *modernity*),

seems to have heightened their visibility, making them a newsworthy subject » (Shaffir, 2008 : 40).

Les conflits au sein de l'arrondissement ont fait aussi l'intérêt de plusieurs chercheurs et chercheuses en études urbaines, mais encore une fois, ces recherches portaient surtout sur l'analyse de certaines controverses, en se questionnant plus d'un point de vue des pratiques de gestion de la diversité. Je fais références ici par exemple aux travaux de Julie Gagnon « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/Mile-End » (2002) ou encore de Julie Gagnon, Francine Dansereau et Annick Germain « "Ethnic" Dilemmas? Religion, Diversity and Multicultural Planning in Montreal » (2004). La perspective est pour nous intéressante, car à maintes reprises dans les deux contributions les auteurs font référence à la nécessité de tenir compte du contexte de voisinage dans les stratégies de planification urbaine. Les enjeux entre les acteurs protagonistes des cas en question sont bien expliqués, cependant cet exercice demeure limité à la description de certaines controverses et à leur déroulement dans l'espace public. La perspective étant celle des études urbaines, l'intérêt des auteures n'était pas d'entrer dans les coulisses des relations de voisinage et de comprendre le déroulement ordinaire et anodin de ces relations et le sens que les sujets impliqués à différents degrés dans cet espace donnent à la situation.

#### **REPENSER LA TRADITION : LA NÉCESSITÉ D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE RENOUVELÉE**

Tous ces travaux constituent sans doute une base (voire une *tradition*) solide à partir de laquelle construire ma propre recherche. Passer à travers ces contributions a été pour moi, dépourvue de toutes connaissances sur le sujet, essentiel. Toutefois, je considère qu'un manque demeure dans toute cette littérature, notamment l'effort de mettre en lien la communauté hassidique avec le contexte socio-historique plus large dans lequel elle vit au quotidien, tout en abandonnant l'idée qu'il n'existe aucun échange entre l'« univers » juif ultra-orthodoxe et les autres communautés qui habitent le quartier.

Une étude en ce sens a été conduite par Caitlin Alton (2011) dans son mémoire de maîtrise en histoire à l'Université Concordia. À travers un travail qui combine histoire orale et ethnographie, Alton a essayé de rendre compte des interactions quotidiennes entre les hassidim et les non-hassidim dans le Mile-End

pour comprendre comment les habitants du quartier entrent en relation entre eux et quelle place occupent religion et diversité dans ces interactions. Travailler en adoptant une perspective similaire à celle d'Alton signifie mettre de côté la perspective selon laquelle la communauté hassidique serait la seule gardienne d'une certaine tradition et arrêter de lire ensuite tous les événements à travers cette catégorisation. Le focus de son travail n'est pas la communauté ou les controverses dont elle paraît responsable à cause de sa « diversité », mais plutôt les relations qui ont lieu au sein du quartier.

Une remarque essentielle est ici nécessaire : le choix d'Alton ne relève pas simplement d'un changement de « contenu » quant au « quoi » observer, mais, au contraire, comporte un virement épistémologique par rapport à « comment » (re)penser toute la question. Il faut préciser qu'il n'est pas question, pour Alton comme pour moi, de nier la particularité de la communauté hassidique : ce qui a été écrit par rapport à sa relation à la susdite « modernité » et à la société plus large (et les deux termes vont souvent ensemble) n'est pas remis en discussion. Adopter une telle perspective signifie plutôt faire émerger cette particularité là où elle prend forme, dans les interactions avec d'autres spécificités, dans un cadre de relations de pouvoir<sup>5</sup> inégales. Pour mieux comprendre cela, il faudrait en premier lieu considérer le fait que la communauté hassidique est définie comme « traditionnelle » par rapport à une autre communauté, ou encore mieux par

---

<sup>5</sup> La référence incontournable est ici à Michel Foucault. Résumer en une note en bas de page un concept que l'auteur a décortiqué dans plusieurs de ses livres me semble impossible et très ambitieux. Pour éclairer mon utilisation du terme, je trouve donc plus pertinent de dire ce que le pouvoir n'est pas. Avec Foucault, « je ne veux pas dire “le Pouvoir”, comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement qui, par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin je n'entends pas un système général de domination exercé par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier » (Foucault 1976 : 121). Je ne considère donc pas simplement le pouvoir comme une entité fixe, mais plutôt systémique, constitutive des rapports de force en place dans une société. Pour continuer à le dire dans les mots du penseur français : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales » (Foucault 1976 : 125). Évoquer son concept de « circularité du pouvoir » me semble enfin pertinent pour expliquer à quel point le pouvoir ne réside pas quelque part, mais circule entre les sujets, en produisant aussi des nouvelles subjectivités (Foucault, 1971).

rapport à une « société » (celle québécoise) considérée « moderne », et donc la norme à laquelle il faudrait s'adapter. Stuart Hall (1996) a magnifiquement illustré comment les contraposés binaires (société/communauté, modernité/tradition, séculaire/religieux) ont toujours été à la base d'une narrativité dominante, utilisée par les groupes au pouvoir afin de justifier la domination des minorités. Selon Hall on peut retracer l'origine de cette logique, qui opère sous formes différentes encore aujourd'hui, dans le discours colonial occidental, moment crucial de rencontre avec l' « Autre ». En ce contexte, cette narration binaire justifiait la domination sur un Orient représenté comme « pas encore Occident ». Encore plus intéressant pour notre réflexion est de souligner, comme le fait Sérgio Costa, que ce type de récit a aussi influencé et structuré la naissance de la sociologie en tant que discipline. Pour le dire avec ce penseur décolonial reconnu, cette structuration de la pensée en formules dichotomiques et hiérarchisées était une des dimensions fondatrices du raisonnement sociologique moderne et de sa façon de représenter et d'étudier le monde. Selon Costa:

[The West/Rest polarity] becomes one of the foundations of modern sociology, that take the social norms, the structures, and values found in the so-called Western societies as a universal parameter defining what are modern societies. Thus, under the lens of sociology, the specificities of « non-Western societies » start to appear as an absence or incompleteness in face of the modern pattern, which is exclusively inferred from the « Western societies » (Costa, 2007 : 3).

Ce genre de remarque, dans le contexte du milieu montréalais, nous interpelle quant à la nécessité de décoloniser notre système de pensée et d'adopter des nouvelles lunettes pour regarder notre terrain, c'est-à-dire une nouvelle épistémologie qui nous permette de regarder ce qui arrive dans la vie des gens en tenant présents les dynamiques de pouvoir et les enjeux de définition qui concernent les sujets intéressés. Adopter une perspective ethnographique dotée de ces lunettes signifie formuler un récit le plus complexe et détaillé possible, capable de rendre compte de la perspective des sujets engagés, sans oublier la position que ces mêmes sujets occupent au sein du contexte considéré. En même temps, il ne faut pas non plus oublier la position de qui élabore le récit, car sa figure joue un rôle essentiel dans son élaboration. Dire cela ne signifie pas nier l'objectivité d'un travail de recherche, mais plutôt lui donner un nouveau fondement. La force d'un travail sociologique ne demeure pas dans l'habileté du sociologue ou de la sociologue de s'élever au-dessus de toute catégorie ou préconception. Je considère cette présomption difficilement réalisable. Au

contraire, un travail conserve sa force si la chercheuse ou le chercheur fait preuve d'une capacité d'explicitation de sa position et ainsi d'objectivation de ses préjugés et ses catégories. Pour le dire d'une autre façon, il s'agit de rendre explicite son propre « point d'énonciation » (Alcoff, 1995) pour que les lecteurs et lectrices voient clairement dans quelle position celui ou celle qui écrit se situe par rapport à son sujet de recherche. La troisième partie de mon travail sera donc dédiée à cet exercice essentiel. Un bref aperçu de ce même terrain sera aussi présenté avant de rentrer dans les détails de l'analyse des relations entre tradition et modernité.

### **ENJEUX DE POSITIONNALITÉ ET TRAVAIL ETHNOGRAPHIQUE : QUELQUES RÉFLEXIONS À PARTIR DU TERRAIN**

Avant de me pencher sur l'analyse de mon expérience ethnographique, il me semble donc pertinent de m'arrêter sur ma position vis-à-vis du terrain et sur certains enjeux liés au fait d'avoir adopté une approche ethnographique. Ce petit aparté est essentiel pour comprendre comment et pourquoi mon discours sur les enjeux entre modernité et tradition s'articulera ainsi.

Nouvelle immigrante à Montréal, je n'appartiens ni à la communauté hassidique ni à la société québécoise « majoritaire »<sup>6</sup>. Comme j'ai eu la chance d'exprimer ailleurs (Gaddi, 2013), je suis donc étrangère à la société montréalaise au sens simmelien du terme : « quelqu'un qui vient aujourd'hui et qui reste demain » (Simmel, 1950 : 402). J'ai donc décidé de m'installer dans cette ville, et cela implique que, quand j'ai commencé à m'intéresser à ce sujet de recherche, je me situais à la même « distance » de toutes les communautés qui habitent à Outremont. Je ne connaissais personne dans le quartier et, suite à une toute première étude de cas menée pour un cours de maîtrise, mon « accès » au terrain a été possible grâce à une femme juive hassidique que j'avais contactée pour un entretien. À travers cette relation, qui avec le temps a pris la forme d'une amitié<sup>7</sup>,

---

<sup>6</sup> J'ai déjà exprimé mon malaise par rapport à plusieurs catégories que j'adopte dans mon travail. Une nuance supplémentaire est cependant nécessaire : même si je n'ai pas l'espace ici de m'attarder à cette question, il faut souligner que tout comme la communauté hassidique, la société québécoise n'est pas homogène et monolithique. En particulier, en ce qui concerne Outremont, une première division qu'il faille souligner et qui joue un rôle déterminant dans les dynamiques associatives est sûrement la séparation entre anglophones et francophones.

<sup>7</sup> Je n'utilise pas ici le terme d'« amitié » pour justifier ma position en tant que chercheuse, ni pour réclamer une nouvelle « épistémologie de la connaissance basée sur l'amitié », comme l'explique bien Sarah Ahmed (2013). Dans son article, Ahmed critique le choix de l'anthropologue Diane

j'ai pu commencer à apprendre davantage quant à la vie du quartier et des personnes, au fur et à mesure que je les rencontrais, hassidim et non-hassidim. Toujours sollicitée par la femme en question, j'ai subséquemment commencé à collaborer avec deux associations créées ces dernières années dans l'arrondissement pour favoriser les relations entre hassidim et non-hassidim qu'on appellera ici X et Y. La première réunit, environ chaque mois depuis 2011, des hassidim et non-hassidim pour favoriser le dialogue entre les deux communautés; le deuxième groupe, en place depuis janvier 2014, est une association qui se définit plutôt comme un *think tank* et mène des enquêtes sur des questions sensibles qui semblent confronter hassidim et non-hassidim. La caractéristique centrale de ces deux rassemblements est qu'ils regroupent des membres des deux communautés, tant dans leurs exécutifs que dans les activités qu'elles organisent périodiquement. C'est au sein de ces deux associations que je conduis mon enquête ethnographique.

Une toute dernière remarque quant à ce choix est nécessaire à ce point. Adopter cette approche ethnographique<sup>8</sup> signifie pour moi de mettre en place « des multiples manières d'observer, de participer et de décrire » (Cefai, 2011 : 548) pour saisir la complexité des relations humaines directement dans leur déroulement ordinaire. Et cela même au risque de tomber dans le subjectivisme ou, au contraire, exactement grâce à ce risque. Puisque la présence physique sur le terrain est un élément essentiel du travail ethnographique, risquer de perdre sa propre objectivité est en fait un passage nécessaire pour arriver à comprendre les processus d'*interprétation* et de *définition* qui sont à la base de toutes interactions et

---

Bell de mobiliser son amitié avec une femme aborigène comme base pour une nouvelle collaboration transculturelle. La relation que j'ai cultivée avec cette personne au long de cette dernière année est une relation d'amitié unique, tout aussi unique que l'est chaque personne que je considère amie. Le fait qu'il s'agisse d'une amitié née sur mon terrain de recherche est une condition que je ne peux pas oublier, et qui m'a sûrement amenée à me questionner profondément par rapport à ma position et à mon travail. Aucun certificat d'éthique ne pourrait jamais substituer la relation de confiance bâtie au long de nos longues conversations dans les cafés du Mile End, ou sur les bancs publics dans le froid intense de l'hiver montréalais. Le contenu de ces conversations continuera à faire partie que de notre relation et ne sera jamais exposé dans mes travaux, comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les autres relations importantes de ma vie.

<sup>8</sup> Je préfère parler d'une approche plutôt que d'un choix méthodologique strict. En fait, même si beaucoup de controverses sont encore présentes en sociologie quant à la pratique ethnographique, un consensus général semble exister autour du constat qu'elle consiste plutôt en une *approche*, une manière de concevoir tant la réalité sociale que la manière dont on se doit de la représenter en sciences sociales

associations humaines (Blumer, 1966). Pour saisir ces processus, une intimité et une familiarité avec le groupe humain qui nous intéresse se révèle nécessaire, et c'est ici que le travail ethnographique dévoile toute sa puissance, de même que tous ses risques. Pour le dire avec les mots d'un des représentants de ce courant, le sociologue américain Herbert Blumer,

[n]o one can catch the process merely by inferring its nature from the overt action which is its product. To catch the process, the student must take the role of the acting unit whose behavior he is studying [...]. To try to catch the interpretative process by remaining aloof as a so-called "objective" observer is to risk the worst kind of subjectivism (Blumer, 1969 : 86).

Au niveau plus strictement méthodologique, je mène à Outremont une observation participante. Le choix de faire partie de ces groupes, en fait, ne se résume pas tout simplement à mon intérêt de recherche (dont les sujets concernés sont au courant). Au contraire, il relève aussi du fait que je partage les buts de ces associations et que je suis personnellement engagée, comme les autres membres, mais dans une position différente, pour atteindre ces buts. Cette position implique de ma part beaucoup de questionnements quant aux risques d'orienter mon propre terrain de recherche et de développer une relation d'extrême proximité.

Sans oublier les limites de mon choix, l'on voit bien comment adopter ce type d'approche rejoint les propos épistémologiques que j'ai énoncés plus tôt : prôner une méthodologie inductive signifie considérer les interactions entre les individus comme lieu privilégié où observer « l'essence » de la société et de la vie entre les individus, tout en tenant compte des positions occupées par les sujets sur la scène considérée, chercheur ou chercheure comprise. C'est donc à partir des interactions observées au sein des deux associations nommées que j'avance ici mes réflexions quant à l'articulation entre tradition et modernité dans l'arrondissement d'Outremont. Ma position, il est important de le répéter, rendait difficile, voire impossible, tracer une ligne de démarcation claire qui sépare, d'un côté, la « tradition » (les hassidim) et, de l'autre, la « modernité » (les membres de la communauté québécoise au sens large), comme semble le soutenir le discours et la perspective dominante sur le sujet et comme était aussi ma conviction avant de partir sur le terrain. Au contraire, ce que je voyais et ce que j'entendais pendant les réunions étaient plutôt une sorte de circularité de pratiques et de discours liés à la « tradition » et à la « modernité », entre les différents sujets impliqués. À partir du petit récit que suit, la dernière partie de cet article sera dédiée à mieux clarifier ces réflexions.

### **QUESTIONNER TRADITION ET MODERNITÉ À OUTREMONT : ENTRE CIRCULARITÉ ET POINT D'ÉNONCIATION**

Lors de la dernière rencontre de l'association Y, nous nous retrouvons chez une activiste du groupe, au deuxième étage d'un grand duplex situé entre Van Horne et Bloomfield. Assises devant un immense écran, nos ordinateurs branchés à l'Apple TV, nous travaillons sur un rapport qui analyse la question sensible des minibus utilisés par la communauté hassidique pendant la fête de Purim. Depuis 2009, des tensions sont apparues au sein de l'arrondissement avant, après et pendant cette célébration, à cause de la présumée illégalité des minibus loués par les écoles de la communauté pour déplacer les jeunes. Nous souhaitons remettre le rapport au prochain conseil municipal. Cependant, beaucoup de travail reste à faire et aujourd'hui Amos<sup>9</sup>, membre de la communauté et de l'association Y, a invité le responsable de l'une des écoles impliquées à participer à notre rencontre pour lui présenter le groupe. De plus, ce responsable détient des informations qui pourraient nous être utiles. Un coup de sonnette nous interrompt dans notre travail : le responsable est arrivé et on veut lui dédier toute notre attention. Amos l'invite à entrer, les deux prennent place sur les fauteuils et nous, Even, Janine, Sara et moi, restons assises sur le canapé en face. Nous nous présentons et la conversation s'engage, les questions-réponses s'enchaînent dans un élan de curiosité réciproque. À la fin de la rencontre, il est décidé d'organiser un événement collectif ouvert à tout le monde pendant le jour de Purim, et ce avec l'association X.

Ce balbutiement de travail ethnographique, mené au sein de l'arrondissement et en particulier d'une des deux associations susnommées, nous donne un aperçu de la complexité des interactions qui interviennent dans les coulisses des relations de voisinage d'Outremont et il nous permet d'entrer dans le vif de notre analyse des enjeux entre tradition et modernité dans ce quartier. De plus, il nous suggère un cadre contextuel plus complexe que celui mobilisé dans la brève revue de littérature que l'on vient de présenter.

À partir de ce bref récit, mes réflexions font ici surtout référence aux rencontres de Y, car le but de ce groupe (produire du matériel de recherche utilisable par les pouvoirs publics) a favorisé le développement de discussions au cours desquelles j'ai eu la possibilité d'observer plusieurs dynamiques intéressantes. En particulier, mes observations m'ont conduit à constater qu'une

---

<sup>9</sup> Tous les prénoms ont été remplacés pour préserver l'identité des personnes concernées.

certaine « tradition » dans la façon de conduire une discussion émergeait, par exemple, tant de la part d'Amos que de la part d'Even dans leurs interactions. Québécoise anglophone parfaitement bilingue, Even exprimait généralement ses idées à travers ce que l'on peut définir, en empruntant la terminologie à Javiera Araya Moreno, des « commentaires sandwich »<sup>10</sup>. En d'autres mots, Even formulait habituellement son avis ou sa position en commençant et terminant son intervention avec des compliments ou des appréciations sur la position de son interlocutrice ou de son interlocuteur, comme pour ne pas le heurter. De son côté, Adam avait tendance à stimuler la discussion en posant des questions qui forçaient les autres membres du groupe à réfléchir sur leur propos et à trouver de bonnes raisons pour soutenir leurs arguments. C'est Adam lui-même qui me l'a fait noter un jour en soulignant, à la rigolade, que sa façon de procéder relevait d'une « tradition talmudique » consistant à faire avancer la réflexion à travers des questions.

C'est à la lumière de l'exemple décrit que j'avance l'hypothèse d'une « circularité » de la tradition (et de la modernité), en paraphrasant humblement le concept de « circularité du pouvoir » de Michel Foucault (1971)<sup>11</sup>. Comme le pouvoir pour Foucault n'est pas fixe, mais il circule entre les sujets en produisant ainsi de nouvelles subjectivités, à la fois la « tradition » et la modernité sont des éléments que l'on peut attribuer à tous les groupes qui participent aux réunions de Y. Si cette hypothèse est valide dans les dynamiques de l'association, il serait intéressant de vérifier à quel point elle peut l'être aussi dans le quartier en général. Cette remarque sur la circularité s'oppose notamment à la vision dominante que l'on a brièvement esquissé en faisant état de la littérature sur le sujet.

À ce propos, je trouve pertinent ici de reprendre une idée avancée dans le cadre du colloque de l'ACSSUM par le conférencier Ugo Gilbert Tremblay. En particulier, il soulignait que réfléchir sur *qui* évoque la tradition, plutôt que sur *son contenu*, peut se révéler plus intéressant pour comprendre la complexité des dynamiques en jeu. À partir de ce constat, on peut donc avancer une dernière réflexion sur le parallèle entre pouvoir et tradition, et les enjeux qui en découlent.

---

<sup>10</sup> Je remercie Javiera Araya Moreno qui dans sa présentation dans le cadre du colloque a fait émerger cette terminologie, rencontrée dans son analyse des fascicules destinée à la « francisation » des nouveaux immigrants au Québec.

<sup>11</sup> Sur le concept de « pouvoir » pour Foucault voir la note 4.

Comme le pouvoir peut occulter son point d'énonciation (Bhambra, 2007), qui évoque la tradition (la société québécoise, incarnée dans l'arrondissement d'Outremont ou dans certaines subjectivités se présentant comme des « Québécois de souche ») peut occulter sa propre tradition. Cette remarque me semble nécessaire pour mettre en évidence les enjeux liés à la possibilité de pouvoir – ou ne pas pouvoir – définir quelqu'un comme « traditionnel », et le mouvement d'effacement que cela implique par rapport à la tradition que chaque groupe traîne derrière lui.

Si une analyse ainsi faite permet de mettre en lumière cette circularité de la tradition et de la modernité, une remarque est cependant nécessaire lorsqu'on se propose de faire un travail ethnographique. En particulier, si ce qui nous intéresse est d'aller regarder ce qui arrive dans la vie réelle des gens, comment ils « définissent les situations » dans lesquelles ils sont impliqués (Thomas, 1990 [1925]), on ne peut pas passer outre l'idée que les représentations dominantes ont un poids sur ce travail de « définition ». C'est pourtant fascinant d'aller voir comment ces mêmes individus négocient ces représentations dans leur vie. Les sujets de notre recherche n'échappent sûrement pas à cette dynamique. Les membres de l'association Y sont obligés de tenir compte des visions dominantes qu'on a décrites lorsqu'ils réfléchissent à leurs stratégies d'action, surtout s'ils et elles veulent qu'elles soient effectives.

Un exemple peut nous aider à mieux comprendre. Une grande question traverse l'esprit de tous les membres de Y depuis sa mise en place : comment l'association devrait-elle se présenter sur la scène publique? En particulier, le questionnement se déploie autour du fait qu'il n'y a aucun Québécois(e) francophone dans le groupe et que seulement ce type de présence pourrait rendre légitime le groupe aux yeux de ses interlocuteurs et interlocutrices (le Conseil municipal d'abord, et la société québécoise au sens large ensuite). Encore plus controversé est le fait que les hassidim qui participent aux rencontres ne veulent pas s'afficher publiquement, puisqu'ils considèrent que leur présence n'apporterait rien à la cause de l'association. Au final, on<sup>12</sup> voudrait s'afficher

---

<sup>12</sup> L'utilisation de la tournure impersonnelle « on » n'exclut pas qui écrit de l'action dont il est question. J'ai juste amorcé le déploiement d'une approche ethnographique dans mon travail et j'ai aussi déjà brièvement introduit les implications personnelles et relationnelles de mon approche à la note 6. Cependant, beaucoup reste à préciser quant à ma relation avec le terrain de recherche et cet éclaircissement sur le sujet m'offre l'occasion de souligner encore une fois les risques et les ambiguïtés de l'approche choisie, qui doivent toujours être présents à la fois pour qui écrit et pour qui lit. Toutes ces interrogations font partie de ma réflexion et seront sûrement développées

comme étant une association de Québécois(es) francophones (ou du moins on voudrait que nos porte-paroles le soient) pour que les revendications puissent être entendues, alors que dans l'association il n'y a que des Québécoises anglophones, un homme et une femme hassidim et... une Italienne. On voit bien ici comment dans la vraie vie l'on est obligé de négocier avec les catégories dominantes qui placent la tradition d'un côté et la modernité de l'autre afin de mettre en place des stratégies d'actions efficaces dans le but d'atteindre des résultats pratiques.

## CONCLUSION

Ce texte nous a permis de montrer à quel point il n'est pas facile de tracer une ligne claire qui puisse séparer tradition et modernité dans le quartier d'Outremont, contrairement à ce qu'on aurait pu penser au début de notre réflexion. La présente analyse montre aussi que c'est, notamment, grâce à ces frontières floues entre différentes traditions que des pratiques novatrices (voire modernes) peuvent émerger. Ces pratiques sont la démonstration de l'existence d'une autre articulation entre tradition et modernité, une articulation qui peine encore à émerger, mais qui existe, et que l'on peut déjà lire comme une contre-représentation aux discours dominants. Une articulation porteuse de nouveaux fruits pour la société de demain, peut-on hasarder.

Cette dernière remarque nous permet de faire un petit saut, et d'élargir le plan de la réflexion à un autre niveau, plus épistémologique. À la lumière de ma brève expérience sociologique, mais aussi de ma formation précédente<sup>13</sup>, j'avance l'hypothèse que la sociologie, elle aussi, est une tradition<sup>14</sup>. En tant que discipline,

---

plus en profondeur et mises en perspective avec d'autres travaux, une fois que mon terrain sera terminé.

<sup>13</sup> J'ai obtenu un diplôme de baccalauréat en éducation interculturelle (Université de Bergame), suivi d'une première année de maîtrise en médiation interméditerranéenne (Master MIM, qui se déroule en trois séances de trois mois entre les villes de Venise, Barcelone et Montpellier). Ces deux parcours universitaires prévoient une scolarité multidisciplinaire et interdisciplinaire où plusieurs matières étaient à l'étude (histoire, droit, sociologie, pédagogie, langues étrangères, etc.).

<sup>14</sup> Au sein de la discipline même, l'ouvrage de Robert Nisbet *The Sociological Tradition*, se révèle ici une référence incontournable et novatrice pour le moment où elle était publiée (1966). Dans sa contribution Nisbet arrive en fait à bien montrer la convergence des pères fondateurs du 19<sup>e</sup> siècle autour d'une série de couple de thèmes (autorité/pouvoir, communauté/société, statut/appartenance de classe, sacré/profane, aliénation/progrès) dont l'élaboration demeure, selon l'auteur, intrinsèquement liée aux courants intellectuels modernistes, et qui ont une résonance jusqu'à aujourd'hui dans la tradition sociologique. L'intuition de Nisbet me semble

la sociologie constitue une tradition de pensée, avec ses « actes répétés », ses pères fondateurs, ses normes, ses rites...et aussi ses limites et ses frontières. Mais, tout comme les « traditions » qui habitent Outremont, la sociologie est une tradition qui a besoin d'être poreuse et de se laisser « contaminer » par les autres traditions qu'elle côtoie pour continuer à exister et à donner de nouveaux fruits<sup>15</sup>.

J'aimerais donc terminer ma contribution en reprenant les mots de Nina Eliasoph qui, à mon avis, résumant magistralement quelles sont les limites, mais aussi les ressources et les potentialités, du récit sociologique. J'ai commencé à m'intéresser au travail de cette sociologue américaine parce que nos terrains de recherche se ressemblent. Même si nos questionnements de recherche sont éloignés et qu'elle ne s'intéresse pas à la religion, Eliasoph publie son ouvrage *L'évitement du politique* (2010 [1998]) après une longue étude ethnographique menée dans plusieurs associations dans la ville d'Amargo (Californie, États-Unis). Son travail constitue donc, pour moi, une grande source d'inspiration et un point de repère. Mais au-delà du pur travail de terrain, c'est son approche générale de la sociologie qui rend Eliasoph, et sa « sociologie érotique », si inspirante pour moi. Lire sa réflexion, à la fin de son excellent travail, a été un exercice fondamental pour faire sens de mon cheminement en tant que sociologue et c'est pour cette raison que j'ai décidé de terminer ma contribution en partageant avec vous ses mots.

La sociologie est une entreprise verbale. Elle implique inévitablement de mettre des mots sur le non-dit. L'entreprise sociologique devrait rendre explicite cette dialectique *traduction-trahison* au lieu de présupposer que toute

---

anticipatrice de l'analyse faite ensuite par Stuart Hall, dont on a déjà fait référence dans cet article, même si un manque fondamental demeure dans sa contribution, alors qu'elle constitue par contre le noyau central de la pensée de Hall : l'importance de la variable coloniale et une analyse fine des relations de pouvoir en place au moment de la naissance de cette discipline.

<sup>15</sup> En utilisant le mot « fruit » je fais référence à l'ouvrage de Clifford James, publiée dans son édition italienne par Bollati Borghieri en 1999 sous le titre « I frutti puri impazziscono » (« Les fruits purs deviennent fous »). Un des buts centraux du livre est de déconstruire des concepts comme celui d'« identité » ou de « culture » comme entités ayant des frontières bien limitées; la métaphore du titre italien sert à indiquer que les rêves de pureté ne font que rendre stérile, et folle, n'importe quelle forme de vie. Comme la biologie nous apprend, ce n'est d'ailleurs qu'à travers plusieurs métissages que la vie sur la terre a pu continuer à se reproduire. La puissante métaphore utilisée pour le titre de la version italienne est tirée du titre de l'introduction à la version originelle anglaise « The pure products go crazy » (Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press); la traduction en français de l'ouvrage est apparue sous le titre *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle* (Édition Ensba, 1996).

interaction peut être traduite en mots explicites. [...] Si vous pouviez tout comprendre et tout maîtriser, cela vous rendrait-il heureux? Une fois que tout est parfaitement en place, et que vous savez comment tout fonctionne, à quoi bon se donner la peine de vivre? La pensée des sciences sociales n'a rien d'érotique et de joyeux. Elle s'efforce de *conserver, de reproduire, d'abstraire, de trouver des constantes, de contrôler, [...] de verbaliser*. Ce qui est érotique est l'unique, c'est l'appréciation débarrassée du souci d'expliquer, c'est le sentiment de naturel, c'est la joyeuse promenade à Chinatown, où l'on remarque les tomates dans la rouelle. C'est faire sa vie en vendant des tomates et des chaussures. La sociologie se préoccupe de savoir pourquoi les propriétaires du restaurant ont dû fuir leur pays et peut-être de maîtriser le problème à l'origine de cet exil (Eliasoph, 2010 [1998] : 331. Je souligne.)

Pour Eliasoph la sociologie est donc «une entreprise verbale», dont la dialectique traduction-trahison<sup>16</sup> est centrale. Une discipline qui «s'efforce de conserver, de reproduire, d'abstraire, de trouver des constantes, de contrôler, [...] de verbaliser». Conserver, reproduire, contrôler : ne sont-ce pas là des caractéristiques typiques de la tradition? La sociologue américaine ne trouve rien d'«érotique», d'intéressant dans cela. Cependant, elle arrive à nous motiver et à nous montrer l'érotisme de cette discipline pour laquelle nous nous passionnons, en nous montrant comment à son avis la sociologie, «forme d'engagement parmi d'autres», peut continuer à nous couper le souffle :

Néanmoins j'ai foi en la sociologie comme forme d'engagement vis-à-vis du monde, *parmi d'autres*. La compréhension empreinte de sympathie requiert les deux sortes de connaissances. La clarté sociologique a son propre éros, qui vous coupe le souffle lorsque soudain des questions sociales apparemment disparates semblent se mettre en place et prendre sens les unes par rapport aux autres, et que cette vision d'ensemble permet d'envisager des solutions à des problèmes en apparence distincts. Le tout est d'essayer d'initier un changement social sans faire que tout dans la vie ne devienne un moyen en vue de cette fin (Eliasoph, 2010 [1998] : 332. Je souligne.).

---

<sup>16</sup> C'est intéressant ici de faire référence à la réflexion étymologique avancée toujours par le philosophe Ugo Gilbert Tremblay pendant sa présentation, quand il nous a amené à réfléchir sur la racine commune entre les mots «tradition» et «trahison», auquel j'ajoute aussi, grâce à Eliasoph, «traduction».

## BIBLIOGRAPHIE

- AHMED, S. (2000), « Who Knows? Knowing Strangers and Strangeness » *Australian Feminist Studies*, vol. 15, n° 31, p. 49-68.
- ALCOFF, L. M. (1995), « The Problem of Speaking for Others » in ROOF, J. et R. WIEGMAN. (dir.) *Who Can Speak? Authority & Critical Identity*, Urbana, University of Illinois Press, p. 97-119.
- ALTON, C. J. (2011), *Cultural Diversity in Mile End: Everyday interactions between Hasidim and Non-Hasidim*, Mémoire de maîtrise, Département D'histoire, Concordia University.
- ANCTIL, P. (1992), « Un shtetl dans la ville: la zone de résidence juive à Montréal avant 1945 », in REMIGGI F. et G. SÉNÉCAL (dir.) *Montréal, Tableaux d'un espace en transformation*, Montréal, ACFAS, p. 419-436.
- BAUER, J. (1984), « De la déviance religieuse: le sous-système hassidique à Montréal » in ROULEAU J. P. et J. ZYLBERBERG (dir.) *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*. Québec, Université Laval.
- BAUER, J. (1994), *Les juifs hassidiques*. Paris, PUF.
- BAUER, J. (2010), « Les communautés hassidiques de Montréal » in ANCTIL P. et I. ROBINSON (dir.), *Les communautés juives de Montréal, histoire et enjeux contemporains*, Québec, Éditions du Septentrion, p. 216-233.
- BHAMBRA, G. K. (2007), *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- BLUMER, H. (1966), « Sociological implications of the thought of G. Ho. Mead », *American Journal of Sociology*, n° 71, p. 535-548.
- BLUMER, H. (1969), *Symbolic interactionism : Perspective and method*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- CEFAÏ, D. (2011), « Remarques conclusives. Vers une ethnographie (du) politique. Décrire des ordres d'interaction, analyser des situations sociales », in BERGER, M., D. CEFAL et C. GAYET-VIAUD (dir.), *Du civil au politique: ethnographies du vivre-ensemble*. Bruxelles, Peter Lang, p. 545-598.
- CHARMILLOT, Maryvonne. (2013), « Penser l'écriture de la science » in HUNSMANN M. et S. KAPP (dir.), *Devenir chercheur : Écrire une thèse en science sociales*, Paris : Edition EHSS, p. 155-170.
- CLIFFORD, J. (1999 [1988]). *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Borchieri.
- COSTA, S. (2007), « “Deprovincializing” Sociology : The Post Colonial Contribution ». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 21, n° 60, p. 117-134.

- ELIASOPH, N. (2010 [1998]), *L'évitement du politique : comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne*, Paris, Economica.
- FOUCAULT, M. (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- GADDI, V. (2013) *Étrangère et chez moi à Montréal. L'Unisson*, n° 19, <http://www.monde.ca/jeunesetsociete/lunisson/lunisson19page11.htm>.
- GAGNON, J. E. et A. GERMAIN (2002), « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 46, n° 128, p. 143-163.
- GAGNON, J. E., F. DANSEREAU et A. GERMAIN (2004), « "Ethnic" Dilemmas? Religion, Diversity and Multicultural Planning in Montreal », *Canadian Ethnic Studies Journal*, vol. 36, n° 2, p. 51-75.
- GAGNON, J. E. (2002), « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/Mile-End », *Les Cahiers du Gres*, vol. 3, n° 1, p. 39-53.
- GUTWIRTH, J. (1972), « The structure of a Hassidim Community in Montréal », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 14, p. 42-63.
- HALL, S. (1996), « The West and the Rest : Discourse and Power », in HALL S. *et al.* (dir.), *Modernity : Introduction to the Modern Societies*, Oxford, Blackwell, p. 185-227.
- HEILMAN, S. (1992), *Defenders of the Faith : Inside Ultra-Orthodox Jewry*, New York: Schocken Books.
- HEILMAN, S. (2006), *Sliding to the Right : The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley, University of California Press.
- LEVY, J. (2004), *Deviance and Social Control among the Haredi*. Thèse de doctorat, Travail social, McGill University.
- MALARDE, S. (2011), *Quitter les siens? Une analyse des trajectoires de sortie chez les juifs hassidiques*. Mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal.
- MINTZ, J. R. (1992), *Hassidic People. A place in the New World*. Cambridge, Harvard University Press.
- NISBET, R. (1966), *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books.
- SHAFFIR, W. (2002), « Outremont's Hassidim and their neighbours: an *eruv* and its repercussions », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 44, n° 1/2, p. 56-71.
- SHAFFIR, W. (2008), « Hassidim and the "Reasonable Accommodation" Debate in Quebec », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 5, n° 1, p. 33-50.

- SHAHAR, C., Weinfeld, M. and Schnoor, R.F. (1997), « Survey of the Hassidic & Ultra-Orthodox Communities in Outremont & Surrounding Areas » Outremont: COHO.
- SIMMEL, G. (1950). « The Stranger », in Wolff K. (éd.). *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press of Glencoe. p. 402-408.
- THOMAS, I. (1990[1925]), « Définir la situation » in Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions Aubier.

# USAGES ET LIMITES DE LA TRADITION : *MARIA CHAPDELAIN* ET *LA MORT D'UN BÛCHERON*

Jean-Sébastien HOULE

Candidat au doctorat en études  
cinématographiques

Université de Montréal

Jean-sebastien.houle.1@umontreal

**RÉSUMÉ :** Dans cet article, nous tenterons de comprendre les usages et les limites de la tradition à partir de deux œuvres distinctes. En partant du mythe de fondation proposé par le roman *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon, publié en 1916 au Québec, nous explorerons les valeurs traditionnelles mises de l'avant dans la construction d'une identité qui serait canadienne-française. Par la suite, à partir du film de Gilles Carle, *La mort d'un bûcheron* (1973), actualisation du roman de Hémon, nous tenterons de comprendre les usages et les limites d'une telle vision du passé national.



## INTRODUCTION

Mes premiers contacts avec le roman *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon remontent à l'école secondaire. Il faisait partie de ces romans que les étudiants-es classaient, dans leur jargon « scientifique » de l'époque, d'ennuyant. En effet, que pouvait-il y avoir d'intéressant dans un roman qui, à première vue, nous parlait d'hivers interminables, de catholicisme et d'amour impossible ? Dans mon manuel de la petite école s'intitulant *Anthologie de la littérature québécoise*, l'œuvre était qualifiée de la façon suivante :

Il faut dire que les écrivains, qui gagnent en maturité et en assurance, ne peuvent qu'être stimulés par la qualité du modèle établi par Louis Hémon. Au point que la vieille thématique littéraire du destin national s'en trouve toute chamboulée. Et que de l'intérieur naisse une implacable contestation du terroir. La fidélité au passé et l'idéalisation de la vie paysanne font place à un triste constat : agriculture et misère sont si intimement liées que la ville se fait convergence de tous les espoirs (Laurin, 2000 : 83).

Ce monde me semblait éloigné. Il s'agissait d'un passé rural dans lequel j'avais de la difficulté à me reconnaître en tant que petit garçon né dans une grande ville à la fin des années 80.

Ce n'est que de nombreuses années plus tard que j'ai redécouvert ce roman et que j'ai pu en apprécier la singularité et son aspect tragique. Certes, le roman proposait des valeurs avec lesquelles j'avais du mal à m'identifier, mais le personnage de Maria Chapdelaine me fascinait. Prise entre différentes perspectives sur son avenir, elle est la pierre angulaire d'un questionnement sur les traditions et leurs impacts dans notre quotidien. Ce travail de recherche s'inscrit donc dans l'optique de comprendre la construction et l'utilisation d'une mythologie de la tradition dans un but politique. En nous appuyant majoritairement sur les propos de Fernand Dumont dans *Genèse de la société québécoise*, *La vigile du Québec* et *L'avenir de la mémoire*, nous effectuerons une comparaison entre le roman de Louis Hémon et le film de Gilles Carle afin d'exposer les rapports des Québécois avec leur passé.

### MARIA, HÉMON ET L'INVENTION DE L'ÂME CANADIENNE-FRANÇAISE

Le roman de Louis Hémon est publié en 1916<sup>1</sup>. Puisque Hémon est un écrivain français qui fit un séjour de deux années au Québec avant de rendre l'âme, son œuvre est d'abord publiée en France et obtient un succès considérable. Le succès ne tardera pas à apparaître au Québec, quelques années plus tard, avec la première publication du récit en 1916. La réception dans les deux endroits est différente. Comme le rappellent les auteurs de l'*Histoire de la littérature québécoise*, « En France, le roman devient un best-seller; au Québec, il devient un mythe » (Biron *et al.*, 2007 : 199). Puisque le cas du Québec nous intéresse particulièrement dans ce travail, nous allons dès maintenant nous pencher sur les balbutiements d'une mythologie de la tradition canadienne-française qui fut construite à partir de cette œuvre.

Le roman raconte l'histoire d'une adolescente du nom de Maria Chapdelaine. Elle est née près du village de Péribonka, village côtier du Lac-Saint-Jean, vers 1890. Issue d'une famille fortement marquée par des valeurs coloniales telles que la famille, la terre et la religion catholique, elle sera confrontée à des dilemmes identitaires et à des choix sur son avenir. D'un côté, elle côtoie de nombreuses personnes qui lui font miroiter l'espoir d'une vie meilleure en ville ou aux États-Unis. De l'autre, sa famille insiste, ainsi qu'une partie de son entourage, pour qu'elle reste en campagne et poursuive le projet familial. Tout au long du récit, les différents personnages qu'elle rencontre finissent par offrir au lecteur une vision allégorique du Québec. Les trois courtisans de Maria sont les piliers de cette

---

<sup>1</sup> « Maria Chapdelaine paraît d'abord en feuilleton dans le quotidien parisien *Le Temps* du lundi 27 janvier au mercredi 19 février 1914. Viennent ensuite l'édition J-A LeFebvre, publiée à Montréal en 1916, connue sous le nom de son initiateur Ouvigny de Montigny, puis l'édition Grasset, publiée à Paris en 1921 dans la Collection des Cahiers verts » (Deschamps *et al.*, 1980 : 7).

vision : Eutrope Gagnon, fier représentant du défricheur, qui travaille la terre pour la cultiver; François Paradis, coureur des bois épris de liberté et Loranço Surprenant, séjournant en ville ou aux États-Unis, sont tous des personnages représentant, dans une plus large mesure, des groupes composant la société québécoise de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Leurs interactions viennent mettre en perspective la vie quotidienne dans les milieux ruraux à cette époque. Cela dit, c'est Maria qui sert de catalyseur à ces différentes histoires. Par une histoire d'amour impossible et de rêve brisés, elle devient le lieu où se jouent une lutte et un questionnement sur les valeurs et les traditions au Québec. Comme le mentionnent les auteurs de l'ouvrage *Histoire de la littérature québécoise* :

Maria, perméable à toutes les voix extérieures, celle de la nature comme celle de la religion, est une figure d'autant plus centrale qu'elle accueille ces voix en silence, en les laissant se répondre les unes aux autres. Dans un monde dominé par la blancheur froide de l'hiver, elle incarne une autre forme de blancheur, celle de la vierge, mais aussi celle de l'absence, du vide, du détachement absolu (Biron *et al.*, 2007: 203).

Pratiquement tout au long du roman, Maria n'offre aucune réponse. Ce n'est qu'à la toute fin du récit, suite à la mort de François Paradis, qu'elle décide de rester et d'épouser un des défricheurs du village, Eutrope Gagnon. Cette décision, si elle en est une, ne tombera pas dans l'oubli. Du coup, elle accepte de perpétuer la vision des Canadiens-nes français-ses comme un peuple de défricheurs-euses et devient un véritable personnage emblématique, porte-étendard de ce que l'élite de l'époque cherchait à construire et à perpétuer comme « âme canadienne-française ». Par contre, comme en témoigne cet extrait, elle semble avoir été condamnée tragiquement à ce destin.

L'amour - le vrai amour - avait passé près d'elle...une grande flamme chaude et claire qui s'était éloignée pour ne plus revenir. Il lui était resté une nostalgie et, maintenant, elle se prenait à désirer une compensation et comme un remède, l'éblouissement d'une vie lointaine dans la clarté pâle des cités (Hémon, 1946 : 156).

Cette nostalgie pour la vie moderne dans les cités est le témoignage de la condamnation de Maria à devoir perpétuer le destin du cycle de colonisation des régions qui a commencé il y a un peu plus de 400 ans avec l'arrivée des Français-es en Amérique. En prenant la « décision » de rester, elle réaffirme, assume et consolide la vision des traditions québécoises attachées à la vie rurale. Elle est la Québécoise qui refuse de partir et d'abandonner ses racines telles que la terre, la famille et la religion.

C'est à partir de ce point que le récit de Maria Chapdelaine devient rapidement lié au monde sociopolitique du début du XX<sup>e</sup> siècle au Québec. Comme nous venons de le constater, Maria ne décide pas de rester volontairement. Au contraire, elle est condamnée à rester. Mais l'élite de l'époque, particulièrement le clergé, oblitère rapidement cette fatalité et érige Maria comme une femme pieuse qui décide volontairement de rester pour préserver l'« âme canadienne-française ». Elle sert de mémoire attachée à la vie aux premiers temps de la colonisation. Ainsi, elle devient un véritable modèle de comportement type à adopter que le clergé s'efforce d'inculquer aux jeunes. Comme le rappelle Fernand Dumont, l'élite va chercher à se replier sur le passé dans l'espoir de préserver un statu quo politique. C'est ainsi que lorsqu'il parle de la genèse de la littérature québécoise, il mentionne que :

Les historiens religieux, les amateurs de légendes et de chansons, les auteurs de romans historiques et les poètes exaltent les origines au point d'élaborer un véritable mythe de l'âge d'or, de convier à un exil qui rejoint les utopies de la vocation agricole et de la mission providentielle. Loin d'être reprise de soi en vue d'un avenir, la mémoire est inversion du projet et évasion dans le passé (Dumont, 1996 :316).

Ce repli sur le passé intervient alors que la population du Québec de cette époque est également confrontée à des dilemmes similaires à ceux de Maria. Avec l'industrialisation et l'ouverture d'usines dans les villes, beaucoup d'habitants-es des régions préfèrent s'exiler avec en tête la promesse d'un meilleur avenir. De plus, le mode de vie rural devient de plus en plus associé à un mode de vie ancestral, dans lequel la jeunesse a de la difficulté à se reconnaître. Il s'agit d'un mode de vie extrêmement difficile où les bûcherons et les défricheurs travaillent douze heures par jour et les femmes restent à la maison pour assurer la croissance de leur progéniture. Le clergé, qui marche main dans la main avec les politiciens et qui possède un pouvoir considérable sur les individus dans les villages, voit d'un très mauvais œil l'exil des habitants des régions vers les grandes villes ou les États-Unis. Pour empêcher l'exil des jeunes, le clergé cite Maria en exemple durant des conférences et rend la lecture du roman de Hémon obligatoire à l'école. Dès lors, l'élite se livre à une véritable campagne de propagande pour promouvoir le mode de vie que Maria choisit et cherche à institutionnaliser sa vision de la tradition canadienne-française. Comme le rappellent les auteurs de l'ouvrage *Le mythe de Maria Chapdelaine* :

Alarmée par le développement du capitalisme industriel dont les promesses d'avenir sont mises en doute par la crise économique de 1929, une grande partie de la petite-bourgeoisie canadienne-française va faire revivre à travers

*Maria Chapdelaine* une idéologie de survivance qui prévalait au Québec dans le courant du siècle dernier. Dès la fin de la Grande Guerre, même si la province continue à s'industrialiser, les vieilles notions de race terrienne, française et catholique connaissent grâce au roman de Louis Hémon une recrudescence de popularité que la plupart des dirigeants, clercs ou laïques, cherchent à entretenir jusqu'en 1950. Pour répondre à un idéal de conservation, l'élite soi-disant éclairée s'enferme dans le conservatisme, militant pour le respect quasi intégral du passé dans le présent (Deschamps *et al.*, 1980 : 187).

En ce sens, tout l'aspect ambigu de la vie de Maria et ses questionnements sont occultés au profit de sa décision définitive de rester. De cette façon, l'élite consolide et préserve une tradition canadienne-française qui s'effrite de plus en plus à cause de la modernisation et de l'industrialisation. Cette conservation de ce qui est érigé en « âme canadienne-française » correspond également à une tentative de perpétuation des rapports de domination entre l'élite et le peuple par le développement d'un sentiment d'appartenance commun au-delà des différences de classe. Ainsi, mentionne Dumont, « le nouvel ordre politico-religieux que nous avons vu s'affermir exerce sur les écrivains un contrôle social étroit qui influe sur la conception de l'écriture » (1996 : 317). Ce phénomène qui passe par la culture a également une influence sur la mémoire collective et, par conséquent, sur l'identité canadienne-française. Dans *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Gérard Bouchard évoque un élément fondamental pour comprendre cette dynamique de construction mythologique d'une identité nationale lors de cette période cruciale :

La nationalité cultivait avec le cadre rural un lien privilégié, d'autant plus fort que la culture urbaine, sous l'effet de l'industrialisation, semblait perdre progressivement de sa vigueur française. La famille et la paroisse étaient deux autres piliers de la nation. Un éventail variable de valeurs et de qualités morales complétaient l'« âme » canadienne-française : l'orientation spirituelle, l'esprit communautaire, la modestie, la vaillance, l'intégrité, le sens de la hiérarchie (Bouchard, 2001 : 111).

Le roman de Louis Hémon met de l'avant ces différentes valeurs morales et en montre l'ébranlement par la modernisation grandissante. La dichotomie entre ce qui serait la tradition canadienne-française et la modernité apparaît à de nombreux endroits. Que ce soit avec la religion catholique et les superstitions, la campagne et la ville, le « ramancheur »<sup>2</sup> et le médecin, il s'agit de situations où s'entrechoquent le passé et le présent de l'époque.

---

<sup>2</sup> « Il s'agit d'un personnage familier dans les campagnes québécoises jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Remplaçant le médecin dans certains cas, le ramancheur savait replacer les os cassés ou démis : il est peut-être l'ancêtre du chiropraticien moderne, à la différence que celui-là exerçait sans aucune

Cette dynamique entre le passé ancré dans notre quotidien et la nouveauté issue de la modernisation et de l'urbanisation nous amène à nous interroger sur le rôle de la tradition dans la société de l'époque et sur la place que les individus occupent par rapport à celle-ci. Pour Dumont, nous assistons à un véritable repli sur le passé sans aucune prise en compte du présent. En ce sens, la littérature qui s'établit comme nationale devient une littérature qu'il qualifie de survivance. Comme il le mentionne :

La littérature naissante se met au service de la survivance en se faisant moyen de communication de l'héritage, au point de devenir elle-même une tradition. Paradoxe d'une écriture qui, selon les premières apparences, n'est que laborieux prosaïsme et plate idéologie et qui, en fait, ne dit que l'absence de l'écrivain à son temps et à lui-même. (Dumont, 1996 : 320)

Cela dit, nous croyons que Louis Hémon échappe à cette idée, car son œuvre confronte les lecteurs canadien-français à leurs propres existences soumises au temps avec tous les questionnements qui en découlent. Cependant, comme nous l'avons noté, le clergé s'acharne à dénaturer le récit afin de conserver une vision de la tradition comme immuable. En inventant et en mythologisant une tradition canadienne-française et les valeurs lui étant attachées à partir du personnage de Maria, ils tentent de conserver la population dans un passé détaché de tout changement. En occultant l'ambivalence du personnage et l'ambiguïté du récit, le clergé et les hommes politiques inventent la Québécoise type qui ne remet pas en question l'ordre établi. Maria devient une femme au foyer qui par « conviction » choisit de perpétuer le cycle de la colonisation des régions. Cette constatation nous amène à remettre en question l'existence même d'une « âme canadienne-française » puisqu'elle est créée de toute pièce par une littérature au service de l'élite.

D'un autre point de vue, il devient pertinent de mentionner les origines de l'auteur. Hémon est Français. Il ne faut pas oublier que les Français-es ont des liens coloniaux avec les habitants de ce qu'on appelait, à juste titre, la Nouvelle-France. Fernand Dumont a d'ailleurs noté les misères et les difficultés de la constitution d'une littérature canadienne-française qui se distingueraient de la « grande » littérature française. Ainsi, en France, le roman de Hémon renforce l'idée de la descendance à la mère coloniale. Les Canadiens-nes français-es sont perçus-es comme les petits-es cousins-es de la France et le livre est même recommandé par

---

formation, se fiant à un instinct qui remplaçait de réelles connaissances en anatomie » (Perron, 2000 :8)

l'Église catholique française<sup>3</sup>. Pourtant, Hémon n'insiste pas sur la foi inébranlable des Canadiens-nes français-es. Du moins, il fait douter Maria à plusieurs reprises. Cependant, l'élite française, tout comme l'élite canadienne-française, dévoiera le récit à des fins politiques. Ainsi, comme le remarquent les auteurs de l'ouvrage *Le mythe de Maria Chapdelaine* :

*Maria Chapdelaine, récit du Canada français*, apte à inspirer un ressourcement moral et religieux, présente aussi à la France des années 20, une image de la paysannerie capable d'intéresser les tenants de la fidélité à la terre et susceptible d'émouvoir tous ceux qui cherchaient avec anxiété un nouveau sens à leur vie bouleversée. Le roman de Hémon prend place parmi les nombreux romans paysans qui paraîtront après la Première Guerre mondiale (Deschamps, 1980 : 101).

Confronté à des problèmes similaires à ceux du Québec, le roman sera institutionnalisé afin de préserver une vision du passé qui renvoie à une tradition coloniale. Le personnage de Maria et l'histoire de Hémon deviennent également liés à la construction d'un imaginaire national qui perpétue et consolide la domination de la nation française sur le Québec. L'élite française érige les colons du Québec comme des descendants-es de la France en assurant un rapport paternaliste par rapport aux Canadiens-nes français-es. Nous pouvons constater, comme le mentionne Perron, le ton ironique avec lequel Hémon qualifie les Canadiens-nes français-es : « L'ironie est surtout présente lorsqu'il décrit le comportement religieux des personnages, soulignant par le fait même leur naïveté » (Perron, 2000 :39). Finalement, ce qui fait que le roman réussit à établir les bases d'une identité nationale, tout en conservant les rapports de domination avec la mère patrie, est la filiation avec le passé colonial qui a commencé avec l'arrivée des Français-es en Amérique. Un des plus beaux passages du roman d'Hémon expose clairement cette volonté d'affirmer l'« âme canadienne-française » issue de l'« âme française »:

Autour de nous, des étrangers sont venus, qu'il nous plaît d'appeler les barbares ; ils ont pris presque tout le pouvoir ; ils ont acquis presque tout l'argent ; mais au pays de Québec, rien n'a changé. Rien ne changera parce nous sommes un témoignage de nous-mêmes et de nos destinées, nous n'avons compris clairement que ce devoir-là : persister... nous maintenir... Et nous nous sommes maintenus, peut-être afin que dans plusieurs siècles encore le monde se tourne vers nous et dise : ces gens sont d'une race qui ne sait pas mourir... Nous sommes un témoignage (Hémon, 1946 :194).

---

<sup>3</sup> À ce sujet, je réfère ici le lecteur à Deschamps *et al.*, 1980. *Le mythe de Maria Chapdelaine*. Éditions Les presses de l'Université de Montréal : Montréal.

La tradition canadienne-française, construite par l'élite comme un bloc uniforme avec des valeurs morales déterminées, devient par son institutionnalisation un vecteur identitaire extrêmement puissant. Par contre, on constate déjà dans le roman que les traditions au début du XX<sup>e</sup> siècle sont ébranlées par la modernisation grandissante. Bien sûr, l'élite qui cherchait à consolider une nation canadienne-française préférerait retenir et conserver une vision de la tradition où les individus seraient « d'une race qui ne sait pas mourir ». C'est en ce sens que nous pouvons qualifier ce roman d'œuvre de fondation nationale. Comme nous allons maintenant le constater, Gilles Carle, dans son actualisation de Maria Chapdelaine, met de l'avant une vive critique d'un monde où les traditions de l'« âme canadienne-française », ainsi que certaines valeurs lui étant attachées, telles que la famille, disparaissent au profit d'un individualisme grandissant et d'une vie homogène alignée sur le capitalisme.

#### **MARIE, CARLE ET LA MORT DE L'« ÂME CANADIENNE-FRANÇAISE »**

Le film de Gilles Carle ayant pour titre *La mort d'un bûcheron*, sorti en 1973, reprend certaines thématiques et certains personnages du roman de Louis Hémon, mais en les actualisant. En ce sens, Carle a toujours mentionné avoir été fasciné par le roman d'Hémon et il nous est impossible d'outrepasser les nombreuses références et clins d'œil aux personnages de l'univers romanesque dans cette œuvre. Il réalisera d'ailleurs un film intitulé *Maria Chapdelaine* en 1983 dans lequel il reprend l'histoire telle quelle, insistant sur la froideur du Québec par de longs plans sur d'interminables étendues de neige.

Ce qui est intéressant du film *La mort d'un bûcheron* c'est qu'il prend comme point de départ l'hypothèse selon laquelle Maria Chapdelaine, au lieu de rester à la campagne comme gardienne des traditions, serait partie pour la ville afin de retrouver son père qui était bûcheron. Comme le mentionne Carle, elle « quitte la campagne pour la ville, la vie la plus moderne » (Carle et Coulombe, 1995 : 83). Carle met ainsi en place un questionnement sur l'impact de l'urbanisation et de l'industrialisation désormais extrêmement présente dans le quotidien des Québécois-es des années soixante-dix et il propose une réflexion sur le passé québécois. De plus, ce film s'inscrit dans une période de grands bouleversements où l'identité québécoise est en pleine redéfinition. Nous pensons ici à la Révolution tranquille, qualifiée par Fernand Dumont dans *La vigile du Québec* comme une véritable rupture avec notre passé, suivie par la crise d'octobre 70. Réalisé dans un style qui mélange le documentaire et la fiction, le film expose un portrait plutôt désastreux de ce qu'est devenu le Québec et formule la disparition des traditions

qui composaient l'« âme canadienne-française », telles que décrite par Hémon et mythifiée par l'élite du début du XX<sup>e</sup> siècle.

Marie Chapdelaine, incarnée par Carole Laure, est une référence directe au personnage romanesque. Gilles Carle la décrit comme suit : « une petite fille normale qui vit dans une société anormale » (Carle, entrevue par Tadros, 1973 :26). Quelque temps après son arrivée en ville, elle fait la rencontre de deux personnes. D'abord, un dénommé François Paradis, qui travaille dans le domaine des médias et de la publicité. Il s'agit d'une deuxième référence directe au roman. Elle rencontre également un autre homme du nom d'Armand Saint-Amour qui est un ami de sa famille et propriétaire d'un bar de musique country. Comme nous l'avons vu précédemment, les courtisans de Maria étaient les piliers d'une vision allégorique du Québec. Nous pouvons faire le même constat avec ces personnages mis de l'avant par Carle. En ce sens, François Paradis peut être interprété comme l'aventurier, celui qui n'a pas d'attaches et d'autre but que celui de faire de l'argent. Il rappelle, à certains égards, le coureur des bois épris de liberté du roman. Armand Saint-Amour, pour sa part, peut être interprété comme un homme qui cherche à préserver ses traditions rurales dans ce tumulte de la vie moderne et urbaine. Il évoque Lorenzo Surprenant toujours à mi-chemin entre la ville et la campagne. D'ailleurs, ce n'est pas sans raison qu'il est propriétaire d'un bar de musique country. Pour Carle, la musique country a toujours été une musique enracinée dans les traditions rurales québécoises. Comme dans le roman, Marie finira par tomber amoureuse de François Paradis qui lui fait miroiter l'espoir d'une vie meilleure et qui lui inspire la liberté. La ville, dans sa modernité, est ici exposée comme un monde hostile où Marie devient de la chair à vendre au plus offrant. Par amour, Marie suit les conseils de François, croyant qu'elle a trouvé l'homme de sa vie et qu'il l'aidera à retrouver son père. Cependant, au fil du film, Carle démystifie cette relation afin d'exposer la soumission de Marie face à son entourage. Son destin semble être tracé d'avance par son amour pour François Paradis. Cependant, Carle diffère ici de Hémon puisque Marie finit par se révolter et se fait aider par deux femmes pour retrouver son père<sup>4</sup>. Nous ne pouvons outrepasser ici l'influence des mouvements féministes de l'époque sur Gilles Carle et sa filmographie. Il offre ici une vive critique des rapports de domination entre hommes et femmes tels qu'ils ont été institués dans la société québécoise. Comme le rappellent les auteurs du

---

<sup>4</sup> Pour une analyse plus approfondie du rôle des femmes dans *La mort d'un bûcheron*, je réfère le lecteur à l'article de Catherine Ouellet-Cummings ayant pour titre : « Le personnage féminin chez Gilles Carle : analyse de *La mort d'un bûcheron* » (Ouellet-Cummings, 2010).

*Dictionnaire du cinéma québécois* : « L'exploitation des femmes par les hommes est un thème de prédilection chez Carle. La Marie Chapdelaine de *La mort d'un bûcheron* n'y échappe pas » (Coulombe et Jean, 2006 : 111). Cependant, comme nous allons le voir, son œuvre pousse la réflexion encore plus loin.

Prenons comme point de départ une des séquences les plus marquantes du film. Dans celle-ci, François Paradis convainc Marie de danser nue pour un magnat des médias afin de mousser sa popularité dans le milieu, ce qu'elle finit par accepter. Imitant une panthère, elle se promène à quatre pattes, nue, devant le riche homme d'affaires. L'éclairage est tamisé et une musique expérimentale accompagne la démarche. D'une sensualité indéniable, Marie devient un animal sauvage chassé pour sa beauté. Cependant, à partir d'un certain point, elle se remémore certaines paroles dans sa tête. En voix hors champ, comme si le spectateur avait accès à sa conscience, elle se répète les paroles suivantes : « soumise », « domptée ». Dès qu'elle se souvient de ces mots, soudainement, elle se rue sur le patron telle une panthère qu'on aurait approchée de trop près. Elle tente de le mordre et de le frapper. Il y a, à partir de ce point, une rupture entre la Marie Chapdelaine fascinée par la modernité et la Marie Chapdelaine consciente de son exploitation et de la perte de ses valeurs les plus profondes. Marie comprend alors qu'elle est prise dans un système de domination où sa vie est tracée d'avance. C'est d'ailleurs la raison de sa révolte. Les traditions rurales et romantiques telles que la famille, la vie de couple, la coopération et le partage disparaissent et laissent place à un individualisme grandissant et au système d'exploitation mercantile. Son couple avec François Paradis n'est qu'en fait une exposition de cette relation de domination. De plus, cet événement est le déclencheur d'une série d'actions qui permet à Marie de retourner à la campagne à la recherche de son père et de renouer avec ces valeurs de solidarité et de communauté qui étaient partagées dans le passé. La prise de conscience de Marie est également extrêmement importante lorsque nous considérons son rôle symbolique dans l'imaginaire québécois. Comme le rappelle Fernand Dumont :

La tradition constitue à sa manière une mémoire d'un caractère singulier. Si elle se rapporte au passé, ce n'est pas en remontant le fil des événements avec le souci d'en refaire le récit fidèle et d'en dégager les causes, mais avant tout pour trouver la légitimité des actions du présent (Dumont, 1995 : 20).

Comme nous l'avons vu, dans le roman, Maria demeure passive face à son entourage et accepte son destin, aussi tragique soit-il. À l'inverse ici, Carle nous expose une femme qui ne tolère plus la passivité. Par ce geste, elle devient responsable de son futur.

Pour poursuivre, ce serait le Québec entier qui entre en résistance dans cette action face à un colonialisme omniprésent dans la société par les industries, médias compris. Il ne faut pas oublier que Marie est la référence au personnage mythique de l'« âme canadienne-française » devenue, depuis les années 60, l'« âme québécoise ». Dumont parle d'une véritable crise pour décrire cette période trouble de révolte en rupture avec le passé :

Nous sommes au cœur d'une crise dont il n'est pas encore possible de cerner les contours et d'entrevoir le dénouement. Tout le monde le savait déjà : le Québec traverse de dures secousses depuis 10 ans, bien davantage que la plupart des autres sociétés. En si peu de temps, passer de l'unanimité religieuse au moins apparente à la déchristianisation rapide, de l'ignorance à la scolarisation massive, de M. Duplessis à l'indépendantisme, des contestations de *Cité libre* au magistère de M. Trudeau, c'en était assez pour éprouver le sentiment de se perdre dans une époque où tout est brouillé (Dumont, 1971 : 17)

Carle met dès lors en évidence la transformation sociale qui s'est effectuée depuis la parution du roman d'Hémon. Le passé intemporel et rural que l'élite catholique a cherché à préserver jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle s'est transformé. Ce ne sont plus les prêtres qui dominent l'imaginaire par leurs sermons, mais les médias, les images et les grands patrons. Cette transformation d'une société rurale avec son clergé vers une société industrielle avec ses patrons nous amène à nous questionner sur l'impact de cette modernisation effrénée dans nos sociétés et ses conséquences sur notre vie collective. Carle prend clairement position en mettant en évidence l'exploitation et le système de domination coloniale qui se perpétue. Il établit aussi un lien avec une mémoire culturelle du Québec en reprenant le mythe de Maria Chapdelaine.

Au-delà de cette idée, l'industrialisation et l'urbanisation s'incarnent dans la publicité, la télévision et de manière générale dans la société du spectacle. Le monde des médias est représenté comme une façon d'uniformiser des comportements. La scène dans laquelle Marie tourne une publicité pour du papier en est un exemple. Il faut rendre le produit plus désirable parce que ce qui compte, c'est l'image que les gens auront du produit. Il n'y a plus de place pour la vie en communauté, tout est à vendre, tout est consommable. Les personnages sont prisonniers dans cet engrenage et en deviennent les pantins s'individualisant et s'éloignant les uns des autres pour ne devenir que des consommateurs. Cette constatation rejoint les propos de Guy Debord, pour qui l'intensification des produits culturels de masse et le capitalisme moderne se rejoignent pour former une société uniforme alignée sur la raison économique. Comme il le mentionne :

Le monde à la fois présent et absent que le spectacle *fait voir* est le monde de la marchandise dominant tout ce qui est vécu. Et le monde de la marchandise est ainsi montré *comme* il est, car son mouvement est identique à l'*éloignement* des hommes entre eux et vis-à-vis de leur produit global (Debord, 1967 : 36)

Gilles Carle rejoint également ces propos lorsqu'il affirme, en parlant de Marie et François, que ceux « qui ne devraient pas se rencontrer, un jour se rencontrent. Ils se livrent alors à une sorte de combat rituel où les règles ont été fixées depuis longtemps par l'idéologie capitaliste » (Carle, 1973:19). Tout le monde veut faire du spectacle et vendre. Carle montre ici la transformation du système capitaliste qui, en transformant les individus en consommateurs et consommatrices, finit par briser les fondements imaginaires des sociétés. Cependant, Carle tente de restituer ces fondements imaginaires par son film. Par la résistance de Marie, par la mise à distance des spectateurs et des spectatrices face aux différents procédés qui servent à alimenter l'industrie de l'imaginaire et par l'actualisation d'un mythe largement partagé dans la société québécoise, il cherche à leur ouvrir les yeux en regardant à la fois le passé et le présent. C'est en ce sens qu'il mentionne qu'« il faut dévierger notre réalité » (Carle, 1973).

L'aspect documentaire du film vient appuyer cette vision. La caméra, en tant qu'appareil technique, saisit une réalité matérielle en direct. Cette réalité, dans *La mort d'un bûcheron*, c'est la vie urbaine et le Québec des années 70. La part fictionnelle vient des références aux personnages romanesques et du contexte narratif. Mais il y a des éléments qui échappent à cette fiction et qui forcent le spectateur à prendre conscience de sa propre existence dans un contexte où le néo-libéralisme commence à prendre de l'ampleur. La première séquence du film nous éclaire à ce sujet. Le père de Maria meurt avec un journal dans les mains, mais la narration se fait en voix hors champ. Ce passage du texte aux images peut être perçu comme un clin d'œil au cinéma et à son lien étroit avec le passé, mais aussi avec le présent. Le fait que les images, comparativement aux mots, fonctionnent à partir de la réalité matérielle implique d'une manière directe les corps, les individus et les contextes sociaux. Le présent de l'époque est dans l'image, et ce même si de nombreuses références sont faites à une mémoire passée. Comme le rappelle Gilles Carle :

Ça veut dire, ici, se rendre compte de ce qu'on a et de ce qu'on est, pas de ce qu'on devrait ou aimerait être, ni de ce qu'on devrait faire; pas faire des films pour se trouver beau ou pour se contempler dans un passé ou un avenir qu'on arrange comme on veut, mais faire des films pour se voir tel qu'on est ( Carle, la presse 27 janvier 1973 : D11)

En ce sens, Carle a toujours revendiqué un cinéma qui imite, le plus possible, la complexité de la nature. Pour cette raison, il cherche à saisir la vie complexe soumise au temps dans laquelle nous existons. Comme nous l'avons vu précédemment, l'élite qui avait érigé Maria Chapdelaine en véritable mythe de l'« âme canadienne-française » avait pris grand soin d'oublier les tourments et les questionnements de la jeune femme et du Québec tout entier. Carle restitue ces questionnements et fait de Marie une personne singulière déconstruisant l'image de la vierge passive.

### OÙ ALLONS-NOUS ?

Pour conclure, nous venons de voir deux usages possibles du mythe de la tradition canadienne-française. En observant d'abord comment s'est construite une mythologie d'une « âme canadienne-française » à partir du roman de Louis Hémon, nous avons mis en évidence les enjeux politiques d'une institutionnalisation du passé dans une perspective conservatrice et coloniale. Par la suite, nous avons observé comment ce passé pouvait être actualisé afin d'offrir une perspective critique et ouverte sur un présent en cours, à partir d'une mémoire culturelle collective passée. Ces deux usages d'une tradition posent tout de même leurs limites. D'une part, pour le roman de Hémon, le clergé a maintenu son pouvoir sur l'imaginaire collectif jusqu'à l'avènement de la Révolution tranquille, laquelle a provoqué une rupture brutale avec le passé. L'élite ne pouvait échapper au temps qui passe. Pour ce qui est du film de Gilles Carle, bien que Marie résiste et ne demeure plus passive face à son entourage, elle semble dominée par un monde qui la dépasse. Même en actualisant le passé, Carle ne peut prévoir l'avenir. Au mieux, il peut faire prendre conscience du temps présent regardant le passé. Comme il le mentionne : « Je ne dis pas qu'en voyant *La mort d'un bûcheron*, les bûcherons vont se mettre tous à contester. Ce n'est pas vrai. Mais je dis que la manière de regarder ce monde-là va peut-être leur faire prendre conscience des forces qui jouent contre eux » (Carle et Tadros, 1973 : 25). C'est cette prise de conscience qui peut alimenter une prise d'action et engendrer un devenir social différent et solidaire. Les traditions ne servent à rien si elles restent figées dans un temps déjà évanoui ou si, au contraire, elles sont rejetées du revers de la main comme le note Fernand Dumont dans *L'avenir de la mémoire*. En ce sens, elles doivent servir de mémoire active nous permettant de se construire une mémoire collective adaptée au présent. Comme le mentionne Gilles Carle, décédé en (2009) :

Ce que je veux savoir, c'est ce qui se passe ici, ce qui se passe pour vrai dans notre vraie nature qui est faite de folies et de grandeurs, de rêves et de petites

misères, de sloche, de bureaux sans fenêtres et de grands espaces verts pleins de soleil, de toutes sortes de choses affreuses ou merveilleuses (Carle, 1973a : D11).

C'est ainsi qu'en sachant d'où nous venons et où nous sommes, que nous pourrions peut-être savoir où aller en tant que société.

### BIBLIOGRAPHIE :

- BIRON, M., F. DUMONT et É. NARDOUT-LAFARGE (2007), *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal.
- BOUCHARD, G. (2001), *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- CARLE, G. et M. COULOMBE (1995), *Entretiens avec Gilles Carle : le chemin secret du cinéma*. Québec (ville), Éditions Liber de vive voix.
- CARLE, G. « La mort d'un bûcheron... En quête d'un film », *Cinéma Québec*, vol. 2 No 5. Janvier/février 1973, p. 19.
- CARLE, G. (1973), *La Mort d'un bûcheron*. [DVD-115 min], sons et coul., Coffret collection-hommage.
- CARLE, G. (1983), *Maria Chapdelaine*. [1 DVD-107 min ], sons et coul.
- DEBORD, G. (1967), (2012), *La société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard.
- DESCHAMPS, N., R. HÉROUX, Raymonde et N. VILLENEUVE (1980), *Le mythe de Maria Chapdelaine*. Les presses de l'Université de Montréal.
- DUMONT, F. (1971), *La vigile du Québec*, Montréal, Hurtubise.
- DUMONT, F. (1993), *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- DUMONT, F. (1995), *L'avenir de la mémoire*, Québec (ville), Nuit Blanche.
- GERMAIN, G-H. et G. CARLE (1973) « Pour un " cinéma d'auteur " collectif », *La Presse*, 27 janvier 1973, p. D11.
- HÉMON, L. (1990 [1946]), *Maria Chapdelaine*. Présentation de Bernard Clavel. Montréal, Bibliothèque québécoise.
- JEAN, M. et M. COULOMBE. (2006), *Le dictionnaire du cinéma québécois*, Montréal, Éditions Boréal.
- LAURIN, M. (2000), *Anthologie de la littérature québécoise*, Anjou (Québec), Les éditions CEC.
- LINTEAU, P.-A. et al.. (1989) *Histoire du Québec contemporain — Tome II — Le Québec depuis 1930*, Montréal, Éditions Boréal.
- OUELLET-CUMMINGS C.. (4 janvier 2010) *Le personnage féminin chez Gilles Carle : analyse de La mort d'un bûcheron. Le panoptique*. <http://www.lepanoptique.com/sections/arts-litterature/le-personnage-feminin->

[chez-gilles-carle-analyse-de-la-mort-dun-bucheron/](#), consulté le 13 septembre 2014.

PERRON, G. (2000), *Maria Chapdelaine de Louis Hémon*, Montréal, Parallèle Leméac.

TADROS, Jean-Pierre. CARLE, G. (1973), « Gilles Carle face à un Québec déchiré », *Cinéma Québec*, vol. 2 n° 5, (janvier/février) 1973, p. 20 à 26.



# LE MYTHE LYRIQUE; UN RÉCIT INFLEXIBLE POUR LIRE UN PRÉSENT EN MOUVEMENT

**Guillaume LESSARD\***

Candidat à la maîtrise en histoire au collégial  
Université de Montréal,  
guillaume.p.lessard@gmail.com

**RÉSUMÉ :** Cet article s'intéresse à la narrativité historique dominante sur la Révolution tranquille, à savoir le mythe lyrique. En liant inextricablement l'identité collective à l'État national, le mythe lyrique contribuerait à nourrir l'idée d'une crise sociale québécoise. Qui plus est, en raison de l'hégémonie d'un récit de modernisation nationale objectivée qu'on oppose aux traditions jugées incompatibles avec un État moderne, la société québécoise se retrouve devant plusieurs problématiques face à son métissage grandissant. Il est donc impératif de repenser le « vivre-ensemble » en dehors des paramètres du mythe pour favoriser une culture publique commune et un « vivre-ensemble » effectif au niveau social.



## INTRODUCTION

En reprenant le concept d'invention des traditions introduit par Eric Hobsbawm au début des années 1990, dans *Sociologie du Temps Présent* (2004), Yves Bonny constate que paradoxalement, on peut désormais affirmer qu'un cadre de société post-traditionnelle suppose l'invention de nouveaux ancrages dans le passé, de nouveaux symboles, rituels et traditions. En abordant ces questions par une approche historique, je propose un questionnement sur l'emprise de la mise en récit du passé dans la construction des traditions.

Au Québec, l'une de ces nouvelles traditions désormais bien implantées consiste dans l'importance et la déférence accordées au récit mythique de la Révolution tranquille et à la conception de l'identité qui en découle (Petitclerc, 2009). Alors que ce récit collectif était, à l'origine, porté par une jeunesse active et revendicatrice, et servait à assurer la cohésion de la génération lyrique autour d'un nationalisme modernisateur, avec l'essoufflement des mouvements sociaux au tournant des années 1980, l'unité de la génération porteuse du mythe se désagrège,

---

\* Ce texte a été rendu possible grâce au soutien financier du CRSH.

mais le récit survit. Au travers de son influence marquante dans les sphères démographiques, académiques, éducatives, médiatiques et politiques, cette génération a véhiculé et enseigné son mythe désincarné comme un référent inconscient servant d'outil d'analyse du temps présent et de fondation de l'identité québécoise.

En mythifiant cette période et en faisant abstraction des critiques post-révisionnistes de ce récit<sup>1</sup> qui mêlent les espoirs d'une jeunesse lyrique et les rêves d'un État national, on en vient aujourd'hui à une perception de l'identité collective figée, inflexible, exclusive et revendicatrice qui tente de s'ancrer dans un passé mythifié, référent ultime et incontestable. Au travers de cette étude, je suggère donc que cette mise en récit du passé constitue un mythe actif qui influence les perceptions sur l'actualité ainsi que les horizons d'avenir du Québec.

L'emprise du mythe se constate notamment dans le traitement lié aux questions de contestation, de politisation et d'identité collective. Qui plus est, les besoins de l'identité ainsi que les horizons d'attente des Québécois-es sont, d'après-moi, encore grandement influencés par le récit lyrique. Ce récit s'exprime traditionnellement au travers de l'État national, comme en témoignent la polémique *Charte des valeurs*, mais on le retrouve aussi dans l'enseignement de l'histoire au secondaire, dans les discours populaires et chez plusieurs intellectuels et intellectuelles avec l'acceptation de l'idée d'un malaise identitaire québécois qui origine d'une crise sociale (Gervais *et al.*, 2008 : 2). D'après moi, le récit lyrique s'est ainsi institué comme une tradition qui fait désormais figure d'incontournable lorsqu'on réfléchit sur l'univers social québécois<sup>2</sup>.

J'amorcerai cette étude par une présentation succincte de la génération du baby-boom où j'expliquerai entre autres pourquoi j'ai choisi de reprendre l'expression de « lyrique » avancée par François Ricard (1994). En second lieu, je détaillerai les principales composantes du mythe lyrique dont la plus importante est la fusion cognitive persistante entre l'identité collective québécoise et l'État national. Je terminerai par un regard historiographique sur l'identité québécoise et

---

<sup>1</sup> Sur cette question, se référer aux écrits des historiens inspirés du post-révisionnisme qui est fort bien résumé dans l'ouvrage dirigé par Stéphane Kelly, *Les idées mènent le Québec, Essais sur une sensibilité historique* (2003). Ces derniers rappellent entre autres l'existence de courants réformistes modernisateurs dès les années 50 et réinscrivent plusieurs questions sur la longue durée sans toutefois tomber dans l'éloge des valeurs traditionnelles comme le courant néoconservateur.

<sup>2</sup> Plusieurs auteurs se sont évertués à déconstruire ces mythes : Gauvreau (2008); Warren (2008); Martel et Pâquet (2010); Cardinal et Papillon (2011); Belliveau (2013) et plusieurs autres.

ouvrirai quelques pistes de réflexion sur des conceptions alternatives du « vivre-ensemble » au Québec.

### **LES BABY-BOOMERS ET LA GÉNÉRATION LYRIQUE**

Pour lancer cette réflexion, il est nécessaire de définir ce que l'on entend lorsqu'on réfère à la génération du baby-boom en vue de saisir le concept d'identité générationnelle. Je couvrirai donc les indicateurs clés qui permettent de comprendre cette génération, soit le découpage temporel, l'importance démographique et la prospérité. Ces déterminants permettront ensuite de brosser un portrait de l'imaginaire et de l'exceptionnalisme générationnel propre aux lyriques. Cela m'amènera aussi à préciser pourquoi j'ai choisi de reprendre l'expression de François Ricard qui fait référence à la première vague du baby-boom comme étant celle de la génération lyrique.

#### **Le découpage temporel**

L'habitude de circonscrire les années pour caractériser cette génération de manière absolue est peu pertinente dans la mesure où le baby-boom doit être perçu comme « the pig in the snake » (Landon Jones, 1980, cité dans Owrarn, 1996 : XIII). L'image fait référence à une onde de choc ayant force une modification profonde de la société qui l'a accueillie et ce, avant même son passage à l'âge adulte, en forçant l'adaptation à une jeunesse immensément nombreuse. Selon cette perspective axée sur l'impact culturel de la génération, les personnes nées dans les années 1960, qui sont incluses dans le découpage classique de 1945-1960, répondraient plutôt à la définition des membres de la génération X en raison de leur expérience vécue. D'après l'historien Doug Owrarn, le baby-boom s'étendrait ainsi avant la fin de la guerre et finirait avant le début des années 1960. Il inclut ainsi les enfants de la guerre nés avant 1945 et s'arrête vers le milieu des années 1955-1956; sauf peut-être au Québec où le fait d'être baby-boomer peut s'étirer jusqu'au début de la décennie 1960 en raison d'un léger décalage au niveau culturel.

#### **Importance démographique**

Comme son nom l'indique, la génération du baby-boom est largement définie par son importance démographique. Au Canada, on passe de 227 000 naissances par année au milieu des années 1930 à 343 504 en 1946 avec un pic de 479 000 dans les années 1950. Sur le long terme, l'impact est indéniable, surtout en

considérant l'effondrement des naissances à partir de 1967 alors que les chiffres diminuent de 100 000 pour se stabiliser, à partir du milieu des années 1970, dans une pente descendante qui n'atteint que la moitié des naissances par personne des années 1950 (Owram, 1996 : IX).

Selon François Ricard, les premiers-nés du baby-boom constituent l'avant-garde lyrique qui aura l'impact le plus déterminant. « Loin de demeurer isolés, ces enfants seront suivis par une multitude d'autres enfants, nés tout au long des années cinquante et marqués comme eux, quoiqu'à un moindre degré, par le nouvel esprit du temps » (Ricard, 1994 : 30-31). Cette position stratégique dans l'ordre des naissances permettra à la première vague d'étendre son influence et d'avoir un impact considérable sur les générations à venir. De ce fait, le mythe lyrique se présente comme un récit historique hégémonique inspiré du vécu de la génération du baby-boom. Ce mythe modifie ainsi l'imaginaire collectif, la mémoire des événements historiques et les horizons d'attente de la société québécoise par la modification profonde qu'il opère sur l'espace d'expérience<sup>3</sup>.

### **Les impacts de la prospérité**

De cette hégémonie générationnelle découle le « baby bust »; l'ombrage jeté sur les générations précédentes et suivantes par l'importance démographique et sociale première des baby-boomers. Cette position favorisée sera ultérieurement renforcée par leur prépondérance comme consommateurs et décideurs dans les sphères académique, éducative, politique et médiatique. Cette situation est en grande partie rendue possible par les années prospères dans lesquelles grandit la génération du baby-boom. Effectivement, en profitant d'un État providence généreux et d'un remarquable boom économique au fil des décennies désormais reconnues comme les Trente Glorieuses (de 1946 à 1975), la génération du baby-boom est mieux nourrie, mieux éduquée et plus en santé que les générations précédentes<sup>4</sup>. Cette prospérité exceptionnelle permet aux baby-boomers de jouir

---

<sup>3</sup>Sur la notion des horizons d'attentes et d'espace d'expérience, concepts qui interagissent directement avec la vision historique, la perception du présent et la construction de l'avenir, se référer à Reinhart Koselleck (1979).

<sup>4</sup> Dans un article sur « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », Gérard Bouchard, précise que l'amélioration des conditions de vie est moins importante que ne le laisse croire le mythe de la Grande Noirceur qui accentue les impacts positifs de la modernisation du Québec. Toutefois, tel que Doug Owram le démontre dans son étude sur la génération du baby-boom, on constate indéniablement une certaine amélioration.

d'une plus grande liberté et de développer une sensibilité générationnelle particulière au fil de leur jeunesse. C'est cette liberté exacerbée qui rend possible le développement de leur immense potentiel créatif et d'une volonté de changement radical, qui, rappelons-le, furent favorisés par les réformes enclenchées par les générations précédentes. En ce sens, Jean-Philippe Warren croit que loin d'être issus de la répression, les mouvements de jeunesse des années 68 proviennent d'un relâchement certain et d'une possibilité de contestation plus grande, doublée de l'idée d'une jeunesse en éternel renouvellement. Comme l'écrit René Rémond, « 68 est une crise de prospérité » (Rémond cité par Warren, 2008 : 48).

### **Imaginaire générationnel**

Ces différentes caractéristiques permettent l'émergence d'un imaginaire générationnel et c'est là l'aspect qui différencie cette génération de toute autre. En effet, il est rare que des individus se représentent en terme d'identité générationnelle et encore plus rare qu'en tant que telle, des enfants, adolescents et jeunes adultes aient une influence déterminante sur le trajet de leur société. Une (sinon la seule) génération s'étant pensée et ayant agi ainsi est celle du baby-boom. Les baby-boomers se considèrent dès leur jeunesse comme un groupe distinct de la génération précédente et prennent rapidement conscience des implications sociales et historiques de leur poids démographique (Owram, 1996 : IX).

### **Exceptionnalisme générationnel**

On comprend alors facilement comment cet imaginaire générationnel glisse vers une pensée « exceptionnaliste ». Cette génération se conçoit comme qualitativement différente des précédentes. Elle s'autoqualifie et se conçoit comme unique, jusqu'à proclamer l'âge de la révolution — « the age of Aquarius<sup>5</sup> » — tout en instituant une discrimination basée uniquement sur le facteur de l'âge — « don't trust anyone over thirty<sup>6</sup> ». Au Québec, face à l'inflexibilité étatique et la lenteur des

---

<sup>5</sup> Cette expression américaine souvent reprise réfère à l'avènement d'un âge nouveau intimement relié à l'émergence de la contre-culture et à la révolution sexuelle qui bat son plein au tournant des années 1960-1970. L'expression est reprise et popularisée par l'opéra rock *Hair* qui est joué pour la première fois en 1967 et qui sera adapté en film en 1979.

<sup>6</sup> Cette expression populaire apparaît au cœur de la turbulente décennie des années 1960 pour symboliser le fossé générationnel entre les enfants du baby-boom et leurs prédécesseurs. Selon les rédacteurs du Berkeley Daily Planet, l'expression aurait été popularisée par Jack Weinberg, alors leader étudiant, qui aurait prononcé ces paroles pour se débarrasser d'un journaliste venu l'interviewer au sujet du mouvement pour la liberté d'expression étudiante sur le campus de Berkeley. Référez à « Don't trust anyone over thirty », 2000.

transformations qui caractérisent le processus bureaucratique de modernisation, certains groupes étudiants en viennent à la conclusion que l'objectif final de la Révolution tranquille doit être la révolution tout court en vue de bâtir une nouvelle société sur les ruines de l'ancienne. Bien qu'il existe un courant socialiste assez solidement implanté au sein de la Nouvelle gauche<sup>7</sup>, comme l'a démontré Jean-Philippe Warren, c'est plutôt les idéaux anarchistes qui prévalent avec comme objectifs la fin de toute forme de domination et d'oppression, le renversement de l'ordre établi et l'avènement d'une toute nouvelle société inspirée des mots d'ordres de l'époque que sont l'action directe, la spontanéité, la créativité et la révolution personnelle<sup>8</sup>. Ricard, rejoint ici l'analyse d'Owram et de Warren et y ajoute la notion du lyrisme.

[Les lyriques] seront là pour ignorer pour détruire ce qui a été afin de se vouer à cette seule tâche : inventer une vie et un monde nouveaux. [...] Et c'est en cela que leur convient si bien le nom de génération « lyrique ». Dans le vocabulaire de Milan Kundera, l'une des composantes essentielles du lyrisme est justement cette attitude qui consiste à voir le monde comme un immense champ ouvert, comme une matière vierge où l'être ne rencontre aucun obstacle et qu'il peut donc défaire et refaire à sa guise pour s'y projeter et s'y accomplir sans réserve ni compromis (Ricard, 1994 : 24-25).

Au niveau culturel ce lyrisme engendre une propension à l'égoïsme et à l'égoïsme générationnel, tendance qui se poursuivrait jusqu'à ce jour. En effet, alors qu'au cours de la jeunesse des lyriques, la société se devait de valoriser leur prise de parole, aujourd'hui, cette même génération peut encore compter sur un rapport de force face aux mouvements de jeunesse, ne serait-ce qu'en raison de leur importance démographique et symbolique. L'action directe de la jeunesse au travers des mouvements sociaux semble donc aujourd'hui plus facilement délégitimée, écartée et réprimée par des stratégies efficaces. Effectivement, alors que vieillit la génération du baby-boom qui a permis d'insuffler un vent de renouveau au Québec, on prend conscience que cette vague ne se perpétue pas infiniment. Loin de là, les étudiants perdent de leur importance stratégique alors que les baby-boomers, pour qui l'âge de la jeunesse s'étirole, se détournent du

---

<sup>7</sup> Sur la nouvelle gauche québécoise et sa radicalisation au tournant des années 70, on peut notamment se référer à Pelletier (2007 : 24-27), à Owram (1996 : 286) et à Warren (2008 : 94).

<sup>8</sup> Sur ces questions, on peut surtout se référer à Jean-Philippe Warren (2008 : 77). D'après lui, la nouvelle gauche canadienne embrasse un large éventail de problèmes sociaux recyclés des discours américains tels que présentés par le manifeste qui émane de la rencontre des *Students for a Democratic Society* en juin 1962 à Port Huron. Au Québec s'ajoute la rhétorique du postcolonialisme et du nationalisme qui s'entremêlent avec les idéaux de la Nouvelle gauche américaine en raison de la situation particulière de la province dans le Canada.

spontanisme et de l'anarchisme pour se concentrer sur leurs responsabilités professionnelles (Warren, 2008 : 249). Comme l'anticipait déjà Guy Rocher qui voyait advenir une vague de conservatisme avec la concurrence grandissante sur le marché du travail et l'insécurité sociale :

On voit déjà poindre, le règne des adultes, succédant à celui des jeunes. L'élan des dernières années dont nous étions en partie redevables aux jeunes, aux questions directes et sans fard qu'ils posaient et à leurs contestations souvent dures et sans indulgence, est déjà trop tôt retombé. On peut craindre qu'il ne survivra pas dans la société de demain, dominée massivement par une génération trop nombreuse d'adultes pleins d'énergie, impatientes d'agir et d'exercer le pouvoir. [...] J'apprends une société où la note dominante sera donnée par une majorité d'adultes âpres au gain, avides de biens matériels et de pouvoir, s'entredéchirant dans la lutte et la concurrence. La minorité de ceux qui auront conservé l'idéalisme de la jeunesse aura beaucoup de peine à se faire entendre et surtout à faire accepter l'esprit de réforme et de justice qu'ils continueront à représenter (Rocher, 1973 : 72-75, cité par Warren, 2008 : 251).

L'investissement politique en dehors du cadre d'acceptabilité gouvernementale (fédérations étudiantes, tables de négociations et entrevues des leaders dans les médias) est donc la plupart du temps selon le credo de « jeunesse se passe ». De plus, comme l'a démontré Jean-Philippe Warren, grâce aux stratégies éprouvées depuis 1969, les mouvements de contestation sont souvent l'occasion pour le parti au pouvoir de renforcer sa position. En se présentant publiquement comme ouvert aux négociations sans pourtant ne rien concéder, le parti au pouvoir stimule la radicalisation du noyau le plus impliqué. En durcissant sa position, ce noyau se trouve généralement délaissé par la majorité réformiste. Le gouvernement est alors libre d'agir comme protecteur de l'ordre en réprimant les éléments turbulents (Warren, 2008 : 94)<sup>9</sup>.

Il faut par conséquent sortir du « mythe primordial » d'une génération de l'après-guerre dorée, tout à la fois bohème et revendicatrice, mythe qui est « devenu la jauge du degré d'engagement et de politisation des jeunes » depuis 40 ans (Madeleine Gauthier, 1994 : 255) et ce, non pas pour minimiser l'effort de mobilisation des années 1968, ni pour rejeter les actions et les discours des jeunes militants dans la marginalité plutôt insignifiante des minorités actives, mais au contraire pour objectiver l'étonnante vitalité politique de la jeunesse contemporaine. Le fait que cette jeunesse politisée soit peu nombreuse et

---

<sup>9</sup>Bien que ces stratégies soient en constant renouvellement, surtout avec l'avènement des médias sociaux et la démocratisation médiatique qu'ils permettent, on constate la persistance des tactiques de « framing » des mouvements sociaux et de nombreuses tactiques de délégitimation. On peut notamment référer à (Randall et Amster, 2012 : 156) et (Uri Gordon, 2009).

éclatée ne devrait pas, au vu de ce que nous savons des années 1968, lui enlever sa force subversive et contestataire (Warren, 2008 : 252).

Finalement, cette posture reproduit le parcours historique de la génération lyrique; alors que les rêves de révolution sont abandonnés et que l'âge de l'insouciant jeunesse s'est étioilé au tournant des années 1970<sup>10</sup>, le récit glorieux s'impose encore dans toute sa vivacité et contribue à la délégitimation des mouvements de contestation. C'est pour cette raison que j'ai choisi de reprendre le terme du lyrisme pour désigner ce mythe, car cette attitude qui consiste à voir le monde comme une matière vierge où la volonté ne rencontre aucun obstacle perdure au-delà de la jeunesse et de la contestation pour aujourd'hui légitimer un rapport de forces inégales, voire une hégémonie et une domination idéologique dans les sphères politiques, académiques, médiatiques et éducatives (Kelly, 2011 : 168-169).

### COMPOSANTES DU MYTHE

Le mythe, c'est-à-dire : une instauration durable de valeur et de sens (entretenant ou non un rapport avec le sacré) qui commande d'autres valeurs et d'autres sens, qui fixe des repères à l'identité et une direction à l'action collective, qui s'incarne, enfin, aussi bien dans des objets et des personnages que dans des événements et des récits. J'ajoute une donnée importante. Enraciné en partie dans la réalité et en partie dans la fiction, le mythe doit être évalué sous le rapport de l'efficacité symbolique autant que de la vérité intrinsèque. Sous cet éclairage, on a donc tort de le tenir pour une simple chimère ou une falsification; il est plutôt l'affirmation plus ou moins opérante d'un jeu de représentations et on le trouve à l'œuvre dans toute culture, à toutes les périodes, sous les formes les plus diverses (Bouchard, 2005 : 412-413).

En comprenant le sentiment d'exceptionnalisme et le lyrisme au cœur de cet imaginaire générationnel, il est plus aisé de saisir le passage du récit au mythe. Mais à quoi fait-on référence par ce mythe lyrique? J'aborderai ici ses principales composantes en vue de mesurer sa portée et ses implications dans la société

---

<sup>10</sup> Le début des années 1970 semble marquer la fin d'une période. C'est notamment l'échec du spectacle d'Altamont où les Hells Angels alors engagés pour assurer la sécurité finissent par tuer un membre de l'audience et au Québec la Crise d'octobre bat son plein. L'année 1970 constitue ainsi une véritable douche froide pour la jeunesse révolutionnaire. Simultanément, les organisations étudiantes se radicalisent et perdent rapidement le support de la majorité plus tranquille et réformiste. Cette situation permet au gouvernement de développer de meilleures méthodes de répression des mouvements de contestation tel que mentionné ultérieurement. La radicalisation n'a donc pas l'effet désiré par ses tenants puisqu'elle stimule la désertion et la crainte tout en forgeant une image négative des radicaux, agrandissant ainsi le fossé avec la majorité réformiste conciliante. On constate la même dynamique avec le Front de Libération du Québec et ses stratégies terroristes qui mèneront à la Crise d'octobre (Warren, 2008 : 148-149 et 216).

québécoise. J'étudierai ici le mythe au travers des concepts de l'approche générationnelle, de la détraditionnalisation, de la langue, de la modernisation et de l'État national. J'accorderai une importance particulière à la modernisation et à la question de l'État national, car il me semble qu'ils constituent aujourd'hui le cœur névralgique du mythe lyrique.

### **L'analyse générationnelle**

Tout d'abord, la persistance d'une analyse générationnelle est fortement ancrée dans l'imaginaire lyrique puisqu'elle sert de repère identitaire pour tenter de comprendre les mouvances sociales. Toutefois, cette approche glisse facilement vers des comparaisons dichotomiques ayant peu de pertinence et de pouvoir explicatif en favorisant une dynamique de dévaluation mutuelle et d'oppositions caricaturales que l'on constate surtout entre la génération du baby-boom et ladite génération X ou plus récemment avec la génération Y. Dans le cas des X, Stéphane Kelly suggère à que bien « [qu'ils] participent aux débats publics depuis longtemps, leur personnalité collective reste difficile à cerner : génération de sacrifiés, de frustrés, de conservateurs, d'individualistes (Kelly, 2011 : 11) ». D'après moi, cette difficulté à identifier leur « personnalité collective » réside dans le fait que cette première génération post-boomer se définit surtout par un essentialisme de négation; *on est X parce qu'on n'est pas baby-boomer*. On se définit donc par la non-adhésion au récit générationnel glorieux des années 1960 et par la dénonciation des nombreux avantages dont cette génération a bénéficiés : État providence, prospérité, emplois, poids politique, etc. Cependant, cela ne permet pas de forger une identité collective proprement générationnelle ni de comprendre la génération X en particulier; les générations subséquentes subissent aussi cette réalité sans pour autant être des « X ».

Qui plus est, les changements sociaux sont instinctivement imaginés selon le prisme des générations en raison de la prédominance d'une conception générationnelle héritée du mythe lyrique. Pourtant, on constate que cette analyse ne reflète qu'imparfaitement la réalité, le vécu et les perceptions d'elles-mêmes des différentes vagues de naissances. Comme nous l'avons vu subséquentement, c'est l'homogénéité démographique et contextuelle qui permet l'émergence d'expériences et de vécus partagés qui solidifient à leur tour une conscience historique, une identité et un horizon d'attente collectifs qui donnent naissance à un imaginaire générationnel. Puisque la diversité contextuelle actuelle ne permet pas réellement l'émergence d'un imaginaire proprement générationnel, on ne peut aujourd'hui se réduire à ce type d'analyse pour refléter fidèlement les réalités et

identités plurielles et hautement diversifiées par le seul facteur explicatif des générations d'appartenance.

Jusqu'à l'émergence d'un nouveau marqueur historique et de conditions particulières qui permettraient de modifier profondément les notions d'appartenance et d'imaginaire générationnels<sup>11</sup>, ce concept ne sert qu'à renforcer le mythe générationnel lyrique en nourrissant des oppositions dichotomiques fondées sur la négation face à un autre imaginé et caricaturé par « la génération précédente » selon un modèle qui n'a que peu de pertinence et de pouvoir explicatif pour théoriser et appréhender les dynamiques sociales.

### **La détraditionnalisation québécoise**

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, un phénomène de détraditionnalisation accélérée s'observe à l'échelle mondiale. Au Québec, l'affrontement se cristallise symboliquement dans une lutte entre tradition et modernité, entre clergé et État laïc; entre la Grande Noirceur et la Révolution tranquille. Toutefois, ce récit moderniste qui pose la Grande Noirceur et la Révolution tranquille comme des faits et des périodes historiques a depuis longtemps été nuancé par l'essor de l'histoire révisionniste et post-révisionniste.

[...] la révolution tranquille ne paraît guère mériter cette appellation qui, dans son cas, relève davantage d'une inflation sémantique, d'une enflure verbale, que d'une définition stricte du processus de transformation qui affecte le Québec des années 1960.

Cela dit, cette métaphore excessive traduit bien la perception immédiate des contemporains qui eurent le sentiment de vivre une réelle période de rupture, de changement global par rapport à la période antérieure, au duplessisme régnant de l'après-guerre au tournant des années 1960 (Pelletier, 2007 : 159).

Un bref regard historiographique révèle ainsi différentes perceptions sur la période. D'abord, apparaît un premier récit modernisateur centré sur l'expérience politique qui noircit à l'extrême la période précédente dans le but de rompre définitivement avec cette dernière. On tente alors de reconstruire le Québec sur un nouveau récit moderniste et libéral qui donne naissance aux expressions de Grande

---

<sup>11</sup>Notons que ce facteur dominant pourrait se retrouver dans l'émergence du web 2.0 en divisant selon l'avant et l'après, et en permettant l'organisation de mouvements comme le Printemps Érablé. Mais encore une fois, l'imaginaire générationnel serait réducteur, car pour l'instant, ce découpage ne possède qu'un début caractérisé par une rupture face à la génération précédente et son impact est encore trop rapproché pour statuer de l'existence d'une identité proprement générationnelle.

Noirceur et de Révolution tranquille<sup>12</sup>. Par la suite apparaît la tendance révisionniste qui défend la normalité du Québec en mettant l'accent sur son caractère moderne et libéral sur une plus longue période de temps en vue de rompre avec la dichotomie moderniste (Bédard et Gélinas, 2003 : 73-91). Le discours révisionnisme se fait souvent porteur d'un néonationalisme fondé sur une synthèse entre l'idéal national et la modernité du Québec. De plus, ce courant a longtemps dominé les horizons académiques, pourtant, comme nous le verrons subséquemment, l'histoire populaire, celle qui est enseignée dans les écoles secondaires, se présente plutôt comme un amalgame du modernisme et du révisionnisme. Par la suite, des écrits marquants, tels l'essai de François Ricard sur la génération lyrique (1994) et les travaux de Ronald Rudin sur l'historiographie québécoise (1997) lancent le courant post-révisionniste qui se distingue par ses perspectives plurielles et ses études comparatives où on tente de comprendre le présent par les utopies et idéaux qui animaient les générations précédentes<sup>13</sup>. Malgré l'influence évidente du courant post-révisionniste dans les écrits académiques de la dernière décennie, ses avancées semblent avoir du mal à se matérialiser en une modification de la perception historique populaire qui suggère une compréhension de la nature narrative de l'histoire nationale et une acceptation de la subjectivité inhérente au statut de sujet historique.

À titre d'exemple, le courant révisionniste nous apprend notamment qu'au cours des années 1950, alors que les familles québécoises fréquentent encore majoritairement l'Église, cette pratique est pour beaucoup un rituel essentiellement social. Doug Owrarn constate que l'Église est alors utilisée comme un lieu de socialisation pour les parents et pour les enfants. À l'intérieur même du clergé, le renouveau de l'Église n'est effectif qu'en surface; idem pour les croyants qui n'ont que très peu de connaissance et de ferveur religieuse. Le manque d'investissement

---

<sup>12</sup> Pour un tour d'horizon rapide sur l'imaginaire de la Grande Noirceur nourrit par l'histoire moderniste, référer à l'article de Gérard Bouchard (2005). Toutefois, faire attention au flou entre le courant moderniste et le courant révisionniste que Bouchard ne distingue pas clairement.

<sup>13</sup> L'une des différences fondamentales du courant post-révisionnisme se trouve dans son approche plurielle inspirée des nouvelles sensibilités. On accorde alors une importance fondamentale à la subjectivité du sujet historique en valorisant la conscience du récit, de la narrativité et de l'identité et en s'intéressant au vécu spécifique des acteurs et des groupes historiques. Le post-révisionnisme se double aussi quelquefois d'une vision plus active de l'historien dans la société pour combler le fossé et le « tabou » qui s'est creusé entre l'érudit et l'intellectuel public depuis l'affirmation d'horizons communicationnels de plus en plus distincts à partir des années 1970 : le réseau académique et le réseau populiste, l'histoire professionnelle et l'histoire publique. Ce type de discours soulève plusieurs réactions comme ce fut le cas avec les articles de Martin Petitclerc (2009-2010) où il postule que l'histoire sociale doit renouer avec un projet critique centré sur le problème du changement social.

personnel annoncerait ainsi l'abandon systématique des pratiques religieuses. Inspiré par le post-révisionnisme, Michael Gauvreau, l'auteur du livre *Les origines catholiques de la Révolution tranquille* (2008) ajoute que les mouvements de jeunesse catholique ont initié une véritable révolution culturelle qui a rendu possible les transformations politiques subséquentes de la Révolution tranquille. Cette analyse s'oppose à la vision moderniste qui renforce un essentialisme politique libéral où une large mouvance sociale et culturelle est résumée par des réformes politiques amorcées par le gouvernement libéral de Jean Lesage entre 1960 et 1966, niant du coup le rôle actif de la religion dans le processus de détraditionnalisation des esprits.

Aux fins de notre étude, le livre de Gauvreau sert aussi à dévoiler qu'en considérant le catholicisme comme acteur passif et représentant d'une tradition immuable dans le processus de modernisation politique du Québec, le mythe de la Révolution tranquille véhiculé par les intellectuels modernistes a renforcé la mentalité « exceptionnaliste » de la génération lyrique. Cette approche témoigne de la nouvelle rhétorique nationaliste moderniste qui émerge au cours de l'après-guerre dans laquelle le Québec moderne est vu comme étant né d'un processus de laïcisation consensuel où l'État supprime graduellement l'Église dans une rhétorique libérale de modernisation. À cette lecture moderniste de la détraditionnalisation s'ajoute l'analyse révisionniste où le Québec est vu comme une société suivant un parcours « normal » vers le statut de nation moderne. Le catholicisme est alors perçu comme une tradition appelée à disparaître dans le sillage de la modernité (Gauvreau, 2008 : 351-352). En nous amenant à reconsidérer la place de l'Église, Gauvreau contredit la *douce laïcisation* politique de la société québécoise et démontre que le mythe d'une transition sans heurt des élites catholiques aux élites laïques libérales masque le dénigrement intense des pratiques religieuses et des rapports familiaux des classes populaires dénoncées comme incompatibles avec la société moderne. Toutefois, l'histoire officielle n'a pas encore inclus cette analyse riche et nuancée, contribuant ainsi au décalage entre une histoire populaire fondée sur un amalgame entre les récits modernistes et révisionnistes et une histoire académique qui s'échine à dévoiler les jeux de mémoire et les trames narratives pour éviter de simplement remplacer un récit par un autre.

### **La langue au cœur des débats politiques**

Le troisième élément central de ce mythe est identifié par Marcel Martel et Martin Pâquet dans *Langue et politique au Canada et au Québec, Une synthèse historique*

(2010). Ces auteurs accordent une place prépondérante à la question linguistique dans les débats politiques au Canada et au Québec. Comme nous l'avons mentionné, à travers le monde occidental, les années 1960 constituent une importante période de revendications sociales, politiques, économiques et culturelles. Au Québec, la question de la langue s'ajoute à ces grandes mouvances en jouant un rôle central dans la définition de l'identité collective et des visées politiques. On réfère alors fréquemment au processus global de décolonisation. Le besoin de promouvoir et de revaloriser le français se fait alors manifestement sentir.

Puisqu'elle reflète aussi des inégalités socioéconomiques et politiques, la langue est nécessairement un objet de tensions, comme en témoignent les événements violents de Saint-Léonard en 1967-1968 ou l'opération *McGill français* (Martel et Pâquet, 2010 : 130). L'intervention des États fédéraux et provinciaux dans la question linguistique qui relevait autrefois des instances civiles de chaque groupe est dès lors inévitable et facilite l'association entre langue et État national. Simultanément, l'importance accordée à la parole citoyenne et à l'engagement des artistes sur les questions linguistiques favorise l'investissement de la génération du baby-boom, transformant ainsi des débats politiques et culturels en question d'identité collective et de droit à l'autodétermination des peuples, des causes dans lesquelles peut s'exprimer le lyrisme générationnel. Inspiré par les luttes d'émancipation des anciennes colonies et par la rhétorique postcoloniale développée par des auteurs comme Albert Memmi ou Jean-Paul Sartre, la question de la langue se lie inextricablement au projet d'indépendance nationale québécois.

Toutefois, en replaçant les débats linguistiques dans une longue suite de luttes et résistances de la langue française, la Révolution tranquille ne serait qu'une étape, certes flamboyante, où le français québécois est simultanément et systématiquement mis de l'avant au niveau artistique, culturel et politique. La particularité de la période se situerait ainsi à l'intersection de ces différentes expressions. Si la nature exceptionnaliste du récit lyrique semble ébranlée lorsqu'on replace cette période de changements politiques rapides dans une trame culturelle et politique de plus longue durée, c'est parce qu'on suggère qu'en soit, la question linguistique n'est pas le propre de cette période. L'exceptionnalisme constitutif du mythe lyrique proviendrait ainsi probablement de l'étendue et de la diversité du débat linguistique dans le Québec des années 1960-1970. L'investissement émotif de toute une génération dans la question linguistique aurait alors renforcé le récit moderniste libéral de réappropriation emblématique de défense de la langue française. La question de la langue s'insère alors directement dans la trame plus

large du réaménagement symbolique de la Révolution tranquille, de la construction identitaire des lyriques et de l'interventionnisme accru de l'État dans les sphères où la langue française joue un rôle central : l'éducation, les services sociaux, la culture et les relations internationales (Martel et Pâquet, 2010 : 159).

En soi, la prédominance de la question linguistique dans le processus de renouvellement identitaire est un phénomène que l'on constate fréquemment au sein des petites nations (Cardinal et Papillon, 2011 : 75-93). Toutefois, au Québec, la réappropriation du combat linguistique par les différents acteurs de l'époque peut devenir problématique lorsqu'on constate que la langue devient facilement et rapidement un enjeu politique réutilisé par les groupes nationalistes et indépendantistes. L'association du combat pour la langue à celui du Parti Québécois pour l'indépendance politique témoigne de ce glissement qui lie inextricablement langue, politique et identité québécoise.

Le problème se situe dans le fait qu'à l'époque, plusieurs interprétations du combat pour la langue coexistent et que les visions plus subtiles sont désormais largement voilées par la réappropriation politique unilatérale. D'abord, les baby-boomers en tant que collectivité générationnelle s'approprient (symboliquement) la langue comme pilier de leur identité collective. Ensuite, c'est surtout l'adéquation entre langue et identité nationale dans son expression politique qui prédomine, voilant ainsi ses variantes artistiques et culturelles. Effectivement, alors que les artistes de l'époque sont érigés en porte-étendard d'un récit de « naissance » du Québec au niveau artistique et culturel, leur posture est directement associée au nationalisme politique du Parti Québécois malgré le fait que plusieurs rejettent cette association. C'est notamment le cas du groupe Harmonium qui dans toutes ses entrevues s'affirme comme apolitique et malgré tout, l'imaginaire populaire l'associe directement au Parti Québécois. Déjà à l'époque où coexistent ces différents acteurs sociaux, politiques et culturels, la filiation et l'indistinction entre la génération lyrique, le Parti Québécois et les artistes de langue française du Québec sont en voie de s'affirmer comme le récit officiel sur la période et ce, malgré les protestations de plusieurs artistes. Aujourd'hui, le récit est devenu mythe et les protestations, déjà vaines à l'époque, semblent avoir totalement disparues du discours public comme en témoigne de récents documentaires sur la période<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup>À ce sujet, cette communication sur le mythe lyrique constitue un aperçu de mon mémoire (Lessard, à paraître).

## La modernisation accélérée

Nous en avons déjà traité dans les sections précédentes, mais rappelons que l'idée d'accélérer la modernisation du Québec en vue de sortir de la Grande Noirceur est un thème central des discours politiques québécois au cours des années 1960-1970. C'est dans son sens institutionnel et politique que l'histoire moderniste raconte le processus de détraditionnalisation, qui réfère surtout selon elle au passage d'une société où le clergé joue un rôle central à un État qui fait appel à une bureaucratie laïque. Chez les révisionnistes, la modernité prendrait plutôt le sens d'un long cheminement vers la modernité matérielle et idéologique. Toutefois, dans cette section, je vise moins à distinguer les points de vue modernistes et révisionnistes, travail déjà effectué par plusieurs auteurs, notamment Bédard et Gélinas (2003), car il me semble que, dans l'histoire populaire, les deux récits s'amalgament assez indistinctement. La problématique que je cible ici concerne d'après-moi ces deux récits où l'on oppose la tradition chrétienne (jugée comme négative et subjective) à la modernisation nationale libérale (perçue comme un processus objectif et positif). D'après-moi, c'est dans ce processus d'objectivation<sup>15</sup> que se situe le nœud du problème face aux discours sur la modernisation, car il dissimule les nouvelles traditions qui s'instaurent avec le récit modernisateur lyrique sous un subtil voile en les présentant comme des processus liés au développement « normal » et souhaitable de toute société moderne qui vise l'universalité.

Ce processus d'objectivation se constate à chaque fois qu'un récit en remplace un autre. Alors que cette tendance est évidente chez les modernisateurs qui caricaturent la période précédente (la Grande Noirceur), le récit révisionniste agit plus subtilement. En se présentant comme un processus historiographique objectif, le récit néo-nationaliste évacue cependant la compréhension du contexte culturel dont sont issus les prédécesseurs modernistes qui sentaient le besoin d'établir une coupure

---

<sup>15</sup> Je désigne par ce terme le processus par lequel un récit (modernisateur ou national) se perçoit comme exempt de toute subjectivité. Ainsi « objectivé », le récit se présente comme la simple vérité et comme la normalité, en faisant abstraction de la position de sujet historique de ses tenants. Ces récits objectivés sont ainsi comparables à ce que plusieurs auteurs postcoloniaux identifient par le concept de la « lunette blanche » ou du « prisme blanc » selon lequel le colonial ne peut percevoir sa propre position de sujet historique favorisé puisqu'il porte lui-même la lunette et ne peut prendre conscience qu'il la porte puisqu'il l'a toujours portée. Référez notamment à Parkes (2007) qui suggère que le prisme de « l'histoire blanche » consiste en l'affirmation que la position du blanc favorisé est perçue comme objective et transparente : l'histoire elle-même, les « faits » et le sens commun.

nette avec la période précédente (la Grande Noirceur) pour mieux affirmer l'avènement d'un Québec moderne (la Révolution tranquille). Cet antagonisme face au récit antérieur que l'on constate dans la tradition historiographique québécoise engendre plusieurs problématiques récurrentes, notamment l'impossibilité d'une meilleure compréhension du passé en raison d'un manque d'engagement dans le récit précédent et d'une introspection déficiente dans la nouvelle approche suggérée. Chez les néo-nationalistes, on constate que ce manque d'introspection a mené à l'établissement d'une nouvelle tradition et d'un nouveau récit axé sur les valeurs libérales, un ancrage géographique au Québec et un discours politique centré sur les préoccupations économiques. Dans ce processus de révision de l'histoire moderniste, la plus grande faille du récit néo-nationaliste ne se situe pourtant pas dans ses biais autant que dans le refus de s'investir dans le récit antérieur, ce qui a pour conséquence de favoriser l'antagonisme des prédécesseurs et l'objectivation du nouveau récit national pourtant influencé par la position de sujets historiques des tenants de ce récit. Le post-révisionnisme apparaît alors comme une voie intéressante en suggérant l'acceptation et l'investissement dans ces différents récits tout en ayant pleine conscience de sa position de sujet historique<sup>16</sup>.

Toutefois, comme le démontre l'étude de Catherine Côté et d'Olivier Lemieux (2014) sur les manuels scolaires québécois, c'est encore la tendance révisionniste qui prédomine aujourd'hui dans l'histoire officielle. De même, comme le suggère l'avancement de mes propres recherches sur *Harmonium*, le néonationalisme teinte aussi grandement l'histoire populaire québécoise. Aussi, j'oserais même suggérer que ce récit favorise la naissance de processus d'objectivation similaires où est évacué la position de sujets historiques, notamment lorsqu'on oppose l'État québécois comme un juge aveugle aux différences culturelles, car porteur des lumières de la modernité bureaucratique objective, aux traditions des immigrants jugées comme incompatibles avec un État moderne. Ce processus est pourtant très partial et partiel puisqu'il essentialise et décontextualise la vie des immigrants, alors considérés comme porteurs de traditions jugées problématiques, face à un « État moderne » dont les traditions culturelles sont objectivées. On nie alors le processus par lequel les traditions de cet État sont systématiquement véhiculées au travers de l'initiation à la bureaucratie et aux « valeurs » québécoises fixées par le

---

<sup>16</sup> Robert J. Parkes (2007) suggère des pistes similaires pour sortir des houleuses guerres sur l'histoire publique australienne.

gouvernement (Araya-Moreno, 2014). Cette réalité bureaucratique devient d'autant plus problématique avec une tentative comme celle de la *Charte des valeurs* qui menace d'ajouter un document officiel à ce processus.

En ce sens, la posture que défendent certains tenants du révisionnisme, qui prônent la normalité du Québec dont ils perçoivent l'évolution comme un cheminement vers la modernité matérielle et idéologique, contribue à voiler les mécanismes de la nouvelle tradition lyrique en la cachant derrière ce processus « normal, rationnel et objectif » propre aux nations modernes occidentales. Une autre branche bien connue, malgré le fait qu'elle occupe une position moins hégémonique au sein du discours universitaire, est celle des tenants de l'analyse « classe-nation » empreinte de marxisme qui clame encore plus ouvertement ses convictions nationalistes. Cependant, que l'analyse soit libérale ou marxiste, cette génération intellectuelle semble s'unir sur la question de l'antagonisme face à l'héritage de la « génération Duplessis » et de la Grande Noirceur à laquelle elle oppose le parcours national vers la modernité ainsi que le mythe de la Révolution tranquille. Cette sensibilité générationnelle aurait été l'un des legs les plus importants de la génération lyrique par sa diffusion et sa pénétration dans l'imaginaire québécois où se reproduit ce même schéma de pensée grâce à l'influence déterminante de ces intellectuels (Bédard et Gélinas, 2003 : 77). À ce sujet, l'étude de Catherine Côté et d'Olivier Lemieux (2014) qui démontre la surreprésentation des historiens révisionnistes dans les programmes et manuels scolaires atteste simultanément de l'absence totale du courant post-révisionniste dans l'histoire enseignée au secondaire alors qu'avec la réforme, même l'histoire moderniste et groulxiste est encore présente. Alors que les avancées historiennes du post-révisionnisme sont délaissées par l'histoire publique, on ne peut que constater la prédominance du récit lyrique, qui se présente comme un amalgame entre l'histoire moderniste et l'histoire révisionniste. Ainsi s'agrandit le fossé entre l'histoire professionnelle et l'histoire publique.

De même, le récit national proposé par les tenants d'un néo-conservatisme est tout aussi corrosif, puisqu'il suggère que la « crise identitaire » ne sera résolue que par un ancrage dans le passé qui fixera des repères identitaires clairs. Les tenants de ce type de discours proposent ainsi le recours aux valeurs traditionnelles et à l'histoire nationale québécoises. Cette méthode ne fait pourtant que reproduire la trame précédemment identifiée en visant à remplacer un récit national hégémonique par un autre sans pour autant remettre en question les causes fondamentales de la crise sociale québécoise que sont la persistance des inégalités économiques et un « vivre-ensemble » à deux vitesses.

Dans le même ordre d'idée, entre la première et la deuxième vague de porte-paroles étudiants des années 1960 (de Bernard Landry à Claude Charron) on passe d'un désir de modernisation à un vocabulaire anarchiste ou marxiste, et à un horizon d'attente où l'on vise désormais à dépasser le mode de production capitaliste. Au terme de cette période, le libéralisme modernisant et le néo-nationalisme semblent s'être mélangés dans le récit mythifié de la génération lyrique qui enseigne son histoire comme une période révolutionnaire. Dans les faits, malgré son impact intellectuel important, après 1968, le discours de la gauche révolutionnaire était assez marginal en termes d'adhérents et d'impact et c'est plutôt le libéralisme modernisant et le néo-nationalisme qui ont triomphés au terme de cet élan réformateur (Pelletier, 2007 : 165). Toutefois, aujourd'hui, cette distinction n'existe quasiment plus dans la tradition politique et l'on mélange allègrement la modernisation et les idéaux révolutionnaires dans un discours social-démocrate qui voile les différents courants et nuances au sein de la gauche en axant le discours sur l'État providence<sup>17</sup>. Si cette tendance se constate à l'échelle occidentale (Honeywell, 2011), au Québec, elle s'intègre dans le récit lyrique englobant qui sert encore de référent absolu de par son ambiguïté persistante où différents courants sont intégrés dans un tout incohérent au niveau historique, mais inflexible au niveau mémoriel. Ainsi, par effet de brouillage, on assimile la modernisation libérale néo-nationaliste à la pensée révolutionnaire d'une génération et aux idéaux de la gauche intellectuelle.

### **L'État national**

Tel que suggéré précédemment, au Québec, il semble que les problématiques touchant la composition démographique, les traditions, la langue et la modernisation se discutent principalement à l'intérieur d'un horizon d'attente limité par le concept d'État national. En ce sens, les processus de questionnements liés au « vivre ensemble » sont circonscrits par une pensée visant à reproduire l'État national tel qu'imaginé par le mythe lyrique; un État qui doit refléter l'identité nationale majoritaire dans toutes ses particularités. Cette association persistante qui se fait surtout sentir dans le regard néo-nationaliste a plusieurs conséquences sur l'imaginaire collectif des Québécois-es en ancrant symboliquement la citoyenneté

---

<sup>17</sup> Avec l'émergence d'une nouvelle « Nouvelle gauche » et des mouvements sociaux les plus récents, les discours alternatifs semblent avoir retrouvé une place dans l'imaginaire populaire. Toutefois, bien que grandissantes, comme en témoigne l'élection de trois membres de Québec Solidaire aux élections provinciales du printemps 2014, leurs perspectives politiques (prises ici dans leur sens électorales) demeurent malgré tout assez marginales.

et la légitimité de l'identité collective dans un territoire et un État : le Québec (Bédard et Gélinas, 2003 : 81). On passe alors d'une identité collective fondée sur la langue et les traditions à une nation québécoise moderne qui ancre l'identité dans un territoire et dans un État national chargé d'exprimer symboliquement cette identité. Cette situation engendre parfois un décalage avec l'attachement identitaire des anglophones et allophones, car, à divers degrés, cette nation n'est souvent pour eux qu'une communauté administrative. Aussi, l'existence de cette communauté nationale comme un fait de nature est fortement critiquée de l'intérieur par plusieurs minorités linguistiques et de l'extérieur par les francophones hors des frontières du Québec (Bédard et Gélinas, 2003 : 83-84).

Si l'existence d'un certain sentiment d'appartenance territoriale est indéniable, son passage à une communauté nationale est cependant beaucoup plus délicat et hypothétique. Sans l'attachement à des valeurs et projets démocratiques, sociaux et culturels, une telle communauté peut difficilement être réalisée, ce qui explique le rôle fondamental de la langue française dans la définition nationale québécoise depuis la Conquête jusqu'à nos jours. Toutefois, les néo-nationalistes, peut-être par crainte de l'approche ethnique ou par souci de différenciation de leurs prédécesseurs, n'ont pas tous mis d'emphase sur la référence française. Selon Bédard et Gélinas, les révisionnistes prônent plutôt un « nous » plus inclusif et pluraliste, vision qui est nuancée par l'ouvrage de Martel et Pâquet qui voient dans la langue l'un des éléments de définition identitaire les plus importants de la période.

Dans l'article de Joel Belliveau sur les *Cinq représentations savantes de la francophonie* paru en 2013, notons la pertinence de l'analyse de Joseph Yvon Thériault (2008) qui suggère qu'il n'y a pas de division dichotomique entre la manière d'être franco-américain au Québec ou dans le reste de l'Amérique. Les facteurs nationaux ou ethniques et les rapports à l'État ne diviseraient donc pas forcément l'identité de manière drastique et ne seraient probablement pas des facteurs dominants (Belliveau, 2013 : 100-101). Je soulève cette constatation, car la conception identitaire favorisée par le mythe lyrique semble s'y opposer. En témoignent les différentes tentatives d'imposition de l'identité par le biais de l'État de manière directe (*Charte des valeurs*) ou par le biais de l'éducation et des recherches (en enseignant un amalgame d'histoire moderniste et révisionniste et en favorisant le récit objectivé des historiens révisionnistes). Pour les néonationalistes, il semble effectivement que l'identité collective québécoise soit indissociable de l'État

national. Cette dynamique est bien résumée par l'analyse de Létourneau sur l'importance de la question de l'ambivalence nationale en politique<sup>18</sup>. D'après lui, au cours de la Révolution tranquille se serait maintenu « un désir de régénération du Soi sans déshistorisation du Nous et une volonté de reproduction du Nous sans fixation à Soi » (Létourneau, 2006 : 79). La tâche que se donnent les politiciens est alors de rompre l'ambivalence québécoise au travers d'une identité centrée sur l'État national québécois. Cependant, de nos jours, alors que les questions de souveraineté et de fédéralisme semblent plutôt référer à des discours d'ordre symbolique qu'à des projets politiques concrets, l'ambivalence québécoise sur la question nationale semble surtout servir à perpétuer une dynamique électoraliste fondée sur l'adéquation entre l'identité collective et l'État national (québécois ou canadien, séparatiste ou fédéraliste, Parti Québécois ou Parti libéral).

### **PENSER EN DEHORS DU MYTHE**

Alors que les oppositions entre nationalismes civique et ethnique dominent souvent les discussions sur l'expression de l'identité collective québécoise, j'espère avoir su proposer de nouvelles perspectives pour concevoir l'identité en dehors du cadre national. Effectivement, en étudiant la composition de l'identité collective telle qu'elle apparaît dans le mythe lyrique et en dévoilant les mécanismes du récit par une approche historiographique, je crois avoir fourni des pistes de réflexions intéressantes pour développer des solutions de « vivre ensemble » émancipées de la sempiternelle question d'ambivalence nationale. D'après moi, cette nécessité apparaît d'autant plus pressante dans un Québec ayant passé « du tricoté serré au métissé serré<sup>19</sup> », car faute de concevoir l'identité collective et le « vivre ensemble » en dehors de l'État national, je crois que nos réponses seront toujours limitées.

Bien que certains auteurs suggèrent que « ce qui s'exprime fondamentalement, c'est un malaise identitaire qui recouvre une impasse politique » (Gervais *et al.*, 2008 : 2), je crois plutôt que ce malaise n'est que le fait de certaines portions de la population québécoise qui, influencées par le mythe lyrique, s'attachent à un idéal de l'identité collective en tant que totalité homogène (historique, linguistique ou civique) qui a le droit et le devoir de s'exprimer au travers des procédures étatiques

---

<sup>18</sup> Bien que je partage les doutes de Jacques Pelletier quant à la position de Létourneau chez qui l'ambivalence et l'irrésolution deviennent des vertus civiques repoussant le choix décisif sur la question nationale, son analyse de l'importance politique de la question de l'ambivalence nationale n'en demeure pas moins pertinente.

<sup>19</sup> À se propos, se référer au recueil d'articles dirigé par Gervais, Karmis et Lamoureux (2008), *De tricoté serré à métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*.

et des débats politiques. Face à ce malaise identitaire lyrique, il serait prétentieux d'affirmer que la société québécoise en entier vit une crise sociale. Thierry Nootens suggère à ce sujet que la crise identitaire et la perte de repères sont grandement exagérées par l'approche moderniste et révisionniste qui ne peut concevoir l'identité autrement que comme unique, unilatérale, classique, voire traditionnelle. Selon Nootens, cette tendance se constate notamment chez Jocelyn Létourneau et Jacques Beauchemin qui agissent presque en prédicateurs de malheurs à propos de la question identitaire québécoise sans que leurs hypothèses de crise et leurs objets (l'individu) ne soient appuyés sur des prémisses solides ou des définitions claires (Nootens, 2008 : 44). On peut constater le même type de discours chez Kelly qui ancre cependant cette tendance dans un sujet historique précis : la génération X : « Au tournant des années 1980, les fondations de la société québécoise se lézardent et se fracturent. Si l'on se représentait la nation québécoise comme un individu, il s'agirait encore d'un jeune, mais dont les espoirs et les aspirations ont buté contre un mur infranchissable » (Kelly, 2011 :53).

Comme Nootens, je crois qu'affirmer l'existence d'une crise sociale québécoise paraît alors problématique, car cette crise se constate surtout chez les défenseurs d'un récit historique hégémonique et objectivé qui soutient l'adéquation entre l'identité collective et l'État national. Il devient alors nécessaire de mettre l'emphase sur l'existence des narrativités historiques pour dépasser les problématiques liées aux conceptions identitaires monolithiques qui découlent de ces récits lorsqu'ils sont érigés comme des faits de nature et acceptés et véhiculés par l'histoire officielle. Loin d'être inoffensifs, des récits tels que le mythe lyrique, lorsqu'ils sont objectivés dans la conscience historique populaire, peuvent favoriser et légitimer certains stéréotypes racialisants et une xénophobie sous-jacente par l'idée selon laquelle l'identité collective de la majorité nationale est sensée s'exprimer, voir s'imposer, au travers de l'État. L'État peut alors s'affirmer comme représentant officiel d'une identité nationale objectivée et d'une modernité unilatérale « aveugle aux différences » en imposant un « vivre-ensemble » de l'ordre du sens commun, reproduisant du coup une mentalité coloniale en niant l'existence des privilèges sociaux d'une partie de la population en faisant porter le poids des problématiques sociales et identitaires aux différences de « l'autre » :

Une conséquence usuelle du privilège social, c'est la capacité d'un groupe de transformer sa propre perspective en savoir faisant autorité sans pouvoir être contredit par ceux et celles qui ont des raisons de voir les choses différemment. Une telle dynamique contribue de façon majeure à ce que l'inégalité politique reproduise l'inégalité sociale et économique, y compris dans des processus formellement démocratiques. (Young, 2000 : 108.)

En vue de dépasser les réponses ancrées dans le problème politique, il semble aujourd'hui nécessaire de s'inspirer d'exemples de mixités sociales vécus au quotidien. Comme le suggère Diane Lamoureux (2008 : 221), on doit aujourd'hui promouvoir les liens de concitoyenneté pour développer un sentiment d'appartenance sans que ces interactions se matérialisent dans une unité ou une communauté, rompant ainsi avec l'idée d'une citoyenneté déterminée essentiellement au regard des institutions étatiques. L'appartenance peut ainsi se construire sur la compréhension et l'acceptation des différences d'autrui et sur le partage interculturel, l'investissement émotif et la valorisation de l'autre sans imposer l'existence d'une identité collective totalisante. Récemment Yes Mccan, un artiste hip-hop membre du groupe des Dead Obies répond à son tour à Christian Rioux et Mathieu Bock-Côté qui critiquent sévèrement les artistes français en jouant sur la carte de la crise identitaire et de la vulnérabilité française :

Ma bâtardisation vous choque? Soit. Votre puritanisme me dégoûte. Certains membres de Dead Obies ont grandi avec une mère francophone et un père anglo, ou vice-versa. Demandez-leur donc c'est quoi, leur vision de l'identité québécoise. Parce que oui, malgré le fait qu'ils aient vécu une expérience diamétralement opposée à la vôtre ou même à la mienne, ils sont Québécois, tout autant que vous et moi. Devrait-on exclure leur québecité parce qu'elle ne correspond pas à la nôtre?

[...] Dead Obies est anti-colonisation. C'est tout. Notre ambivalence de langage, notre hybride, notre mixité est d'abord un refus de prendre part à votre monde (peut-être parce que vous n'avez jamais voulu de nous dedans au départ, qui sait?) Dead Obies se donne le droit d'exister en dehors du paradigme, en-deçà de la superstructure anglo-franco qui gouverne la culture québécoise depuis des décennies, sans renouveau du discours, sans perspective fraîche (Mccan, 2014).

Mccan s'inspire alors de l'article de Mela Sarkar (2008) sur la communauté hip-hop montréalaise en suggérant que le métissage linguistique accompli par les artistes hip-hop sert aujourd'hui d'affirmation identitaire pour toute une génération. Ce type de discours démontre encore une fois l'évolution simultanée des écrits académiques et de la conscience historique populaire. En dévoilant sa compréhension de la nature narrative du récit identitaire québécois et en soulignant la subjectivité inhérente à l'expérience du sujet historique, Mccan se présente comme l'incarnation du nouveau type de conscience historique qu'annonçait l'essor du post-révisionnisme.

En résumé, en voyant émerger ces identités et consciences historiques en marge du récit et des débats officiels, il est indéniable que ladite « crise sociale » n'est que sectorielle. De plus, la crise politique découlant de l'incapacité d'obtenir

l'unanimité sur la question identitaire ne prouve pas l'existence d'une « crise identitaire » répandue à l'échelle de la population québécoise plus qu'une faille de l'idéal de la représentativité identitaire au travers d'un système politique fondé sur l'électoratisme. Le constat d'une crise identitaire que défendent plusieurs intellectuels et éditorialistes relèverait donc essentiellement d'une fusion cognitive entre l'identité collective et l'État québécois, tendance que l'on constate dans les nationalismes majoritaires inachevés qui demandent fréquemment à s'exprimer au travers de l'État national. Plutôt que de parler de crise identitaire québécoise, on devrait donc parler de crise électoraliste québécoise devant l'incapacité des partis politiques à rallier une majorité sur la question identitaire.

Ainsi, la réalité s'impose de soi, la crise ne provient pas d'une défaillance à corriger dans l'identité collective ou dans la culture publique commune, car comme le suggère Gary Caldwell (2009), elles existent de facto et évoluent constamment au travers des liens sociaux que tissent les populations qui composent le Québec. La problématique se situe plutôt dans la réduction des champs d'expressions et la simplification des horizons d'expériences identitaires aux « politiques et aux procédures du vivre-ensemble ». L'attention intellectuelle et médiatique est alors concentrée sur les procédures officielles plutôt que sur les pratiques sociales réellement vécues. En raison de cette situation, la portée sociale des débats intellectuels portant sur l'identité et la culture publique commune a longtemps été réduite à des considérations d'ordre politique. Cette situation aurait produit toute une vague de recherches où les solutions suggérées n'ont pratiquement aucune portée sociale effective sans passer par le processus politique, qui impose au passage un « filtre blanc », car elles sont conçues dans l'acceptation des prémisses discutables où une crise politique aurait été engendrée par une crise sociale et où l'identité collective et la culture publique commune doivent s'exprimer au travers des procédures de l'État national plutôt qu'être vécues et favorisées par le tissu social.

Cette tendance a ainsi longtemps contribué à maintenir les débats identitaires dans le cadre restreint des politiques institutionnelles, alors que l'on a délaissé les questions identitaires liées aux réalités sociales et aux relations réellement vécues par les individus et communautés. En ce sens, pour qu'émergent des pistes de « vivre-ensemble » utiles, pertinentes et applicables, je crois qu'il faut entièrement dissocier la question identitaire de l'univers politique pour se concentrer sur l'univers social des populations. La sphère politique est ainsi repoussée dans ses fonctions d'administration où les élus-es redeviennent de simples administrateurs et administratrices plutôt que des représentants et représentantes investis d'une

mission symbolique d'incarnation de la volonté et de l'identité collective. Dans ce cas, bien que je crois qu'en tant qu'intellectuels-les on soit libre et qu'il est même souhaitable qu'on prenne ouvertement position sur des questions politiques comme celle de la souveraineté, si on désire réellement favoriser une culture publique commune et un « vivre-ensemble » effectif au niveau social, on doit penser les identités en dehors de la crise politique en délaissant les considérations d'ordre national.

## CONCLUSION

Plutôt que de nouveaux récits et mythes déclamatoires visant à remplacer les précédents, je suis de l'avis de Petitclerc (2009) qui affirme qu'il faut approfondir la démocratie formelle des idées par la démocratie sociale des mouvements sociaux qui dénoncent les inégalités. Comme le suggère Diane Lamoureux (2008 : 221) il faut comprendre le « vivre ensemble » comme pouvant être à géométrie variable pour déterminer quelques enjeux centraux en vue de penser une collectivité non exclusive. Les théories de Richard Day (2004) sur les nouveaux mouvements sociaux et l'approche de la conscience différée<sup>20</sup> développée par Chela Sandoval et reprise par Amanda Lotz (2003) pourraient alors constituer des bases intéressantes en vue de développer de nouvelles alternatives. Ces approches visent essentiellement à faciliter l'utilisation des stratégies d'implication citoyenne et d'action directe en vue de proposer des alternatives diversifiées en mouvement constant de par leur proximité avec des groupes actifs. En mettant en place des initiatives inspirées de ces principes, il serait ainsi possible de valoriser et d'incarner un réel « vivre-ensemble » par l'implication active, la création, la diversité et l'expérimentation des liens sociaux. Ainsi, plutôt que de les nier et les réprimer, il serait sage d'apprendre à se nourrir de la vitalité des mouvements sociaux et des discours alternatifs d'artistes comme Mccan, car ils témoignent d'une puissante volonté d'agir sur l'avenir collectif qui exprime des identités autrement voilées par le récit national officiel. En conclusion, je crois qu'en participant et en promouvant des initiatives qui encouragent la conception et l'incarnation d'un « vivre-ensemble » au niveau

---

<sup>20</sup> Cette approche d'abord conçue comme une porte de sortie aux oppositions entre différents groupes à tendances libertaires permet aussi de soutenir une identité forte et flexible adaptable aux différentes nécessités du contexte, du milieu, du mouvement et des luttes spécifiques. C'est l'habileté de modifier son identité de manière consciente pour répondre à différentes nécessités permettant de lire différemment les rapports de pouvoir selon les points de vue spécifiques de chaque groupe; sexisme, racisme, genre, sexualité, etc. Cette approche permet de dépasser les oppositions de principe et ouvre la porte à des alliances entre mouvements et entre citoyens visant l'atteinte d'objectifs similaires.

socio-culturel, les artistes, les intellectuels et intellectuelles et les citoyens et citoyennes renforcent leurs liens sociaux et se réapproprient leur capacité d'autodéfinition identitaire. Ces acteurs clés contribuent ainsi à l'effrètement des mythes persistants hérités du récit lyrique et au dépassement d'une fiction de représentation symbolique de la volonté collective au travers de l'État national en concevant consciemment des alternatives en dehors de ses paramètres.

## BIBLIOGRAPHIE

- AMSTER, R. (2012), *Anarchism Today*, Santa Barbara, ABC Clio.
- ARAYA-MORENO, J. (2014, mars), « Administrer » la tradition. Le processus de sélection et d'accueil des immigrants au Québec, présenté au 9<sup>e</sup> colloque de l'Association des cycles supérieurs de sociologie de l'Université de Montréal, Montréal, QC, CA.
- BÉDARD, É. et X. GÉLINAS, (2003), « Critique d'un néonationalisme en histoire du Québec », dans Stéphane Kelly, (dir.), *Les idées mènent le Québec, Essais sur une sensibilité historique*, Québec, PUL, p. 73-91.
- BELLIVEAU, J. (2013), « Cinq représentations savantes de la francophonie des Amériques – réflexions autour d'un ouvrage récent », *Minorités linguistiques et société/Linguistic Minorities and Society*, n° 3, p. 93-105.
- BOUCHARD, G. (2005), « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *RS*, vol. 46, n° 3, p. 411-436.
- CARDINAL, L. et M. PAPILLON (2011), « Le Québec et l'analyse comparée des petites nations », *Politique et Sociétés*, vol. 30, n° 1, p. 75-93.
- CÔTÉ C. et LEMIEUX O., (2014), « Étude des programmes et des manuels d'histoire du Québec de 1967 à 2012 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3, 2014, p. 145-157.
- DAILY PLANET (6 avril 2000), « Don't trust anyone over thirty unless it's Jack Weinberg », *Berkeley Daily Planet*, [En ligne] <http://www.berkeleydailyplanet.com/issue/2000-04-06/article/759>, consulté le 18 mai 2014.
- DAY, J.F. R. (2004), « From hegemony to affinity: The political logic of the newest social movements », *Cultural Studies*, vol. 18, n° 5, p. 716-748.
- DE CLEYRE, V., (2008), *D'espoir et de raison : Écrits d'une insoumise*, Montréal, Lux.
- GAUTHIER, M. (1994), « Le mouvement étudiant des années soixante comme aspect du mythe de la Révolution tranquille », in HUDON, R. et B. FOURNIER (dir.), *Jeunesses et politique, tome 2 : Mouvements et engagements depuis les années trente*, Québec/Paris, PUL/L'Harmattan, p. 233-255.

- GERVAIS, S., D. KARMIS et D. LAMOUREUX. (dir.) (2008), *De tricoté serré à métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- GORDON, U. (2009), « Dark Tidings : Anarchist Politics in the Age of Collapse », *Contemporary Anarchist Studies : An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, New York, Routledge.
- HONEYWELL, C. (2011), « Colin Ward : Anarchism and social policy », *Anarchist Studies*, vol. 19, n° 2, p. 69-83.
- KELLY, S.(dir.) (2003), *Les idées mènent le Québec*, Essais sur une sensibilité historique, Québec, PUL.
- KELLY, S. (2011), *À l'ombre du mur - Trajectoire et destin de la génération X*, Québec, Boréal.
- KOSELLECK, R. (1979), *Vergangene Zukunft. Zür Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp.
- LESSARD, G. (à paraître) *Harmonium – groupe culture au cœur d'une épopée lyrique*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- LÉTOURNEAU, J. (2006), *Que veulent vraiment les Québécois? Regard sur l'intention nationale au Québec (français) d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Boréal.
- LÉTOURNEAU, J. (1988), « L'imaginaire historique des jeunes Québécois », *RHAF*, vol. 41, n° 4 (printemps), p. 553-574.
- LÉTOURNEAU, J. (1991), « Québec d'après-guerre et mémoire collective de la technocratie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XC (janvier-juin), p. 67-87.
- MARTEL, M. et M. PÂQUET. (2010), *Langue et politique au Canada et au Québec. Une synthèse historique*, Montréal, Boréal.
- MILLER, D.(1984), *Anarchism*, Londres-Melbourne, J.M. Dent & Sons Ltd.
- NEWMAN, S. (2004), « Anarchism, marxism and the Bonapartist State », *Anarchist Studies*, vol. 12, n° 1.
- NOOTENS, T. (2008), « Un individu "éclaté" à la dérive sur une mer de "sens"? Une critique du concept d'identité », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, n° 1, p. 35-67.
- OWRAM, D. (1996), *Born at the Right Time : A History of the Baby Boom Generation*, Toronto: University of Toronto Press.
- PARKES, R. J., (2007), « Reading History Curriculum as Postcolonial Text : Towards a Curricular Response to the History Wars in Australia and Beyond », *Curriculum Inquiry*, vol. 37, n° 4, (décembre), p. 383-400.
- PELLETIER, J. (2007), *Question nationale et lutte sociale*, Éditions Nota Bene.

- PETITCLERC, M. (2009), « Notre maître le passé? : le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, n. 1, p. 83-113.
- PETITCLERC, M. (2010), « L'histoire comme projet démocratique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n° 1, p. 91-102.
- RICARD, F. (1994), *La génération lyrique*, Montréal, Les Éditions du Boréal.
- RUDIN, R. (1997), *Making history in twentieth-century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press.
- SARKAR, M. (2008), « “Ousqu'on chill à soir?” Pratiques multilingues comme stratégies identitaires dans la communauté hip-hop montréalaise », *Diversité urbaine*, n° hs1, p. 27-44.
- MCCAN Y., DEAD OBIES (23 juillet 2014) « Dead Obies et le franglais : La réplique aux offusqués », [En ligne], <http://voir.ca/jepenseque/2014/07/23/la-replique-aux-offusques/>, consulté le 23 juillet 2014.
- WARREN, J-P. (2008), *Une douce anarchie, Les années 68 au Québec*, Montréal, Boréal.



# LE TÉLÉROMAN : UNE TRADITION TÉLÉVISUELLE AU DIAPASON DE LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE ?

**Geneviève TESSIER**

Candidate à la maîtrise en sociologie,  
Université de Montréal,  
genevieve.tessier.1@gmail.com

**RÉSUMÉ :** Depuis l'avènement de la télévision, le téléroman figure parmi les produits culturels les plus populaires auprès des Québécois-es. On lui a même attribué le titre de « tradition culturelle ». Cette popularité s'explique notamment par la conception unique qui caractérise ce genre télévisuel tant dans sa forme et son esthétique que dans son contenu. Le texte qui suit est une réflexion portant sur les mutations récentes dans la forme et le contenu de ces émissions, transformations permettant la dissociation des téléromans et des séries télévisées apparues dans les dernières années d'une tradition télévisuelle pourtant bien établie.



## INTRODUCTION

Le colloque de l'ACSSUM, *Tradition(s) : Au-delà des idées reçues* nous semblait une occasion idéale afin de penser le téléroman comme tradition culturelle québécoise et rappeler l'importance de ce genre télévisuel au Québec. Les questions suivantes se trouvaient au cœur de notre réflexion : quel rapport les fictions télévisuelles québécoises (téléromans ou séries télévisées) entretiennent-elles avec la tradition et en quoi sont-elles au diapason de la société québécoise ? Dans ce texte, nous tenterons de démontrer que les fictions télévisuelles québécoises d'aujourd'hui renouvellent la tradition. D'abord, elles ont connu une évolution au niveau de leur esthétique, de leur forme : les téléromans ont fait de plus en plus place aux séries télévisées. Aujourd'hui, ces deux formats coexistent. Ensuite, par les contenus présentés et la manière de les traiter, le *téléroman* et la *série télévisée* sont des genres télévisuels évoluant au diapason de la société québécoise et à ce titre, ils peuvent confirmer ou renouveler la tradition. Cette réflexion se déroulera en trois temps. Dans un premier temps, nous définirons le concept de « tradition » puis, cotes d'écoute à l'appui, nous tenterons de mettre en lumière le statut de « phénomène culturel » de la fiction télévisuelle au Québec. Dans un second temps, nous

mettrons en lumière la manière dont la société québécoise et ses diverses mutations influencent le développement du téléroman et des séries télévisées, tant dans leur forme que dans leur contenu. Dans un troisième temps, nous aborderons la manière dont la société québécoise et ses diverses mutations influencent le développement du téléroman et des séries télévisées, tant dans leur forme que dans leur contenu.

### **UN MOT SUR LA NOTION DE TRADITION**

Dans un premier temps, il est essentiel de poser une définition claire du concept de tradition. Dans le sens commun, la tradition correspondrait à l'inscription et la circulation dans le temps d'un message - ou d'un contenu - culturel lourd de sens pour la communauté et par un mode de transmission particulier (Lenclud, 1987). Une tradition naît donc d'un événement fondateur à un moment précis dans le temps et se transmet à travers les générations.

Cette définition de la tradition implique nécessairement de prendre en compte l'idée de conservation dans le temps. De prime abord, « l'idée sous-jacente à cette conception de la tradition est qu'un objet culturel peut être dit traditionnel dès lors qu'il répète un modèle d'origine élaboré à une époque plus ou moins éloignée » (Lenclud, 1987 : 4). Nous sommes d'avis que pour prospérer, la tradition doit avoir la capacité de s'adapter aux diverses époques, tout en conservant les attributs ayant permis son apparition au départ, l'esprit qui l'animait. Pour reprendre les termes de Gérard Lenclud, elle est un « morceau du passé taillé à la mesure du présent » (Lenclud, 1987) Autrement dit, sans être totalement remise en question, elle peut être discutée et adaptée. C'est, à notre avis, ce qui s'est produit dans le cas du téléroman.

### **APPARITION DE LA FICTION TÉLÉVISUELLE QUÉBÉCOISE**

Au Québec, la télévision comme pratique culturelle s'est développée suite à l'arrivée du médium dans les foyers et à la fondation de la Société Radio-Canada en 1952. La fameuse boutade de Fernand Séguin, le premier vulgarisateur scientifique à la radio puis à la télévision, montre l'ampleur du phénomène : « Je retiens deux événements de notre histoire: l'arrivée de Jacques Cartier et celle de Radio-Canada » (Sauvageau, 2012).

La fiction télévisuelle québécoise qui prend la forme du téléroman et de la série télévisée est, quant à elle, née le 4 novembre 1953, avec la première diffusion du téléroman *La famille Plouffe* sur les ondes de CBFT, une station de télévision

détenue par la Société Radio-Canada et en tête du réseau Ici Radio-Canada Télé aujourd'hui. Il s'agit de la première chaîne télévisuelle en place au Québec, avant l'arrivée de Télé-Métropole (TVA) en 1961 et des chaînes privées.

Dès les premiers temps de son apparition sur notre petit écran, le téléroman est un point fort de la programmation et un phénomène social majeur. C'est un succès populaire réunissant diverses couches de population. De toute évidence, les Québécois-es appuient leur fiction télévisuelle. De toutes les catégories de programmes présentés à la télévision, il s'agit du genre ayant attiré la plus vaste audience et suscité un engouement depuis ses débuts, en 1953, encore bien présent aujourd'hui.

Afin de donner une idée de l'ampleur du phénomène, il est opportun de souligner quelques chiffres de cotes d'écoute. En novembre 1962, *Les Belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970) de Claude-Henri Grignon avait une moyenne de 2 686 000 téléspectateurs. La population québécoise totale en 1961 était estimée à 5,3 millions d'individus. C'est donc 50% de la population d'alors qui écoutait l'émission. Dans une conférence qu'il donnait sur les 60 ans du téléroman, Yves Picard notait qu'en septembre 2012, *Unité-9* avait une moyenne de 1,5 millions de téléspectateurs sur 8 millions de personnes au Québec, dont 6,1 millions de francophones. Ce chiffre correspond à 19% de la population totale et à 25% de la population francophone (Picard, 2013). À l'automne 2013, l'émission avait franchi le cap des 2 millions de téléspectateurs (Leclerc, 2013). Enfin, plus récemment encore, le 13 mars 2013, *19-2* a récolté des cotes d'écoute de 1,5 million de téléspectateurs. La population québécoise comptait alors 8,1 millions de personnes. C'est 18,5% de la population qui regardait l'émission ce jour-là (Girard, 2013).

Évidemment, il faut tenir compte de l'offre télévisuelle dans l'interprétation de ces chiffres. Dans les premiers temps de la télévision et du téléroman, l'offre télévisuelle était très limitée. Aujourd'hui, elle a explosé. Non seulement il y a différents types de fictions québécoises ou étrangères diffusées, mais il y a aussi d'autres genres télévisuels qui ont commencé faire leur place sur nos écrans, notamment la télé-réalité. Outre cette attention soutenue du public, des chercheurs tentant de trouver une explication à cette popularité soulèvent la plage horaire occupée par le genre fictionnel. Chaque téléroman est diffusé une journée et une heure de diffusion régulière, stable, ce qui crée des habitudes d'écoute (Aubry, 2006).

D'autres chercheurs mettent de l'avant l'importance de la participation du genre à la constitution d'un imaginaire collectif et à la construction de l'identité

nationale du Québec. Il y a un ancrage très précis dans notre culture. C'est une manière d'expliquer le monde, la société et les valeurs sociales aux Québécois, dans leur langue, avec des accents et des expressions qui leur sont propres et en mettant en scène le quotidien d'individus leur ressemblant (Faucher, 2002).

Enfin, les fictions télévisuelles québécoises sont l'objet d'un intérêt de la communauté internationale. Plusieurs d'entre elles ont été l'objet d'exportations (pensons notamment à l'émission *Un gars, une fille* qui a été reprise dans une vingtaine de pays) et d'autres ont remporté des prix dans des compétitions internationales, notamment *Minuit le soir*, qui a été récompensé à quelques reprises aux rencontres internationales de télévision de 2007 (ou RITV), un festival d'œuvres de fiction destinées à la télévision à Reims en France. En 2013, *Unité 9* a remporté le Grand Prix des émissions francophones au *Banff World Media Festival*<sup>1</sup> de l'Alberta. Ceci ne peut que convaincre de l'excellence des deux fictions et plus généralement de la qualité des productions québécoises.

### UNE SOCIÉTÉ EN MUTATION, UN GENRE EN ÉVOLUTION

Maintenant que l'ampleur de ce phénomène culturel a été montrée, nous arrivons cœur de notre propos. Comme nous l'avons mentionné précédemment, nous pensons que la fiction télévisuelle évolue au diapason de la société. Nous nous sommes intéressés au cas du Québec, mais il est évident que ceci est vrai partout. Ainsi, nous pensons que les changements ayant eu lieu dans la société québécoise ont grandement influencé le développement de ses fictions télévisuelles. Les mutations dans le milieu même de la télévision, au niveau technologique d'abord, ont eu un impact sur les manières de faire. L'évolution des budgets disponibles pour les différents types de productions ont également un rôle à jouer dans les changements constatés. Les téléromans ont des budgets beaucoup plus limités que les séries mi-lourdes et plus lourdes. Évidemment, l'apparition de chaînes privées et les *Majors* américains<sup>2</sup>, la petitesse du marché québécois et des ressources disponibles ont contraint les réalisateurs d'ici à entrer de plain-pied dans la logique marchande et à adapter le modèle américain. Évidemment, les changements de valeurs dans la société même ont eu un impact sur le contenu présenté et la manière de le présenter.

---

<sup>1</sup> Ce prix souligne l'excellence d'une émission produite en français dans le monde.

<sup>2</sup> Les gros studios de production cinématographique et télévisuelle américains.

Divers chercheurs ont retracé l'évolution du genre fictionnel québécois (Barrette, 2008; Picard, 2010; Legris, 2013). Une typologie générale peut être constituée à partir de cette évolution. Le « téléroman » est caractéristique d'une première période s'étalant de 1953 à 1986. Ce que les auteurs nomment « téléserie » a pris le relais entre 1986 et 2004 puis, la « série télévisée » est apparue en 2004 et est typique de la période actuelle (Picard, 2010; Legris, 2013). Il est important de noter que les trois périodes n'ont pas de frontières précises. Au contraire, elles se recoupent puisqu'aujourd'hui encore nous pouvons retrouver des émissions semblables aux premiers téléromans. Afin de favoriser la clarté de notre réflexion, nous nous en tiendrons à une double catégorisation du genre fictionnel : « téléroman » (et aujourd'hui, « téléroman plus ») et « série télévisée » (lourde, mi-lourde). À titre informatif, il faut noter que chacun des deux sous-genres que sont le téléroman et la série télévisée peut être subdivisé en sous-groupes (téléroman historique, de mœurs, série historique, série comique, etc.). (Legris, 2013; Barrette, 2008).

La structure du téléroman n'est pas différente de celle des « *soaps opéras* » américains, des *telenovelas* d'Amérique latine et des feuilletons français dans la mesure où il est « [...] un récit fictif découpé en épisodes.à » (Nguyên-Duy, 1999 : 136). Chaque épisode, d'une durée de 30 à 60 minutes, est lié à ceux qui le précèdent et qui le suivent afin d'assurer le développement d'une histoire « générale » (Legris, 2013). Chaque épisode englobe un certain nombre d'intrigues qui peuvent se résoudre dans un même épisode ou plusieurs. La série télévisée est quant à elle semblable aux « *series* » américaines. Contrairement à celle du téléroman, la structure de la série télévisée conçoit chaque épisode comme une étape de l'intrigue et impose le développement d'une seule intrigue à l'intérieur d'un épisode particulier. (Legris, 2013, Barrette, 2008, Nguyên-Duy, 1999)

De par cette évolution, nous pensons que le téléroman et la série télévisée d'aujourd'hui perpétuent et renouvellent une tradition déjà bien ancrée depuis les années 1950. Le téléroman perpétue la tradition surtout au niveau de sa forme. Il la renouvelle par le contenu ainsi que la manière de le mettre en scène. La série télévisée québécoise semble renouveler la tradition tant par sa forme que son contenu. Cette typologie permet de rappeler que si, comme nous l'avons souligné plus tôt, la tradition est réellement un « morceau du passé taillé à la mesure du présent », pour survivre, elle doit s'adapter aux changements survenant dans la société qui l'a vue naître. Il est donc logique de voir une évolution non seulement de la forme, mais également du contenu diffusé dans les fictions télévisuelles d'aujourd'hui, par rapport à ce qui se faisait dans les premiers temps. Dans le cadre

du colloque et de cet article, nous avons opté pour une rapide présentation des évolutions de la forme (de l'esthétique) et de contenu des fictions télévisées, en marquant bien la distinction entre les deux types de fiction, tout en mettant de l'avant diverses explications apportées à cette évolution.

### CHANGEMENT DE FORME ET D'ESTHÉTIQUE

Les premiers téléromans trouvent leur origine dans la littérature. Des œuvres comme *La famille Plouffe* de Roger Lemelin et *Les belles histoires des pays d'en haut* de Claude-Henri Grignon, entre autres, étaient des romans à l'origine. Par la suite, ces œuvres ont pris la forme de radio-romans avant de faire le saut à la télévision. De fait, elles s'inséraient dans une tradition orale et donc, pouvaient être considérées comme un genre littéraire au même titre que le théâtre, par exemple.

Par leur mise en scène et leurs modèles d'écritures, les versions télévisuelles de ces œuvres reflétaient cette origine. La dimension théâtrale est manifeste dans la mise en scène (espace scénique, décors), dans le jeu des personnages (gestuelle, déplacements restreints, mimiques). À cause des budgets restreints et des équipements lourds et difficilement manipulables, le téléroman est tourné exclusivement en studio et chaque épisode avait une durée de 30 minutes. Soulignons également que le tournage et le montage des scènes se faisaient en direct, limitant ainsi les possibilités. Bref, dans le téléroman, tout passe par les personnages et l'accent est davantage mis sur les dialogues, le choix des situations et l'action dramatique pour élaborer les thèmes traités et le contexte dans lequel se situe l'action (Legris, 2013 : 53).

Depuis les années 1970, les modèles d'écriture propres aux téléromans des origines se sont progressivement modifiés. Avec le temps, un art de l'image s'est développé en même temps que sont apparues de nouvelles technologies, influençant ainsi la manière de produire les fictions. Aujourd'hui, les individus œuvrant dans le domaine ont accès à de nouvelles manières de filmer (matériel plus sophistiqué, moins encombrant), le numérique et la haute définition (HD) ont permis l'amélioration de la qualité des images et de nouveaux moyens de diffusion, tels internet, ont également fait leur apparition. Ainsi,

[...] le paysage télévisuel actuel est de plus en plus marqué par la série ou la minisérie, un format qui emprunte massivement au cinéma ses moyens de production (caméra 35 mm, tournage hors studio, etc.) et qui se distingue du téléroman par sa manière d'organiser - généralement moins ouverte et moins multi-vocale - la matière narrative. (Barrette, 2011)

Concrètement, ces nouvelles technologies permettent la production de plans plus complexes, donnent une marge de manœuvre aux acteurs quant à l'espace occupé : « La mise en scène théâtrale qui a marqué les premières productions s'estompe au profit des particularités des écritures du film et du téléfilm avant de se définir proprement comme écriture téléromanesque » (Legris, 2013 : 12). Parmi ces particularités, notons une accélération du traitement de l'action par le raccourcissement des séquences et par l'utilisation de répliques rapides, informatives et peu littéraires dans les dialogues. De nouveaux plans (plongée, contre-plongée, plan-séquence) sont également possibles. Les tournages se font encore généralement en studio, mais certaines productions peuvent être tournées en extérieurs (dans la rue, dans un parc) ou encore dans des espaces loués. Si auparavant le contenu primait sur l'image, un renversement s'est opéré et l'image prime maintenant sur le contenu (Picard, 2010).

En ce qui concerne les formes d'écriture de la *télé série* et la *série télévisée* récentes, il est important de souligner l'apparition de nouveaux auteurs. Après les années 1970, des journalistes (Réjean Tremblay et Louis Morissette par exemple) prennent la relève des romanciers. Dans les années 2000, « la série télévisée, c'est le téléroman où l'auteur (...) est le réalisateur, en raison de son regard interprétatif » (Picard, 2010 :125). Certains individus issus du cinéma ont également donné dans l'écriture. Podz (*Minuit le soir*) en est l'exemple parfait.

### CHANGEMENT DE CONTENU

En plus d'être une source de divertissement, la télévision de fiction se veut un transmetteur d'un certain nombre d'informations sur la société (Nguyen-Duy, 1996). Pour le dire autrement, le téléroman est une source de connaissance du social.

L'évolution des conditions de production, tant du tournage que du montage numérique, a eu pour effet de modifier les caractéristiques du traitement visuel du téléroman. Il est évident que les contenus ont également évolué (Legris, 2013). De manière générale, nous n'avons plus le même regard qu'il y a 50 ans sur l'amour, la sexualité, les relations parentales, les relations entre hommes et femmes et sur bon nombre d'autres sujets. Les artisans de la fiction télévisuelle ne mettent plus ces thématiques en scène de la même manière. Ils ne semblent plus hésiter à mettre en scène ce qui, autrefois, était considéré comme tabou. Autrement dit, ce qui autrefois n'était qu'énoncé est maintenant mis en scène et diffusé.

Dans leur forme et leur manière de traiter le contenu, les téléromans ressemblaient au « *soap opera* », à la « *telenovela* » de l'Amérique du Sud, ou au « feuilleton » français. De manière générale, la représentation est invariablement réaliste et centrée sur la sphère privée (relations familiales, amicales et amoureuses) (Nguyễn-Duy, 1999 : 136). Toutefois, les téléromans restent une fiction télévisée typiquement québécoise dans leur contenu, ce qui est susceptible de traduire, forger et réitérer un imaginaire distinct, fondé sur des normes et des valeurs propres (Nguyễn-Duy, 1999 : 154). Nous l'avons dit, notre fiction télévisuelle (téléroman ou série télévisée) est généralement centrée sur des gens ordinaires, vivant des situations à l'échelle humaine, et aspirant au bonheur quotidien. Il y a un ancrage très précis dans notre culture. C'est une manière d'expliquer le monde, la société, les valeurs sociales, aux Québécois-es dans leur langue, avec des accents et des expressions qui leur sont propres.

Les premiers téléromans, et certains téléromans d'aujourd'hui, sont attachés à la sphère privée. La grande majorité des intrigues tournent autour des relations interpersonnelles, surtout familiales ou amoureuses, et la dimension sociale n'est que sommairement esquissée lorsqu'elle n'est pas totalement évacuée. (Desaulniers, 1996) Il nous suffit de penser à des émissions comme *La famille Plouffe* (1953-1959), *Quelle famille !* (1969-1974), *Le temps d'une paix* (1980-1986), et plus récemment, *Annie et ses hommes* (2002-2009) et *Yamaska* (2009-), pour ne nommer que ceux-là, qui racontent la vie quotidienne de familles québécoises issues de milieux et d'époques particulières. Évidemment, tous les téléromans ne se déroulent pas dans la « sphère privée » des individus. Certains les mettent dans un contexte plus communautaire (*Les belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970)), professionnel (*4 et demi* (1994-2001)) ou scolaire (*Virginie* (1996-2010)), tout en mettant l'accent sur les relations interpersonnelles.

Bien que les questions familiales soient toujours au cœur d'un bon nombre de productions, depuis les années 1980, la fiction télévisuelle a vécu une transition de la sphère privée vers la sphère publique. Comme le souligne Véronique Nguyễn-Duy, « on ne peut nier que la dimension sociale prend une place de plus en plus prépondérante dans la construction narrative. En fondant leurs intrigues sur les sujets controversés de l'heure, les téléromans illustrent certains débats collectifs » (Nguyễn-Duy, 1996 : 106).

Nous pouvons penser notamment au téléroman *Jasmine* (1996). Celui-ci présentait l'entrée de la première femme noire dans le service de police de Montréal. Plus récemment, *Unité-9* présentait le « quotidien » des femmes en prison

et de leur réhabilitation. Dans un épisode, en mettant en scène une fusillade dans une école secondaire, *19-2* faisait écho aux tueries dans des écoles américaines et québécoises des dernières années. La mise en images de ces diverses thématiques a suscité des débats sociaux ainsi que la réflexion individuelle. Évidemment, nous ne pouvons présenter ici une catégorisation de chacun des téléromans et séries télévisées qui ont été diffusés. Nous voulions plutôt sortir quelques exemples représentatifs.

## CONCLUSION

Dans ce texte, nous voulions montrer que la fiction télévisuelle qui prend la forme du téléroman puis de la série télévisée, est une « tradition » parce qu'elle est née à un moment de notre histoire et existe toujours grâce à l'intérêt que le public lui porte malgré l'explosion de l'offre québécoise et internationale. Pour prospérer ainsi, les téléromans ont dû être adaptés aux différentes époques. C'est pour cela qu'ils se sont mués en séries télévisées. Afin de répondre à notre question de départ, nous dirons que de par leur contenu (thèmes présentés), la manière de les présenter et leur forme, le téléroman et la série télévisée québécoise sont au diapason de la société.

Par leur forme et leur contenu, les fictions télévisuelles québécoises récentes, selon leur catégorie d'appartenance, tendent à perpétuer ou renouveler la tradition télévisuelle telle que fondée par les premiers téléromans. Certains téléromans récents (*Virginie*, *Yamaska*, *Annie et ses hommes*, etc.) ont conservé la forme initiale du téléroman (format, dialogues, mise en scène) et les thématiques de base. C'est pour cette raison que nous croyons qu'ils perpétuent la tradition. Ils ont toutefois adapté les thématiques, les sujets, selon l'époque où ils étaient produits. Si les sujets sont de nature « universelle », ils ont simplement été adaptés au goût du jour, traités différemment et vécus par des gens « bien de chez nous ». Les séries télévisées ont, quant à elles, adopté les façons de faire du cinéma et des « séries » américaines dans leur forme (*Minuit le soir*) et même dans leur contenu (*Lance et compte*, *Fortier*). C'est là leur caractère innovateur.

Cette réflexion est incomplète, mais notre but était ici d'apporter quelques éléments de réflexion sur la télévision de fiction québécoise comme tradition. Nous entendions souvent cette expression, et nous voulions l'explorer. Maintenant, dans de futures recherches, il pourrait être intéressant de reprendre les divers éléments présentés ici et les appliquer à des cas concrets dans une étude comparative de deux séries ou téléromans produits ici. Nous pourrions également

aller interroger le public qui écoute ces émissions afin d'avoir leur opinion sur le sujet, voir dans quelle mesure, pour eux, le téléroman et la série sont effectivement une tradition télévisuelle.

### BIBLIOGRAPHIE

- BARRETTE, P. (2008), « Les séries au croisement de la télévision et du cinéma », *24 images*, n° 138, p. 7-9.
- BARRETTE, P. (2008), « L'état de la série télé au Québec : petite enquête en forme de dialogues », *24 images*, n° 138, p. 18-20.
- BARRETTE, P. (2011), « De 19-2 à 30 vies, les deux «réalismes» », *Hors champ*, 2011.
- COMMISSION FRANCO-QUÉBÉCOISE SUR LES LIEUX DE MÉMOIRE COMMUNS (2012), « Radio-Canada, la culture et l'identité », bulletin n°35, décembre 2012.
- DESAULNIERS, J-P (1996), De « La famille Plouffe » à « La petite vie ». Les Québécois et leurs téléromans, Québec, Fides/Musée de la civilisation.
- ICI RADIO-CANADA, « Unité 9 primée au Banff World Media Festival », [http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/arts\\_et\\_spectacles/2013/06/10/007\\_unite-9-prix-banff.shtml](http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/arts_et_spectacles/2013/06/10/007_unite-9-prix-banff.shtml), consulté le 16 mars 2014.
- INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC, *Le bilan démographique du Québec*, <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bilan2013.pdf#page=21>, consulté le 13 mars 2014.
- LECLERC, Y. (16 janvier 2013) « Unité-9 approche les deux millions », Le blogue arts et spectacles du Journal de Montréal, <http://blogues.journaldemontreal.com/spectacles/divertissement/unite-9-approche-les-deux-millions/>, consulté le 11 mars 2014.
- LEGRIS, R. (2013), *Le téléroman québécois. 1952-2008*, Québec, Septentrion.
- LENCLUD, G. (1987), « La tradition n'est plus ce qu'elle était...Sur les notions de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, p. 110-123.
- NGUYÊN-DUY, V. (1995), Le réseau téléromanesque : analyse sémiologique du téléroman québécois de 1980 à 1993, Thèse de doctorat, UQÀM.
- NGUYÊN-DUY, V. (1996), « Quand le téléroman donne dans le sociétal », *Québec français*, n° 101, p. 106-107.
- NGUYÊN-DUY, V. (1999), « Le téléroman et la volonté d'une télévision originale », in , Sauvageau, F. (dir.) *Variations sur l'influence culturelle américaine*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 131-157.
- PICARD, Y. (2010), *Quand le petit écran devient grand : la télévision (de fiction et d'information) québécoise*, Montréal, Sur mesure.





# ANNEXE

## PROGRAMME DU COLLOQUE *TRADITIONS : AU-DELÀ DES IDÉES REÇUES* Université de Montréal

*Jeudi 13 mars 2014*

### CONFÉRENCE D'OUVERTURE

Nicolas SALLÉE

### PANEL I : LA TRADITION COMME CONSTRUIT :

#### CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES ❖ *Modérateur : Nicolas Sallée*

Les échafaudages du temps : remarques sur les antinomies de la raison historique - **Ugo GILBERT TREMBLAY**

Le dualisme tradition/modernité : terreau du néo-orientalisme? -  
**Sylvain ODIER**

Qu'est-ce qu'un Indien? Un regard sur les identités collectives autochtones dans les enquêtes statistiques canadiennes -  
**Yves-Emmanuel MASSÉ**

*Vendredi 14 mars 2014*

### PANEL II : TRADITION ET INSTITUTIONS ÉDUCATIVES :

#### CONSIDÉRATIONS PRATIQUES ❖ *Modératrice : Marianne Kempeneers*

La prévention précoce : quand l'État éduque les parents « à risque » -  
**Véronique THIBEAULT**

Quel est l'impact de l'individualisation comme mode de socialisation sur les curriculum scolaires? Le cas des cours de sociologie au collégial - **Johanne PONTBRIANT**

L'extension du modèle technoscientifique à l'éducation - **ALI ROMDHANI**

L'institution universitaire québécoise dans la société du savoir : la valorisation de la recherche universitaire comme paradigme de la restructuration –  
**Gabriel DUFOUR**

### **PANEL III : L'ÉTAT-NATION FACE À LA DIVERSITÉ DES TRADITIONS CULTURELLES** ❖ *Modérateur : Christopher Mc All*

La charte de la laïcité : une réalité plus complexe qu'il n'y paraît –  
**Xavier BRABANT**

Les soins en soin à domicile : entre vocation et profession - **Émilie AUDY**

« Administrer » la tradition. Le processus de sélection et d'accueil des immigrants au Québec – **JAVIERA ARAYA-MORENO**

### **PANEL IV : À LA RECHERCHE DES TRADITIONS QUÉBÉCOISES**

❖ *Modérateur : Jacques Hamel*

Le téléroman : une tradition télévisuelle au diapason de la société québécoise?  
– **Geneviève TESSIER**

Usages et limites de la tradition : *Maria Chapdelaine* et *La mort d'un bûcheron* -  
**Jean-Sébastien HOULE**

Le mythe lyrique : un récit inflexible pour lire un présent en mouvement -  
**Guillaume LESSARD**

Espace partagé entre tradition et modernité? Un regard sur les enjeux ordinaires de voisinage dans le quartier d'Outremont - **Valentina GADDI**

### **PANEL V : PLACE ET RÔLE DE LA TRADITION DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE** ❖ *Modératrice : Barbara Theriault*

La transmission des valeurs culturelles chez les familles d'immigrants d'origine cambodgienne et leurs descendants dans un contexte migratoire postgénocidaire – **Sam OEUN TOUN**

L'autonomie des choix d'orientations scolaires des étudiants québécois : une rupture de tradition? - **Alix LEFEBVRE-DUGRÉ**

Go make me a sandwic, bitch please : la consommation de l'antiféminisme par les memes – **Julie LÉPINE**