

Jules Duchastel

sociologue, département de sociologie, UQAM

1981

Marcel Rioux

Entre l'utopie et la raison

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel : mabergeron@videotron.ca

Jules Duchastel, "Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison. Montréal : Éditions Nouvelle Optique, 1981, 203 pages. Collection Traces et paroles.

[Autorisation accordée par l'auteur, M. Jules Duchastel, sociologue à l'UQAM, le 5 janvier 2004.]



Courriel : duchastel.jules@uqam.ca

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter, 8.5'' x 11'')

Édition numérique complétée le 21 janvier 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Chapitre 1. Hors du rang

Des racines rurales
Tête chaude, visage froid
Hors du rang

Chapitre 2. Un apprentissage fascinant

Musée d'art et du livre
Drôle de famille
Anomie et anarchie

Chapitre 3. L'impénétrant à Paris

Bonne vie
Étudiant étranger

Chapitre 4. Profession : anthropologue

D'un musée à l'autre
Anthropologie scientifique
Question d'approche et d'éthique
À la recherche d'un pays
Ethnographie de la culture canadienne-française
Folk Society
Naissance d'une pensée

Chapitre 5. Intellectuel engagé

Dans la mêlée
Interdit de cité
Cité-libriste

[Chapitre 6.](#) Un socialiste pour l'indépendance

[*Marx et la recherche du dépassement*](#)

[*Marxisme et nationalisme*](#)

[*Commissaire aux arts*](#)

[*Les éléments sont en place*](#)

[Chapitre 7.](#) Transition

[*Nouveau village communautaire*](#)

[*La question du Québec*](#)

[*Une rupture qui s'étire*](#)

[*Collectif de recherche*](#)

[*Sociologie critique*](#)

[Chapitre 8.](#) Entre l'utopie et la raison

[*Militant culturel*](#)

[*Appui critique, mais enthousiaste*](#)

[*De nouveaux projets*](#)

[Chapitre 9.](#) À bâtons rompus

[Chapitre 10.](#) En attendant la suite

[*Paradoxes*](#)

[*Rupture et continuité*](#)

Jules Duchastel

sociologue, UQAM

**Marcel Rioux.
Entre l'utopie et la raison**



Montréal : Les Éditions Nouvelle Optique, 1981, 203 pages.

Collection : Traces et paroles.

[Autorisation accordée par l'auteur le 5 janvier 2004.]

Photographie de la couverture : Kèro

Photocomposition, montage et conception graphique de la couverture : Les Ateliers Le Polygraphe Inc.

Les Ateliers Le Polygraphe Inc.

Présentation de l'œuvre et de l'auteur

Par l'éditeur

MARCEL RIOUX
Entre l'utopie et la raison

Montréal : Les Éditions Nouvelle Optique, 1981, 203 pp.
Collection TRACES ET PAROLES.

[Retour à la table des matières](#)

Si le Québec est une société tricotée serrée, comme il se plaît à le dire, peu de sociologues et d'intellectuels ont essayé avec autant de passion et de constance, d'en démêler les fils comme Marcel Rioux.

Depuis les années de la grande noirceur duplessiste, il a été de tous les combats où étaient en jeu, le développement et l'épanouissement culturel et scientifique du Québec.

Sous la bonhomie du professeur se cache un homme énigmatique - visage froid et tête chaude - et un penseur original - entre l'utopie et la raison. Jules Duchastel nous en trace un portrait attachant.

Né en 1943, Jules Duchastel a fait des études de sociologie à l'Université de Montréal. il est actuellement professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal et vice-doyen de la famille des Sciences humaines.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 1

Hors du rang

[Retour à la table des matières](#)

« Les Rioux ne sont pas une tribu, c'est une nation » affirme Jacques Ferron. La nation des Rioux remonte au 17^e siècle. Établie à l'Île d'Orléans, elle émigre ensuite à Trois-Pistoles. Dès le milieu du 18^e siècle, on doit les distinguer les unes des autres, ces prolifiques lignées, par des épithètes tels que les « renards », les « maringouins », les « rats », les Rioux « de bocage » et ceux « de la Grand'Maison ». C'est une famille bien en vue dans le bas du fleuve, et s'il est personnellement réfractaire à l'esprit de clan, Marcel Rioux n'en fut pas moins fier, à une époque, d'en faire partie. Il raconte une anecdote amusante qui confirme ce que dit Ferron de cette famille : un jour qu'il est invité à la Western University de Trois-Pistoles, il va s'enregistrer à l'hôtel. Le propriétaire regarde de près son permis de conduire et lui demande si c'est son véritable nom, et s'il habite bien Montréal. Étonné par ces questions, Rioux répond par l'affirmative. L'hôtelier, se retournant alors vers sa femme lui dit : « Je te l'avais bien dit qu'y avait des Rioux en dehors de Trois-Pistoles! »

Des racines rurales

[Retour à la table des matières](#)

Marcel Rioux descend de la souche des « renards », qui continua ses déplacements vers Saint-Gabriel de Rimouski, puis dans la vallée de la Matapédia, à Amqui. C'est là qu'il naît, le 22 janvier 1919. Premier fils d'une famille de cinq garçons et deux filles, sa naissance fait suite à la mort prématurée de deux aînés, et coïncide avec la mort de son oncle Ernest. Comme on disait alors : le nouveau-né remplace celui qui vient de mourir. Ces circonstances expliquent qu'il fut un enfant choyé de la famille.

Ce qu'il dit de ses parents n'est pas sans importance pour comprendre la personnalité de cet homme et la trajectoire de sa vie. Son père et l'oncle Ernest sont les premiers Rioux à quitter l'agriculture pour devenir associés dans un commerce de boucherie-épicerie. Son père est donc un marchand général de village très proche de ses clients, les habitants. Il en a la fierté, l'habitude du labeur matinal (dès six heures il est sur le pont : « L'argent est du matin », disait-il). Il n'aime pas les gens qui ne travaillent pas de leurs mains, et est plutôt content de voir les professionnels, qu'il baptise les « spôtes », acheter à crédit chez lui. Sa forte personnalité, ses qualités de causeur et son tempérament gai et communicatif font que son magasin général est un lieu communautaire, où les habitants venus de leurs terres lointaines y mangent des cretons, le midi, en guise de casse-croûte. C'est alors l'occasion de discussions animées, de rires et de défis à relever. De son père et de ces moments partagés avec lui et les clients, Marcel Rioux a hérité son habitude de travailleur lève-tôt (il est parfois à sa table de travail dès cinq heures) et cette quête de la communauté et de la fête qui fait partie de sa vie depuis toujours.

Sa mère, née Roy dit Lauzon, était originaire d'une famille dont la souche venait de Baie Saint-Paul. Née à Concord, au New Hampshire, elle était revenue en bas âge dans le bas du fleuve. Au moment où elle rencontre son futur époux, elle est couturière chez un tailleur d'Amqui. C'est une femme très dévote pour qui la religion prend la première place. Chaque matin, alors que son mari met le commerce en train, elle est à l'église, agenouillée à la basse messe. Elle vaque ensuite consciencieusement à ses occupations. Son jansénisme et son tempérament intériorisés impriment au climat familial une grande sévérité. Par ailleurs, elle transmet à la famille ce sentiment d'appartenance à la France si répandu dans le Québec d'alors. Rioux se souvient qu'elle chantait : « Ils n'auront pas l'Alsace et la

Lorraine. » Et il ajoute : « On a été élevé dans la nostalgie de la France et de la guerre de 1870. » Il croit que c'est l'origine bretonne de sa famille, plus encore que son origine terrienne qui explique cette fierté de ses parents. Comme pour confirmer cette attachement à la France, Rioux raconte cette anecdote : en Gaspésie, alors qu'il est devenu anthropologue et qu'il fait visiter la région à une cinéaste française, ils rencontrent un vieillard de 88 ans qui, apprenant les racines corses de la visiteuse, les entretient de Napoléon pendant une longue heure. C'est surtout sa mère, avec bien sûr l'accord de son mari, qui incite les enfants à se faire instruire. Mais à part son frère Bertrand, Marcel est le seul à poursuivre des études avancées. Ses autres frères n'en ont point envie, et ses sœurs observent la coutume de l'époque qui n'en voit pas la nécessité pour une femme. Une légende court dans la famille selon laquelle le petit Marcel aurait rencontré son oncle Ernest -décédé- dans les corridors de la maison. Il aurait alors reçu un message. Il ne sait plus aujourd'hui s'il se souvient de la chose ou de la légende, mais sa mère raconta si souvent cette histoire que cela lui valut les aménités de la famille jusqu'à la fin de ses études.

Ses parents s'entendent assez bien mais ne sont pas démonstratifs quant à leurs sentiments réciproques. Marcel Rioux ne se souvient pas de les avoir vus manifester leur tendresse avant leur vieil âge. On peut imaginer le contraste entre l'ambiance familiale assez austère, créée par la mère, et celle, joyeuse, que le père fait régner dans son magasin. Nul doute que Marcel Rioux ait trouvé, dans les tournées des rangs avec son père ou dans les moments passés à l'aider au magasin, cette joie de vivre qu'on sent chez lui. Mais tout autant peut-on penser que la discipline de sa mère trouvait des résonances en lui, et qu'il tient d'elle l'autre facette de sa personnalité : ce besoin de se retirer dans son univers privé à certains moments.

Le contexte de son enfance s'inscrit donc dans cette vie de village d'un Québec rural : Amqui est loin des villes, et plus encore de la métropole que Rioux ne connaîtra que beaucoup plus tard. L'hiver est une force de première importance dans cet univers où il peut facilement interrompre toutes les activités. De même, les distances ont des proportions énormes, compte tenu des moyens de transport de l'époque. Rioux se souvient de l'école qu'on fermait pendant de longues journées à cause des tempêtes de neige.

Amqui, chef-lieu du comté de Matapédia, est alors peu stratifié. Il se compose de trois cercles : le village qui comprend les marchands, les artisans, les professionnels et les cadres, des habitants et quelques employés ; la paroisse, composée essentiellement d'habitants ; les colonies qui encerclent Amqui -village et paroisse. Dans l'ensemble les gens sont des habitants ou de souche habitante. Les professionnels et les cadres n'impressionnent pas vraiment dans cette structure encore largement agricole. Il n'y a pas non plus d'ouvriers prolétariés. La vision qu'en garde Rioux en est une de communauté plus que d'antagonisme de classes.

Tête chaude, visage froid

[Retour à la table des matières](#)

En 1931, l'année de la « grande déprime », Rioux entre comme pensionnaire au séminaire de Rimouski. C'est sa mère qui réussit à le faire accepter, avec l'aide morale du curé du village. Il s'agit là de la première coupure avec sa famille et son village, où il ne retournera qu'à Noël et aux grandes vacances. Une toute autre vie commence pour lui : entouré de jeunes privilégiés ou de fils de la terre choisis par leur curé de village pour accéder au sacerdoce, il se trouve plongé dans un milieu clérical qu'il rejette très tôt, mais aussi initié à la vie intellectuelle plus ou moins malgré lui. Ce qui marque Rioux, c'est d'abord le passage de la campagne à la ville. Rimouski est une petite ville, mais le séminaire accueille des gens venus d'aussi loin que Québec. Ce sont ceux-ci qui le fascinent. Il s'agit souvent d'élèves renvoyés de leur collège et que les séminaires de province acceptent de rescaper. Rioux se lie avec les frères Barrette et un certain Paillard, tous de joyeux garnements. Ils fondent ensemble « l'ordre de la sapinière » couverture pour « la ligue léniniste » qu'ils n'osent pas appeler comme telle. Cette ligue léniniste n'a pas grand chose à faire avec une quelconque pensée politique élaborée. La révolution a eu lieu en URSS, ils connaissent Lénine. Mais là s'arrête leur politisation. Leurs activités plus ou moins secrètes consistent à « snoffer » du tabac à priser, à empêcher les compagnons d'aller communier à la messe, à se raconter des histoires de femmes. Paillard y ajoute une touche communiste en faisant état de ses courtes connaissances en la matière. Cette « ligue léniniste » était en fait une réponse à la provocation de ce milieu fermé, gorgé de cléricalisme au point où ils en faisaient une indigestion, se rappelle Rioux. Certains vont jusqu'à inventer toutes sortes d'actions blasphématoires.

Sa révolte contre la religion est d'autant plus radicale qu'il a été victime d'un assaut sexuel de la part d'un religieux. C'est à ce moment que naît son athéisme. Tout en provoquant le scandale chez lui, cet événement lui permet d'expérimenter son premier rapport de force. En effet, il refuse de témoigner au procès ecclésiastique intenté à ce religieux (surnommé le « rat ») suite à de nombreuses plaintes. Il préfère ainsi garder barre sur lui pour les années que dure le procès. L'institution fait traîner à souhait ce genre d'affaire pour ne pas accréditer les rumeurs qui circulent. Mais une justice « naturelle » se manifeste tout de même. Un

jour où il y a une panne d'électricité à la chapelle, certains étudiants « lapident » littéralement le « rat » avec leurs missels. Voilà un exemple de révolte spontanée contre le carcan très fort des collèges classiques et le cléricisme.

Si cette époque du collège est celle de la grande crise économique, Rioux n'en éprouve pas vraiment les effets au séminaire, milieu tourné vers l'ère des classiques, et où la réalité contemporaine a peu de prise. Il n'a évidemment pas beaucoup d'argent de poche : il ne reçoit que 25 sous par mois pour se faire couper les cheveux. Autant dire qu'il a le plus souvent les cheveux longs.

La crise se manifeste davantage au village d'Amqui. Ses parents, quoiqu'ils s'en tirent assez bien doivent faire face à la révolte des habitants des colonies. Ceux-ci, complètement démunis, viennent dévaliser les marchands d'Amqui. Son père et d'autres marchands doivent se munir d'un revolver et engager un garde pendant un certain temps. Malgré cela, les rapports entre le marchand général et les habitants n'en sont pas vraiment affectés. Il a toujours valorisé le travail manuel. Il fait crédit. Au pire, il doit réduire quelquefois l'ampleur de celui-ci. Quand un habitant en souffrance de dettes demande trois « baloneys », il dit au commis : « Mets-lui en deux ! » Son esprit communautaire comprend la pauvreté. Et comme son commerce s'exerce surtout avec les habitants, les échanges prennent souvent la forme du troc. Ainsi, contre des produits qu'ils ne peuvent fabriquer, les habitants échangent des cochons, des vaches. Par la suite, le marchand général les revend aux hôteliers, aux professionnels et aux travailleurs.

Durant la période de son cours classique, Rioux retourne à Amqui pour les vacances d'été. Il partage son temps entre le travail au magasin avec son père, et ses relations avec les enfants des professionnels du village. D'une part, il garde le contact avec son milieu d'origine et y prend grand plaisir. Il aime faire la tournée des rangs avec son père, tout autant que l'atmosphère chaleureuse du magasin général. D'autre part, des pratiques de citadin commencent à s'intégrer chez lui. Il fait beaucoup de sport, fréquente les jeunes filles. Avec des copains de collège, il fait la connaissance des « mauvaises filles », revenues de la ville pour passer les vacances d'été dans leur famille. Marcel Rioux se plaît à évoquer aujourd'hui ses premières fréquentations avec la fille d'un ingénieur écossais, qui épousa par la suite un directeur de compagnie multinationale.

Hors du rang

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire du collégien Rioux est donc d'abord celle d'une coupure avec son milieu familial et villageois, puis d'une rupture avec la religion. Les premiers effets de ces chambardements sont une révolte qui prend la forme de contournements des interdits. Mais cette révolte se canalise progressivement dans son intérêt naissant pour la politique et surtout les nouvelles options plus progressistes qui s'offrent à l'époque. Dans un milieu fort conservateur, il accompagne sa révolte anti-cléricale d'une première quête intellectuelle à travers quelques idées populistes et de progrès social. Ainsi, les théories du major Douglas commencent à se répandre. Le discours du fondateur du « crédit social » a un côté populiste très attirant. Le major tape sur les gros de la finance, les banquiers, les intérêts tirés de l'argent. De plus, la théorie créditiste est fondée sur des théorèmes économiques, ce qui a l'heur de séduire des étudiants, dont Rioux. Mais à cet engagement créditiste s'ajoute bientôt un engagement pour l'Action libérale nationale de Paul Gouin. Rioux est un fervent du Dr Hamel. Le programme de l'ALN est très progressiste : il comprend des mesures comme la nationalisation de l'électricité, des mesures anti-trust... Rioux demeure convaincu aujourd'hui que si ces réformes avaient été entreprises, la Révolution tranquille aurait été superflue. Il adhère donc au programme, tout en étant toujours réticent vis-à-vis de Maurice Duplessis. Lorsque ce dernier trahit l'ALN et les dissidents libéraux avec qui il s'était allié, et dont il avait utilisé le programme pour se faire élire, Rioux le considère comme un traître.

Son implication politique se situe davantage au niveau des idées que de l'action. Enfermés dans des pensionnats, les étudiants n'ont d'autres sources d'information que les journaux qui entrent au collège et la parole des prêtres qui leur enseignent. L'un d'eux a rapporté d'un séjour en France des livres qui alimentent plus encore sa curiosité intellectuelle. Il commence à lire la revue *Esprit* fondée par Emmanuel Mounier et qui sera plus tard la source d'inspiration de la revue *Cité libre*. Cette évolution fait que petit à petit Rioux éprouve le besoin d'une distanciation croissante par rapport à son milieu et à sa famille qu'il ressent alors comme des obstacles à son cheminement personnel. Malgré tout, Rioux réussit toujours à traverser les situations sans trop perdre de plumes. Il raconte qu'un jour, un prêtre le fait agenouiller devant les autres étudiants réunis au moment de l'étude. Il l'interpelle ainsi : « À genoux, tête chaude ! » Après quelques moments, il revient à lui et dit : « Debout, visage froid ! » Ce paradoxe exprime bien la personnalité de Rioux. Tête chaude, il l'est dans sa révolte et son adhésion

à des idées progressistes. Visage froid, il l'est aussi dans la mesure où il ne recherche pas d'affrontements inutiles. Rappelons-nous son refus de témoigner contre le « rat ». Il refuse également la violence : il se souvient s'en être pris physiquement à un compagnon une seule fois, et avoir éprouvé un grand dégoût devant ce débordement de violence. Déjà il a tendance à se retirer, lors de conflits, dans un mutisme qui ne manque pas d'inquiéter les prêtres.

À la prise de ruban qui couronne la fin du cours classique, il est le premier à choisir la profession de journaliste. Ceci parce qu'il n'y a pas encore d'enseignement en sciences sociales, et aussi parce qu'il considère que les professions traditionnelles comme le droit, la médecine et la prêtrise sont dans le camp des exploités. Le journalisme lui semble alors une condition pour atteindre ce qu'il appelle la vérité sur la société.

On peut conclure que l'enfance et la jeunesse de Rioux sont le lieu d'émergence d'une personnalité à deux volets : le chaud et le froid. Du père et de ces moments vécus avec lui au magasin, il tient ce côté chaleureux, enjoué de sa personnalité. De l'ambiance de la maison, du carcan religieux, du monde conservateur dans lequel il évolue, il développe son attitude réservée, de retrait, son inaccessibilité. Interrogé quant à cette interprétation, Rioux avoue qu'il lui est difficile de se pencher sur sa vie pour y trouver un sens ou une explication définitive, se déclarant peu porté à l'introspection. Il a développé des mécanismes de défense face aux autres comme face à lui-même. « J'ai toujours pensé, ajoute-t-il, comme Anna Freud et Marie Bonaparte que l'humour est un mécanisme de défense du moi. Je suis sûr d'en avoir usé largement. »

Il revient sur l'idée qu'il existe des caractères sociaux qui varient selon les classes sociales et les ethnies. Il distingue deux types majeurs qu'il reprend de la tradition anthropologique : il s'agit du caractère dyonisiaque et du caractère apollinien. Le premier est extraverti, recherche la fête, éprouve de la joie de vivre. Le second est plutôt introverti, laborieux et productiviste. Les Canadiens français correspondraient en gros au premier type, et les Canadiens anglais au second. Mais, parmi les différentes classes sociales, on retrouverait des accentuations d'un caractère ou de l'autre et cela à l'intérieur même des différentes ethnies.

Ainsi le caractère apollinien semble vouloir s'imposer à mesure que les rapports sociaux capitalistes s'étendent, entraînant leur impératif productiviste : un fils d'ouvrier voit d'abord les choses sous l'angle de l'opposition ou de la confrontation. Un fils de paysan a une vision plus ouverte du monde et de la nature. Il dira de son ami Fernand Dumont qu'il est de tendance apollinienne. Ce dernier, fils d'ouvrier condamné au travail salarié à la Dominion Textile, aurait développé en raison de cette situation un caractère plus introverti : « Lorsque nos pères respectifs mettaient leurs bretelles, l'un s'en allait travailler à la "shop", l'autre était son propre petit patron. » Rioux, fils d'habitant dit qu'il a toujours goûté Au plaisir *de Dieu*, de Jean d'Ormesson. Bien qu'il s'agisse de la narration

de la vie d'une famille de nobles, il communique à cette ambiance car ces valeurs sont celles qu'il a connues, la terre, les saisons, alors qu'un fils d'ouvrier confronté dès son jeune âge à des rapports d'exploitation ne peut répondre à ce discours.

Il ajoute : « Je n'ai pas le tempérament de mon idéologie, et je n'ai pas l'idéologie de mon tempérament », pour expliquer qu'il n'aime pas heurter les gens de front. Ainsi il n'a jamais dit à sa mère qu'il était athée, chose qu'il n'a pourtant pas cachée publiquement. Mais il ne voulait pas blesser cette personne très dévote. Ceci est un exemple du respect dont sont empreintes ses relations avec autrui. Autant il est radical quant à ses idées et points de vue, autant il est compréhensif et souple avec les gens, recherchant même une attitude de compromis.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 2

Un apprentissage fascinant

Une seconde coupure dans la vie de Rioux est marquée, comme la première, par le passage d'un lieu géographique à un autre. Cette fois, c'est à Ottawa qu'il se rend, en 1939, pour y étudier la philosophie chez les Dominicains. Venu d'une petite ville de province, le voilà qui débarque dans la capitale du pays. Les rencontres qu'il y fera, les amitiés qu'il y liera, la famille dans laquelle il entrera lui ouvriront un monde fascinant. Il effectuera durant cette période de guerre l'essentiel de son apprentissage intellectuel. Il pourra s'adonner plus directement à la politique. C'est à cette époque qu'il connut une certaine aliénation dans son travail, mais où il accumula l'essentiel de ce qui allait faire de lui un intellectuel préoccupé par la politique et la société.

Musée d'art et du livre

[Retour à la table des matières](#)

Il est quand même ironique que ce jeune athée, terminant ses études classiques aux frais du séminaire de Rimouski, soit boursier pour étudier la philosophie thomiste grâce à la recommandation d'un monseigneur Courchesne, très intégriste. Mais que pouvait faire d'autre un jeune idéaliste qui se destinait au journalisme et

qui n'en avait pas les moyens. Il reçoit donc pendant un an l'enseignement traditionnel de philosophie. Dans les salles de cours, il y a au centre les doctes philosophes vêtus de blanc, devant eux les servites, et tout derrière, trois ou quatre « saints laïcs ». Rioux fait connaissance avec les dominicains Mailloux, Régis et Desmarais. Mais surtout il retrouve ses amis de collège Maurice Lamontagne et Maurice Tremblay dont il dit : « C'étaient plutôt des six sur six », c'est-à-dire des gars qui obtenaient la note maximale en conduite et en travail.

Malgré son athéisme qui rebutait à cet enseignement thomiste, Rioux reconnaît avoir acquis dans ce milieu le goût de la recherche intellectuelle, et surtout son penchant pour la théorie. Mais l'ambiance religieuse le pousse de nouveau à émigrer. En septembre 1940, à Montréal cette fois, il est étudiant régulier aux Hautes Études commerciales (cherchant sans doute à suivre les traces de son père) et étudiant du soir en philosophie. Son excursion hors de son champ de prédilection est de courte durée et couronnée d'un demi-échec. Il décide donc d'abandonner là sa carrière commerciale. Par contre, il conduit à bien ses études de philosophie et obtient de l'Université de Montréal l'équivalent d'une licence à la fin de l'année 1941, compte tenu des crédits déjà obtenus à Ottawa.

Au cours de cette année passée dans la capitale, Rioux ne s'était pas contenté de fréquenter les dominicains. Ses amis Tremblay et Lamontagne l'avaient emmené chez Marius Barbeau. Cette première visite est déterminante : d'abord il y rencontre la fille de la maison, Hélène, pour qui il a le coup de foudre, et qui deviendra sa femme. Ensuite cette maison qui est à la fois un musée ethnographique et d'art contemporain (on peut y voir des tableaux de Jackson et du Groupe des sept, des oeuvres de Jobin, de Bourgault et plusieurs spécimens des arts amérindiens) possède une bibliothèque regorgeant de livres de toutes sortes. Tout un rayon de livres est l'œuvre de Marius Barbeau, cet anthropologue de grande réputation et de vaste culture. Né à Sainte-Marie de Beauce, ce dernier étudia d'abord le droit. Il obtint alors la bourse Rhodes et étudia l'anthropologie à Oxford et, par la suite, à Paris avec Marcel Mauss du Collège de France. De retour au Canada, sa maison devient un point de mire.

Comme il fréquente Hélène, Rioux a l'occasion de retourner très souvent dans ce milieu si différent de ceux qu'il a connus jusqu'alors. Il fait la connaissance de personnalités connues dans le domaine de l'ethnologie, qui est la passion de son futur beau-père, et d'artistes du temps qui se rencontrent fréquemment dans ce lieu de culture. De surcroît, le milieu de M. Barbeau est athée. Tout cela agit comme un véritable déclencheur chez lui. Il développe une frénésie pour la lecture qui détermine son orientation intellectuelle à venir. En effet, en plus de subir l'influence de Marius Barbeau, qui ne parle que d'anthropologie, il trouve dans la bibliothèque de ce dernier des oeuvres traitant surtout de cette discipline, de même que de sociologie. Rioux se rappelle avoir lu toute la collection de *L'Année sociologique*, revue fondée par Émile Durkheim, et qui publiait non seulement des textes inédits, mais aussi des analyses de tout ce qui avait été produit à travers le

monde en sociologie ou en anthropologie au cours de l'année écoulée. C'est là qu'il lit l'essai sur le don de Mauss. Il y retrouve tous les grands noms de la sociologie française : Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Henri et Lucien Levy-Bruhl, Lucien Hertz, etc. Cette école française domine avant la guerre, par sa façon de traiter à fond les problèmes qu'elle soulève et sa volonté de rendre compte de la pluralité des dimensions de la réalité sociale. L'anthropologie et la sociologie se réunissent dans ce courant. Rioux acquiert donc une très bonne connaissance de la tradition française de sociologie (Lowie, dans sa classification des auteurs, inclut Radcliffe-Brown dans cette école). Un détail retient alors son attention : tous les grands noms de la sociologie sont d'origine juive. Peut-être est-ce de là que vient son admiration pour les auteurs juifs, ainsi que pour leur culture à l'intérieur de laquelle il s'est toujours senti à l'aise.

Du côté des auteurs anglais, il lit Marrett, Tylor et bien d'autres. En somme, il entreprend une initiation très personnelle et très complète à l'anthropologie. Ce champ d'étude n'est cependant pas le seul à le passionner. Il lit les grands auteurs littéraires de l'époque : André Gide, Paul Valéry et, dans un autre domaine, Calverton, à travers qui il a fait connaissance avec Marx.

Drôle de famille

[Retour à la table des matières](#)

En janvier 1942, après une année de fréquentations assidues, Marcel Rioux épouse Hélène Barbeau. Mais c'est la guerre, et il risque l'enrôlement. Avec la complicité d'un médecin, ami de la famille, il réussit à se faire réformer, après avoir absorbé juste assez de cachets pour ne pas être en état de servir la patrie. Faute de moyens, les nouveaux mariés s'établissent chez les Barbeau jusqu'à la fin de la guerre. Rioux trouve un emploi au gouvernement fédéral qui ne lui apporte aucune satisfaction. Ceci ne fait que renforcer son intérêt pour la lecture qui occupe le plus clair de son temps, y compris au travail.

Le fait d'habiter sous le même toit que ses beaux-parents n'est cependant pas l'idéal. Certes, Rioux y trouve d'immenses avantages intellectuels, mais aussi de très grands inconvénients personnels. Après s'être éloigné aussi imperceptiblement que définitivement de sa famille d'origine, et alors qu'il se sent en « rejet de famille » sans trop savoir pourquoi, la famille qu'il fonde semble s'établir sur autant d'ambiguïté. D'une part, la mésentente conjugale de ses beaux-parents, si elle peut donner le change en public, n'en est pas moins absolue. Elle reproduit, sur un autre mode, les deux contextes de son enfance : un monde courtois et parfois

même enjoué en public, mais en privé l'image exacte de deux mondes parallèles. La famille de Marius Barbeau est un univers de contradictions. Ce dernier est un homme charmant qui aime recevoir. Artistes et intellectuels défilent à la maison. Marcel Rioux y prend grand plaisir et développe des rapports chaleureux avec son beau-père. L'envers du décor est l'absence de communication entre ses beaux-parents. Lorsqu'il meurt à 85 ans, M. Barbeau n'a pas adressé la parole à sa femme depuis déjà 30 ans.

D'autre part, son propre couple n'est pas exempt de difficultés. Au début de leur mariage, ils éprouvent une passion réciproque. Bien qu'ils ne partagent pas les mêmes intérêts, une entente tacite en fait un couple sans histoire. Une certaine incommunicabilité s'installe pourtant entre eux. Rioux évoque la pièce de Somerset Maugham *Of Human Bondage* qui dépeint cette contradiction entre l'attirance physique qu'éprouvent un homme et une femme l'un pour l'autre, et l'écart intellectuel qui croît d'autant entre eux. Voulant résister à l'assimilation au milieu anglais d'Ottawa, la mère d'Hélène préféra engager des précepteurs pour l'éducation de sa fille que de l'envoyer à l'école. Cela n'a pas prédisposé Hélène aux échanges intellectuels. Elle n'éprouva jamais le désir de la lecture. Ses intérêts se concentrent donc sur l'éducation de sa première fille et sur sa passion pour la cuisine.

Mais c'est surtout la conception différente qu'ils ont de l'éducation des enfants qui les oppose. Ayant centré sa vie sur sa famille, Hélène en devient plus ou moins l'esclave. Toute à ses enfants, elle est à la fois très sécurisante et très permissive à leur égard. Quant à Rioux, il veut orienter l'éducation de ses enfants vers l'apprentissage d'une certaine autonomie, et ainsi d'un sens critique. Il est donc tolérant envers eux, mais exige en contrepartie qu'ils ne dépendent pas des parents. Si leur famille n'est pas à ce point traditionnelle (ne serait-ce que par l'ambiance non religieuse), ces perceptions contraires ainsi que leurs prédispositions culturelles aboutissent malgré tout à l'établissement de rôles spécialisés dans leur relation et à l'éloignement progressif de leurs destins.

En plus de ces tensions qui surgissent petit à petit, Rioux ressent le besoin de s'affirmer vis-à-vis de son beau-père. Il n'accepte pas sa conception de la vie conjugale qui est à la limite de l'imaginable. Est-il besoin de dire que Marius Barbeau est un grand séducteur à l'extérieur du foyer? Rioux qui se dit monogame plus par nature que par principe, s'oppose d'abord à la conception qu'il se fait de la vie conjugale. Il appuie donc sa belle-mère à l'occasion, quand les conflits éclatent. Les relations entre les différents membres de cette famille deviennent essentiellement bilatérales. Hélène admire beaucoup son père et celui-ci l'affectionne. Intellectuellement, ils n'ont cependant rien en commun. D'un autre côté, elle partage les mêmes passions que sa mère pour la cuisine et mène la même vie qu'elle. Elle la rend pourtant responsable de sa mésentente conjugale. Marcel Rioux entretient tour à tour des relations différentes avec sa femme qu'il

aime, sa belle-mère qu'il soutient à l'occasion et M. Barbeau qu'il considère comme un second père.

Une deuxième opposition se développe entre les deux hommes. Cette fois, elle se situe sur le plan intellectuel. Si Rioux doit beaucoup à M. Barbeau quant à son initiation à l'anthropologie, il constate assez tôt que ce dernier est fortement empiriste alors que lui-même se sent beaucoup plus porté vers la théorie. M. Barbeau veut reconstruire la vie et la culture des peuples anciens. C'est un collectionneur de faits, de contes, de légendes, de chansons et d'œuvres d'art. A la limite, le présent ne l'intéresse pas. Il dit : « Les théories passent, les faits demeurent. » Rioux affirme maintenant qu'il n'avait pas tout à fait tort puisque ce parti pris lui a permis d'engranger une montagne de faits.

Quant à lui, ce sont ses cours de philosophie, mais surtout ses lectures de l'école française de sociologie qui l'orientent vers la théorie. Entre 1942 et 1946, il lit Édouard Sapir, spécialiste de l'anthropologie du langage, Goldenwiser, qui a étudié les Iroquois, Paul Radin, autant théoricien qu'homme de terrain. Il se passionne pour les débats entre le point de vue théorique, ainsi celui qui oppose l'école de Boas et les disciples de Morgan. Boas préconise la méthode inductive, c'est-à-dire celle qui part des faits. Cela est si vrai qu'on qualifiait son œuvre principale de « Six Foot Monograph of the Kwawhiutl ». Son contradicteur Leslie White, continuateur de l'école évolutionniste de Morgan, dit que l'induction implique que l'on finisse par induire un jour, ce que Boas ne fait jamais.

Dès cette époque l'intérêt de Rioux est plus sociologique. Un jour qu'il se prépare à partir sur le terrain, M. Barbeau qui n'a d'attention que pour le passé lui dit : « A quoi bon aller étudier les Micmacs de Maria, ils mangent de la soupe aux pois comme nous ! » Cette boutade indique bien toute la différence entre la pensée ethnologique (que Rioux définit lui-même comme étant essentiellement reconstructive et régressive, tout entière préoccupée par le problème des origines) et la pensée sociologique (qui se penche plutôt sur les phénomènes d'acculturation, qui s'interroge sur ce que sont devenues les cultures étudiées par l'ethnologie). Ce qui le captive, lui, c'est la vie contemporaine. S'il y a d'ailleurs une façon de caractériser Rioux dans toute son œuvre, c'est en le qualifiant d'anthropologue du présent.

Bref, cette période est bien mouvementée pour Rioux. Il entre dans une famille qui lui ouvre un nouveau monde, mais qui s'impose à lui avec sa structure quasi schizophrénique. Il y connaît la passion amoureuse, puis un mariage sans histoire. Il partage des rapports humains démunis de tendresse, mais en même temps corrects et parfois gais. Il y trouve un deuxième père face à qui il doit se définir comme homme et intellectuel. Il prépare ce qu'il deviendra, un penseur préoccupé de culture et tourné vers l'avenir, une personnalité à la fois ouverte sur les autres et fermée sur elle-même. Marius Barbeau lui lègue cet héritage et, comme pour le lui témoigner, il a pour lui un dernier regard et l'esquisse d'un

sourire, alors que sur son lit de mort, il passe une dernière fois du coma à la conscience.

Anomie et anarchie

[Retour à la table des matières](#)

De cette époque plus ou moins heureuse, Rioux garde quand même le souvenir d'amitiés qui le sauvent de la monotonie de son travail, en tant que préposé aux paiements des compagnies de transport de matériel de guerre (au ministère des Ressources et Approvisionnements). Il se lie à deux scientifiques de haute volée, qui sont comme lui à l'emploi du gouvernement, le temps de cette période de guerre. Il s'agit de Christian Lapointe, physicien, spécialisé dans le traitement de l'uranium, et d'Arthur Dubé, mathématicien, affecté au domaine de la métallurgie. Ce sont de bons vivants, qui aiment boire et s'amuser, et qui sont plus ou moins anarchistes. Mai à l'aise dans ce milieu de fonctionnaires anglophones, ils aiment fêter, résister à leur situation d'étrangers. Ils parlent entre eux de grands problèmes, bien que l'apprentissage anthropologique de Rioux demeure en marge de ces relations. Quand ils se retrouvent, c'est aussi pour faire la tournée. Un soir, ils provoquent une rixe avec des soldats de Sa Majeste parce qu'ils refusent de se lever lorsqu'on joue le « God save the King ». À ce groupe se joignent Jos, un Juif de New York qui est communiste, et Axel Nielsen, un anarchiste qui « accourt chaque fois avec un nouveau manuscrit sous le bras ».

Rioux se considère alors anarchiste sur le plan politique. C'est un anarchisme peu théorisé, une manière de libertarisme. Il explique qu'après une rupture avec sa classe et sa religion, une période de cheminement souterrain s'impose avant qu'une nouvelle bouture surgisse. Entre temps, il y a une période d'anarchisme, où l'on ne croit plus aux anciennes valeurs, sans pouvoir en définir de nouvelles de façon certaine.

Pour comprendre son part, pris politique de ces années de guerre, il faut se rappeler sa première révolte contre l'Église, comme collégien. Bientôt cette rupture s'est transformée en contestation d'une forme de société. Si on peut déjà la qualifier d'engagement politique, elle ne trouve pas vraiment à se manifester au collège. Mais, au cours de sa vie, cet engagement se concrétise dans la fondation du Mouvement laïque de langue française, au début des années soixante. Encore que cette question était réglée pour lui à cette époque, depuis longtemps. « Je n'aime pas chiquer la guenille », avoue Rioux. « Lorsqu'une question est réglée pour moi, je n'y retourne pas. » Mais durant la guerre, cette question est encore

présente et favorise une certaine marginalisation : elle détermine les amitiés qu'il noue, tout comme son sentiment d'appartenance à sa belle-famille qui est athée. Mais surtout son athéisme lui donne un sentiment de liberté, l'impression qu'il peut « foutre le bordel en l'air » partout où des situations opprimantes existent.

Sa lecture de la revue *Esprit*, dans laquelle le directeur-fondateur Emmanuel Mounier pose le problème du rapport entre catholicisme et communisme, détermine son orientation vers la gauche, de même que sa lecture du journal français *Sept*, et de *Temps présent*, qui sont de tendance catholique progressiste. De plus, le Front populaire en France et la guerre d'Espagne constituent déjà son horizon politique. Il raconte que récemment, lors de la projection du film « Los Canadienos » sur le régiment Mackenzie- Papineau qui a combattu en Espagne, il s'est surpris à pleurer : cela lui a rappelé ses premières déceptions politiques, soit l'échec du Front populaire en France, et la défaite républicaine en Espagne.

À Ottawa donc, il se retrouve libertaire, nationaliste et socialiste. Son socialisme se résume à peu de choses : il lit Marx par commentateur interposé, grâce à son ami communiste, Jos. Il vote CCF (ancêtre du NPD : Nouveau parti démocratique) à chaque élection. Il connaît Léon Blum depuis avant la guerre. Mais il ne peut se dire vraiment socialiste qu'à partir de son séjour en France. Il se dit aussi nationaliste, mais réfractaire à tout nationalisme de droite. En fait, son nationalisme lui vient de la frustration et de l'aliénation qu'il ressent à Ottawa. La domination anglophone dans la fonction publique est évidente. Il se rappelle qu'à son retour de Paris, il cherchait toujours à s'enquérir de la présence d'un Canadien français dans un service, afin de s'assurer que ses démarches aient des suites. Lorsque Pierre Elliott Trudeau et lui-même communiquent par téléphone à ce sujet, ils s'enquèrent : « Tu ne connaîtrais pas un "grec" dans tel service... », de peur d'être écoutés.

Aussi, le fait que Marius Barbeau soit très peu nationaliste et très intégré au milieu anglophone le frustre. Contrairement à son beau-père qui est du côté de l'Angleterre, il est opposé à cette guerre qu'il perçoit déjà comme une guerre capitaliste. Il appuie l'aile gauche du Bloc populaire, à travers des gens comme André Laurendeau, sans pourtant se sentir prêt à y militer. Son nationalisme est davantage l'expression de sa forte appartenance au Québec qu'une position politique. D'ailleurs, Rioux n'a jamais sympathisé avec le nationalisme de droite : il s'oppose à Maxime Raymond, plus tard à Duplessis, et s'abstient de joindre les rangs du RIN au début des années soixante. Il se veut de gauche dès son adolescence, et il explique sa facilité d'intégrer son nationalisme à des positions de gauche par la nature de cet attachement existentiel au Québec, mais aussi par sa propre nature qui tend à faire travailler ensemble des éléments qui peuvent paraître contradictoires. À titre d'exemple, il rappelle qu'il a toujours cherché des assistants d'enseignement ou de recherche ayant des tendances différentes.

Ce qui domine surtout, durant cette période, c'est son libéralisme. Rioux dit : « Je n'avais pas beaucoup lu à cette époque sur le sujet. J'avais juste l'envie de foutre en l'air tous les bordels du monde. » Jamais il ne se sent à l'aise dans les institutions ou dans ses rapports avec les détenteurs du pouvoir. Une anecdote qui a lieu beaucoup plus tard, au début des années soixante, le démontre bien : Pierre Elliott Trudeau le coopte alors dans un comité qui veut sauver la Confédération. Ils se rendent ensemble à l'Université McGill, où sont réunis des gens prestigieux : Frank Scott, Hugh McLennan, des intellectuels, des littéraires et quelques millionnaires. Alors que Trudeau semble à l'aise avec ces gens, Rioux se sent parfaitement étranger. En revenant, il dit à Trudeau : « C'est la première fois que tu m'emmènes à une réunion où il ne s'agit pas de foutre le bordel en l'air, mais de le conserver. Tu sembles t'y plaire. Cela m'inquiète. En tout cas, tu ne m'y reprendras plus. » On connaît la destinée de Pierre Elliott Trudeau par la suite. Mais l'anecdote rend bien compte du caractère intrinsèque de Rioux. Il résiste spontanément à l'institué comme à un piège auquel il faut absolument échapper. C'est le même homme qui explique son nationalisme dans ces mots : « Si t'as pas confiance en ton peuple, tu ne peux rien faire avancer. » Au contraire, Pierre Elliott Trudeau manifeste toujours une méfiance certaine et un mépris relatif à l'égard des Québécois.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 3

L'impétrant à Paris

[Retour à la table des matières](#)

En 1946, une nouvelle coupure ponctue l'itinéraire de Marcel Rioux. C'est le début d'un intermède de deux ans à Paris avant qu'il ne retourne à Ottawa pour douze ans encore. Mais c'est surtout le passage définitif à cette nouvelle vie d'intellectuel qui sera la sienne dorénavant. En septembre, il se retrouve sur le bateau qui transporte la première floppée de Québécois qui retournent étudier en France depuis la guerre. Il ne tarde pas à y rencontrer les gens qui deviendront ses amis et compagnons de route lors de ces deux années assez idylliques dans une France qui, de son côté, se relève péniblement de ses blessures. Il rencontre Pierre Elliott Trudeau, Roger Roland, Guy et Suzanne Viau, André Mathieu et, tout de suite, ils sympathisent. Les longues traversées sont propices aux réunions et, le soir, Rioux remplace Mme Ludmilla Pitoeff qui récite du Claudel, pour raconter des contes populaires qu'il a réunis lors d'un premier terrain avant son départ. Cela le rapproche rapidement de tous ces Canadiens français qui se retrouvent à leur arrivée à la maison des étudiants canadiens de la Cité universitaire.

Bonne vie

[Retour à la table des matières](#)

Rioux laisse Hélène à Ottawa, le temps de s'installer à Paris et de régler les questions relatives à ses études. Il se retrouve donc à la Cité universitaire, boulevard Jourdan. La maison canadienne fait figure de luxe, car, à cette époque, non seulement l'on y est chauffé, mais il y a les douches quotidiennes. Rioux y amène régulièrement des confrères de toutes nationalités pour qu'ils puissent en profiter. Un seul inconvénient : il doit cohabiter avec un autre étudiant. Au début, il partage la chambre d'André Mathieu qu'il a rencontré sur le bateau. Ce dernier est fort sympathique, mais il boit beaucoup de Château-Neuf-du-Pape, mange du fromage odorant, compose la nuit et, avant de se coucher le matin, court après les femmes de chambre. Après quatre nuits aussi créatives, Rioux ne tient plus. Mathieu, tout à sa correspondance, le réveille à quatre heures du matin pour lui demander comment épeler le verbe sortir à la première personne du singulier. Rioux lui répond : « Ça s'épèle SORS et demain c'est moi qui sortirai ». On a essayé de réassortir Mathieu avec un autre étudiant, mais cela n'a jamais marché. Rioux, quant à lui, se retrouve fin seul et tranquille.

Tous ces Québécois sont complètement éblouis par Paris. Chaque jour de cet automne, ils arpentent les quartiers. Ils en visitent tous les recoins. Tous les soirs, ils vont au théâtre. C'est le Paris d'après-guerre. Il n'y a presque pas de voitures dans les rues. Il est facile de s'y balader en motobécane. On a l'impression de bien saisir la ville. En même temps, il y a des scènes désolantes, l'approvisionnement y est mauvais, on voit des queues devant les boutiques. Contrastant avec cette pénurie, l'activité artistique et Intellectuelle est à son comble. On peut assister tous les soirs à des conférences ou à des représentations passionnantes ; l'expression des idées et les affrontements intellectuels reprennent leur droit. Quelques anecdotes illustrent ce climat : Rioux assistait à une grande conférence de Tristan Tzara sur Descartes. Après un court moment, un homme hissé sur son siège invective Tzara : « Vous êtes le dernier homme qui ayez le droit de parler de Descartes. » C'est André Breton. Ce sont les sifflements et la bagarre. Breton s'exclame : « Qui m'aime me suive » et la salle se retrouve presque vide. Rioux suit le groupe au Café des Deux-Magots. La soirée se termine en discussions animées. Cet événement fascine Rioux qui est surpris de voir des gens s'engager si entièrement pour des idées. En même temps, il fait la connaissance d'un des grands du surréalisme : André Breton, qu'il reverra par la suite, grâce à Riopelle. Deux anecdotes similaires confirment cet esprit du temps. À l'occasion d'un concert controversé, il se produit un chahut indescriptible et des bouscula-

des. Une dame qui l'accompagne tourne au bleu et sa femme perd connaissance. Comme il dit : « A l'époque, il fallait prendre parti, même en art. » Lorsque Sartre présente sa conférence « L'existentialisme est-il un humanisme? » à la Sorbonne, de graves incidents s'y déroulent. Constatant l'exiguïté de la salle prévue pour l'exposé, on indiqua à l'assistance un changement de salle. Afin de ne pas perdre la chance d'assister à la conférence, les gens se précipitent vers la sortie, provoquant une bousculade. Une femme y est littéralement piétinée. L'atmosphère de l'après-guerre est enflammée.

Lorsque Hélène arrive en France en décembre de la même année, elle est accompagnée de leur fille Aude. Un ami leur trouve un appartement au 76, place Saint-Jacques, près de Denfert-Rochereau. Il s'agit d'un confortable appartement qui appartient à un médecin, déporté durant la guerre. Ce Dr Perrois vit seul et se retrouve avec un appartement beaucoup trop grand. Ce qui l'incite peut-être à céder des pièces, c'est la peur de voir réquisitionner son appartement pour une famille nombreuse, comme la loi l'autorise à cette époque. Quoi qu'il en soit, il conserve une petite chambre où il vit de façon austère avec un squelette. Il y couche tout habillé, enfoui dans sa capote militaire, séquelle de guerre. Les Rioux s'y installent donc avec les Viau. Chaque famille dispose de deux grandes chambres. L'appartement, aussi somptueux soit-il, leur coûte au total \$30 par année, soit \$10 par famille. Rioux est boursier et correspondant en France du journal *Notre temps*, ce qui lui donne \$50 par mois. Son beau-père leur envoie \$20 de temps à autre. Ils sont fortunés comme jamais ils ne le furent. Le dollar canadien vaut 500 francs au marché noir. Le litre de rouge se vend 10 francs, soit \$0,02. Le métro ne coûte pas plus cher et on a droit à deux trajets pour chaque ticket.

L'organisation de la vie ne semble pas poser de problèmes. Les circonstances font encore que Rioux ne se retrouve pas dans l'intimité complète avec Hélène. Mais l'appartement est assez grand pour préserver ce qu'il en faut. L'entente avec les Viau est très bonne. Chaque personne se voit attribuer une corvée. Il se souvient que la sienne était de chercher le vin. Chaque fois, il partait avec le Dr Perrois, deux paniers de douze litres vides dans les bras, et revenait, après avoir fait le plein pour l'équivalent de \$0,25. Mais il a aussi la fonction de ministre des affaires extérieures avec la « pipelette » - la concierge. C'est un personnage important dans l'organisation de la vie d'alors et il faut lui porter attention. Elle n'a aucun respect pour Guy Viau qu'elle traite de « petit trou de cul ». Il faut quelqu'un pour l'amadouer. Rioux lui plaît, car il lui rappelle un ancien amant, officier dans la marine. Cette mission le met un jour dans une situation fort délicate. Suzanne Viau venant d'accoucher, la pipelette saisit l'occasion d'expliquer à Rioux comment s'est passé son premier accouchement. De fil en aiguille et d'explication en démonstration, il se retrouve à la fin dans la loge de la concierge, celle-ci couchée dans son lit et mimant ses contorsions, la jupe relevée, les jambes en l'air pour mieux illustrer sa douleur.

Son séjour à Paris est l'occasion d'observations ethnologiques. Le contraste des cultures le frappe. Et il aime, comme toujours, la culture populaire. Un jour qu'il faisait froid, il décide d'aller acheter un godin - petit poêle chauffant - au marché aux Puces. Accompagné de Guizot (Viau), ils concluent un marché et reviennent à la maison traversant à pied tout Paris, le godin monté sur une petite charrette louée à un vieux. Ils le montent à l'appartement et l'installent de peine et de misère. Rioux demande alors à Simone, fille de la pipelette, si elle pourrait venir très tôt le matin allumer la flamme et ouvrir les portes pour que la chaleur circule. Le premier matin, Simone pénètre dans la chambre où les époux dorment encore et tente de démarrer le feu. N'y arrivant pas, elle va chercher sa mère qui n'a pas plus de succès. Le reste de la famille vient alors prêter son aide, puis quelques voisins. Au bout du compte, les Rioux s'éveillent éberlués, une demi-douzaine de personnes au pied de leur lit, affairés autour d'un godin.

Leur vie parisienne est une bonne vie. Ils n'ont aucune difficulté financière. C'est une vie de riche. Ils fréquentent le théâtre, les concerts. Ils sont à la source même de la littérature. Plusieurs amis fréquentent l'appartement de la place Saint-Jacques. Les Viau s'intéressent de près aux arts et reçoivent chez eux des personnalités comme Riopelle. Il y a souvent la fête. Rioux raconte qu'ayant lu ce que Malinowski disait des mœurs sexuelles des Trobriandais, il s'était retrouvé - tout habillé - dans le lit avec Suzanne, afin d'illustrer ces mœurs à la compagnie. Une autre fois, Suzanne et Hélène surprennent leurs époux, un peu alourdis par le vin, qui comparent, dans le salon, les avantages et désavantages de la circoncision, preuve en main. Le midi, ils se rencontrent à leur petit restaurant d'élection. Ils ont une place réservée - serviette et bouteille personnelles - au Pommier Normand. Ils ont des rapports amicaux avec la patronne qui leur procure de la viande au marché noir. Cette dernière trône en permanence, juchée derrière sa caisse, faisant les comptes à voix haute avec chaque client qui termine son repas. Elle est juge de dernière instance. Rioux a retrouvé, il y a quelques années, ce petit restaurant. Le propriétaire actuel lui a confié que la patronne, morte récemment à l'âge de 97 ans, parlait encore de tous ces Québécois dont un était devenu premier ministre du Canada.

Durant cette période parisienne la vie de couple des Rioux est harmonieuse. Ils attendent en 1948 un second enfant. Hélène participe aux soirées et aux sorties. Mais leurs rôles se précisent davantage. Rioux se passionne pour ses études. Hélène élève ses enfants.

Étudiant étranger

[Retour à la table des matières](#)

À son arrivée à Paris, Rioux s'inscrit au Musée de l'Homme dont le grand patron est Paul Rivet. Ce sont ses deux vieilles sœurs qui règnent sur le secrétariat. L'évocation du nom de son beau-père suffit à lui gagner leur dévouement. Elles se battent presque pour savoir laquelle d'entre elles l'accompagnera à la Sorbonne pour son inscription. Sa vie d'étudiant se passe aux quatre coins de Paris où il suit des cours dans des institutions différentes. À la Sorbonne, il écoute Max Sorre, à l'Institut de géographie, Griaule, au Musée de l'Homme, Rivet, Lennhart, Leroi Gouran, Marcel Cohen, au Collège de sociologie de Gurvitch, Maurice Halbwachs, Lévi-Bruhl, ainsi que des professeurs invités tels Radcliffe-Brown, Gusti et bien d'autres. « Tout ce beau monde ne se parlait évidemment pas. » Chacun forme école contre les autres.

Dans le milieu qu'il fréquente, l'influence de Durkheim et de l'école française de sociologie est très grande. Rioux se sent d'abord anthropologue, mais cela importe peu pour ce courant qui ne fait pas de distinction entre anthropologie et sociologie. Sur le plan théorique, il ne se sent pas engagé. Il subit un ensemble d'influences. Il s'identifie fortement aux hésitations de Gurvitch qui répète à qui veut l'entendre qu'il ne peut choisir entre Marx et Proudhon, entre Dostoïevski et Tolstoï. Gurvitch est le plus théoricien de ses professeurs et c'est lui qui l'influencera le plus. Il est le seul à être marxiste ou « para-marxiste ». Il lui enseigne la dialectique, la critique des concepts d'idéologie et de classe sociale et le marxisme en général. Mais malgré cette influence, le gros de son apprentissage se fait dans le domaine de l'anthropologie.

« Un des seuls moments dans ma vie où il y aura eu disjonction entre mon option politique et mon option théorique pour l'anthropologie fut cette période à Paris. » Cette disjonction n'est pourtant pas totale, puisque la plupart des grands intellectuels qu'il fréquente sont socialistes. Ce qui les oppose le plus souvent sont des questions de personnalité ou encore leur implication plus ou moins active dans la Résistance durant la guerre. Rivet est député socialiste de Paris. Marié à une Sud-américaine, son appartement qui occupe un étage du Musée du Trocadéro, accueille un grand nombre de socialistes et de communistes sud-américains. Rioux fréquente à quelques occasions ce salon politique. Parmi les grandes références, Durkheim et Mauss sont dans la tradition socialiste, bien que le deuxième soit plus socialiste que le premier. De tous les côtés, il est plongé dans la république des professeurs, laïque et socialiste. Mais dans l'ensemble, l'option politique

de tous ces gens est relativement indépendante de l'exercice de leur profession. Être socialiste est une chose, être anthropologue en est une autre.

Rioux, devenu socialiste en France, est beaucoup plus intellectuel qu'homme politique. La bouture politique ne se fera pas encore en France. Dans le domaine intellectuel, cette bouture se produit dans le fait qu'il se sent devenir « scientifique ». Mais sur le plan politique, il demeure anarchiste. Il entretient une certaine aversion pour les hommes politiques. Il reconnaît encore là un héritage de Marius Barbeau qui méprisait fort les politiciens, et jugeait son ami Louis Saint-Laurent de très haut. Rioux pense avoir pris du poil de la bête au contact de son beau-père. Mais il croit que son anarchisme remonte à plus loin, au sein de la famille. Il a toujours eu tendance à s'opposer à l'autorité. Il associe à l'exercice de l'autorité le développement de drames importants. Il cite à titre d'exemple le cas de son ami Dumont qui, exerçant très fortement son autorité intellectuelle, a tendance à subjuguier les gens et à susciter des rapports conflictuels. Rioux agit de façon inverse, à tel point que s'il s'aperçoit qu'il exerce une trop grande emprise sur un étudiant, il utilise des techniques comme l'humour pour le faire décrocher.

Il vise le détachement. Il refuse d'exercer du pouvoir. Cette propension, il la ressent très jeune. Cela le prédispose à sympathiser avec le courant libertaire. Il est très influencé par le surréalisme en France auquel il s'intéresse de très près. Revenu au Canada, il se lie d'amitié avec les poètes Roland Giguère et Gilles Héneault qui s'inscrivent dans cette tradition.

Rioux a entendu parler de Léon Blum et l'a lu avant la guerre. Mais, durant les années 1946-1948, ce dernier devient son point de référence politique. Rioux se déclare dorénavant socialiste. Interrogé sur sa connaissance et ses rapports avec le parti communiste français, il répond qu'il est du côté de Blum parce qu'il est dans la filière de Rivet au Musée de l'Homme, qu'il est dans la tradition socialiste de Mauss. Il fréquente un réseau d'anciens résistants qui sont socialistes. Mais cela fait qu'en même temps il n'a pas d'attitude négative par rapport au parti communiste. Les communistes ont été héroïques dans la Résistance et ne peuvent donc pas apparaître comme des gens à rejeter. Évidemment, à cette époque, on ne croit pas qu'il puisse exister des camps de concentration en URSS. Au contraire, la gauche fonde beaucoup d'espoir dans les sociétés socialistes. Cette adhésion au socialisme n'est donc pas entièrement partisane. Mais surtout, elle n'est pas du tout militante. Rioux explique qu'étant étudiant étranger, il doit suivre un très grand nombre de cours et ne se sent pas impliqué directement par la politique française.

Plus fondamentalement, il y a chez lui une aversion pour l'action politique qui renforce son instinct libertaire. Pierre Elliott Trudeau le lui reproche souvent, car il est, lui, beaucoup plus politisé que Rioux. Cela ne les empêche pas d'occuper une grande partie de leur temps ensemble à critiquer la société québécoise, telle qu'elle était sous Duplessis. Il se souvient d'une action qu'ils ont menée ensemble

à propos du film « Les enfants du paradis » qui avait été refusé par la censure québécoise. Les étudiants québécois en France font signer une pétition qui dénonce cette censure. Réagissant en chambre, René Chaloult, ministre sous Duplessis, menace de rapatrier tous ces boursiers ingrats « afin de leur donner une bonne fessée ». Rioux et Trudeau rêvent de revenir au Québec pour faire changer cette société refermée sur elle et surtout combattre Duplessis qui est identifié comme le maître d'œuvre de cette situation.

Paris, c'est au contraire l'époque de l'ouverture d'esprit. Rioux s'émerveille devant l'effervescence des idées. Il admire cette pluralité. Il est fasciné par l'engagement des intellectuels pour les idées ou pour l'art. L'amitié qu'il développe à cette époque avec Pierre Elliott Trudeau sera très importante pour lui. Trudeau a déjà suivi des cours à Harvard, puis au London School of Economics. Il est inscrit à l'École de sciences politiques à Paris, où il suit entre autres, les cours d'André Siegfried, auteur de *Le Canada, puissance internationale*. C'est son maître à penser, le Raymond Aron de son temps. Trudeau n'a donc pas la même formation que Rioux, mais ils se complètent. Si leurs personnalités diffèrent, ils n'éprouvent pas moins un grand respect et beaucoup d'estime l'un pour l'autre. Pierre Elliott Trudeau est catholique, d'origine bourgeoise, né de mère écossaise, à distance des Québécois. Rioux est athée, d'origine rurale, de culture canadienne-française, proche du peuple québécois. Trudeau est plutôt sérieux, Rioux aime faire rigoler. Ce qui les unit, c'est avant tout cette ouverture d'esprit qui leur manquait tant au Québec, c'est ce désir de changer les choses. Cette amitié de deux personnes si différentes durera, malgré leurs divergences, jusqu'à ce que l'un d'entre eux abandonne pour de bon l'idée de « foutre le bordel en l'air » pour s'engager dans la voie de la conquête du pouvoir.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 4

Profession : anthropologue

[Retour à la table des matières](#)

La vie de Marcel Rioux semble scandée au gré de ses déplacements géographiques. En 1948, il quitte Paris et revient s'établir à Ottawa. Jusqu'à maintenant, chaque coupure initiait un cycle nouveau. Cette fois, il s'agit dans une certaine mesure d'un retour en arrière, en même temps que le début d'une période menant à une rupture. Il redevient fonctionnaire du gouvernement, mais cette fois à titre professionnel. Par ailleurs, il développe ses activités scientifiques en explorant un grand nombre de terrains. Il entreprend d'élaborer une pensée originale sur la culture et les idéologies québécoises. Enfin, il s'associe, tout en restant indépendant, à l'aventure de *Cité libre*. Tout cela culminera en 1956 lorsque, récipiendaire de la médaille Parizeau de l'Association canadienne-française pour l'avancement de la science (l'ACFAS), il se tourne résolument vers l'engagement dans l'action politique.

D'un musée à l'autre

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas sans une certaine tristesse que les Rioux quittent Paris où ils ont vécu une vie remplie et agréable. La nécessité fait qu'ils doivent partir. Hélène est sur le point d'accoucher de Morency et ils se trouvent sans moyens. Ils s'installent donc pour deux années chez les beaux-parents. Rioux doit trouver du travail. Il n'est pas facile de trouver un emploi d'anthropologue. Ce n'est pas encore une matière enseignée à l'université. La seule possibilité est le Musée national du Canada où son beau-père travaille depuis toujours. Il participe à un concours qui lui ouvre les portes du musée. Bien honnêtement, Rioux avoue que le fait d'être le beau-fils de Marius Barbeau ne lui a pas nui. D'ailleurs, entre employés du musée, ils plaisantent sur ces procédures « objectives » de sélection. Un ami géologue, postulant un emploi au musée, commenta ainsi la description du candidat souhaité dans une offre d'emploi : « La seule chose qu'ils n'ont pas mise, c'est ma photo! » Cette impossibilité de trouver du travail ailleurs se complique pour Rioux au cours des années cinquante en raison de l'interdiction d'enseigner dans les universités québécoises dont il sera l'objet, à cause de l'affirmation de ses positions agnostiques et socialistes.

Au musée, Rioux n'a pas grand-chose à faire : il prépare ses terrains ou en collige les données recueillies. Il peut continuer à lire à son gré et commander tous les livres qu'il veut. Les conditions sont idéales pour la création intellectuelle. Hélène et lui vont habiter rue Sussex où ils peuvent, pour la première fois depuis huit ans, vivre seuls. Mais l'appartement devient rapidement un lieu de rendez-vous. Ils font la connaissance de voisins comme Maurice Blackburn. Ils mangent souvent ensemble et s'encanaillent. Trudeau revient à Ottawa où il entre au Conseil privé. Il vient souvent à la maison.

L'été, Rioux se rend sur le terrain. Son beau-père, ayant étudié le folklore québécois, fait admettre au musée que la culture québécoise peut aussi être un objet d'étude, au même titre que les cultures amérindiennes ou esquimaudes. C'est une porte ouverte pour les études ethnographiques de Rioux, qui part tous les printemps à la recherche d'un village « bien choisi pour son charme ». Ayant loué une maison dans le village, il y emmène sa famille pour y vivre tout l'été. Sa méthode ethnologique exige qu'il vive en symbiose avec les gens. Hélène et les enfants se plaisent bien à ce mode de vie. Leurs relations conjugales sont bonnes.

Rioux se consacre à ses observations et consacre son temps libre à lire. Hélène et les enfants vaquent à leurs occupations tout en menant un peu la vie du village.

Anthropologie scientifique

[Retour à la table des matières](#)

Rioux doit à la philosophie son penchant pour la théorie. Cependant, depuis Paris, il tient à se distinguer de la philosophie qui lui apparaît maintenant comme de la pure spéculation. A cette époque, il discute souvent avec son frère Bertrand, philosophe de profession ; il met en doute la pertinence des catégories brumeuses de la philosophie. « Que peut-on faire de l'Être en tant qu'Être? » lui demande-t-il alors. En réaction, il valorise très fortement la science : il devient laplacien. Le social -historique lui apparaît comme théorisable. Pour lui, il s'agit d'accumuler des faits qui mèneront à une théorisation. Il va jusqu'à adhérer à une épistémologie positiviste-logique. Les faits jouissent d'un primat et le scientifique a le privilège de l'explication vraie. La science est pour lui un mode de connaissance qui, non seulement est distinct des autres, mais les recouvre. Il n'abandonne pas pour autant son intérêt pour la littérature et les arts, mais il établit une hiérarchie dans ses divers moments cognitifs et perceptifs. Cette position scientifique, née au contact des anthropologues américains, est renforcée par son expérience sur le terrain. Évidemment, en effectuant ses études sur des terrains limités dans l'espace, il développe le sentiment d'une appréhension large du réel. Ses connaissances anthropologiques et ses techniques ethnographiques lui donnent l'impression de pouvoir totaliser les isolats observés. Il a le sentiment de comprendre toutes les dimensions d'une micro-société et, ce faisant, de produire de la science.

S'il croit alors à la science, il ne croit cependant pas que la connaissance doive être produite pour elle-même. Il croit au savoir pour prescrire. C'est une position qui donne un but au savoir, mais qui le place au premier rang. Cela équivaut à dire que celui qui maîtrise la science en sait davantage que les autres. Ce ne sont plus dorénavant les propositions philosophiques qui peuvent prescrire, mais la sociologie ou l'anthropologie. Le procédé reste cependant le même : cela étant, cela doit être. Il conserve cette position scientifique - à saveur positiviste et moraliste - jusqu'à la rupture de 1956. Rioux pense aujourd'hui que ce scientisme professionnel n'était pas sans rapport avec son anarchisme politique. Les deux positions s'accommodaient bien l'une de l'autre. La conviction que le scientifique détient des vérités susceptibles de gouverner l'action des gens ou des collectivités dispense

de s'impliquer personnellement de façon plus directe. Il n'est pas surprenant de voir se modifier les postulats épistémologiques de Rioux au moment où il décide d'intervenir dans l'arène publique. Cela n'en fait cependant pas un anti-théoriciste. Il continuera longtemps à stigmatiser ses confrères pour le peu de capacité qu'ils démontrent à rendre leur travail scientifique. Et ce n'est que beaucoup plus tard qu'il élaborera une réflexion systématique sur la question de la connaissance sociologique. Mais dès 1956, il quitte la place confortable du savant pour celle de l'intellectuel engagé.

Question d'approche et d'éthique

[Retour à la table des matières](#)

Pendant les onze années qu'il passera au musée, il fait onze terrains. Son premier est l'Île-Verte sur laquelle il publie une monographie : *Description de la culture de l'Île verte*¹. Il fait deux terrains chez les Iroquois à propos desquels il présente une thèse de maîtrise à l'Université de Montréal en 1951. Ses études à Paris lui avaient valu l'équivalence d'une licence en sciences sociales et politiques. Cette thèse de maîtrise présentée à Montréal vient compléter ses diplômes. En 1957, il inscrit sa thèse de doctorat à Paris. Elle porte sur une discussion théorique du concept de « Folk Society ». Un imbroglio ou une mésentente avec Raymond Aron, son directeur, l'empêche de la soutenir à ce moment. Fidèle à son caractère, il tourne le dos au doctorat et se contente de publier sa thèse par bribes. On en retrouve une partie dans un appendice de *Belle-Anse*² et dans *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*³. Il a en effet passé deux années à l'Anse-à-la-Barbe dont il tire sa monographie : *Belle-Anse*⁴.

Par la suite, il retourne deux fois chez les Acadiens, se rend à Saint-Vallier, puis à Sainte-Brigitte de Laval et à Chéticamp au Cap Breton. Son dernier terrain sera les Îles-de-la-Madeleine. Il a très peu publié sur tous ces terrains. Les deux monographies complétées, ainsi que la rédaction de ses deux thèses occupent complètement son temps jusqu'à 1956. Par contre, il y a bien quelques articles sur les Iroquois publiés dans le *Washington Journal of the Academy of Science* et dans *Anthropologica*, revue qu'il contribue à fonder avec les oblats. Il a conservé de nombreux carnets de notes remplis à craquer qu'il a toujours rêvé d'utiliser

¹ Musée national du Canada, Ottawa, 1954.

² « Critique de l'hypothèse de Redfield ».

³ « Sociabilité et typologie sociale », 1953 et « Notes sur le développement socio-culturel au Canada-Français », 1959.

⁴ Musée national du Canada, Ottawa, 1957.

pour fin de publication. Ces notes d'observation ont surtout servi jusqu'à maintenant à des étudiants en rédaction de thèse.

À l'intérieur de son travail sur le terrain, il a souvent mené des enquêtes particulières. Il donne en exemple l'une de ses études publiée dans *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, qui porte sur la comparaison entre la représentation du vieil âge chez de jeunes Français et celle que se font de jeunes Québécois. Il a appliqué à Saint-Vallier un test mis au point par Blancard et Bernot à Nouville en France. Il s'agissait de demander à des jeunes de 12 et 13 ans d'imaginer comment se déroulerait leur vie jusqu'à leur vieillesse. L'étude fait ressortir les contrastes entre les deux pays. Par exemple, les jeunes Français ont peur du vieil âge alors que les Québécois semblent pressés d'y arriver. Il leur semble que le vieil âge leur permettra de faire ce qu'ils veulent. Un enfant se voit devenir prêtre et espère le vieil âge pour pouvoir arrêter de dire la messe. Un autre se voit déjà les deux pieds sur la bavette du poêle, prenant la vie comme elle vient. Ce contraste entre les deux sociétés s'explique par la situation concrète des vieux dans ces deux sociétés. La France ouvrière de l'après-guerre offre une vision désolante de la vieillesse, alors que l'intégration des vieux dans les communautés villageoises du Québec de ces années est très forte.

Rioux parle d'un autre exemple de ce qui aurait pu être une découverte, dans le domaine ethnologique, susceptible de le rendre célèbre. Mais des problèmes l'obligent à rentrer au musée à Ottawa et à laisser en plan son enquête. Cela se passe en 1958, aux Îles-de-la-Madeleine. Alors qu'il consulte le « Livre des âmes » à l'église de Havre-aux-Maisons, il remarque que certains noms féminins sont suivis d'une croix d'infamie. Nulle part dans le livre n'est indiquée la signification de ce signe. Cela l'intrigue. Rioux questionne et procède à plusieurs recoupements dans divers registres. Il en vient à la conclusion qu'il s'agit de filles-mères. Le jour où il découvre cela, il revoit le livre des âmes et constate que ces filles mouraient plus nombreuses et plus jeunes. Il se met alors en tête de reprendre l'hypothèse de Cannon dans *Wisdom of the Body*. L'hypothèse de ce biologiste consiste à dire que la violation d'un tabou peut précipiter l'occurrence de la mort. Rioux aurait voulu faire la preuve à travers des entrevues que la contrainte sociale pouvait conduire plus ou moins rapidement à la mort physique. Il observe qu'à l'époque de ses terrains, les Îles-de-la-Madeleine et l'Acadie ont une morale beaucoup plus fermée que les villages qu'il a étudiés au Québec. Il se demande aujourd'hui s'il aurait réussi à percer le mystère à travers des entretiens avec les « pelles à feu » (les sages-femmes) et les familles des filles-mères. N'empêche que les travaux de son collègue psychiatre Jean Fortin corroborent à leur façon son hypothèse. Ce dernier constate dans les registres d'hôpitaux une augmentation des avortements spontanés en même temps que les conditions objectives de nutrition, de bien-être, de soins médicaux ont tendance à s'améliorer. Ici encore, l'hypothèse est que des raisons d'ordre social peuvent avoir des incidences sur le biologique.

La pratique de l'ethnologie a toujours fasciné Rioux. Il dit : « Tu n'as anthropologue, ce n'est presque pas possible de le devenir. » Il ajoute, en plaisantant : « Le sociologue entre chez quelqu'un et lui demande quelle marque de cigarette il fume. L'anthropologue s'assoit le long du chemin et il regarde... et il regarde encore. » Pour commencer un terrain, il faut trouver une maison, s'y installer, et vivre comme tout le monde, comme les indigènes. Il est possible alors de connaître tout sur les gens dans la mesure où les gens te connaissent. Sa femme lui demande un soir de faire une marche le long de la grève. Rioux lui répond : « As-tu déjà vu des gens de la place marcher sur la grève? » Il faut vivre comme les autochtones, reprendre leurs moeurs. « Quand, dans une veillée, les gens ne s'occupent pas de toi, tu as atteint ton but. » M. Barbeau disait toujours que le premier ethnologue au Canada était cet indien Huron qui venait dans l'habitation de Champlain, s'asseyait et observait sans rien dire. Rioux connaît une situation similaire un jour, lorsqu'il se retrouve ethnologue observé. Il était alors chez les Iroquois et l'un d'entre eux, un cajuga, venait veiller chez lui. Il s'assoit, ne disant jamais rien de plus que : « Hello! » Il se berçait en observant ce qui se passait. Le problème de Rioux était de lui faire quitter les lieux, le temps venu de se coucher. Un soir, Il imagina d'offrir une douzaine de poires pour que l'Iroquois les apporte à sa famille. Celui-ci se saisit du présent, s'attabla et mangea les poires de la première à la dernière. À la fin, Rioux eut l'idée de demander à Hélène de commencer à se déshabiller. L'indien quitta les lieux aussitôt. L'anthropologue doit viser, selon Rioux, à s'intégrer le plus possible dans la communauté. Ceci fut si bien réalisé pour lui qu'en général des habitants du village étaient étonnés à la fin du terrain, de le voir partir pour ne plus revenir.

Mais cette osmose avec le milieu doit demeurer sous contrôle. « La grande idée lorsque tu fais du terrain est d'être permissif, mais de faire sentir en même temps que tu auras le dernier mot. » Rioux donne un exemple : dans une veillée où on buvait de la bière et où on dansait joyeusement, il vint à manquer de violonneux vers une heure du matin. Rioux proposa alors d'aller chercher un violonneux dans un autre rang. En tout, il fut absent 40 minutes. À son retour, c'est la tuerie, on s'est battu. Tout est sens dessus dessous. Son collègue observateur a perdu le contrôle. Rioux parti, les gens se sont sentis plus libres. Le dilemme de l'anthropologue est de se faire accepter au point où les gens agissent comme s'il n'était pas là, mais en même temps de faire sentir une autorité pour empêcher l'émergence de conflits. « L'image que tu veux que les gens aient de toi, tu dois la contrôler. Dans une petite communauté, tu n'as pas les moyens d'avoir des ennemis, d'être scandaleux, de prendre parti. » Ainsi dans des fêtes, Rioux acceptait de chanter, mais il y avait toujours un moment où il devait s'arrêter. À Belle-Anse, pendant une noce, il est mis au défi. « On fait un coq, Rioux? » lui lance un parent de la mariée. Cela signifie que la personne qui l'a mis au défi peut venir à n'importe quel moment chanter quelque chose. Rioux est alors tenu de lui répondre par une autre chanson. Tout doit être calculé pour qu'il y ait une lente escalade dans la grivoiserie. Cela est dangereux de s'impliquer ainsi. L'anthropologue ne doit jamais être tout à fait de la fête ; il doit garder ce qu'il faut de distance

pour ne pas modifier ce qu'il observe. Rioux raconte une visite qu'il effectua dans un village quelque temps après l'avoir étudié. Se sentant beaucoup plus libre, il se mit à chanter des chansons grivoises. Aussitôt, il se fait proposer une jeune femme par un des hommes du village. Cela n'était jamais arrivé avant.

Une autre chose qu'il faut savoir, précise-t-il, pour être bon anthropologue, c'est de ne pas changer sa manière de parler. Rien ne répugne plus aux gens que de sentir la complaisance. Un villageois lui confie un jour que les gens l'aiment bien parce qu'il n'essaie pas de parler comme eux, mais qu'ils n'acceptent pas son collègue qui se défait la mâchoire pour essayer de les imiter. Il faut être comme les gens, avec eux, mais en même temps respecter sa différence, être légèrement à distance. C'est de cette manière que l'intégration au milieu est la plus complète. Rioux raconte qu'un jour il visite une personne qui a quitté l'Île-Verte. En le voyant, la personne lui dit : « Tiens, ça fait du bien de voir des gens de chez nous. » Une autre fois, retournant à Sainte-Brigitte, il se rappelle être sorti avec les hommes une nuit sans lune, chacun se tenant par la main, afin de se rendre à leur voiture et boire de la bière. Ces signes d'attachement que les gens lui manifestent après les terrains sont des preuves du succès de son immersion dans les milieux qu'il a étudiés.

Comment Rioux explique-t-il que plusieurs résidents de l'Île-Verte lui en aient voulu après la publication de sa monographie? D'abord, il n'est pas vexé que les gens puissent lui en vouloir suite à une publication sur un terrain. Cela lui semble normal : les gens ne se voient pas tout à fait comme ils sont. Il donne en exemple les sobriquets que les gens se donnent entre eux et qui ne sont généralement pas connus de la personne qui est concernée. En voici quelques exemples, tirés de la monographie : Satin d'agrès, La Voune, Grignole, Marie Crottée, Tête chauve, La Patte croche, Bouledogue, Belette, La Moutonne, Le Roteux. Une autre question délicate concerne les relations sexuelles. Rioux n'en parle pourtant que sur trois pages. Essentiellement, il rapporte que les choses sexuelles sont traitées assez ouvertement et font l'objet de plaisanteries, constituant le fond du répertoire des farces. Rioux dit : « Nous avons trois caractéristiques des conversations ou des intérêts des habitants de la communauté : cancons, sexualité et procès, ou menace de procès ¹ » Enfin, il affirme l'existence de quelques cas d'homosexualité, prenant la précaution de le dire en latin : « *In insula circiter quinque inveniebantur homosexuales* ² ». Évidemment, la chose fut vite traduite au profit des insulaires. Une dernière chose a pu mécontenter les habitants de l'Île-Verte. La monographie comprend un appendice portant sur « l'usage du test de Rorschach dans l'étude anthropologique d'une société paysanne ». Les diagnostics qui y sont établis ont pu être mal interprétés par des personnes peu habituées à cet exercice. Ils ont pu penser qu'on les tenait pour fous.

¹ *Description de la culture de l'Île-Verte*, Op. cit., p. 51.

² *Ibid.*, p. 51.

Sur le plan éthique, Rioux ne se fait pas de souci en autant qu'il respecte deux prérequis. D'une part, il doit dire la vérité et son point de vue scientifique d'alors le rassure à ce sujet. D'autre part, il doit s'assurer de masquer les repères, en changeant les noms et en modifiant les données. Il n'en reste pas moins que les gens arrivent assez facilement à s'y retrouver. À cela Rioux répond que l'on s'illusionne sur ce que peuvent savoir les gens de leur communauté. Il raconte qu'un soir il passe chez une dame et s'informe de son fils. Celle-ci lui répond que son Louis-Philippe est parti faire du carreau. Cela consistait à accompagner d'autres jeunes qu'on envoyait épier les gens à travers les carreaux. La transparence est donc beaucoup plus grande qu'on ne le pense dans ces villages, où la majorité des gens sont souvent au courant de ce qui se passe avant même les personnes concernées. (À ce sujet, fait remarquer Rioux, c'est lorsque l'on se rapproche de Montréal, que les gens ont tendance à mentir.) Il a connu des individus dont la tâche principale était de propager les nouvelles. On disait d'un tel personnage qu'il était trop occupé à commérer pour travailler. Cependant, ce statut lui donnait information et prestige. Rioux se réserve certaines informations qu'il ne peut publier. Mais dans l'ensemble, il n'a pas l'impression de trahir le milieu en révélant ses observations. Autant il se sent comme un poisson dans l'eau lorsqu'il est sur le terrain, autant il arrive à s'en distancier lorsqu'il l'a quitté. On retrouve cette constante de sa personnalité : entregent et distance. Aussi bien, c'est une nouvelle manifestation de sa capacité de se couper de ce qui est passé. Il dit souvent : « Ce que j'ai fait ou écrit ne m'intéresse plus à partir du moment où c'est fait ou écrit. »

À la recherche d'un pays

I

[Retour à la table des matières](#)

Dans le cadre de l'émission de Radio-Canada, *Un écrivain et son pays*¹, Rioux a effectué un retour sur sa vie, se la représentant comme une recherche incessante de nouveaux pays. Un extrait de ce texte fait comprendre les sentiments qui l'animaient lorsqu'il vivait la vie villageoise dans les communautés qu'il étudiait.

« Pendant quelques saisons d'été, je fis de l'Anse-à-la-Barbe un pays d'élection ; ne passant par Amqui que pour saluer mes parents, je me rendais vite auprès de mes nouveaux amis, retrouver leurs maisons peinturées de couleurs vives et comme accrochées au bord de la Baie-des-Chaleurs. Parce que beaucoup d'individus venaient de Paspébiac ou avaient épousé des gens de cette aggloméra-

¹ Émission diffusée le 25 août 1979, à Radio-Canada.

tion, il y avait là des descendants d'Acadiens, d'Anglais, de Jersiais, de Basques, d'Allemands et quelques familles québécoises de vieille souche ; il en était résulté une langue savoureuse, à peu près la même qu'à Paspébiac et qu'on ne retrouve nulle part ailleurs au Québec. Quelques pêcheurs pêchaient près des côtes du village mais la plupart pêchaient au grand large et avaient leur port d'attache à l'Anse-à-Beaufils. Parce que je l'étudiais, ce village me devint plus familier que celui de ma naissance, où déjà, à cause d'une certaine stratification sociale, des familles n'en fréquentaient pas d'autres et de bout à bout de ce gros village, plusieurs étaient inconnus les uns des autres. Rien de tel à Anse-à-la-Barbe ; chacun connaissait tout de l'autre, y compris, bien sûr, tout ce qui se racontait sur le dos de ses voisins ; de sorte que des gens en savaient plus des autres que d'eux-mêmes. Tout le monde avait fini par être un peu parent et de démêler ces généalogies me causait bien des tracas. L'une de ces familles présentait des échelons si compliqués de parenté de sang et d'alliance que pour la seule fois dans ma carrière d'ethnographe je dus me résoudre à ne pas y voir tout à fait clair. Au moment où je vivais dans ce village, un couple habitait une maisonnée très panachée. Voyons plutôt : le mari s'était marié trois fois et avait eu des enfants de chaque mariage ; l'épouse avait été fertile durant ses quatre mariages. De plus, les mauvaises langues répétaient que chacun des conjoints avait eu des enfants pendant leurs multiples entre-mariages. C'est le cas de dire qu'une chatte même n'y aurait pas retrouvé ses petits. Assez curieusement, les relations de voisinage et d'amitié ne s'établissaient pas tellement entre parents, mais entre classes d'âge et de personnes du même sexe. Même les époux ne sortaient pas souvent ensemble. Ce qui me rappelle que dans un autre village traditionnel du Québec, les hommes et les femmes partaient pour la messe séparément et, à l'église, avaient tendance à se diviser la nef de l'église ; on prenait même des photos des hommes et des femmes séparément ; ils et elles devaient bien se retrouver quelque part puisque la famille y était partout très nombreuse.

[...]

On parle beaucoup d'autogestion aujourd'hui, qui pour en dénoncer le caractère utopique, qui pour l'appeler de tous leurs vœux. D'une certaine façon l'autogestion existait à l'Anse-à-la-Barbe, au temps où ce village était mon pays d'élection ; il ne s'agissait pas de gestion de biens matériels ni d'argent parce qu'il y en avait peu à gérer, encore que les prestations de toute nature que distribuaient les gouvernements étaient administrées en commun, si l'on peut dire. Je veux dire que pour plusieurs l'administration et la dépense de cet argent se faisait publiquement dans des réunions où on "levait le coude" ; comme les soirées "invitées" n'existaient à peu près pas, chacun avait le droit d'y prendre part. Mais où qu'on soit, qui qu'on soit, il y a toujours des valeurs à administrer, des valeurs que l'on accepte d'en haut, ou bien des valeurs que la collectivité se donne elle-même. C'était à peu près le deuxième cas dans mon village. Les réinterprétations de toute nature que subissaient les lois de l'Église et de l'État étaient multiples et profondes. On peut dire un peu paradoxalement que lorsque le curé gérait les valeurs,

c'était les villageois qui géraient le curé. Parce qu'ils avaient connu des cures ivrognes et fornicateurs, ils interprétaient leurs comportements à leur façon. Dois-je dire que dans bien des cas, les villageois étaient plus charitables et plus compatisants que leur curé. En somme, ce qui était bien et désirable, c'était ce qui s'était toujours fait au village et qui emportait l'adhésion du plus grand nombre. »

La sympathie de Rioux est évidente pour la culture et la forme d'organisation de ce village. Il s'y est attaché au point d'être déçu de le retrouver fort changé quelque vingt ans plus tard lorsqu'il y effectue une sorte de pèlerinage. Il n'éprouve pas toujours cette sympathie pour tous les villages étudiés, mais il y apporte toujours la même disponibilité.

Ethnographie de la culture canadienne-française

[Retour à la table des matières](#)

En 1948, Rioux entreprend un projet de longue haleine. « *L'Île-Verte* représente le premier maillon d'une série d'études sur le Québec qui devraient me conduire à une connaissance assez précise de la culture de cette entité ethnique. Le caractère archaïque de cette communauté de pêcheurs, son insularité et sa simplicité structurale nous ont poussés à y commencer l'étude de la culture canadienne-française. En effet, nous avons cru qu'il fallait d'abord connaître les éléments les plus simples et les plus archaïques de cette culture, éléments qui nous permettraient ensuite d'évaluer les changements qui s'accomplissent dans les secteurs plus urbanisés de cette population ; nous avons voulu passer du simple au complexe et nous donner la chance d'inclure dans nos résultats une vue d'ensemble sur ces phénomènes socio-culturels qui se déroulent à l'intérieur de la société québécoise, envisagée comme une unité culturelle ¹. »

Les principaux éléments de son programme de recherche se retrouvent dans cet énoncé. Il entreprend, en effet, un cycle d'observations durant les dix années suivantes, dont plusieurs portent sur le Québec. Comment ne pas associer à ce projet l'étude des divers quartiers du Montréal francophone qu'il dirige, vingt ans plus tard? Ne dit-il pas qu'il veut procéder du plus simple au plus complexe, du rural vers l'urbain. À travers l'étude de diverses communautés, il envisage de définir une culture québécoise comme la totalisation de plus petites unités et de différents processus culturels. Sans vouloir prétendre que Rioux ait eu cette ambition

¹ *Description de la culture de l'Île-Verte*, op. cit., p. 1.

dès 1948, les préoccupations qui prévalent quant à l'étude sur Montréal sont en continuité avec l'entreprise qu'il amorce durant ces années.

Pour connaître la culture canadienne-française, il faut donc l'observer. L'anthropologie américaine lui fournit les principaux éléments à observer ainsi que les principales méthodes pour le faire. Pour chaque terrain, il recueille des informations sur l'histoire de la communauté, sur le milieu physique et géographique et sur les phénomènes démographiques. Ces données sont le plus souvent disponibles dans des documents ou des statistiques déjà colligées. La culture technique et l'économie communautaire l'intéressent aussi. Cela concerne aussi bien le gagne-pain des habitants, leur mode de nutrition, d'habitation, la division du travail, les communications. Enfin, il concentre le maximum d'efforts sur l'observation de la culture non-technique. En gros, celle-ci peut se caractériser par deux domaines : d'abord ce qu'il est convenu d'appeler la structure sociale, c'est-à-dire l'institution du mariage, les mouvements de population, le cycle de vie, la stratification sociale, le statut de la femme, la parenté, les rapports avec l'extérieur ; ensuite, le domaine des valeurs et attitudes, c'est-à-dire la sexualité, la religion, la maladie, les loisirs, les conversations, la sociabilité, le changement.

Dans sa première monographie, Rioux prend le parti de ne pas théoriser et réfère ses lecteurs à des articles publiés ailleurs pour toute discussion en ce sens. La monographie de l'Île-Verte est essentiellement descriptive. Cependant, ce parti pris change dans sa deuxième monographie. Rioux situe désormais son travail dans deux débats qui marquent celui des anthropologues de l'époque. D'une part, il tente de se démarquer de la production de plusieurs d'entre eux qui sont davantage intéressés par l'étude des structures sociales - tel Everett Hughes - ou qui ont tendance à ne pas distinguer société et culture - tel Redfield. Pour sa part, il met l'accent nettement sur le problème de la culture, voire même des valeurs et attitudes. Reprenant Maclver, il affirme que la culture technique intéresse davantage l'économiste, la structure sociale, le sociologue et la culture, l'anthropologue. L'anthropologue qui étudie surtout les significations sous-jacentes à toute action et à toute relation humaine doit de son côté prendre en considération les phénomènes économiques et techniques (ordre technologique) et les phénomènes de structure sociale (ordre social) qui conditionnent le point de vue proprement culturel¹... » Mais bien que conditionnée, ce qui l'intéresse c'est la culture. D'autre part, il situe son entreprise dans la perspective de « l'hypothèse de Redfield dont se sont servis la plupart des anthropologistes engagés dans l'étude de petites communautés en voie d'urbanisation² ». C'est le cas de Redfield lui-même, de Tax, Miner, Lewis et Foster. L'hypothèse de Redfield, qu'il critique par ailleurs, stipule que l'isolement des communautés cessant et l'hétérogénéité de leur composition s'accroissant, la désorganisation de la culture, la sécularisation et l'individualisation de la société vont augmentant. Les sociétés, selon Redfield,

¹ *Belle-Anse*, op. cit., p. 65.

² *Ibid.*, p. 1.

se placent le long d'un continuum allant du folk à l'urbain qui représentent les deux cas limites de son hypothèse. On reviendra plus loin sur cette hypothèse. Qu'il suffise de dire ici que Rioux entreprend de vérifier une variante de celle-ci qui consiste à dire que le degré de sociabilité diminue avec l'urbanisation.

Citant Everett Hughes : « S'il est vrai que toute association humaine est motivée par les intérêts futurs qui en découleront, il y a quand même un résidu de sociabilité pure ou un désir de s'associer pour s'associer ». Rioux continue, en disant : « Ce sera notre thèse de soutenir que ce résidu de sociabilité varie avec les cultures et que ce qu'on appelle "résidu" cesse quelquefois de l'être pour devenir un facteur positif qui influence fortement les comportements. Cette sociabilité peut être aussi envisagée comme une relation entre l'intensité des relations interpersonnelles et leur densité, relation dont parlait déjà Durkheim... Nous envisagerons la sociabilité comme une valeur qui entre comme élément de motivation dans un grand nombre de comportements des Belle-Ansois : si notre hypothèse est juste, la sociabilité serait en corrélation avec le processus d'urbanisation, c'est-à-dire qu'à mesure que l'homogénéité et l'isolement d'un groupe décroissent, la sociabilité décroît aussi ¹. »

Dans la mesure où l'intérêt de Rioux se porte presque tout entier vers les problèmes de culture et de sociabilité, il n'est pas surprenant de constater qu'il investit le plus gros de ses efforts dans l'observation de ces réalités. On a déjà assez parlé de l'approche de l'anthropologue. Insistons seulement ici sur l'importance des techniques d'entrevues et d'observation qu'il doit mettre au point. Quand il commence un terrain, il étudie en tout premier lieu le « Livre des âmes » qui est tenu par le curé. Il peut y dénombrer les feux, connaître l'âge et les relations qui lient les gens du village. Mais cela n'est pas suffisant et il a souvent recours à des « défrichiteux » de parenté. Il s'agit de personnes, souvent des hommes, plus rarement des femmes, qui ont développé la faculté de retracer de mémoire la généalogie de villages entiers ². Dans ce domaine, Rioux détient un record qui mériterait d'être homologué. À Chéticamp, un défrichiteux a pu relever jusqu'à 2 000 noms et les liens de parenté qui les unissent. À l'Île-Verte, un autre défrichiteux pouvait nommer 1500 noms. Cette méthode subjective pour connaître les réseaux de parenté est une méthode de l'anthropologie anglaise. Rioux utilise aussi la méthode des entretiens avec des informateurs clés. Quelquefois, il doit recourir à des subterfuges. Par exemple, il est impossible de connaître la sexualité des femmes dans une société traditionnelle, sinon à travers d'autres femmes. La femme de son collègue Maurice Tremblay lui est, à cet égard, très utile. Elle réussit à obtenir des confidences en fréquentant les femmes du village.

¹ Ibid., p. 57.

² On trouvera un exemple de ce personnage chez Bélonie dans *Pélagie la charrette*, Leméac, 1979, d'Antonine Maillet.

Toutes ces méthodes permettent à Rioux de colliger un ensemble d'observations tendant à démontrer son hypothèse de sociabilité. Nous dirions peut-être aujourd'hui de solidarité. Dans Belle-Anse, il témoigne à certaines occasions de manifestations de cette valeur qui remplace les valeurs et normes officielles, fussent-elles religieuses. Un après-midi, Julienne lui dit que la fille d'un voisin s'est retrouvée enceinte et que son père ne doit pas le savoir parce qu'il est capable de faire des bêtises. Il faut, selon elle, « lui faire passer ça ». Un groupe de femme se retrouve donc à discuter du meilleur moyen pour y arriver. Rioux écoute librement les recettes suggérées par les unes et les autres. L'une affirme qu'il faut lui faire boire du vin français, l'autre opte pour qu'elle mâche du tabac. Une troisième suggère qu'elle tombe en bas de la balançoire. Quelle que soit l'efficacité de ces « méthodes » d'avortement, ce qui surprend Rioux, c'est qu'il n'est question à aucun moment ni de l'aspect répréhensible d'un tel acte ni d'une quelconque culpabilité de la jeune fille. L'une d'entre elles est menacée, il n'est plus question de morale religieuse. Un autre matin, Rioux aperçoit un attroupeement d'hommes qui semblent discuter de façon fort animée. Il les rejoint et apprend que l'on discute de ce que Duguay vient de violer la petite Morin. Les hommes sont très fâchés et se font menaçants. À ce moment précis, Rioux voit apparaître, sur le chemin du Roi, Duguay qui vient vers le groupe. Le silence se fait. Rioux, craignant le pire, s'apprête à intervenir pour éviter une tuerie. Lorsque Duguay arrive à leur hauteur, il leur dit : « Salut les gars! » Les gars répondent : « Salut! » Et Duguay poursuit son petit bonhomme de chemin.

Deux exemples nous démontrent le peu de cas que les Belle-Ansois font du curé. Ce dernier annonce, dans son sermon du dimanche, qu'un dénommé Chedore, l'ivrogne notoire qui a quitté le village il y a quelques années, s'apprête à y revenir. Il ordonne donc à la communauté de lui refuser tout accueil et leur interdit de lui louer quelque maison que ce soit. Le temps passe et, un soir que Rioux veille chez un pêcheur, voilà Chedore qui arrive. Comme si de rien n'était, les gens l'accueillent, lui donnent à manger et commencent à échanger des nouvelles. Le curé est par ailleurs un peu ivrogne. Les gens du village le sachant, ils lui donnent à boire à chaque maison. Sa tournée commencée sur les deux pieds se termine inévitablement à l'horizontale dans le traîneau qui le ramène au presbytère. La communauté est plus importante pour eux que leur curé.

Un autre exemple de ces accroc à la morale, redoublés de complicité, est cet incident sexuel qui se passe un soir de fête. La bataille a encore éclaté et Julienne se trouve blessée au front. On la transporte dans une chambre pour qu'elle se repose. Rioux s'y retrouve en la présence d'un autre homme du village. Celui-ci s'approche de Rioux et lui dit : « À t'intéresses-tu? » Interloqué, vu l'âge et l'état de la malade, Rioux répond que non. L'autre ajoute : « Moi, a m'intéresse, surveille son mari! » Rioux se trouve pris dans le dilemme de l'anthropologue : doit-il intervenir ou laisser faire? L'esprit ethnologique l'emportant, il se met en frais de faire la garde. Lorsque tout est fini, il est nerveux, mais croit que personne n'a pu se rendre compte de ce qui s'est passé. À ce moment, le fou du village

s'approche et lui dit, sarcastique : « Un gars de la place aurait au moins fermé la lumière. »

Folk Society

[Retour à la table des matières](#)

À l'occasion de la critique que Rioux fait du concept de « folk society » chez Redfield, il en arrive à préciser ce qu'il entend par culture, société et communauté. S'inspirant largement de Firth, anthropologue anglais, il écrit : « Dans un tout socio-culturel, le concept de société met l'accent sur le groupe d'individus qui composent ce tout et sur les relations qu'ils entretiennent à l'intérieur de cette unité ; le concept de culture met l'accent sur le capital de ressources qu'ils ont accumulé. Le concept de communauté situe les deux autres composantes, sociétés et culture, dans le temps et l'espace ¹. » Il reproche à Redfield de confondre les trois notions qui ne se trouvent pas toujours superposées. Il arrive que dans certaines communautés restreintes, culture et société se recouvrent mutuellement. Par ailleurs, dans de grandes agglomérations qui forment une société, on retrouve des agrégats de cultures différentes et de communautés distinctes. Il peut donc arriver que certaines sous-cultures urbaines ressemblent plus à certaines cultures rurales que des cultures rurales entre elles. L'hypothèse de Redfield porte donc davantage sur des traits de société que sur des traits de culture. Il ne devrait pas employer l'expression « folk culture », mais se contenter de parler de « folk society ».

Dans sa monographie sur Belle-Anse, Rioux apporte des précisions utiles pour comprendre la complexité des processus reliés aux phénomènes culturels. Il distingue ainsi dans la culture, éthos et idéologie. « L'éthos se dit de la partie de la culture constituée par les valeurs fondamentales et dont la structure donne à chaque groupe sa physionomie distinctive. On entend par idéologie un système d'idées défendues par un segment, une minorité d'une société : c'est un concept moins général que celui d'éthos ². » Lorsqu'il analyse le phénomène de l'industrialisation et de l'urbanisation, il tient compte de cette distinction. Il pense qu'on attribue à tort à l'éthos de la culture canadienne-française le fait de la résistance à ces phénomènes. C'est que l'on confond alors l'éthos de la culture canadienne-française avec les valeurs et les attitudes de son élite qui constituent alors l'idéologie dominante. Rioux observe que, contrairement à cette « pensée so-

¹ *Belle-Anse*, op. cit, p. 78.

² *Belle-Anse*, op. cit, p. 71.

ciale » du Canada français, les villages et les communautés ne résistent pas à l'industrialisation et à l'urbanisation du Québec.

Ces processus se déroulent ni plus ni moins comme dans les autres nations avancées. L'idéologie de résistance au changement correspond de moins en moins aux réalités sous-jacentes et à la culture des nouvelles classes engendrées par ces processus.

Dans un article ¹ publié en 1959, où il polémiquait avec Philippe Garigue à propos de l'évolution de la société canadienne-française, il défend la pertinence du continuum folk-urbain de Redfield pour comprendre l'histoire du Québec. Mais il utilise ce concept en l'assortissant des distinctions énoncées ci-haut. Selon Rioux, la Conquête décapite le Canada de sa bourgeoisie française et, pendant les cent années qui suivront 1760, « la religion servira puissamment, d'une part, à folkloriser la culture canadienne-française, mais contribuera, d'autre part, à empêcher cette culture de se tribaliser ² ». Qu'est-ce à dire? La société canadienne-française se repliera sur ses communautés agricoles. En même temps, le clergé « unira cette société » et « servira de dénominateur commun à toutes ces petites sociétés rurales », évitant la dispersion. Cette situation de fait est la base sur laquelle s'élabore une idéologie puissante qui se présente comme l'apologie de cette « folk culture ». C'est cette idéologie nationaliste qui dès la Confédération commence à s'éloigner de sa base d'élaboration pour correspondre de moins en moins à une culture qui va se différenciant. Après la Deuxième Guerre mondiale, on constate un écart très grand entre cette idéologie et la culture vécue par les gens. Rioux écrit ailleurs que la société canadienne-française est partagée entre, d'une part, un système idéal de valeurs nationalistes et chrétiennes et, d'autre part, des valeurs américaines, typiquement matérialistes.

Naissance d'une pensée

[Retour à la table des matières](#)

Les principaux éléments de la pensée de Marcel Rioux se mettent en place durant cette période de cinq ans suivant son retour de Paris. D'abord, sa préférence pour l'étude des valeurs culturelles est bien marquée, quoiqu'il en reconnaisse la nécessaire complémentarité avec l'analyse de la structure sociale. Il s'affirme d'emblée culturaliste. Ensuite, il établit une série de distinctions qui lui permettent

¹ « Notes sur le développement socio-culturel du Canada français », op. cit.

² « Notes sur le développement socio-culturel du Canada français », op. cit, p. 182.

d'étudier les éléments et les processus culturels qui se déploient dans la réalité, sans se laisser obnubiler par un discours idéologique dominant. Il reproche d'ailleurs à Miner de n'avoir retenu de Saint-Denis que ce qui était de l'ordre du discours, sans avoir pris en compte les véritables attitudes et comportements. Puis il entre

prend de définir les termes de cette idéologie du Québec traditionnel, en montrant bien la distance de celle-ci avec les réalités culturelles. L'idéologie traditionnelle fera partie plus tard du tryptique qu'il définira pour caractériser le champ idéologique québécois, soit les idéologies traditionnelles de rattrapage et de dépassement. De plus, il transpose au niveau théorique l'expérience qu'il a vécue du passage du rural à l'urbain. Cette préoccupation ressurgira plus tard dans ses réflexions théoriques sur la vie quotidienne des montréalais francophones, sur la fête populaire, sur les communautés autogérées. Enfin, il identifie un trait spécifique à la culture québécoise. Ce qui peut apparaître un résidu dans d'autres cultures constitue selon lui un trait de la culture québécoise, soit la sociabilité. Cette tendance à voir dans le Québec un cas privilégié revient souvent dans la thèse du retard historique qui serait bénéfique au développement privilégié du Québec. Ces éléments sont en place. Nous verrons comment ils réapparaissent au cours des étapes subséquentes de sa vie.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 5

Intellectuel engagé

[Retour à la table des matières](#)

La période qui commence en 1956 se caractérise par une rupture dans la vie de Rioux qui le fait plonger dans la mêlée. Elle se terminera de même par une rupture avec ses alliés d'un moment, les libéraux qui prennent le pouvoir au Québec le 22 juin 1960. Depuis son retour de Paris, Rioux n'est pas inactif. Il participe à plusieurs émissions télévisées ou radiophoniques où il ne cache pas son option socialiste et son sentiment agnostique. Il est un collaborateur de première heure de la revue *Cité libre*, bien qu'il ne fasse pas partie du comité de rédaction. Ses options ne coïncident pas tout à fait avec celles du groupe de *Cité libre*, mais il arrive à faire bon ménage avec eux. Il publie régulièrement articles et chroniques jusqu'en 1960. Ses travaux d'une grande originalité sur la culture du Canada français lui valent en 1956 l'attribution de la médaille Parizeau de l'ACFAS. Il est considéré à l'époque comme un pionnier dans ce domaine. Cet événement agit comme déclencheur. Rioux s'engage dorénavant dans l'action publique. Il multiplie ses interventions dans les médias : il devient, pendant quatre ans, le président de l'Institut canadien des affaires publiques ; il milite au NPD. Sa vie change du tout au tout, dans la mesure où il est continuellement en mouvement partout à travers le Québec. La vie régulière qu'il menait, partagée entre le musée et les terrains d'étude, se transforme en vie active où il n'en finit plus de bouger.

Sa vie professionnelle connaît aussi des bouleversements au cours de cette période. En 1958, Rioux, sans le savoir, entreprend son dernier terrain à Havre-aux-Maisons des Îles-de-la-Madeleine. Au moment même où il s'apprête à vérifier son hypothèse sur les effets biologiques de certaines contraintes sociales, il est rappelé à Ottawa pour témoigner au procès de Jacques Rousseau. Rien ne va plus au Musée de l'Homme. Alors que tout récemment Louis Saint-Laurent, Maurice Lamontagne, Jean Lesage, Marius Barbeau et Rioux s'unissaient pour promouvoir Jacques Rousseau comme directeur du nouveau Musée de l'Homme, issu du Musée national, ce dernier sombre dans le délire de persécution et entraîne le musée à sa perte. C'est le retour des conservateurs à Ottawa qui ne cherchent pas mieux que cette occasion de mater les libéraux. Les accusations volent dans les journaux. De façon abusive, les manchettes titrent à Toronto : « Drunkness and Sex at the Museum ». L'enquête est ouverte. À l'origine de tout cela, il semble que ce soit la gestion de Rousseau qui entraîne des divisions irréparables entre les gens du musée. Rioux cite son exemple personnel afin d'expliquer le climat qui règne au musée : avant la venue des conservateurs au pouvoir, Rioux est en rapport fréquents avec son ami Maurice Lamontagne qui occupe un poste au Conseil du premier ministre Saint-Laurent. Pour une banale affaire de traduction de textes, Lamontagne lui fait parvenir du courrier provenant des services du bureau du premier ministre. Voyant ces enveloppes et la casquette du messenger, Rousseau imagine que Rioux, qui l'avait pourtant appuyé, trame quelque complot avec le pouvoir. Ces exemples se multiplient au musée et conduisent Rousseau à commettre des erreurs grossières. Il est congédié par ordre du Conseil privé, au terme d'une laborieuse enquête. Le Musée de l'Homme ne peut vraiment en supporter le coup. Asen Balicki, MacNish et Rioux lui-même le quittent. Rioux est amer face à ce souvenir. Son aversion pour les conflits se renforce d'autant : « Là où il y a ce genre de conflit, l'herbe ne repousse pas. » Le Musée de l'Homme n'a jamais repris, d'après lui, le dynamisme qui le caractérisait alors.

Heureusement, Rioux a pris la précaution, avant son départ, de négocier son passage à l'Université Carleton. Il obtient ce poste en jouant d'astuce avec Rousseau. Comme il était de notoriété publique que le Conseil des arts avait approché Rioux pour qu'il passe à son service, ce dernier laisse courir le bruit. Rousseau se sert de ce qui lui reste de contacts chez les conservateurs pour bloquer son entrée au Conseil. Pendant ce temps, Rioux négocie tranquillement les conditions de son contrat avec l'université. Donc de 1958 à 1961, il est professeur à Carleton. Il enseigne surtout la sociologie, bien qu'anthropologue de formation et de pratique.

Dans la mêlée

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce qui décide Rioux à entrer dans l'action à partir de 1956? Depuis 1948, il dit avoir « milité » comme anthropologue. Comme on l'a rappelé plus haut, ce statut, d'après lui, donne une certaine supériorité de point de vue dans l'appréhension du réel. Partant de l'idée que la science anthropologique lui donne les armes permettant de saisir la réalité comme une totalité, il croit pouvoir effectuer la critique interne de la société québécoise à partir même des travaux qu'il effectue et des articles d'analyse qui en ressortent. En même temps, il sympathise intellectuellement avec le Refus global et participe à la revue *Cité libre*. C'est un compagnon de route de l'équipe de la revue bien qu'il s'en distingue par son athéisme et son sentiment national. N'ayant pas l'esprit fractionniste, il se contente de cet arrangement et veut participer au mouvement d'émancipation contre le joug duplessiste.

Plusieurs éléments se conjuguent pour expliquer cette rupture et ce nouveau tournant vers l'engagement. Ce n'est pas sans ironie qu'il dit alors : « J'ai atteint les plus hauts sommets de la distinction scientifique à l'âge de 36 ans - médaille de l'ACFAS - que ferais-je du reste de ma vie? » Cette médaille agit peut-être comme déclencheur, mais le cheminement de sa pensée rend possible cette rupture. D'abord, l'idée qu'il se fait de la science pure a tendance à s'atténuer de plus en plus au cours des années. Il se met à douter de la supériorité de ce mode de connaissance sur les autres, à douter que l'anthropologie puisse donner toutes les réponses. Ensuite, il commence à s'apercevoir des limites de l'étude des petites communautés. Le sentiment qu'il avait de pouvoir saisir exhaustivement ces unités culturelles se transforme en sentiment de limitation dans l'observation de la réalité plus vaste du Québec. Il veut trouver le moyen d'élargir son point de vue. C'est d'ailleurs de cette époque qu'il tient son parti pris contre la spécialisation. Enfin, il commence à se rendre compte que plusieurs de ses critiques de la société québécoise s'expliquent par l'état de colonisation. Il voit alors la nécessité de s'interroger plus spécifiquement sur le système politique au sens large.

Dans son souvenir, il n'y a pas un élément précis qui aurait déclenché son passage à l'engagement politique à part l'attribution de cette médaille. Il dit soupçonner aujourd'hui que quelque chose a bien dû susciter une révolte plus grande, un peu à la manière de cette première révolte contre la religion ressentie au collège. Quoiqu'il en soit, en 1956, il passe du statut d'anthropologue à celui d'intellectuel.

Il définit, à cette époque, l'intellectuel comme étant nécessairement un homme engagé. Évidemment, l'obsession qui est alors omniprésente de se débarrasser de Duplessis n'est pas étrangère à ce nouveau parti pris. Peut-être aussi cède-t-il aux pressions de son ami Trudeau qui lui écrit en dédicace de son livre, *La grève de l'amiante* : « À mon ami Marcel Rioux, anthropophage distingué, et camarade sans pareil, dans l'espoir que cette lecture le métamorphosera enfin en ZOONPOLITIA (N.D.R. en homme politique). Pierre E.T., juin 1956 ».

Dans les années cinquante, trois mouvements se combinent pour former la véritable opposition au régime duplessiste : le Refus global, *Cité libre* et l'Institut canadien des affaires publiques. Rioux préside pendant quatre ans aux destinées de l'Institut. Celui-ci est la contrepartie du Canadian Institute of Public Affairs et s'inscrit dans la descendance de l'Institut démocratique du sénateur Bouchard. Il est appuyé par le gros des intellectuels, les syndicalistes, tous les libéraux, en somme tous ceux qui s'opposent à Duplessis. Parmi les principaux animateurs, Rioux nomme Jean-Marie Nadeau, le père Langevin, P.E. Trudeau, Jean Marchand, Maurice Lamontagne, le jeune Jean-Pierre Goyer, Maurice Sauvé et bien d'autres. Le premier président de l'institut a été Léon Lortie. Il s'agit bien d'une coalition : les gens ont besoin de se défouler contre le régime. L'institut organise des colloques annuels qui réunissent un très grand nombre de personnes. On y discute d'un ensemble de sujets engagés : la liberté, le tiers-monde, les avoirs de l'Église au Québec, etc. On y invite des conférenciers prestigieux. Mais aussi les intellectuels de chez nous y font leurs armes : Léon Dion, Rocher, Dumont... Certains soirs sept à huit cents personnes assistent aux débats. Les médias d'information couvrent de façon exhaustive l'ensemble des événements à l'institut. Tout cela donne un poids énorme à son action. On peut dire qu'avec le Refus global et *Cité libre*, l'institut contribue à la critique de la société traditionnelle et à l'élaboration de l'idéologie de rattrapage qui sera le germe de la Révolution tranquille.

Rioux se dépense énormément à la présidence de l'institut. Il contribue à faire rayonner son influence à travers des interventions multiples. Cependant, il arrive un jour où le partage des eaux se fait entre lui et les libéraux. Aussi longtemps que Duplessis est au pouvoir la coalition tient bon. Mais, à partir de la prise du pouvoir par les libéraux au Québec, une rupture s'effectue entre les tenants de l'idéologie de rattrapage et ceux, plus radicaux, qui visent à construire une société nouvelle. Cette rupture prend la forme d'un « putsch » des libéraux qui feront perdre la présidence de l'institut à Rioux, en 1961, pour y placer leur homme de confiance, André Raynault. On y trouvait tout à coup le radicalisme de Rioux trop encombrant et trop voyant.

Rioux confie : « Gide disait : il faut de temps à autre réviser ses traités d'alliance. » Selon lui, ces ruptures sont inévitables dans le cheminement d'une personne. Elles sont, par contre, déchirantes. C'était en quelque sorte un traité d'alliance avec les libéraux pour abattre Duplessis. Cette alliance est bien réelle et il suit de très près les négociations qui amènent la candidature de Jean Lesage à la

chefferie du Parti libéral. Mais, en même temps, il dit à ses étudiants de Carleton : « Le jour, l'heure, la minute, la seconde où on donnera le Parti libéral gagnant, je deviens socialiste militant. » Et c'est ce qu'il fait. Le soir du 22 juin 1960, le Parti libéral remporte l'élection. Les Marchand, Sauvé, Lamontagne et autres vont tous fêter leur triomphe à la résidence de Lesage. Rioux donne le prétexte d'une indisposition de son fils Morency pour s'abstenir d'y aller et reste sagement chez son hôte Maurice Tremblay. Et comme pour s'expliquer, Rioux raconte qu'il reçoit, un peu plus tard, un appel de ses amis libéraux. Ceux-ci lui demandent s'il est devenu socialiste. À sa réponse affirmative, ils ajoutent encore : « Est-ce qu'on peut quand même apporter de la bière et aller fêter avec toi, chez Maurice? » Il répond : « Je suis peut-être devenu socialiste, mais ça ne m'empêche pas d'être poli. » Ils se saoulent toute la nuit. L'année 1960 a été pour lui une année de transition. Il participe activement à la nouvelle version de *Cité libre* et termine son mandat à l'Institut canadien. Son point de vue est qu'il faut battre le fer pendant qu'il est chaud. Ce n'est pas l'avis des libéraux qui veulent plutôt consolider le pouvoir libéral. Cela conduit au putsch de l'institut. Il cesse alors de le fréquenter définitivement. Il voit de moins en moins les libéraux et cesse toute collaboration à *Cité libre*. Dorénavant il écrit ailleurs.

Interdit de cité

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut pas dire que Rioux soit absent de la scène intellectuelle et politique du Québec au cours de la période 1956-1960. Il se fait connaître en divers lieux d'opposition au régime duplessiste, mais aussi les médias lui font une large place. Il avoue qu'il est presque plus souvent au Québec qu'à son domicile d'Ottawa. Cela ne doit cependant pas cacher qu'il est à proprement parler interdit de cité au niveau de l'exercice de sa profession. Dès son retour de Paris, il veut enseigner l'anthropologie au Québec. Mais il s'illustre très tôt par ses déclarations publiques concernant ses idées socialistes et athées. Cela le disqualifie aux yeux de la hiérarchie de l'Église qui contrôle l'entrée des universités canadiennes-françaises au Québec.

Lorsqu'il est honoré par l'ACFAS en 1956, le Père Mailloux l'approche pour lui proposer le décanat des sciences sociales de l'Université de Montréal. C'est aussi vers la même époque que certaines personnes de Laval manifestent leur intérêt de le voir se joindre à eux. Dans les deux cas, la hiérarchie cléricale fait opposition. À l'Université Laval, on fait remarquer à Mgr Parent qu'il y a bien un professeur « X » de l'université qui est reconnu pour son athéisme. Le recteur aurait

répondu : « Lui, c'est pas pareil, c'est un étranger. » Il coûtait cher, à cette époque, aux gens d'ici de ne pas être dans le rang. À une autre reprise, on fait encore pression sur les évêques pour qu'ils manifestent un peu plus de tolérance. Un collègue rapporte qu'alors il a entendu Mgr Cabana de Sherbrooke qualifier Rioux d'Antéchrist. Cela allait évidemment de nouveau interdire de séjour universitaire celui qui cherchait à revenir dans son pays.

Finalement, après la mort de Duplessis, et Lesage étant au pouvoir, ce sont les efforts concertés de Guy Rocher, de Mgr Lussier, de l'abbé Norbert Lacoste à convaincre le cardinal, alors chancelier à l'Université de Montréal, qui réussissent à lui ouvrir les portes du département de sociologie. Le cardinal Léger prend sur lui de convaincre les évêques de province qu'ils ne s'opposent plus à la venue de Rioux au Québec. Rioux doit cependant se plier à un cérémonial de déférence envers le cardinal Léger qui l'invite à déjeuner à sa résidence de Lachine. Celui qui se déclare prince de Montréal reçoit ses hôtes comme des princes. Cette rencontre a quelque chose d'insolite. Pour la première fois, une université ayant une charte canonique et un cardinal à sa tête acceptait en son sein quelqu'un qui fait profession publique de socialisme et d'athéisme. Le cardinal accueille donc chez lui celui-là même qui vient de fonder le Mouvement laïque de langue française. Les deux hommes aimant par ailleurs les bonnes choses dégustent un superbe repas et terminent leur rencontre en se racontant des histoires qui auraient mal cadré dans une circonstance plus officielle.

Cela illustre un Rioux qui ne cède pas sur l'essentiel, mais qui sait sacrifier sur le détail. Les gens qui ont des rapports avec lui, le trouvent toujours facile et souvent séduisant. Ses opinions ne l'empêchent pas de savoir vivre et ne lui font surtout jamais perdre le sens de la réalité. Capable de faire des alliances avec des gens qui diffèrent d'opinion, il va toujours jusqu'aux limites de ce qui n'est pas encore une compromission. Sa qualité fondamentale est de savoir rompre au-delà de cette limite. Ce n'est pas ce cérémonial initiatique auprès du cardinal qui va le rebuter. Il le tourne à son avantage : ils mangent et s'amuse bien.

Cité-libriste

[Retour à la table des matières](#)

Dans le texte de présentation du premier numéro de *Cité libre*, on souligne fortement l'influence de la revue *Esprit* et de son directeur Emmanuel Mounier. Hommage est rendu aussi à Léon Blum et à J. Laski. *Cité libre* se définit comme étant la résistance. Elle vise à se situer entre le marxisme orthodoxe et le capitalisme et le christianisme triomphants. Ces références et ce programme ont tout

lieu de plaire à Rioux. Mais il est assez conscient des différences qui le séparent de ses amis, pour qu'il ne s'associe pas de trop près à l'entreprise de *Cité libre*. Il collabore sous forme d'articles substantiels qui marquent bien l'évolution de sa pensée et sous forme de chroniques qu'il signe de pseudonymes. Pour reprendre une typologie qu'il élaborera plus tard, *Cité libre* fait l'unanimité sur la critique de l'idéologie traditionnelle du Québec. Rioux est d'ailleurs l'un de ceux qui la décrivent le mieux. *Cité libre* est aussi le lieu de l'élaboration de l'idéologie de rattrapage. Évidemment, P.E. Trudeau en est le meilleur formulateur. Il en trace les balises à travers sa conception de la démocratie anglo-saxonne et ses propositions pour une politique fonctionnelle de l'État. C'est par rapport à cette pensée, à laquelle il adhère partiellement, que Rioux prend progressivement une distance, réclamant que l'on invente une idéologie de dépassement.

L'examen de quelques articles publiés dans *Cité libre* à des époques différentes illustre assez bien le cheminement qui se produit chez Rioux au cours de cette décennie. Un premier article d'importance s'intitule : « Remarques sur l'éducation secondaire et la culture canadienne-française ». Publié en novembre 1953, cet article lui permet de stigmatiser le caractère réactionnaire de la culture canadienne-française. Celle-ci lui apparaît comme étant dominée par des valeurs sécuritaires : « Dans son milieu, l'enfant et plus tard l'adolescent ne rencontre que des attitudes sécuritaires ; les parents savent tout, les curés savent tout, tout le monde sait tout autour de l'enfant ; Il y a rarement quelqu'un d'inquiet, qui cherche, qui s'interroge. Tout semble réglé pour toujours autour de lui ¹. » L'aspect sécuritaire de la culture traditionnelle lui apparaît comme étant dominant. Il parle d'expérience en écrivant : « Celui qui dit non à son milieu, aux valeurs de son milieu, doit s'exiler physiquement ou intellectuellement ². » La culture traditionnelle semble donc fixer le Québec dans le ciment. Pays où rien ne semble vouloir changer, où l'on ignore les contradictions, où l'on nie le changement. La culture traditionnelle est myope. Cette culture qu'il critique est évidemment celle qui ressort du cours classique. « L'éducateur canadien-français se croit tout de même humaniste ; en réaction contre la science et la civilisation technique environnante, il vantera la sagesse des auteurs gréco-latins, pour mieux les assassiner ensuite. Il défendra la dignité humaine bafouée et s'évadera du monde contemporain ³. » Cet article s'inscrit donc dans la phase proprement critique de la culture canadienne-française déformée par l'idéologie dominante cléricalo-nationaliste.

Un texte publié en 1955 apporte beaucoup de nuances à cette première critique. Il s'agit de « Idéologie et crise de conscience du Canada français ⁴ ». Non seulement Rioux apporte une explication au caractère réactionnaire de la culture canadienne-française dans le fait que le peuple québécois est minoritaire, mais il

¹ *Cité libre*, vol. IV, novembre 1953, p. 36.

² Ibid., p. 36.

³ Ibid., p. 41.

⁴ *Cité libre*, no 14, décembre 1955.

identifie dorénavant l'idéologie dominante - nationaliste, bourgeoise et cléricale - comme étant responsable de cet état de fait. Il accuse l'élite porteuse de cette idéologie d'avoir enfermé le prolétariat dans un univers bien mesquin. Pour Rioux, les nationalistes de droite entrent toujours à reculons dans l'histoire. « La crise de conscience du Canada français se reflète chez ces individus (les prolétaires) ; ils voient qu'un profond décalage existe entre l'idéologie et l'existence de tous les jours, entre la théorie et la pratique ¹. »

Rioux est encore dans sa période scientifique et il croit que l'anthropologie culturelle suffit à dénoncer cet état de fait. C'est à ce moment qu'il reprend les distinctions entre l'éthos culturel et l'idéologie qu'il avait déjà développée dans *Belle-Anse*. « Il semble que les idéologies sociales naissent dans les périodes de crise, où la vie de groupe est menacée, et qu'elles sont formulées par un petit groupe d'individus qui, à l'intérieur d'un groupe donné, voient leur position menacée et prennent sur eux d'élaborer une idéologie : au Canada français cette idéologie s'appelle notre doctrine nationale ². » Cette doctrine contribue à définir le Canada français comme étant d'essence minoritaire, catholique et française. Devant celle-ci, Rioux croit qu'il y a trois types de mentalités ou de réactions possibles. La première est mythique ou romantique. Elle est le fait de la minorité incapable de juger sa propre culture. En réaction à l'industrialisation et à l'urbanisation, elle ne pourrait mener qu'à l'immobilisme et l'irréalisme. La seconde serait le fait des historiens. Il la nomme historiciste. Elle tend à reprendre la genèse de l'état des choses d'aujourd'hui. Elle élabore de nouveaux mythes fixés sur le passé. Ces historiens sont les formulateurs de l'idéologie clérico-nationaliste. Enfin, la troisième mentalité serait existentielle. C'est celle de l'anthropologue. Elle s'attache aux conditions présentes du Canada français. Si elle est celle du scientifique, elle est aussi celle qui émerge au sein du prolétariat. « L'attitude forcément existentielle, au sens plein du terme, que les prolétaires adoptent en face de la vie et du monde, coïncide avec les courants les plus engagés de la science sociale et de la philosophie modernes ³. » Voilà donc l'introduction dans sa pensée des thèses marxistes qui consistent à voir dans le prolétariat armé de la science du social, l'élément actif du changement.

La solution réside donc, pour lui, dans l'affrontement entre le nationalisme de droite et les positions existentielles de la science et du prolétariat. Cependant sa pensée reste axée sur les problèmes de la culture. « Examiner une culture, se demander si c'est une culture riche ou pauvre, si elle permet l'épanouissement de l'individu, se demander si son idéologie n'a pas brimé certaines de ces possibilités, ce n'est pas vouloir changer la culture elle-même, c'est se rendre compte de ce qu'elle est, c'est constater le décalage qui existe entre la théorie et la pratique, c'est

¹ Ibid., p. 3.

² Ibid., p. 9.

³ *Cité libre*, no 14, décembre 1955, p. 13.

vouloir l'empêcher de s'immobiliser ou de se désintégrer ¹. » L'attitude existentielle doit donc dénoncer les postulats de l'idéologie nationaliste. Il faut démontrer d'abord le caractère totalitaire de l'idéologie clérico-nationaliste. Puis il faut dénoncer le caractère minoritaire de cette idéologie. « Alors que le principe des nationalités - à chaque groupe ethnique son État - ne veut plus rien dire dans un monde en train de s'unifier, est-il bien sage de nous en tenir à cette formule périmée ². » Enfin, il faut dénoncer le caractère immobiliste de cette idéologie. L'attitude existentielle préconise donc, à l'encontre de cette idéologie totalitaire, minoritaire et immobiliste, une ouverture sur le monde. Il va très loin dans son attaque du nationalisme. « Les nationalistes sont toujours des hommes de droite, des hommes qui "conservent" et qui voient le monde à travers leur optique nationale, qui ne sont pas d'abord pour la justice, mais pour leur justice, non pour l'avancement humain, mais l'avancement des leurs, non pour Dieu, mais pour leur religion ³. » Sa pensée est nettement universaliste et humaniste. Pour lui la gauche consiste en la revendication du droit d'être des hommes. « S'élever contre l'immobilisme et l'irréalisme d'une idéologie fossilisée, c'est avoir foi en l'homme, c'est tabler sur le désir de *dépassement* qui est apparu sur la terre avec l'homme et qui est l'un de ses plus beaux titres de noblesse ⁴. »

Deux remarques s'imposent ici. D'une part, il peut sembler que cet anti-nationalisme virulent est en contradiction avec les positions postérieures de Rioux. Il n'en est rien quand on y regarde de plus près. Son anti-nationalisme est essentiellement une opposition au nationalisme de droite. Certes, il dit que « les nationalistes sont toujours des hommes de droite ». Mais il parle des nationalistes qui existent à cette époque. Rioux n'abandonnera jamais son sentiment national, comme il l'appelait déjà durant la guerre, à Ottawa. Mais c'est évidemment l'humanisme universaliste et pluraliste qui l'emporte à ce moment précis. D'un autre côté, on verra que le nationalisme qu'il défendra plus tard ne sera jamais refermé sur lui-même. Cela explique d'ailleurs son engagement profond pour le concept de souveraineté-association, plus que pour celui d'indépendance, à l'époque présente.

D'autre part, il est intéressant de noter que le texte publié à la fin de 1955 annonce déjà la rupture qui va se produire en 1956. En effet, Rioux commence à préconiser une alternative au nationalisme de droite et suggère des moyens d'action dans la dénonciation des postulats de cette idéologie. Il y a un élément d'action qui imprègne son texte comme aucun autre texte jusqu'à ce moment.

À partir de 1960, *Cité libre* change de format et Rioux inaugure une chronique qu'il intitule de façon prémonitoire : « Propos de parti pris ». Ces chroniques sont courtes et ne comportent pas tous les développements des articles précédents. Ce-

¹ Ibid., p. 17.

² Ibid., p. 21.

³ Ibid., p. 29.

⁴ Ibid., p. 29 (souligné par moi).

pendant elles sont des interventions ponctuelles à caractère politique qui lui permettent de faire passer de nouvelles idées. Elles marquent aussi un nouveau passage de Rioux d'un certain accord avec les Cité-libristes sur la critique de l'idéologie traditionnelle et sur l'élaboration d'une idéologie de rattrapage, vers la définition d'une nouvelle idéologie de dépassement. Il s'en explique dans sa première chronique. Parlant de ce qu'il y a de commun à *Cité libre*, il écrit : « Il me semble que c'est une espèce d'option, de parti pris sur l'homme et la civilisation, c'est une certaine idée qu'ils partagent au sujet de la vie bonne et de la société bonne ¹. » Cette option se développe en contrepartie à l'idéologie réactionnaire.

Mais, pour Rioux, les choses changent : « Maintenant qu'existe un certain pluralisme idéologique au Canada français, il appartient à ceux qui ont aidé à détruire le monolithe d'apporter leur contribution positive à l'édification de la cité libre, de la cité désaliénée ². » Ses chroniques subséquentes apportent quelques éléments à cette édification.

Une chronique ³ est particulièrement significative pour marquer ce qui le distingue et l'éloigne de la pensée d'un Pierre E. Trudeau. Essentiellement, ce dernier est un « rattrapeux ». L'article qui a mérité un prix à Trudeau développe la thèse que le Québec doit rattraper le modèle de démocratie anglo-saxonne. C'est donc par rapport à cette tendance que Rioux essaie de faire valoir qu'il existe peut-être d'autres types de démocratie. Il résume dans sa chronique l'argument des tenants du rattrapage. « Leur argument principal, c'est que l'exercice de la démocratie implique que les individus agissent comme individus et non pas d'abord comme membres d'un groupe, qu'ils soient assez sécularisés pour distinguer entre l'État et l'Église et qu'enfin leur comportement cesse d'être surtout traditionnel pour devenir plus rationnel ⁴. » C'est en somme l'énoncé des principes élémentaires de l'idéologie libérale. Mais pour Rioux, cette forme de démocratie est anglo-saxonne et il existe aussi la forme franco-russe plus proche de la culture canadienne-française, plus axée sur les droits de la collectivité que ceux de la personne. Il refuse de se placer dans le dilemme d'un choix entre ces deux perspectives ⁵. Il propose plutôt que la démocratie est l'idée fondamentale selon laquelle l'homme peut agir sur l'histoire. Il tire de *Idéologie et réalité* de Jeanne Hersh, le principe que la personne est un centre de *possibles*. La démocratie est associée nécessairement à l'idée de liberté. La démocratie, c'est l'action de l'homme sur l'histoire, la liberté, l'ouverture sur l'ensemble des possibles. Cette conception s'oppose donc tout autant à la conception cléric-nationaliste, fondée sur le dé-

¹ *Cité libre*, no 24, janvier-février 1960, p. 10.

² *Ibid.*, p. 10.

³ « La démocratie et la culture canadienne-française », *Cité libre*, no 28, juin-juillet 1960.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵ Zeev Sternhell dans *La droite révolutionnaire 1885-1914*, Seuil, 1978, soutient que les tenants de cette conception collectiviste sont à l'origine de l'idéologie fasciste en France.

terminisme et le fatalisme qu'à une représentation formelle de la démocratie libérale.

Rioux se trouve alors assis entre deux chaises durant cette dernière année à *Cité libre*. Il applaudit aux nouvelles bases rationnelles et démocratiques mises en place par le nouveau gouvernement libéral¹. Mais il se distancie de plus en plus de l'idéologie de rattrapage des libéraux qui dominent *Cité libre*. Il cherche à prôner la nécessité d'un dépassement, à définir de nouveaux possibles. Il suggère une vision plus révolutionnaire de la démocratie et s'interroge même sur les possibilités que la gauche fournisse une alternative à la droite². *Cité libre* est devenue pour lui la revue du pouvoir. Elle tire maintenant à 10000 exemplaires. Ce n'est plus là qu'il pourra faire avancer les idées. Il choisit de rompre avec elle.

¹ « Requiem pour une clique », *Cité libre*, no 30, octobre 1960.

² « La gauche et le tiers-monde », *Cité libre*, no 29, août-septembre 1960.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 6

Un socialiste pour l'indépendance

[Retour à la table des matières](#)

La rupture qui survient en 1961 avec les libéraux n'a rien de surprenant. Elle est le résultat d'un cheminement qui diffère substantiellement de la pensée libérale de rattrapage. Rioux se réclame du socialisme depuis son séjour à Paris. Ce socialisme n'a pas beaucoup de contenu, mais il se présente comme le projet d'une société qui serait autre chose que la société canadienne ou américaine. On voit très bien dans ses écrits de *Cité libre* que, tout en souhaitant une certaine modernisation de l'État, il espère que le renversement du régime duplessiste fournira l'occasion d'un changement plus en profondeur du Québec. Par ailleurs, Rioux est fortement attaché à la culture populaire québécoise. La lecture de ses monographies suffit pour nous en convaincre. Il dénonce très tôt le détournement dont cette culture est l'objet de la part d'une idéologie dominante - à caractère clérical-nationaliste - qui prétend la refléter. Rioux exècre cette idéologie, mais il aime l'éthos de la culture canadienne-française, comme il l'appelle. L'émergence de son nationalisme ne surprend donc pas, après le début de la Révolution tranquille.

Il donne lui-même l'explication de cette rupture dans le fait de la transformation de la situation politique. Dans un contexte de répression généralisée, de fermeture, il n'avait d'autre choix que de faire des alliances avec ceux qui voulaient s'en libérer. Le contexte changeant du tout au tout, il est temps de chercher à définir un projet de dépassement qui ne soit plus qu'une idée. Les cinq années qui suivent 1961 semblent pouvoir être caractérisées par cette recherche, dans le marxisme et la pensée de gauche, de solutions de dépassement. Rioux se joint à un ensemble d'intellectuels qui découvrent Marx et tentent de trouver dans la tradition socialiste des réponses aux aspirations de changement du Québec.

Il est permis de dire que Rioux ne s'est jamais trouvé tout à fait à son aise dans le discours et les pratiques marxistes. Tout en adhérant à des postulats aussi fondamentaux que la détermination des superstructures par la base matérielle, l'explication du réel par la mise à jour des contradictions qui s'y développent et la nécessité d'un changement de type révolutionnaire, Rioux laisse à d'autres la définition du contenu politique et économique du socialisme pour revenir à l'étude du culturel. On a l'impression qu'il fait de nouvelle alliance, à cette époque, avec les éléments les plus dynamiques de la société qui cherchent du côté de Marx les moyens de transformer l'ordre des choses. Mais sa préoccupation semble être d'élargir cette recherche à la culture québécoise, qui devient pour lui la question de la libération nationale.

L'occasion qu'il aura de travailler, de 1966 à 1969, au sein de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts, dont il est le président, lui fournit les éléments d'un élargissement de la pensée marxiste dans la direction du développement de la créativité et de l'imaginaire social. Les événements de 1968 - contestation étudiante, développement de la contre-culture et émergence d'un parti indépendantiste « à vocation de pouvoir » - déterminent la synthèse à venir et un certain retour au culturel. Le marxisme aura étayé cette recherche, mais ne lui aura pas suffi.

Marx et la recherche du dépassement

[Retour à la table des matières](#)

Rioux aurait préféré entrer au département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Mais on semble craindre en haut lieu qu'il ne s'ajoute à certains éléments considérés comme douteux dans ce département. On préfère le voir sous la tutelle d'un Guy Rocher ou d'un Norbert Lacoste. Cette préférence est toutefois d'ordre académique, puisqu'il est lui-même anthropologue. Il se plaît donc dès son

arrivée au département de sociologie. Jacques Dofny, belge d'origine et qui a étudié en France avec Friedman et Touraine, arrive au département en même temps que lui. Ils font, en quelque sorte, alliance puisqu'ils ont beaucoup en commun. A cette époque, au département, la tendance principale est dominée par la sociologie américaine. Ils ont, pour leur part, une formation européenne, bien qu'en ce qui concerne Rioux, il soit au fait des travaux de l'anthropologie américaine. Ils sont tous deux socialistes, Rioux dans la tradition de Léon Blum, Dofny par son appartenance plus récente au PSU français.

Une circonstance particulière favorise leur action commune au sein du département. En effet, c'est l'époque où la sociologie jouit de la faveur des étudiants, cela s'expliquant peut-être par le courant d'esprit plus ouvert qui suit la prise du pouvoir par les libéraux. Quoi qu'il en soit, le département prend un nouvel essor et il est possible de faire place à l'innovation. Ils peuvent alors inviter des conférenciers de l'extérieur. On voit défiler à Montréal Goldmann, Morin, Touraine, Lefebvre et bien d'autres. Le courant est favorable à une certaine gauche et à l'élargissement de la formation du côté de la sociologie européenne, plus particulièrement de la sociologie française. Cette nouvelle orientation n'empêche cependant pas que le département devienne très éclectique. Il n'y a pas d'école qui domine, ni de grand chef. Voilà qui a pour plaisir à Rioux, un département pluraliste dont l'orientation générale permet d'ouvrir à gauche.

Pour lui, cette période est marquée par l'innovation au niveau de l'enseignement. Le premier cours qu'il donne au département porte sur l'évolution des modes de production ou des sociétés à travers les temps, dans lequel il aborde la question de l'évolution de la technologie, des rapports sociaux, etc. Un deuxième cours portera sur le Québec. Enfin, il est amené très tôt à donner un cours sur Marx. On est donc à même de lui attribuer la paternité de l'enseignement du marxisme à l'université. Il a déjà lu des extraits de Marx durant la guerre, à Ottawa, et aussi étudié le marxisme avec son professeur Gurvitch. Mais c'est une autre chose d'avoir à enseigner. D'une part, il n'a jamais eu l'occasion de lire Marx de façon systématique. D'autre part, sa formation d'anthropologue l'a éloigné de ces préoccupations pendant près d'une décennie. Hugues avait dit à Rioux qu'il faut toujours s'efforcer de donner des cours dans des matières qu'on ne connaît pas à fond. Cela incite à faire l'effort d'un apprentissage systématique. Mais ce n'est pas par pur intérêt pédagogique ou académique que Rioux décide d'entreprendre ce travail. En 1960, ceux qui connaissent bien le marxisme se comptent sur les doigts de la main. Par contre, il y a un ensemble d'intellectuels qui ressentent le besoin d'en faire l'apprentissage, afin d'y chercher des réponses possibles à leur questionnement. Rioux dit faire partie de ce contingent. Il prendra donc connaissance de l'ensemble des travaux de Marx durant cette période.

Alors qu'en 1960, il n'est pas question de Marx au département de sociologie, encore moins au Québec, en 1965, Marx est déjà l'auteur le plus abondamment cité dans des cours et des colloques. Il y a un engouement pour cette pensée qu'il a

contribué à répandre. Se rendant compte un jour qu'on ne pouvait trouver un seul livre de Marx dans les librairies de Montréal, il profite d'un voyage à Paris pour acheter 485 exemplaires de divers ouvrages de Marx qui lui sont commandés par des étudiants. Quand il demande au libraire de compléter la commande, celui-ci est renversé. « 485 Marx pour le Québec! » allait-il répétant. Si Marx est l'auteur le plus cité, il est aussi le moins critiqué à cette époque par ceux qui s'y réfèrent. Rioux semble le regretter aujourd'hui. Car cette vague, qui atteint son apogée à la fin des années soixante, n'a pas su intégrer la critique interne à sa démarche. Quand à lui, à partir de 1966, il commence à prendre une certaine distance par rapport à l'évolution de la pensée marxiste au Québec. Il dit qu'il a toujours trouvé difficile la mise en veilleuse de la superstructure dans le marxisme. Ce sentiment est renforcé par la vogue que connaît le courant structuralo-marxiste au Québec. Rioux concède qu'il existe bien une différence entre le jeune Marx philosophe et le vieux Marx théoricien du mode de production capitaliste. Il n'accepte cependant jamais d'isoler l'un de l'autre. Le thème de l'aliénation demeure pour lui un élément primordial de la pensée marxiste. Il n'accrochera jamais à la pensée d'Althusser. C'est ce qui fait que progressivement il se distancie de ceux qui, au Québec, reprennent cette pensée. En 1976, Rioux arrête de donner son enseignement sur le marxisme, parce qu'il se croit alors injuste envers Marx. Il se sent trop critique par rapport à lui. Pendant qu'il a enseigné le marxisme, il a essayé d'exposer ce qu'il en savait dans une perspective globale et générale. Lorsqu'il lui faut faire trop de restrictions pour le présenter, il préfère abandonner cet enseignement. Nous verrons plus loin qu'il n'a pas abandonné, dans les années récentes, sa référence au marxisme. Mais il dit être devenu « marxiste culturel ».

Sur le plan politique, la recherche du dépassement se fait à travers son engagement pour la construction d'un parti socialiste et pour la diffusion d'analyses socialistes à travers la revue *Socialisme*¹. À partir de 1961, il est actif dans le NPD jusqu'à la scission de 1963 qui conduit à la formation du Parti socialiste du Québec (PSQ) dont il fut l'un des fondateurs. Lorsqu'on l'interroge sur le déroulement des événements qui ont conduit à la création du PSQ et sur les principaux éléments du programme, Rioux n'a que des souvenirs très imprécis. « Quand nous rompons avec le NPD pour former le PSQ, c'est parce que nous sommes plus radicaux sur la question nationale et sur les questions socio-économiques. Nous sommes en dépassement idéologique par rapport au NPD. » Il définit le radicalisme du PSQ par ses références au socialisme et les éléments du programme afférant aux étatisations. Il se rappelle surtout que lui-même et les gens qui l'entourent font figure de radicaux. Lorsqu'il va à Toronto pour y prononcer des conférences, se presse autour de lui « la cour des miracles », c'est-à-dire tous ceux qui ont une cause. On mystifie son radicalisme dans la mesure où celui-ci se développe en terrain vierge.

¹ *Revue du socialisme international et québécois parue en 1964, appelée communément Socialisme.*

Parallèlement au PSQ, Rioux mène de front d'autres activités. Il y a le club Jacques-Perrault - du nom de celui qui avait consacré ses énergies au droit ouvrier - qui réunit les socialistes pour des débats-midi à l'Université de Montréal. Dofny, Alfred Dubuc, Jacques-Yvan Morin y participent. Ce dernier est d'ailleurs membre du PSQ et chargé d'élaborer la position constitutionnelle du parti. Mais il y a aussi les cours qu'il donne au Mouvement de libération populaire (MLP). Il a d'ailleurs enseigné le marxisme à Pierre Vallières. Des notes de son cours seront produites au procès de Vallières en 1966. Le MLP tient des réunions rue Gilford. C'est une assemblée fort bigarrée : « À l'arrière des jésuites, des femmes du monde, des ouvriers, des étudiants, des intellectuels ratés ayant leur manuscrit sous le bras ». Il amène là des personnalités aussi célèbres que Garaudy.

Enfin, Rioux participe à la création d'une nouvelle revue. Il s'en explique dans un texte écrit en 1973 et consacre au phénomène Parti pris¹. « Quel que soit le sort qui sera celui du Québec, il est peu probable que ce pays connaisse un bouillonnement aussi intense d'idées et d'action que celui de la décennie soixante. Dans un climat de remise en question généralisé, de changements de toute nature, de recherche passionnée, naissent des mouvements, des partis, des associations, des journaux, des revues ; des actions sont entreprises et des campagnes qui vont ébranler profondément la vieille colonie conservatrice et traditionnelle. Le Québec bouge davantage durant cette décennie qu'il ne l'avait fait pendant plusieurs décennies antérieures². »

« Un jour de 1963, Vadeboncoeur, Dofny et moi rencontrâmes des jeunes qui, comme nous, voulaient fonder une revue : ils s'appelaient Chamberland, Maheu, Major et Piotte. Nous devons quelque temps après lancer Socialisme 64, quelques mois après que les jeunes eurent fondé Parti pris. A cette réunion, nous avons constaté que tout en combattant pour les mêmes objectifs généraux - un Québec libre et socialiste - nous visions des publics différents avec des ressources et des moyens eux aussi différents. Je ne sais pas qu'il y eut jamais d'hostilité entre les deux revues. Plus tard, des représentants de Parti pris, de Révolution québécoise et de Socialisme se rencontrèrent à plusieurs reprises pour discuter de la possibilité de mettre sur pied un hebdomadaire indépendantiste et socialiste. Nous continuions à respecter le travail de chacun et à vouloir oeuvrer pour des objectifs communs. Dès le départ, Socialisme avait fait une option plus limitée que Parti pris : nous voulions explorer avec des syndicalistes - autant de la FTQ que de la CSN - les possibilités de bâtir une société socialiste au Québec. Inutile de dire qu'en 1964, les syndicalistes québécois - mis à part Michel Chartrand, Émile Boudreau, André L'Heureux, Roland Martel et quelques autres - étaient loin d'être d'ardents socialistes³. »

¹ *Marcel Rioux : Remarques sur le phénomène Parti-pris, 1973.*

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 6.

Lorsqu'ils fondent Socialisme 64, le mot fait peur aux centrales. Toutefois Dofny qui avait été lié au PSU en France met de l'avant l'idée qu'il faut travailler de près avec les centrales. Aujourd'hui, Rioux croit que Parti pris a eu plus d'impact que Socialisme parce que les gens de Parti pris étaient plus utopistes, plus idéologues et plus militants qu'eux. Cette recherche d'un lien organique avec les centrales ouvrières a, selon lui, limité le champ d'action de Socialisme.

Marxisme et nationalisme

[Retour à la table des matières](#)

Rioux n'a jamais adhéré au RIN. Cela ne l'empêche pas de faire partie du cabinet fantôme de Bourgault, avec Dumont et Van Schendel à la suite des élections de 1966. Mais, d'une part, Rioux dit avoir craint les éléments droitiers du RIN, tels D'Allemagne ou Chapat. Même Bourgault lui apparaît à l'époque comme étant de droite. On connaît l'aversion de Rioux pour le nationalisme de droite qu'il a combattu féroceement durant les années cinquante. Il ne se sent pas près de sympathiser avec un mouvement qui a encore trop de racines avec une pensée nationaliste traditionnelle. D'autre part, le RIN n'apparaît pas à Rioux comme ayant une vocation de pouvoir. Certes, c'est un mouvement nécessaire pour la promotion de l'idée de libération nationale, mais sa base est insuffisamment large pour qu'il puisse espérer prendre la direction d'un gouvernement.

Ce ne sera pas avant 1964 que Rioux se déclarera indépendantiste. C'est au congrès de l'Association internationale des sociologues de langue française, au lac Beauport, que Dumont et lui font savoir publiquement qu'ils sont indépendantistes. Cette profession de foi se fait en présence de Serge Mallet, Jacques Berque, Lucien Goldmann, Pierre Georges et bien d'autres. Plusieurs des théoriciens du colonialisme ont beaucoup d'influence sur eux. C'est précisément dans un contexte où Rioux peut appuyer son nationalisme sur une pensée de gauche qu'il décide d'adhérer à cette position indépendantiste. L'homologie supposée entre les situations de libération nationale en Afrique du Nord et la situation du Québec permet de poser la question nationale dans des termes qui ne sont pas la reprise d'un nationalisme passéiste et réactionnaire. Au Québec, ce nationalisme de gauche s'appuie sur des intellectuels que Rioux respecte, tels Michel Van Schendel, Welden, Jacques-Yvan Morin, Jacques Dofny. Cette prise de position eut un impact certain à l'époque. Après la déclaration du congrès de Beauport, Rioux se rend à Québec pour faire connaître son option sur les ondes de Radio-Canada. Il se rappelle qu'il dut attendre un certain temps avant que le poste local de Radio-Canada ne reçoive l'autorisation de Montréal de diffuser une telle déclaration. Du

côté des syndicats, cette prise de position est reçue avec beaucoup de réserve parce que les centrales identifient encore toute forme de nationalisme à une manifestation des forces de droite.

On a demandé à Rioux dans quelle mesure les activités du FLQ ont eu quelque influence sur lui et les autres. Il se rappelle, à l'époque des premières manifestations du FLQ, avoir déjeuné en compagnie de Dofny et P.E. Trudeau. Ce dernier affirmait ne rien comprendre à ce qui se passait. Il ne pouvait accepter ni la manifestation de violence, ni le fond d'une revendication pour l'indépendance du Québec. Rioux et Dofny essayaient de lui faire comprendre la signification de l'événement, l'effet de désignation d'un problème. Rien n'y fit. C'est depuis ce temps que Rioux constate l'écart désormais infranchissable qui le sépare de son ami. D'après lui, le FLQ a certainement eu un effet de déclenchement. Des débats ont lieu à l'université sur les événements. Il se souvient avoir débattu avec Pelletier et Szabo du phénomène de la violence, Pelletier s'employant à lui faire dire qu'il appuie la violence, Rioux évite de tomber dans le piège et tente d'expliquer l'émergence de la violence, sans la soutenir. Faisant un parallèle avec les événements d'octobre 1970, Rioux explique qu'il y a toujours une certaine connivence entre les francophones lors de tels événements. Ces derniers n'approuvent jamais le recours à la violence, mais, en même temps, ils ressentent une certaine sympathie, sinon une certaine solidarité. En 1970, les gens ont appuyé le manifeste du FLQ. C'est l'intervention armée et l'usage de la force - et certainement aussi l'exécution de Laporte - qui eurent raison de cette solidarité. Cela explique l'élection des 102 députés libéraux en 1973. Mais, selon Rioux, tout se passe comme si les gens avaient repris leurs sens, par la suite. Rioux s'interroge sur la façon dont les choses se cristallisent dans la conscience diffuse des Québécois. Il donne l'exemple du film de Michel Brault, *Les Ordres*, qui porte sur les événements d'octobre. Alors que le film a un immense succès de distribution au Québec, il a été un échec en France. C'est typiquement québécois. Brault utilise la méthode du « soft peddling ». Il s'accroche à quelques individus, à quelques familles. C'est par le biais des situations d'identification que le message passe. C'est donc dans cette perspective que le FLQ a eu pour lui une influence significative. Le FLQ - surtout dans ses premières versions - n'était pas porteur d'un message politique explicite. Il posait brutalement le problème. Bien que les Québécois n'étaient pas derrière lui, ils ne s'en offusquaient pas trop. Ce radicalisme faisait réfléchir et permettait l'élaboration d'une pensée indépendantiste.

Au congrès du lac Beauport, en 1964, Rioux présente une communication intitulée « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec ¹ ». Il n'est pas surprenant de voir coïncider sa prise de position pour l'indépendance du Québec avec la présentation de cette thèse sur les classes ethniques. Cette communication prend racine dans un travail qu'il a présenté avec Dofny au congrès de l'Institut

¹ Publié dans *Recherches sociographiques*, 1965.

des affaires canadiennes, à l'Université de Carleton, en 1962¹. L'article illustre le fait que la société canadienne-française est tronquée de deux manières. D'un côté, le Québec subit la dépendance économique de la part des États-Unis. D'un autre côté, il est sous la dépendance politique du Canada. « C'est cette situation de non concordance ou de concordance partielle ou tronquée entre le système culturel et le système social qui fait la spécificité du problème des classes sociales au Canada français². » Dofny et Rioux font l'hypothèse que « les Canadiens français se considèrent et sont considérés comme une minorité ethnique reconnue qui, à l'intérieur du Canada, envisagé à son tour comme société globale, joue le même rôle que celui d'une classe sociale à l'intérieur d'une société globale³ ». Cette hypothèse audacieuse tentait de transcrire à l'intérieur d'une problématique marxiste la question nationale. Les auteurs présentaient l'histoire du Québec comme le jeu dialectique entre la prédominance d'une forme de conscience - de classe ou ethnique - sur l'autre, selon les diverses époques. Leur hypothèse était que jusqu'en 1945 la conscience de classe ethnique avait obnubilé toute forme de conscience de classe. De 1945 à 1958, la conscience de classe aurait pris le dessus sur la conscience ethnique. Enfin, depuis 1958, c'est la conscience ethnique qui aurait tendance à dominer. Non seulement cette conception avait l'avantage de présenter le problème national dans le langage de la domination et de la dépendance, mais elle présentait l'avantage d'expliquer la contradiction inhérente au Québec entre la nécessité d'une libération socio-économique et la présence constitutionnelle d'une problématique nationale.

Mais, comme si l'hypothèse qu'il développait avec Dofny n'était pas suffisamment solide sur le plan théorique, Rioux revient sur la question dans sa communication au congrès du lac Beauport. Il introduit des éléments susceptibles d'éclairer la question. Sur le plan de l'analyse politique, il montre l'utilité du concept de classe ethnique en ce qu'il permet d'expliquer la situation de chaque époque. « On peut dire que c'est l'interaction entre ces deux situations de fait et la prédominance de l'une ou l'autre conscience à un moment donné qui explique la physionomie de chaque époque, les alliances et les luttes idéologiques qui apparaissent au Québec⁴. »

Sur le plan théorique, Rioux essaie d'asseoir le concept de classe ethnique sur les éléments de définition des classes repris de Gurvitch. Il se sert des critères très descriptifs de ce dernier pour déterminer la pertinence du concept de classe ethnique - la classe ethnique répond en effet au critère de résistance à la société globale et au critère de l'incompatibilité entre deux classes. Ce qui semble cependant plus important et qui contribue à réduire le caractère problématique du concept de classe ethnique qui recouvre alors toute la réalité du Québec, c'est l'introduction

¹ « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de sociologie*, 1962.

² Ibid., p. 291.

³ Ibid., p. 291.

⁴ « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec », op. cit., p. 25.

de l'idée que la conscience de classe varie selon les classes sociales. Ainsi, à l'intérieur de chaque époque qu'il définit avec Dofny, il y a la possibilité que l'on observe une conscience à dominante ethnique dans les classes supérieures, et une conscience à dominante de classe dans la classe ouvrière. En somme, il s'agit sous une autre forme de la reprise de l'idée qu'il développait dans les années cinquante, sur l'éthos de la culture populaire qui était en correspondance avec l'ère industrielle, alors que l'idéologie dominante des classes privilégiées était avant tout de nature nationaliste.

Quand on lui demande s'il croit encore aujourd'hui à la pertinence du concept de classe ethnique, il ne renie pas cette catégorie à condition de poser le problème des classes sociales en même temps. La classe ethnique correspond pour lui à l'idée que l'ethnie canadienne-française est globalement dominée. Si à l'époque il croyait que la conscience de classe ethnique pouvait constituer un frein pour le développement de la conscience de classe, il croit maintenant, comme Henry et Sheilah Milner, qu'à partir des années soixante les deux types de conscience ont tendance à s'imbriquer. Les centrales syndicales ne se battent plus seulement contre des patrons, mais contre des patrons anglais.

On ne trouve pas dans l'article de Rioux une définition rigoureuse du concept de classe ethnique qui s'appuie sur des critères objectifs. Il y a continuellement un flottement entre les deux concepts de classe ethnique et de conscience de classe ethnique. Dans le premier cas, il s'agit d'une vague homologie avec le concept de classe chez Marx. Elle sert à indiquer l'état de dépendance du Québec par rapport au Canada. Dans le second cas, la conscience ethnique décrit beaucoup mieux la réalité d'une idéologie qui détourne ou tente de détourner à son profit toute autre idéologie susceptible d'identifier les rapports de dépendance entre classes au sein même du Québec. Ces réflexions de Rioux et de Dofny, si elles ne disent pas le dernier mot sur la question, permettent de renouveler le questionnement dans le sens d'une problématique plus matérialiste.

La revue *Socialisme* qu'ils fondent ensemble, avec Émile Boudreau et Roland Martel, contribue à développer les thèmes socialistes en rapport avec la question de l'indépendance du Québec. Comme le titre complet - *Revue du socialisme international et québécois* - l'indique, l'équipe éditoriale entend mettre en évidence à la fois la spécificité culturelle du Québec et la solidarité internationale. La plateforme de départ annonce que l'on va traiter du socialisme et de la critique du capitalisme et du colonialisme.

Bien que membre du comité de rédaction, Rioux ne publie pas beaucoup dans la revue. Un rapide coup d'œil sur ce qu'il fait paraître sous sa signature indique cependant une continuité avec sa production de sa dernière année à *Cité libre*. Dans un article sur les possibilités de voir le socialisme se développer aux États-Unis, il développe sa conception générale du socialisme. On se rappelle que dans *Cité libre*, Rioux refusait de choisir entre une conception libérale de la démocratie

et son envers qui serait plus ou moins un type de démocratie sacrifiant l'individu à la collectivité. Dans *Socialisme*, il définit la démocratie comme devant être à la fois affaire de classes et affaire d'individus. La démocratie doit être égalité et liberté des personnes. Mais le socialisme est ensuite une question de moyens économiques devant permettre l'exercice de cette démocratie. Toute la question revient aux hésitations de son maître Gurvitch entre Marx et Proudhon, entre le socialisme scientifique et le socialisme utopique. Pour Rioux, on ne peut faire bon marché ni de l'un ni de l'autre. Il explique dans son article que les États-Unis ont toujours fait une place au socialisme utopique - par exemple, à travers les nombreuses communautés religieuses - mais jamais au socialisme scientifique. L'explication serait que la société y a connu une croissance économique inégalée et qu'une idéologie de la mobilité sociale y a beaucoup d'emprise. Cependant le Québec lui apparaît comme un cas particulier pouvant favoriser l'émergence du socialisme. « Le Québec peut espérer faire un bond plus vite vers la démocratie économique et sociale que les sociétés opulentes qui, elles, ont partie liée avec le vieil ordre des choses ¹. »

Cette ferveur pour le Québec, on la retrouve dans un article que Rioux consacre au départ des trois colombes pour Ottawa ². Il tente d'expliquer ce départ à partir de la société québécoise elle-même. « Il arrive que les changements et les aspirations aux changements que connaît le Québec dépassent de beaucoup les réformes que les hommes de gauche des années '50 préconisaient ³. » Rioux explique la déception de ses amis d'alors devant le déroulement d'une histoire qu'ils n'avaient pas imaginée ainsi pour le Québec. L'article reprend ses thèses sur le combat de rattrapage mené contre une idéologie traditionnelle et réactionnaire, et sur les aspirations des cité-libristes à voir le Québec devenir une démocratie anglo-saxonne à l'image du Canada. Le trio aurait donc quitté le Québec, las de ne pouvoir retenir celui-ci à l'intérieur des règles qu'ils avaient imaginées. L'idée qui ressort de ce texte est qu'il existe au sein même du Québec des « aspirations » au dépassement. Ce n'est plus l'affaire de quelques intellectuels, mais de tout un peuple.

Cet article, Rioux l'a écrit quelque temps après sa rupture définitive avec Pierre Elliott Trudeau. Cela se passe en 1965. Trudeau téléphone à Rioux, lui demandant de le rencontrer afin de lui annoncer une grande nouvelle. Une fois réunis, Trudeau lui tient à peu près ces propos : « je me présente au fédéral, dans Mont-Royal, pour le parti libéral. Je voulais te l'annoncer en primeur, pour éviter que tu ne l'apprennes par la voie des journaux. » Après quelques moments, comme pour détendre l'atmosphère créée par sa déclaration, il ajoute : « As-tu vu Vadeboncoeur dernièrement ? » Rioux laisse Trudeau interloqué, en lui répon-

¹ « Le socialisme aux U.S.A. », dans *Socialisme* 64, no 1, p. 107.

² « Billets de faveur pour Ottawa », dans *Socialisme* 66, no 7. Les trois colombes sont Pierre Elliott Trudeau, Gérard Pelletier et Jean Marchand.

³ *Ibid.*, pp. 22-23.

dant : « Oui, hier soir, et on a même déjà entendu parler de ta décision, avant que tu ne m'en parles. On a essayé de trouver un moyen de te faire battre... Salut, mon gars ! » Ce fut leur dernier contact direct. Trudeau donna de ses nouvelles, un peu plus tard, en réclamant par l'intermédiaire de son chef de cabinet une dette que Rioux avait contractée à son égard. En signe de leur amitié passée, Rioux évita de payer les intérêts.

Commissaire aux arts

[Retour à la table des matières](#)

Rioux attribue à l'année 1966 une grande importance, autant en ce qui concerne l'évolution du Québec que la sienne propre. 1966, c'est l'essoufflement de la Révolution tranquille. Lesage mène ses troupes à la défaite aux mains de l'Union nationale qui reprend le pouvoir sous la direction de Daniel Johnson. Dans un article qu'il consacre à cet événement dans *Socialisme*, Rioux ne croit pas alors qu'il s'agisse d'un retour en arrière. Il est déjà persuadé que Johnson continuera la politique libérale. Mais il voit dans ce phénomène un glissement vers la question nationale. 1966, c'est aussi l'année où il « entre en religion pour trois ans » : il devient en effet président de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec. Cela implique un travail fou : audiences publiques, séminaires, voyages, fonds de recherche, enquêtes. La commission elle-même se réunit deux fois par semaine. Rioux doit, tant bien que mal, trouver le temps de donner ses cours à travers cela.

Il est nommé à ce poste par le gouvernement libéral, à la suite du rapport d'un premier comité qui a été chargé d'étudier la question de l'enseignement des arts au Québec. C'est ce comité qui a demandé à être transformé en commission d'enquête avec tous les pouvoirs que cela peut entraîner. Pierre Laporte, alors ministre des Affaires culturelles, s'oppose à la nomination de Rioux qu'il trouve beaucoup trop radical. Mais les artistes, les étudiants, les membres du comité insistent pour que ce soit lui qui préside la commission. Il a aussi de bons appuis du côté de Paul Gérin-Lajoie. Nommé sous le régime libéral, il reçoit son premier budget du gouvernement de l'Union nationale.

Évidemment, la question de l'enseignement des arts ou, plus généralement, l'état de la création dans le domaine des arts au Québec est toujours d'actualité. Rioux d'ailleurs siège comme président du tribunal de la culture, en 1975, qui porte un jugement sévère sur l'inaction du gouvernement. Tout reste à faire. Mais il considère être sorti de cette expérience enrichi et transformé. Le monde de l'art

est un autre monde et le système d'éducation d'une société donne une autre image de celle-ci. Ces deux perspectives l'incitent à saisir la société québécoise par un autre biais et à entrevoir le social à travers la créativité qui l'habite. L'introduction aux travaux de la commission lui permet de pousser sa réflexion sur l'action créatrice de l'homme dans la société. Aujourd'hui il voit une continuité entre ses divers travaux qui passent justement par l'autonomie de la personne et sa capacité créatrice. Cette ligne continue traverse son libéralisme spontané des années de guerre, son hésitation entre Marx et Proudhon, la sociabilité qu'il aime tant dans les communautés qu'il étudie, ses théories à propos de la jeunesse, son intérêt pour la vie quotidienne et, enfin, sa propension actuelle à l'autogestion.

Dans l'introduction au rapport de la commission, il commence par s'inscrire dans la continuité du rapport Parent qui représente pour lui « le symbole le plus important de la volonté de rénovation du peuple québécois ¹ ». Malgré une certaine tendance du rapport Parent à se conformer aux impératifs de la société industrielle : rationalité, individualisme et spécialisation, il reconnaît que le rapport favorise un système scolaire et une pédagogie relevant davantage de la démocratie de participation que de la démocratie libérale. Ce qui revient à dire : davantage de l'idéologie de dépassement que de l'idéologie de rattrapage. Ce qu'il reproche au rapport, c'est de négliger le mode de connaissance que représentent les arts. Rioux tente alors de définir sa conception de l'éducation. « L'éducation, avant d'être un ensemble de techniques, de structures et de programmes comme on peut être amené à le penser quand on la considère de trop près ou de trop loin, est avant tout un ensemble d'idées sur la "bonne vie" et la "bonne société ²". » Comme nous le verrons plus loin, Rioux préconise depuis quelques années le passage de l'homme normal à l'homme normatif. Le rapport de la commission met donc l'accent sur cette attitude normative. « Cette attitude se manifestera dans la mise en relief de certaines caractéristiques de la société contemporaine qui nous semblent favoriser l'apparition du type d'homme polyvalent, coopérant et participant, qui serait en même temps autonome et créateur ³. » Il s'en prend à la société industrielle qui lui apparaît toute orientée vers la production de biens et de richesses et annonce la venue de la société post-industrielle, davantage orientée vers les activités de service. Reprenant les idées de Dumont sur l'écart qui s'est creusé entre la culture première des hommes - celle de leur vie quotidienne - et la culture seconde - la culture savante - et sur l'érosion de la culture première dans les sociétés industrielles, il fixe une tâche prioritaire à la nouvelle société. « Le problème primordial de nos sociétés est de construire une culture première à laquelle s'alimentera une culture seconde. De sorte que notre souci principal devra se tourner sans cesse vers cet univers de symboles, de sentiments, de valeurs, de significations sans les-

¹ *Rapport de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec*, vol. 1, août 1968, Éditeur officiel du Québec, p. 19.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 28.

quels l'art et la science cesseront de s'alimenter à l'humus humain pour n'être qu'au service des techniques ¹. »

Il faut donc élaborer une nouvelle culture. « On peut donc facilement concevoir que parler de culture dans notre société moderne, c'est parler de l'homme et de ses relations avec le monde ; c'est parler de dépassement, de valeurs, d'imaginaire et de créativité ; c'est s'interroger sur les projets d'exister que les hommes doivent formuler pour s'accomplir dans un monde où la technique commence à se dire prête à trouver elle-même toutes les réponses dans ses ordinateurs ; c'est convier chaque homme et tous les hommes à la fois à réaliser toutes leurs possibilités ². » Enfin, cette invitation aux hommes à bâtir leur culture est démocratique. « Et dans cette éducation nouvelle, nous sommes assurés que la formation artistique doit occuper une place plus proportionnée à son importance. Mais la vie ne s'arrête pas à l'école. Il faut que tous les citoyens participent à cette recherche et à cette élaboration d'une nouvelle culture. Il ne s'agit pas d'aller diffuser le bon message à des masses considérées comme incultes mais de mettre tous les citoyens en mesure de participer à la création de la bonne vie et de la bonne société de notre époque ³.

Les éléments sont en place

[Retour à la table des matières](#)

Rioux a raison de voir aujourd'hui, dans la commission, une phase importante de son évolution. Les réflexions qu'il a développées à travers elle l'on conduit à mettre un contenu à son projet de dépassement qu'il nourrit déjà depuis la fin des années cinquante. Cependant, je crois que les choses se mettent en place bien avant la commission. Sa résistance à s'intégrer à la tradition marxiste se reflète dès 1964 dans un projet de recherche qu'il conduit avec Robert Sévigny sur les jeunes Québécois ⁴. Elle se reflète aussi dans la leçon inaugurale qu'il donne à l'Université de Montréal, le 11 mars 1965 ⁵. Ces recherches à caractère académique tranchent quelque peu sur son activité proprement politique au PSQ ou à la revue *Socialisme*. Il y est plus préoccupé de comprendre la société contemporaine, telle qu'elle a évolué, et les forces de changement qui peuvent être identifiées en son sein. Ses efforts se portent surtout du côté de manifestations ou de mouvements qui émergent de la jeunesse.

¹ Ibid., p. 36.

² Ibid., p. 40.

³ Ibid., p. 57.

⁴ Marcel Rioux, *Les nouveaux citoyens*, Service des publications, Radio-Canada, 1964.

⁵ Marcel Rioux, *Jeunesse et société contemporaine*, Presses de l'Université de Montréal, 1969.

Un aperçu de sa leçon inaugurale permet de bien voir la liberté qu'il prend par rapport au marxisme et, en même temps, le cheminement continu de sa pensée qui persiste à s'y développer. Rioux fait l'hypothèse que l'évolution des sociétés développées peut être ramenée à trois révolutions, dont la dernière serait à peine amorcée. La première révolution serait la révolution urbaine. Contre les ruraux, les urbains auraient imposé leur mode de vie. La deuxième serait la révolution industrielle dont le groupe révolutionnaire serait la classe ouvrière. Nous serions, selon lui, au seuil d'une troisième révolution, celle de la société postindustrielle. Toute la question maintenant est de savoir quel est le groupe qui fera changer la société. Prenant son inspiration d'Alain Touraine et de Daniel Bell, il définit la société post-industrielle comme étant celle qui se caractérise par le surdéveloppement de la connaissance et la valorisation du changement. Dans ce contexte, il croit que le prolétariat ne peut maintenir sa position d'avant-garde dans le combat révolutionnaire. « L'hypothèse que je veux défendre, c'est qu'à notre époque, en prolongement de la polarisation paysan/urbain et bourgeoisie/prolétariat, la polarisation jeunes/adultes me semble la plus significative ¹. » Il croit même que cette polarisation peut être plus importante que la polarisation de type écologique qu'a été l'opposition entre urbains et ruraux ou même la polarisation économique entre prolétariat et bourgeoisie. Cette polarisation entre jeunes et adultes est plus radicale en raison de sa base biologique qui en rend le développement inévitable. Rioux ajoute cependant que tout comme la révolution industrielle a renforcé l'urbanisation, il n'est pas impossible que le conflit des générations ait un effet d'entraînement sur la conscience du prolétariat qui pourrait alors se réveiller du sommeil dans lequel l'aurait plongé la société de consommation.

Le concept que Rioux reprend de Bolk et de Georges Lapassade pour expliquer ce nouveau phénomène est la *néoténie*. Au sens biologique du terme, la *néoténie* signifie que des caractères foetaux ou juvéniles d'une forme ancestrale persistent au stade adulte des descendants. Bolk avait observé, par exemple, que certaines grenouilles se reproduisaient au stade larvaire. Rioux croit donc pouvoir traduire ce concept au niveau socio-culturel. Étant donné le rythme de croissance de la société postindustrielle et de l'instabilité des acquis, l'adulte peut difficilement survivre dans ce monde. L'adolescent a la plasticité et la malléabilité nécessaires à cette survivance. « Ce qui me semble justement être la spécificité de la jeunesse contemporaine c'est que, d'une part, les jeunes se soient approprié des traits qui, naguère encore, demeuraient l'apanage des adultes et que, d'autre part, ils refusent en même temps d'être adultes, comme leurs parents le sont ². »

Deux choses peuvent être soulignées pour nous faire comprendre l'importance de cette réflexion dans l'évolution à venir de Rioux. D'une part, l'accent mis sur le développement de la société post-industrielle et l'importance du domaine de la

¹ Ibid., p. 18.

² Ibid., p. 40.

connaissance et du changement dans celle-ci, marque pour lui le lieu où toute transformation à l'avenir devra survenir. D'autre part, l'identification des jeunes comme classe révolutionnaire indique un déplacement des revendications proprement économiques vers des demandes axées sur la vie quotidienne et la culture. Il croit en effet que les conflits de générations sont moins des conflits d'intérêts qu'une opposition entre deux conceptions de la bonne vie et de la bonne société. Il ne néglige pas la nécessité d'établir une justice au niveau de la répartition de la richesse, mais il met tout l'accent vers cette recherche d'un nouvel homme.

« L'homme sain n'est pas l'homme normal, c'est l'homme normatif, l'homme capable de normes ¹. » C'est le langage que l'on retrouve dans le rapport de la commission et que l'on retrouve dix ans plus tard dans le verdict du tribunal de la culture ².

Enfin, dans sa leçon inaugurale, Rioux n'oublie pas de revenir sur la situation spéciale du Québec. « Si le Québec ressemble, par certains traits, au reste de l'Amérique du Nord, il ressemble aussi par certains autres aux pays ex-colonisés ³. » Rioux saisit deux formes de conscience chez les « éléments les plus dynamiques », c'est-à-dire une aliénation de colonisés et un sentiment d'appartenance à une sous-culture jeune, nord-américaine. Il revient, de nouveau, sur la notion de retard historique pour indiquer que le Québec se trouve avantagé par son état de relatif retard dans son développement et par son expérience de dépendance. Le Québec aurait fait l'économie d'une bourgeoisie, comme le disait Dumont, et cela permettrait d'éviter la polarisation prolétariat/bourgeoisie tout en favorisant la nouvelle opposition entre jeunes et adultes, productive d'une nouvelle société.

On le voit, tout se passe chez Rioux comme s'il voulait faire bon ménage avec les intellectuels progressistes qui cherchent du côté de Marx une explication de la société québécoise et les moyens de la transformer, sans jamais complètement embarquer avec eux. Certes, les travaux de la commission sont responsables d'une diminution importante de ses activités socialistes. Mais, bien avant la commission, il a déjà élaboré les prémisses de sa pensée future à travers ses recherches sur la jeunesse. En 1968, deux événements contribuent à compléter le contexte de l'évolution de sa pensée. Il s'agit de la contestation étudiante qui vient, en quelque sorte, confirmer - partiellement - ses thèses sur la jeunesse. Il s'agit aussi de la venue sur la scène politique du Parti québécois, qui lui semble présenter une vocation de pouvoir. Il est encore engagé du côté du socialisme. Il va témoigner au procès de Pierre Vallières, il continue à donner de l'argent au Parti des travailleurs

¹ Ibid., p. 43.

² « Le grand saut que devra accomplir la société de demain, c'est celui du passage de l'homme normal à l'homme normatif » dans *Liberté*, no 101, 1975, p. 49.

³ *Jeunesse et société contemporaine*, op. cit., p. 44.

du Québec, uniquement parce qu'il représente un effort pour intégrer la revendication de la liberté nationale à la revendication socialiste. Il continue à donner des entrevues à la presse de gauche. Mais, à partir de ce moment, il se sent préoccupé par le problème du changement. Il témoigne du développement d'une contre-culture. Il voit se réaliser les premières étapes de ce qu'il croit pouvoir devenir le parti de l'indépendance nationale.

Il décide de rejoindre les rangs du PQ, sans trop le critiquer. Il conçoit que l'on puisse voir dans cet engagement une contradiction avec ses positions socialistes, mais il répond qu'il donne la priorité au pays. D'ailleurs, il croit dès le départ en la vocation social-démocrate du parti et cela lui semble un compromis acceptable. Enfin, il ne se reconnaît peut-être plus assez dans les groupes qui pullulent à gauche, pour se voir empêcher de faire ce choix.

La recherche qui s'amorce maintenant pour lui, est celle d'une réflexion critique sur son engagement marxiste et sur une alternative à proposer pour permettre la transformation du Québec. Son engagement le conduit, paradoxalement, à développer une pensée autogestionnaire, tout en appuyant les efforts du PQ. Sur le plan intellectuel, il arrive à une synthèse partielle de ses orientations théoriques en même temps qu'à une solution personnelle vis-à-vis le problème du rapport entre théorie et pratique.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 7

Transition

[Retour à la table des matières](#)

En 1969, Rioux a 50 ans. Ses propres recherches sur la jeunesse, l'émergence de mouvements de contestation et de contre-culture et la fondation du PQ l'amènent à amorcer une période de réflexion qui se poursuit jusqu'en 1974. Rioux sent le besoin de revenir sur ses options théoriques - en particulier sur son marxisme - et sur son engagement politique. Les circonstances font qu'il devra vivre, aussi, l'expérience longue et laborieuse d'une rupture avec sa femme. Comme si les changements dans sa vie devaient toujours s'accompagner d'un déplacement dans l'espace, cette période coïncide avec son établissement presque permanent à North Hatley. A la fin de son séjour là-bas, il aura retrouvé un nouvel équilibre. Le manuscrit d'un *Essai de sociologie critique*¹ est pratiquement terminé, le projet de la revue *Possibles*, qui deviendra le véhicule de sa pensée autogestionnaire, est en voie de réalisation et, enfin, il se retrouve seul, devant songer à réorganiser sa vie personnelle.

¹ HMH, 1978.

Nouveau village communautaire

[Retour à la table des matières](#)

En 1964, les Rioux achètent une maison secondaire à North Hatley. En 1969, un héritage que fit sa femme et quelques économies personnelles leur permettent de transformer cette maison en résidence toutes-saisons.

D'abord en raison des assurances qui n'acceptent pas que la maison soit laissée sans surveillance, puis par amour du pays, Rioux y passe plus de temps qu'à Montréal. Aussitôt ses obligations remplies à Montréal, il fuit vers ce nouveau village qu'il a adopté. Rioux s'en explique dans *Un écrivain et son pays*.

« À Montréal, l'idée ni le sentiment ne me vinrent que je pusse considérer cette ville ou quelqu'une de ses parties comme pays d'adoption ou d'élection. Je fus donc sans pays - dans toutes les acceptations du terme - pendant quelques années. Il y a un peu plus de dix ans, des hasards voulurent que nous nous trouvâmes quelques-uns à habiter un village que chacun avait choisi et où il avait acquis une propriété. Nous voyant souvent, nous avons décidé de fonder un petit village dans le village - un vrai pays d'élection. Nous étions à ce moment-là à la période des communes, celle où des gens se choisissaient et choisissaient leur pays. D'aucuns diront que nous nagions en pleine utopie, nous le savions mais l'idée d'avoir un village, une espèce de petit pays d'élection l'emporta. Nous n'étions pas nombreux - une douzaine à peine - mais nous nous distinguions de ceux du vrai village par la langue et par une communauté d'idées et de sentiments que n'avaient pas les autres.

[...]

Pour en revenir à notre village utopique, je dirai que c'était une espèce de petit collectif à base d'amitié et de confiance où des individus se voyaient très souvent et très longtemps, en dehors de leurs activités utilitaires et professionnelles. En somme, diriez-vous, un groupe bien ordinaire d'amis et de copains. Soit! Mais nous l'avons appelé village ! Il y avait même tous les dimanches, à partir de la fin d'avril jusqu'en novembre - dépendant du temps qu'il faisait - une assemblée de village où nous discussions souvent de sujets précis, qui nous étaient souvent dictés par les activités de l'un ou de l'autre d'entre nous. De plus, si quelqu'un avait un gros problème à résoudre, il devait en discuter à l'assemblée de village pour que collectivement nous en arrivions à une solution. Je quittai le village en 1974,

parce que ni moi ni l'assemblée de village ne pûmes trouver la parade à ce qui m'arrivait ¹. »

Rioux fait ici allusion à sa séparation avec Hélène qui entraîna son départ de la maison. Cela a représenté un coup dur pour lui, dans la mesure où il avait décidé d'y mourir. Dans la petite communauté qu'il fonde avec Gérard Godin, Roland Giguère, Paul Ferron et Pauline Julien, il se sent un peu le chef moral. Sa maison devient vite le lieu d'ancrage de la communauté. Tous les dimanches, il y a de la visite, ils mangent ensemble, boivent, discutent de leur village, mais aussi de ce que chacun a fait ou écrit durant la semaine.

En dehors de son projet communautaire, North Hatley est aussi une retraite où il peut méditer à sa guise, lire, travailler à ce livre dont le projet est de faire le point sur sa pratique de sociologue. Tôt le matin, vers cinq heures, il se met au travail en toute quiétude. Il peut écrire quelques heures, puis s'adonner à la lecture. L'après-midi il s'occupe de son terrain. Et il se remet au travail. Le soir, quelquefois, il reçoit des amis. Il mène la vie dont il a toujours rêvé. Il n'a à répondre à aucune invitation en société, il peut éprouver la chaleur des réunions entre amis et il trouve toute la tranquillité qu'il peut souhaiter afin de se consacrer à sa passion de la lecture et de l'écriture.

La question du Québec

[Retour à la table des matières](#)

Rioux ne sait pas si le PSQ a été dissous, mais il ne s'est jamais donné la peine d'en démissionner puisque les activités du parti lui ont semblé aller diminuant. Son adhésion au PQ ne lui pose donc aucun problème en 1968. Il avait refusé de se joindre au RIN parce qu'il croyait le parti trop marqué par ses origines nationalistes de droite et inapte à exercer le pouvoir. Le PQ offre à ses yeux des garanties sur ces deux plans. D'abord, Lévesque lui apparaît comme quelqu'un ayant un très grand flair politique. Il avoue n'avoir jamais eu d'attrait personnel pour lui, mais avoir toujours respecté ses capacités politiques. C'est pourquoi le PQ lui semble avoir une vocation de pouvoir, dès le départ. Ensuite, l'orientation social-démocrate qu'il se donne dans son programme lui semble un bon départ. Il ne se sentira cependant jamais ce genre de militant qui gravite autour du centre du parti. Il aime servir à la périphérie. Le parti lui enverra des journalistes, il écrira pour le Jour, quelques années plus tard, une chronique qu'il consacre à la politique québé-

¹ *Un écrivain et son pays*, pp. 15-17.

coise, il discutera souvent avec son ami Gérard Godin des orientations du parti. Mais il préfère rester à distance.

Une des contributions qu'il fait pour la cause de l'indépendance du Québec est l'écriture de *La question du Québec*¹. On trouve substantiellement, dans ce livre, toutes les thèses qu'il a développées au cours des années. D'abord, il expose l'histoire du Québec à travers le concept de « Folk society », montrant comme le Québec s'est préservé en se tournant vers une culture traditionnelle, sans toutefois se fermer tout à fait au monde. « La religion et le clergé serviront puissamment, d'une part, à sacraliser cette société, mais, d'autre part, ils l'empêcheront de se tribaliser². » Il reprend la distinction entre les deux formes de démocratie qui cohabitent, à son avis, au Canada. « La démocratie anglaise est, entre autres choses, individualiste, libérale, bourgeoise, inégalitaire et propriétaire, tandis que l'autre serait plutôt collectiviste, autoritaire, populaire, égalitaire et antipropriétaire³. » Il explique le développement de l'idéologie de conservation -conservatrice, tournée vers le passé - par la situation coloniale que subit le Québec : « C'est ce fait massif qui explique la prédominance de la conscience nationale sur la conscience de classe⁴. » Puis il souligne que les transformations démographiques, économiques et sociales que subit le Québec avant la fin de la dernière guerre, entraînent un écart anachronique entre cette idéologie de conservation et la structure du pouvoir, d'une part, et la réalité économique et sociale, d'autre part. En réaction à cette idéologie traditionnelle, apparaît alors une idéologie de rattrapage dont « la partie critique et négative [...] a été la plus nourrie et la plus systématique⁵ ». Quant à sa dimension positive, elle réside dans la volonté de faire du Québec une démocratie libérale de type anglo-saxon. Il y a alors place pour une troisième idéologie qui est « l'affirmation de la société québécoise par le développement et la participation⁶ ». Rioux revient en effet sur le caractère original du Québec. « Qu'est-ce donc que cette révolution tranquille? Il est probable qu'il n'y a que les Québécois qui puissent accoucher d'un tel concept et pour pratiquer une chose telle qu'une révolution tranquille. C'est le chaud et le froid réunis et qui travaillent ensemble⁷. » Pour lui, la Révolution tranquille signifie que le Québec cesse d'être une culture pour devenir une société industrielle, cesse d'être tournée vers le passé pour se tourner vers l'avenir. Elle est à la fois un mouvement de réforme et un climat de changement, une libération des esprits et la naissance d'attitudes critiques. En somme, l'idéologie de rattrapage serait typiquement fédéraliste, alors que l'idéologie de dépassement serait d'essence nationale. Il prête donc au PQ une vo-

¹ Paru chez Seghers, Paris, 1969 et à Parti pris, Montréal, 1969. Réédité en 1975 chez Parti pris en 1975 et 1978 avec des ajouts.

² Ibid., p. 53,

³ Ibid., p. 71.

⁴ Ibid., p. 71.

⁵ Ibid., p. 97.

⁶ Ibid., p. 100.

⁷ Ibid., p. 103.

cation de pouvoir et une vocation majoritaire, voyant en lui le parti capable de mener à terme cette idéologie de dépassement, née avec la Révolution tranquille. Il ne se fait pourtant pas d'illusion. L'indépendance ne peut être qu'un commencement. « Le consensus et les solidarités qui ont émergé au cours de notre histoire sont une condition de notre vie nationale, mais ne sauraient préjuger de la culture moderne que nous devons bâtir. Il est clair que je plaide ici en faveur d'une "culture ouverte", qui se nourrit de la vie et qui, à son tour, nourrit la vie ¹. »

On ne découvre dans ce livre aucune nouvelle thèse. Il s'agit pour Rioux de servir une cause : convaincre les Québécois du bien-fondé de l'option du PQ et faire connaître à l'étranger la question du Québec. Il y a, certes, à la fin de la première édition, l'indication que la question du Québec ne peut être résolue que par l'autodétermination du Québec, mais doit ouvrir sur une culture à bâtir. Rioux reste cependant muet sur la nature de cette société à imaginer ². En ce qui concerne la ligne de partage entre l'idéologie de rattrapage et l'idéologie de dépassement dans les partis politiques au Québec, il lui a été demandé si on ne pouvait pas concevoir l'idéologie de rattrapage comme une nécessité objective liée au contexte de développement économique et, en conséquence, si on ne pouvait considérer que le PQ la partageait également. Selon lui, l'idéologie de rattrapage est avant tout fédéraliste, ce qui ne veut pas nécessairement dire fédérale. En effet, Lesage fut ministre fédéral avant de devenir premier ministre du Québec. Il est facile de comprendre que la Révolution tranquille, dont il est le symbole, puisse comporter des éléments des deux idéologies. Quant au PQ, il lui apparaît s'identifier à l'idéologie de dépassement dans ses deux orientations principales : la social-démocratie et la souveraineté-association. Si on lui demande de juger la gestion du PQ dans une situation de pouvoir, il concède que le PQ est dans l'obligation de gérer le système de la meilleure façon possible. Mais ce problème ne lui semble pas présent en 1968, quand il joint sans réserve les rangs du parti.

Cette appartenance à distance et cette confiance dans la destinée du parti permettent peut-être à Rioux de s'adonner à un tout autre ordre de préoccupations, retiré dans son village de North Hatley. La pensée autogestionnaire qui germe en lui est certainement fort éloignée des options de son parti. Cela ne lui semble pas être une contradiction, car il croit devoir toujours chercher les voies du dépassement.

¹ Ibid., p. 181.

² Il revient cependant sur cette question dans les chapitres ajoutés pour les éditions subséquentes.

Une rupture qui s'étire

[Retour à la table des matières](#)

La rénovation de la propriété de North Hatley coïncide avec les premières difficultés sérieuses que le couple Rioux rencontre. Jusqu'en 1968, le couple connaît un certain équilibre (malgré les problèmes qui les séparent) dans leur relation amoureuse, les plaisirs de la table, de la campagne, l'expérience des terrains et la solidarité de village. Ils ont des rôles complémentaires que Rioux n'aurait jamais questionnés, sans l'initiative d'Hélène. En 1968, elle l'invite, pour la première fois, à quitter le domicile et l'établit elle-même dans un petit appartement. Elle vient le visiter, en amoureuse, une ou deux fois la semaine. Cette décision veut remédier à leur profond désaccord sur l'éducation des enfants. D'ailleurs, certains problèmes avaient pris un caractère aigu pour l'un d'entre eux. Hélène devient alors, selon Rioux, extrêmement nerveuse. Ils reprennent ménage en 1969, au moment où ils rénovent la maison de North Hatley, mais leurs relations demeurent tendues. L'affection qui s'était développée entre eux en souffre énormément. Rioux est souvent seul à North Hatley, peut-être parce qu'il y trouve un havre de paix. Il n'est pas homme à supporter les conflits et préfère fuir un climat familial qui s'empoisonne.

Ils vivent dans cette ambiguïté jusqu'en 1972. Cette année-là, Hélène vend la maison qu'elle venait d'acheter à Montréal et part en France, pour un certain temps. Rioux se réfugie définitivement à North Hatley. Ses relations avec ses enfants en sont affectées. Il continue d'avoir de bon rapport avec deux d'entre eux, alors que les deux autres semblent lui en vouloir du déroulement des événements. En 1974, il doit laisser définitivement la maison de North Hatley. Il préfère ainsi ne pas envenimer les choses et met un terme à son rêve de retraite à cet endroit. Il revient à Montréal, où il loue un appartement dans une conciergerie, assez près du quartier universitaire.

Il n'est pas facile de rompre avec une vie commune qui a duré trente ans. Rioux ne souhaitait pas que les choses en arrivent là. Mais, comme pour les autres ruptures de sa vie, celle-ci prend un tour définitif dès l'instant où il considère qu'il n'y a pas de retour possible. Rioux a souvent répété qu'il ne regarde jamais vers le passé. Résolument tourné vers l'avenir, il trouve ainsi son point d'équilibre. Il n'a pas à redire sur son bonheur avec Hélène, et ne regrette pas sa vie passée. Ses préoccupations actuelles s'orientent vers ce qui vient.

Il n'est cependant pas indifférent de constater que la période qui va de 1968 à 1974 représente pour Rioux une remise en question des trois niveaux de son activité. Il s'interroge sur son engagement politique, tente de faire le point sur sa pensée sociologique et doit affronter la remise en question de sa vie familiale. Il est probable que ces trois démarches se soient entrecroisées.

Collectif de recherche

[Retour à la table des matières](#)

Durant cette même période, Rioux vit une expérience de recherche tout à fait originale. L'importance des fonds investis par le commanditaire, le sujet même de la recherche, l'organisation et le fonctionnement de l'équipe donnent à cette recherche sa véritable dimension innovatrice. Rioux, responsable de cette orientation, assume les risques de l'entreprise. Mais il se place en même temps dans une position favorable aux remises en question qu'il a amorcées en 1968.

En 1969, Rioux reçoit un appel téléphonique du ministère de la Santé et du Bien-être social du Canada, qui lui offre des fonds de recherche très substantiels. On s'est rendu compte à Ottawa que la distribution des fonds à travers le Canada est très inéquitable. Quoi de mieux que d'offrir des fonds à un sociologue québécois prestigieux, indépendantiste de surcroît! Libre à lui de définir son objet. Rioux accepte les fonds et s'associe avec Robert Sévigny, psycho-sociologue ro-gérien, avec lequel il a déjà mené une étude sur es jeunes Québécois. Tous deux préoccupés par la stérilité de la spécialisation sociologique, qui tend à découper la réalité en petits morceaux, sans pouvoir proposer la compréhension de leur totalité, ils définissent leur objet de recherche autour du vécu quotidien des gens, pré-supposant y trouver l'expression de cette totalisation. Étant donné l'importance des fonds, la recherche peut, d'une part, recruter un grand nombre d'assistants et, d'autre part, s'étendre sur quelques années. Rioux et Sévigny recrutent des étudiants inscrits aux divers cycles de formation en sociologie. Ils constituent ainsi un collectif de recherche qui fonctionne de façon démocratique. Les décisions de recherche y sont prises en groupe, les tâches distribuées au consentement majoritaire. Certes, la prépondérance des « patrons » peut jouer un certain rôle dans les orientations générales de la recherche, mais les décisions sont toujours discutées à fond. Comme Rioux l'a déjà fait lorsqu'il était professeur a Carleton, en choisissant volontairement des assistants dans chaque « camp théorique », le collectif de recherche est constitué de tendances différentes. La première divergence d'importance oppose psycho-sociologues et sociologues. La seconde, les diverses orientations théoriques et méthodologiques.

Sous l'impulsion de Rioux, le collectif réfléchit d'abord sur le problème de l'unification de l'expérience des individus dans leur vie quotidienne. Les deux dimensions principales de cette réflexion s'articulent autour du concept d'aliénation - c'est-à-dire comment les individus intègrent au niveau de leur personnalité sociale les diverses expériences vécues dans la société - et du concept d'idéologie - c'est-à-dire comment les agents sociaux reflètent dans leur vécu les diverses déterminations sociales dont ils sont l'objet. Des études préliminaires sont conduites sur le terrain. Montréal est divisé en différents quartiers, représentant différentes fractions de classe, et des observations participantes sont conduites par les membres de l'équipe. Suite à l'analyse des résultats préliminaires de ces études, des questionnaires et des schémas d'entrevues sont élaborés et passés à un échantillon important de ces cinq quartiers.

Ce qui suscite le plus d'intérêt en regard de l'évolution de Rioux, c'est le caractère laborieux et relativement contradictoire de ce long processus de recherche qui s'étend sur quatre ans. En plus des divergences initiales entre chercheurs de formations et d'orientations différentes, il se produit une évolution personnelle importante pour les divers membres du collectif, dont plusieurs cheminent dans leurs études vers le doctorat. Cette évolution intellectuelle de chacun, et l'influence des courants de pensée dominants à cette époque se font sentir dans la recherche. Tout cela fait que les réunions du collectif sont toujours animées par le débat et que la recherche se développe dans des voies qui ne sont pas toujours faciles à concilier. Si les conflits latents peuvent déplaire à Rioux, ce climat est idéal par ailleurs pour lui permettre de poursuivre sa réflexion théorique.

L'introduction et la conclusion des volumes consacrés à cette recherche ¹ sont signées, entre autres, de Marcel Rioux. Chacun des autres chapitres revient à son rédacteur. À un moment, le collectif désirait signer l'ensemble du rapport du signe CRESU, mais les différences entre les divers chapitres incitèrent les responsables de la publication à attribuer les diverses parties à ceux qui les avaient rédigées. Cela présente l'avantage aujourd'hui de pouvoir lire dans l'introduction et la conclusion ce que Rioux pense de cette expérience. Trois thèmes de réflexion ressortent de ces écrits : d'abord, l'importance déterminante de la vie quotidienne ou du vécu pour comprendre le social comme processus de totalisation ; ensuite, le problème des rapports entre l'approche macro-sociologique du social et l'approche micro-sociologique - ce problème entraînant sa réflexion sur deux conceptions du marxisme ; enfin, la difficulté, ressentie dans le collectif de saisir les processus de transformation du réel.

« On peut définir la vie quotidienne comme un niveau de réalité et d'analyse de la vie sociale où d'autres niveaux et d'autres aspects des phénomènes sociaux

¹ *Aliénation et idéologie dans la vie quotidienne des Montréalais francophones*, Presses de l'Université de Montréal, 1973.

sont retotalisés d'une façon plus ou moins partielle, selon certains axes et en fonction de certaines variables dont les plus importantes sont la société globale, la classe, le sexe, la couche socio-économique, la ville, le quartier et la famille ¹. » Les axes et les variables ainsi retotalisés par la vie quotidienne sont les diverses dimensions de la vie des gens, telles qu'ils sont amenés à les vivre, mais, aussi, telles que la sociologie a eu l'habitude de les étudier, séparées les unes des autres. Il est donc important de saisir la réalité sociale, pour Rioux, dans le principe de sa totalisation. Cela implique que l'on saisisse les relations entre le micro-social - les activités des individus particuliers - et le macro-social - l'ensemble des déterminations sociales qui affectent ces individus. Cela l'amène donc à réfléchir sur deux tendances de la sociologie qui consistent à privilégier l'une ou l'autre dimension du social. Il reproche aux psycho-sociologues de ne pas prendre en considération l'ordre des déterminations sociales. « Guidés en cela par des psychologies qui n'œuvrent que dans l'universel, la plupart des psychologues sociaux ne tiennent aucun compte des modes de production ni des formations sociales dans lesquels sont insérés les agents sociaux ; étant beaucoup plus intéressés par des stades de développement, des mécanismes et des processus psychiques que par les contenus culturels et idéologiques que des acteurs en situation véhiculent et qui structurent la perception qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur milieu, ils pratiquent ce que nous avons appelé en introduction la régression psychique ². » En ce qui concerne les sociologues, qui ne s'en tiennent qu'aux structures générales du social, il leur reproche de n'être pas en mesure de saisir la spécificité de la manifestation de ces structures dans des individus concrets, historiquement situés. « Du côté des macro-sociologues et plus particulièrement des néo-marxistes de la couvée contemporaine, une fois réglés les problèmes herméneutiques et épistémologiques qu'ils se sont posés, l'étude empirique des formations sociales les laisse froids comme glace. Et plus encore la vie quotidienne, pâle reflet des structures dont on a bien vite réglé le sort, à coup d'ukases philosophiques et de ratiocinations plus ingénieuses les unes que les autres ; la vie quotidienne leur apparaît tout au plus comme un élément pittoresque à exploiter dans la lutte des chapelles parisiennes. D'effets de structures en effets de structures, ils en arrivent, eux aussi, à un monde fermé et bien équilibré, que rien ne peut faire changer sinon la grande révolution qui mettra fin, une fois pour toutes, au règne des dominants. Les deux écoles tournent à vide et dans l'abstrait, faute d'avoir enclenché l'un dans l'autre les deux niveaux de réalité qu'elles étudient ³. »

Malgré l'existence d'éléments représentant ces tendances-limites, à l'intérieur du collectif de recherche, Rioux croit qu'un compromis théorique a été trouvé dans la théorie d'Etzioni, permettant une conciliation des deux perspectives de recherche. Ce dernier auteur soutient en effet que c'est la société qui est aliénante, quand elle ne peut répondre aux « besoins fondamentaux » de l'homme. À ce titre

¹ Ibid., p. 21.

² Ibid., p. 943.

³ Ibid., p. 944.

la société de type américain lui semble répondre à cette définition. Rioux résume la pensée d'Etzioni : « Etzioni passe en revue les différents secteurs et institutions de la société nord-américaine contemporaine qu'il caractérise comme aliénants et inauthentiques. Depuis la socialisation qui favorise l'uniformité et le conformisme et qui inhibe la spontanéité, jusqu'à la culture de masse qui suit les mêmes lignes de développement, toute la culture apparaît comme inauthentique. Les institutions privées et publiques sont dominées par les agents de relations publiques qui se livrent à des activités de manipulation des individus. Les relations entre les hommes sont réifiées, les hommes se traitent comme des instruments et non comme des buts, les relations sont inauthentiques, car tout en prétendant le contraire, on traite les individus comme des moyens ("social engineering", publicité, relations publiques, concurrence de toute nature). Dans les relations de travail, même inauthenticité : le travail est parcellisé et les individus sont manipulés. Enfin, l'auteur insiste sur le fait que la racine de l'aliénation ne provient pas des relations interpersonnelles mais des structures globales de la société ¹. » C'est donc à travers le concept d'aliénation que Rioux croit possible une réconciliation des perspectives. Cette réflexion lui permet alors de prendre définitivement ses distances avec le marxisme qui triomphe à cette époque, sous l'influence d'Althusser et de Poulantzas. « Quelques auteurs, dont Poulantzas et Althusser, qui ont influencé le travail du collectif au sujet de la définition du concept d'idéologie, ont caractérisé cette conception du jeune Marx au sujet de l'aliénation et de l'idéologie de conception historiciste de l'idéologie. » Ces auteurs opposent à cette conception une formulation dite « objective » ou « scientifique », qui est une sociologie des structures et des rapports sociaux. Comme dans les autres variétés du structuralisme, le sujet s'évanouit. On peut toutefois se demander s'il ne s'agit pas là de deux points de vue différents sur la réalité sociale. Si, d'une part, pour expliquer le vécu il faut le reporter aux structures dans lesquelles il évolue et si c'est bien l'existence qui détermine la conscience et non l'inverse, on peut aussi valablement se demander comment le sujet est justement déterminé par les structures et non pas se contenter de le faire disparaître. À moins de décider que l'étude du vécu du sujet ne soit pas un objet valable d'étude - ce qui contreviendrait aux intentions les plus explicites de Marx lui-même - il faut insérer ce vécu dans une sociologie du sujet, quitte à montrer en quoi et comment il est ce que les structures l'on fait ². »

Rioux, comme d'ailleurs il l'a fait auparavant avec ses camarades du PSQ ou de la revue Socialisme, ne nie pas l'importance de l'étude des rapports sociaux dans leur ensemble, tels qu'ils se manifestent dans des rapports de nature économique ou politique. Cependant, il s'intéressera toujours, quant à lui, à leur manifestation au niveau culturel. Il ne pouvait que déplorer cette orientation « scientiste » du marxisme qui, en quelque sorte, disqualifiait l'objet qui, pour lui, est privilégié. Si le marxisme doit être la science des déterminismes, il se doit de demeurer la science de la liberté. Pour Rioux, ce ne sont pas les structures qui font

¹ Ibid., p. 15.

² Ibid., p. 24.

l'histoire, mais l'homme qui, se prévalant de sa liberté, fait des choix entre les possibles. Cette position ne doit cependant pas servir à masquer l'ordre des nécessités et des déterminismes qui pèsent sur lui. Le concept d'aliénation lui semble pouvoir exprimer cette réalité, en tant qu'elle se manifeste au niveau du vécu des gens. L'exercice de cette liberté devient donc la condition de la libération de toutes les formes d'aliénation sociale.

Un troisième ordre de préoccupation attire l'attention de Rioux dans la conclusion du rapport de recherche. Il s'agit de l'incapacité du collectif de recherche de saisir véritablement les manifestations du changement dans leur étude de la vie quotidienne des Montréalais. Autant les psycho-sociologues que les macro-sociologues ont mis l'accent sur l'équilibre de la personnalité et la reproduction des rapports de production. En effet, l'hypothèse selon laquelle, dans une formation sociale en transformation accélérée, les gens les plus aliénés - étant dans une situation objective de dépossession - auraient tendance à désirer le changement, alors que les gens les moins aliénés - étant dans une situation plus favorisée - n'auraient pas le désir de voir les choses changer, ne s'est pas vérifiée dans la recherche. Rioux regrette que le collectif ne se soit pas donné les moyens de le faire. « Les analyses que nous avons menées en troisième partie n'avaient pas pour objet de déceler les contradictions à l'intérieur de l'idéologie, ni entre la réalité et l'idéologie, mais de montrer les retraductions et les réinterprétations que l'idéologie de la vie privée subissait dans les différentes classes sociales. Il aurait fallu pour vérifier cette hypothèse, procéder à un autre type d'analyse et montrer comment, dans un Québec en pleine transformation, l'idéologie n'arrive plus à garder de cohérence parce que, d'une part, déformant trop la réalité, elle n'arrive plus à colmater les brèches que l'expérience quotidienne des personnes pratique dans les représentations et les valeurs imposées. Il aurait fallu montrer qu'en 1972, ce qui s'est passé plus tôt pour l'idéologie de conservation qui affirmait que le Québec était une société traditionnelle et agricole alors qu'il était devenu, avec les décennies, urbain et industrialisé, est en train de se produire de façon différente. Aujourd'hui, le décalage se produit entre la réalité et l'idéologie de rattrapage, qui fait comme si le Québec était une province libre dans un pays libre, alors que l'expérience montre que c'est une nation dominée et exploitée ; ce n'est là qu'un exemple de ce qu'il eût fallu faire voir, au niveau de la vie quotidienne, pour d'autres représentations et d'autres valeurs ¹. » Rioux s'inquiète donc du fait que la recherche n'ait pas suffisamment été orientée vers les problèmes du changement. Cela manifeste son obstination à chercher dans le réel les indices de sa transformation.

¹ Ibid., p. 958.

Sociologie critique

[Retour à la table des matières](#)

L'Essai de sociologie critique, paru en 1978, mais terminé dans ses grandes lignes depuis 1974, représente une étape importante, sinon dans la vie de Marcel Rioux, du moins dans la représentation qu'il se fait de son évolution. L'introduction à ce volume décrit l'ouvrage comme le point d'arrivée d'une longue réflexion sur sa pratique sociologique. Rioux présente l'essai comme une tentative d'accorder sa théorie et sa pratique et explique comment son évolution s'est effectuée parallèlement à celle des sociétés occidentales et de la société québécoise. Bien que cet essai prenne distance pour la première fois par rapport au marxisme - qui, selon Rioux, doit être critiqué avec la grille critique que le marxisme lui-même a mise en place - il prend ses racines dans des oeuvres qui datent déjà de neuf ans. Comme je l'ai souligné au chapitre précédent, la leçon inaugurale de Rioux, en 1965, marque un tournant décisif. C'est à cette époque qu'il définit les changements qui prennent place dans la société industrielle, entraînant, selon lui, une modification des rapports de classe et l'identification d'un nouvel acteur révolutionnaire. C'est aussi la première fois qu'il plaide pour le passage de l'homme normal à l'homme normatif. Ce thème sera repris dans son introduction au rapport de la commission sur l'enseignement des arts et dans le verdict du tribunal de la culture. Mais l'ouvrage qui se situe davantage dans la ligne de la réflexion épistémologique que représente *l'Essai* est certainement l'article publié en 1969 « Remarques sur la sociologie critique et la sociologie aseptique ¹ ». Cet article reprend des considérations déjà élaborées à l'occasion d'une conférence donnée en 1966, soit une année après sa leçon inaugurale. Cet article important distingue deux tendances en sociologie qui, selon Rioux, peuvent caractériser les deux principales positions épistémologiques en regard de la pratique sociologique. Ces deux tendances prennent leur origine du côté de Marx en ce qui concerne la sociologie critique, et du côté de Weber en ce qui concerne la sociologie aseptique.

En ce qui concerne la sociologie critique « les sociologues non seulement veulent connaître objectivement la réalité sociale mais se préoccupent des finalités sociales et ne se font pas faute d'entremêler jugements d'existence et jugements de valeur. Marx apparaît comme le pivot de cette sociologie ². » Rioux fait une lecture unilatérale de Marx à ce moment. Il caractérise sa sociologie à travers quel-

¹ Dans *Sociologie et Société*, vol. 1, no 1, 1969.

² Ibid., p. 55.

ques dimensions qui lui semblent capitales. D'abord, le marxisme a le mérite d'introduire la méthode dialectique en sociologie. Ensuite, le marxisme se définit autour de la notion de praxis « qui signifie action, production, travail, lutte, création ». Enfin, cette sociologie est celle de la liberté, c'est-à-dire celle du dépassement des aliénations et des déterminismes sociaux. « Marx n'introduit pas de dualisme entre faits et valeurs. La notion de praxis, au contraire, unit théorie et pratique et ne lui permet pas de séparer existence et conscience, faits et valeurs ¹. » Rioux ne s'attarde pas, à cette époque, aux autres interprétations du marxisme, si ce n'est que pour stigmatiser le dogmatisme scientifique et moral introduit sous l'impulsion de Engels et de Kautsky.

À cette sociologie critique il oppose la sociologie aseptique. Cette sociologie est « a-historique, analytique, fonctionnelle, théoriquement aseptique et conformiste en fait ». Weber en est l'inspirateur. Ce dernier rejette la dialectique comme méthode et mouvement de totalisation et de détotalisation de la réalité. Il recherche plutôt, à l'image des sciences dites exactes, l'explication à travers la causalité. Ensuite, Weber est relativiste, c'est-à-dire qu'il ne reconnaît pas de critères transculturels pour juger du progrès social. Il ouvre donc la porte au fonctionnalisme en sociologie et au relativisme culturel. Enfin alors que Marx a, selon Rioux, une vision optimiste, Weber est pessimiste, ce qui le fait adhérer à une philosophie de la domination. Le nœud de la question se trouve, pour Rioux, dans l'attitude par rapport à la question des valeurs. Weber préconise que l'on établisse une barrière entre faits et valeurs. Pour lui, les valeurs sont essentiellement subjectives, individuelles et irrationnelles. « Il semble donc que, du point de vue théorique à tout le moins, c'est la méconnaissance des valeurs sociales, des valeurs collectives, qui porte Weber à chercher de fausses solutions au dualisme qu'il voit entre faits et valeurs ². » C'est en vertu de cette représentation des valeurs individuelles que la sociologie weberienne préconise une sociologie libérée des valeurs. La sociologie américaine, suivant ce modèle, se définit comme une « value free sociology », ce qui veut dire, pour Rioux, une sociologie alignée en fait sur les valeurs dominantes qui ne sont pas avouées comme telles.

Rioux préconise, au contraire, une sociologie critique qui puisse intégrer le problème des valeurs plutôt que d'en nier l'influence. Il faut, pour cela, réintroduire la question du développement et des idéologies. « Cette question implique le rejet de la position de Weber sur la subjectivité des valeurs et le dépassement du dualisme faits-valeurs. La position critique nous amène à considérer les faits et les valeurs comme deux éléments permanents de tout le mouvement de la société humaine ³. » « Ces valeurs ne sont pas celles du sociologue, ni des sociologues mais celles des collectivités qui affirment leurs finalités sociales, la création de leurs valeurs, de leur liberté. Dans la notion de développement, il y a du positif et

¹ Ibid., p. 55.

² Ibid., p. 59.

³ Ibid., p. 65.

du normatif : du positif dans son aspect d'adaptation à la réalité, de mécanismes et de techniques pour provoquer la mise en route et le maintien de la croissance mais aussi du normatif en ce sens que les collectivités y inscrivent certaines finalités, certaines valeurs ; dans la réalité les deux phénomènes sont en constante interaction. L'idéologie présente le même visage ; si l'idéologie est la définition de la situation par un groupe social en vue de l'action, elle doit pour une part s'adapter à la réalité pour la serrer de près et en même temps, elle reflète le projet d'exister collectif du groupe, c'est-à-dire les fins et les valeurs qu'il veut réaliser ¹. »

Encore en 1966 et en 1969, Rioux considère le marxisme comme étant le prototype de la sociologie critique. Ce qui marque un changement fondamental en 1974, c'est la critique qu'il inaugure du marxisme même. Il reconnaît encore Marx comme le fondateur du point de vue critique, mais remarque que ses observations sociologiques sont datées. Il s'explique sur la distance qu'il a pris progressivement par rapport au marxisme. « C'est d'abord en essayant de rendre compte théoriquement de l'apparition d'une "nouvelle culture". d'abord chez les jeunes et dans d'autres couches de la population, c'est-à-dire de nouvelles conduites, de nouvelles valeurs et attitudes, de ce qu'on a appelé aussi une nouvelle sensibilité, qu'il m'est apparu, à tort ou à raison, que les sociologies traditionnelles n'expliquaient pas ce phénomène d'une façon satisfaisante ². » Alors que dans son article de 1969, il définit la praxis chez Marx comme étant à la fois production, travail, lutte et *création*, il considère dans *l'Essai* que ce concept marxiste est trop exclusivement lié au concept de travail. Marx lui apparaît maintenant influencé par les catégories générées par son époque, soit les notions de rareté, de travail, de production et de domination de la nature. Il estime que l'analyse de Marx est dominée par ces notions au détriment de l'autre aspect de l'homme qui concerne davantage son activité symbolique. Il a toujours reproché au marxisme son peu d'intérêt pour la dimension culturelle, mais il était parvenu jusqu'à maintenant à faire appel au Marx de l'aliénation pour résoudre cette difficulté. Dans *l'Essai*, cette difficulté du marxisme lui semble être beaucoup plus importante. Il est intéressant de constater que ce changement d'attitude chez Rioux survient après qu'une nouvelle variante du marxisme -tendance plus structurale - a entraîné derrière elle une grande partie des intellectuels progressistes au Québec, au tournant des années soixante-dix. Alors qu'en 1969 il critique les déformations du « marxisme orthodoxe » comme des choses du passé, c'est maintenant le marxisme, en tant que tel, qui semble revêtu de ces tares. « Ce qui n'est pas discuté chez Marx c'est la relation des deux dimensions de l'activité de l'homme : production et communication symbolique. Peut-on, sans discussion, faire de la production, de l'activité instrumentale, la fin de la société et faire de l'activité symbolique un reflet de l'activité de production ³ ? »

¹ Ibid., p. 66.

² *Essai de sociologie critique*, op. cit., pp. 3-4.

³ Ibid., p. 45.

Ce n'est pas tant la pensée de Rioux qui change depuis 1969, c'est plutôt l'idée qu'il se fait de Marx. Dans son article de 1969, il définit deux tendances à la sociologie. La tendance critique est celle qu'il fait sienne, mais c'est aussi celle qui est identifiée au marxisme. En 1974, il a encore la même idée de ce que doit être la sociologie critique : une sociologie axée sur les notions de praxis et d'aliénation. Mais il distingue maintenant trois types d'approche du social : l'approche positiviste qui peut englober à certains égards le marxisme, en ce qu'il tente d'expliquer le réel à travers un système de causalité ; l'approche herméneutique qui accorde la primauté à la théorie sur la pratique et, enfin, l'approche critique qui vise à identifier les pratiques émancipatoires. « La sociologie critique prend le parti de soutenir que tout un pan important du social-historique n'est pas analysable selon les canons de la science positive et que, par conséquent, celle-ci ne peut pas s'arroger le droit de décréter qu'elle est la seule et unique démarche possible pour l'étudier ¹. » Selon lui, « un sociologue critique, qui rétablit l'importance de la pratique par rapport à la théorie, doit s'intéresser tout autant à la création d'un autre type de société - à la société qui se fait - qu'à la critique de la société existante. Dans cette optique, l'importance des phénomènes culturels est restaurée ². » Rioux reprend alors l'idée de l'importance de l'imaginaire social et de la création qu'il a déjà introduite dans des ouvrages précédents. Mais surtout il pose la question, primordiale pour lui, du rapport entre théorie et pratique. « C'est une des tâches de cet essai que de tenter d'asseoir théoriquement le point de vue émancipatoire et de distinguer dans la question de la relation entre théorie et pratique une position, du point de vue émancipatoire, qui soit distincte de ceux de la science positive et de l'herméneutique ³. » Il reproche à certaines tendances du marxisme de croire que l'ensemble de la pratique puisse être jugée à partir des grandes lois du social-historique qui auraient été découvertes une fois pour toutes. « Pour nous qui croyons que la théorie ne fait qu'élucider les mouvements du social-historique, la théorie ne pouvant ni édicter des lois ni prévoir l'avenir, la tâche est beaucoup plus difficile puisque la vérité n'est pas révélée par la théorie et ensuite appliquée au réel ; c'est le réel, au contraire, qui nourrit la théorie. Ce qui oblige l'analyse à déceler dans la réalité les mouvements, conduites et groupes qui sont porteurs de nouveauté et d'émancipation ⁴. »

Rioux ne rejette pas la pertinence de l'analyse marxiste quant à l'identification des déterminismes sociaux et des lois de fonctionnement de l'économie. Il lui reproche de ne pas pouvoir prendre en charge l'aspect culturel des sociétés. Cette incapacité lui paraît d'autant plus préjudiciable que les sociétés lui apparaissent de plus en plus déterminées par l'ordre du culturel. Le problème majeur de ces sociétés est celui de l'aliénation produite par il immense manipulation culturelle dont les gens sont victimes. La sociologie critique doit pouvoir identifier dans ce

¹ Ibid., p. 10.

² Ibid., p. 5.

³ Ibid., pp. 30-31.

⁴ Ibid., p. 59.

contexte les conduites émancipatoires et les agents susceptibles de transformer le réel dans la voie de cette plus grande émancipation. Rioux croit que ces conduites émancipatoires se trouvent dans la définition d'une nouvelle culture au niveau de la vie quotidienne et dans l'élaboration de l'autogestion au niveau politique. C'est au sociologue de repérer les expériences susceptibles de faire avancer le social-historique dans cette direction.

À la fin de la période précédente, en 1968, les principaux éléments d'une remise en question de ses orientations politiques et théoriques sont en place. Rioux termine son mandat comme président de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts qui lui fait découvrir un mode d'approche différent de la société. Non pas qu'il soit étranger au domaine des arts - depuis longtemps, il s'intéresse à la littérature et à la poésie-, mais il se trouve soudain plongé dans un monde où les problèmes ne se posent pas de la même manière que pour le sociologue. Le moment où cela se passe a aussi son importance, dans la mesure où c'est durant ces années que des mouvements culturels se multiplient dans les sociétés développées et peuvent laisser croire qu'ils offrent une solution politique de rechange. C'est aussi à cette époque qu'a lieu la fondation du PQ. Pour la première fois, Rioux peut s'identifier profondément avec les objectifs d'un programme partisan. Mais plusieurs choses demeurent encore imprécises. Rioux, instigateur de l'enseignement marxiste à l'université, se trouve de plus en plus inconfortable dans le cadre du marxisme qui semble vouloir s'imposer alors. Sur le plan théorique, il éprouve le besoin de réconcilier ses propres orientations avec une position épistémologique concordante. Enfin, sur le plan politique, il est à la recherche d'un projet qui soit en accord avec les analyses qu'il fait de la société contemporaine.

La période de 1969 à 1974 est l'époque où les diverses orientations théoriques et politiques de Rioux se précisent. Le contexte dans lequel ces réorientations ont lieu est celui de sa tentative de fonder un nouveau village communautaire à North Hatley. Les efforts qu'il investit dans ce projet sont, en somme, l'actualisation de la recherche théorique et politique qu'il effectue durant cette période. À North Hatley, il écrit son *Essai de sociologie critique* qui représente cet effort de faire le point sur sa pratique de sociologue. Au lecteur attentif de son oeuvre, il peut apparaître que plusieurs des thèmes qu'il y développe sont déjà présents dans des publications antérieures. Mais l'intérêt particulier du livre réside dans sa dimension synthétique. De plus, le livre apparaît comme l'élaboration explicite d'une distance prise par rapport à Marx, distance jamais encore théorisée par Rioux. Cette période est aussi celle pendant laquelle il élabore parallèlement un projet politique autogestionnaire. Ce projet est présenté dans son essai. Mais c'est surtout à travers le projet d'une nouvelle revue qu'il espère faire avancer la définition de ce nouveau programme politique. C'est le 24 juin 1974, dans la commune de North Hatley, que naît le projet de la revue *Possibles*. Roland Giguère, Gérald Godin, Gilles Hénault, Gaston Miron, Gabriel Gagnon et Rioux décident de lancer une revue axée sur le développement d'une société autogestionnaire. Dans la tradition des rencontres à la maison de Rioux, les réunions en vue de préparer le lancement de

la revue se déroulent sous le signe de la fête. On mange, on boit, on discute de toutes choses, sauf, le plus souvent, de la revue elle-même. Ce n'est que deux ans plus tard que la revue est lancée lorsque l'équipe de rédaction a décidé de se réunir dans des lieux moins propices à la distraction. Quoiqu'il en soit, l'idée est lancée et les principales orientations sont définies dès cette époque.

1969-1974 est une période de transition. Mais c'est une période plus riche que bien d'autres en ce qu'elle met Rioux devant un ensemble de choix parmi lesquels il doit décider. La période qui suit apparaît comme la conséquence de ces choix.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 8

Entre l'utopie et la raison

[Retour à la table des matières](#)

Depuis 1975, toutes les interventions de Rioux vont dans le même sens, celui d'un retour au culturel. En 1975, il est président du tribunal de la culture qui, organisé sur le modèle du tribunal Russel, veut faire le procès de l'inaction gouvernementale dans le domaine des arts. Selon Rioux, il s'agit d'une opération entièrement politique qui vise à contrer le slogan de Bourassa sur la souveraineté culturelle. Gérald Godin présente le factum et Rioux énonce le verdict qui sera publié dans le numéro 101 de la revue *Liberté*. Paradoxalement, c'est ce texte qui inspirera le plus le livre vert sur la culture de Jean-Paul L'Allier, le ministre le plus péquiste du cabinet Bourassa. D'ailleurs, parmi la trentaine d'artistes réunis par L'Allier pour préparer le livre vert, la plupart sont de bons péquistes. En octobre 1976, Rioux lance avec d'autres la revue *Possibles*, dont les axes principaux se définissent autour des questions de l'indépendance du Québec et du socialisme autogestionnaire. A cette même époque, il dirige une recherche sur la fête populaire qui produit un rapport préliminaire et doit donner lieu à un prochain livre. Depuis deux ans, il est impliqué dans les activités de l'Institut pour l'étude de la culture populaire. Enfin, pour la revue, il prépare avec Gabriel Gagnon un numéro

spécial sur l'autogestion. Depuis 1978, tous deux aspirent à former un réseau international d'autogestionnaires, visant l'innovation culturelle. Un colloque est en préparation pour l'automne 1980. Comme le dit Rioux : « Je veux mettre ensemble un certain nombre de choses : culture populaire, communes, autogestion... la sauce peut prendre. »

Si dans l'ensemble ces interventions paraissent toutes aller dans le même sens, il n'en demeure pas moins un paradoxe dans l'engagement de Rioux. Autant ses recherches théoriques et pratiques le conduisent vers l'élaboration d'un nouveau modèle de société fondé sur la valorisation des pratiques émancipatoires, autant il insiste sur la priorité politique de bâtir un pays, le Québec. La distance entre ses propres projets autogestionnaires et les orientations et pratiques du PQ - seul parti habilité, selon lui, à créer ce pays, ne lui semble aucunement problématique. Chez lui un mélange de pragmatisme - principe de réalité - et de capacité imaginaire - principe utopique - se marient sans que cela ne lui pose problème. Cela provient peut-être de sa conviction qu'il existe un ordre des nécessités, celui qui est l'objet de la science positive et qui doit être l'objet d'une gestion sociétale, mais en même temps, qu'il existe un ordre de la liberté où les hommes peuvent inventer une société nouvelle. En ce qui le concerne, il n'a de goût ni pour l'étude positive des nécessités, ni pour leur gestion nécessaire. Laissant à d'autres ce terrain de l'immédiat, il peut se tourner vers ce qui peut advenir dans le futur. Il vit son présent entre la raison et l'utopie.

Militant culturel

[Retour à la table des matières](#)

Devant la menace que représente le slogan libéral face à la souveraineté culturelle, un Groupe de recherche sur la souveraineté culturelle (GRESO) se forme et contribue à lancer l'idée d'un tribunal de la culture, pour juger la situation faite aux arts au Québec. Quoi de plus naturel que d'en confier la présidence à celui qui, neuf ans auparavant, présidait aux destinées de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec? Rioux préside donc les audiences du tribunal qui ont lieu en avril 1975, à Montréal. Plusieurs artistes et membres de la collectivité artistique témoignent devant la commission de la situation prévalant dans leurs divers domaines. Rioux est largement responsable de la rédaction du verdict qui s'ensuit. Ce verdict condamne la notion de souveraineté culturelle. La souveraineté ne saurait être divisible. S'il fut un temps où l'on pouvait définir la culture québécoise par un ensemble de traits traditionnels, ce n'est certes plus le cas main-

tenant. Le tribunal définit la culture : « Alors qu'est-ce que la culture québécoise ? La question est autant théorique que pratique. Ce n'est qu'assez récemment, à la suite des travaux de Jean Piaget et de Noam Chomsky, par exemple, qu'on est venu à considérer qu'une culture ne consistait pas d'abord en une série d'institutions et de comportements, mais qu'elle se définissait par un ensemble de structures mentales et affectives qui peuvent donner naissance à des institutions et des comportements autres que ceux qui existent à un moment donné, ces structures comportant en elles-mêmes des règles de changement et de transformation qui délimitent leur seuil de tolérance envers d'autres institutions et d'autres comportements ¹. » La notion de souveraineté culturelle apparaît donc au tribunal intimement liée à une vieille conception folklorisante de la culture. Dans le sens plein qu'il donne à la culture, il ne conçoit pas que la souveraineté puisse être agissante au simple plan culturel. La souveraineté doit être aussi politique et économique pour rendre possible le développement culturel.

Le tribunal statue aussi que la créativité, liée à l'idée de culture, ne peut être divisée. « Or, nous affirmons qu'en l'état actuel de dépendance du Québec, le gouvernement du Québec ne peut ni favoriser la création ni l'animation culturelles parce qu'il serait obligé de mettre une limite aux deux actions, sous peine de dévoiler sa servitude et son caractère profondément réactionnaire ². » Le tribunal retient une définition difficile du développement culturel « comme conquête des possibles de l'homme, c'est-à-dire conquête de plus en plus de liberté ». « Comment un gouvernement qui se contente d'administrer son état de dépendance - et qui l'administre mal - peut-il se permettre de promouvoir le dépassement de cette servitude et de favoriser la recherche des possibles sans se nier et se détruire lui-même ³. »

On peut constater aisément que le verdict du tribunal est à la fois une définition du projet culturel qu'a commencé à élaborer Rioux dans la période précédente et à la fois une prise de position virulente contre le gouvernement libéral. Le verdict laisse sous-entendre qu'il existe une contrepartie politique apte à permettre la réalisation du développement culturel et de la créativité. Ces deux dimensions se retrouvent dans le programme que se donne la revue *Possibles*, dès son premier numéro en octobre 1976, un mois avant la venue au pouvoir du PQ. Rioux y définit dans un premier article les options fondamentales de la revue : indépendance du Québec et société socialiste autogestionnaire. L'autogestion n'est pas pour lui une théorie « mais plutôt une expérimentation constante où les pratiques émancipatoires prennent le pas sur la théorie ⁴ ». Tout en reconnaissant la valeur des révolutions antérieures qui fonctionnaient aussi avec les notions de transition et de

¹ « Rapport du tribunal de la culture », dans *Liberté*, no 101, 1975.

² Ibid., p. 45.

³ Ibid., p. 47.

⁴ « Les possibles dans une période de transition », dans *Possibles*, vol. 1, no 1, automne 1976, p. 4.

possibles, il cherche à définir une nouvelle orientation pour les transformations sociales. Se référant au cas de la révolution soviétique il dit. « Dans cet exemple, *transition* et *possibles* s'appuient sur une théorie et une idéologie, et finalement sur l'exercice du pouvoir ; on s'intéresse surtout aux pratiques et à la conscience des classes ou des groupes sociaux pour être mieux en mesure de les orienter et de les transformer ¹. » Mais la revue *Possibles* utilise ces différentes notions de façon complémentaire. Elle se préoccupe plutôt des mutations et des ruptures observables dans les pratiques concrètes de plusieurs groupes d'agents sociaux. Tout en se gardant de critiquer dans tous les azimuts la révolution soviétique, Rioux affirme se retrouver davantage dans le courant chaud du marxisme par opposition au courant froid que représente l'expérience soviétique. Il observe que le fait de changer les structures ne donne pas toujours la garantie de changements au niveau des pratiques. Il préconise donc, avec les risques que cela comporte, une démarche moins rassurante et moins rigoureuse. « Cette démarche critique qui explore les possibles se rapproche de celle des créateurs de possibles que sont les artistes ². » *Possibles* se donne donc comme mission de combattre l'aliénation et l'exploitation découlant de la dépendance et du contrôle des sociétés par le pouvoir centralisé, mais surtout d'identifier les pratiques, partout où elles se trouvent, qui peuvent mener à l'émancipation.

Entre le projet initial de lancer une revue, tel qu'il s'est défini à North Hatley, et sa réalisation près de deux ans plus tard, se joignent plusieurs collaborateurs au comité de rédaction de la revue. Cette situation de fait implique que l'unanimité n'est pas toujours possible à l'intérieur de la revue. En 1979, un numéro portant sur la crise idéologique et intellectuelle que traversent nos sociétés fait état des divergences qui existent à l'intérieur de l'équipe. Devant cette crise idéologique, la revue évite de justesse de se laisser emporter. Le texte collectif tente de résumer les différents points d'accord qui réunissent l'équipe. On y préconise de chercher au Québec la matière à penser et les outils particuliers pour faire le socialisme bien que l'on ne nie pas l'importance des courants socialistes internationaux. Mais on insiste maintenant sur les moyens d'atteindre les objectifs mis de l'avant, « Mais pas plus qu'on ne saurait s'appuyer sur la magie de la théorie générale, on ne saurait attendre un miracle du surgissement spontané des pratiques de contestation. D'où l'importance d'un lieu de coordination de ces pratiques, d'un creuset où sont dégagées leurs significations particulières et leur portée quant à l'orientation d'un mouvement plus large... ³ » *Possibles* y reprend ensuite ses principales positions : la constitution d'un État national, donc un appui au PQ ; l'appropriation concurrente des moyens économiques pouvant permettre un autre type de société : cette recherche des moyens pouvant se concrétiser dans un appui solide aux entreprises de type coopératif.

¹ Ibid., p. 5.

² Ibid., p. 7.

³ « Premières convergences », dans *Possibles*, vol. 3, no 2, hiver 1979, p. 6.

Si ces convergences sont réelles, ce numéro s'illustre tout autant par des prises de position divergentes de divers membres de la revue. Un texte de Robert Laplante fait une violente sortie contre tous les marxismes, contre le syndicalisme et tous ceux qui ne donnent pas un appui incondtionnel au PQ. Cet article est très discuté à l'intérieur du comité de rédaction et Rioux a tendance à s'opposer à sa publication. Faute d'avoir emporté l'adhésion du comité sur ce point, il réplique dans le même numéro sur la question des turbulences idéologiques telles qu'elles peuvent rejoindre le Québec. Après avoir tracé un portrait succulent des secousses idéologiques que connaissent les grands centres de la pensée contemporaine et indiqué l'opportunisme de toutes les nouvelles droites, autant politiques qu'intellectuelles, Rioux s'interroge sur les options fondamentales de la revue. Il lui semble que « la majorité des Québécois semblent d'accord pour chercher un modèle de développement qui traduira ce que l'histoire nous a fait devenir et les aspirations nouvellement surgies de la conscience que nous prenons de notre domination. Cela dit, il me semble que pas plus que la revue n'a embrassé, hier, un crédo parmi les variétés marxistes, elle nia pas non plus vocation, aujourd'hui, de se lancer dans un anti-marxisme aussi vulgaire et mécanique que le sont et l'étaient les dogmes éternels ¹. » Rioux insiste beaucoup sur le fait que ce n'est pas en passant son temps à critiquer la gauche et ses organisations que l'on peut faire avancer le socialisme. L'article va jusqu'à laisser entendre que ce serait là céder à la stratégie des nouvelles droites. Cela ne diminue en rien son sens critique, mais il préfère encore innover que de revenir sur les expériences passées du socialisme. L'article révèle une position encore plus fondamentale et constante chez Rioux, c'est-à-dire un anti-dogmatisme absolu. Il tolère très mal toute idée de ligne juste, qu'elle soit de gauche ou de droite. Cette réticence est la même qu'il ressent, pour la première fois, au collège devant le cléricisme triomphant. C'est aussi la source de son anarchisme des années de guerre et de sa virulente opposition au régime Duplessis. Il croit maintenant trouver dans l'idée qu'il se fait de l'autogestion la garantie que les changements émergeront de la base de façon démocratique, sans qu'il y ait intervention autoritaire, ni de la théorie, ni du pouvoir. Dans cette optique, il n'est pas prêt à vilipender d'autres recherches visant à trouver les voies du socialisme

Appui critique, mais enthousiaste

[Retour à la table des matières](#)

Dans un éditorial signé de la rédaction, *Possibles* propose un appui critique au PQ, dès l'hiver 1977. « S'il est vrai que la vie ne se pose qu'en s'opposant, il ne faut pas perdre de vue que dans cette dialectique de l'affirmation collective et individuelle, les ressources nous sont comptées et qu'il faut doser avec justesse les

¹ « Les turbulences idéologiques au Québec », dans *Possibles*, vol. 3, no 2, hiver 1979, p. 66.

tâches de rattrapage et de dépassement dans lesquelles nous sommes engagés. Dans l'état où nous sommes, nous sommes condamnés à l'opiniâtreté obstinée et à l'imagination créatrice¹. » Si ce n'est pas Rioux qui a rédigé cet éditorial pour l'équipe, les termes relèvent entièrement de sa problématique. Il reviendra souvent dans la revue ou dans le dernier chapitre ajouté à *La question du Québec* après l'élection du PQ, sur l'idée que les Québécois sont amenés à marcher sur une corde raide dans la mesure où ils doivent concilier deux objectifs -indépendance nationale et construction d'une société nouvelle -dans un monde qui leur est hostile - domination politique canadienne et impérialisme américain. C'est dans ce contexte, selon lui, qu'ils doivent doser rattrapage et dépassement.

Interrogé à savoir s'il croit que le PQ partage de quelque façon l'idéologie de rattrapage, Rioux répond qu'il croit toujours que c'est l'idéologie de dépassement qui prédomine dans le PQ, mais que le gouvernement qu'il forme est confronté à des tâches de rattrapage, c'est-à-dire qu'il doit gérer la dépendance du Québec. Il affirme que ce serait le suicide pour le Québec s'il n'aspirait qu'à rattraper les États-Unis. Ce pays constitue un pôle d'attraction beaucoup trop puissant pour qu'il ne représente pas un danger d'assimilation. Le Québec est condamné en quelque sorte à viser le dépassement. Cependant, Rioux n'est plus aussi convaincu de l'idée du privilège historique du Québec. Cette opinion lui venait de l'idée de Trotsky qui pensait que certaines sociétés peuvent sauter un stade de développement, mais aussi de Veblen et des théories biologiques sur l'adaptabilité. « Quand un animal est trop adapté à sa niche, il perd toute faculté d'adaptation. Dans le cas contraire, il possède une plus grande adaptabilité. » Rioux a cru longtemps que le peuple québécois, non possesseur de richesse et mal adapté au capitalisme triomphant, jouissait d'une grande possibilité d'adaptation. L'expérience récente l'a conduit à se raviser, et il dira aujourd'hui : « *Natura non facit saltus* » (la nature ne fait pas de saut). Il croit désormais que les Québécois procèdent lentement dans leur cheminement.

Rioux croit pouvoir caractériser l'idéologie de dépassement du PQ par les deux composantes, essentielles selon lui, de son programme : le projet de souveraineté-association et la social-démocratie. Il croit que le PQ est un parti social-démocrate, même s'il ne répond pas strictement à l'ensemble de la définition qu'on donne de la social-démocratie, en particulier quant à l'existence d'un lien organique avec les syndicats. Malgré ce manque, il croit, d'une part, que le gouvernement a fait voter un grand nombre de lois favorables aux travailleurs et, d'autre part, que le gouvernement reçoit ses appuis principaux de la classe ouvrière, le référendum étant là pour l'attester. Quand on lui demande s'il va rompre ses alliances avec le PQ, de la même manière qu'il l'a fait avec les libéraux lorsqu'il a senti que ceux-ci ne pouvaient aller plus loin, il répond qu'il ne croit pas devoir rompre avec le PQ, car il endosse les deux projets qui le caractérisent. Son sens de la réalité lui indique que le PQ a la difficile obligation de concilier trois tâches

¹ Possibles, 1 :2, hiver 1977, pp. 5-6.

différentes : il doit obtenir la souveraineté, construire la social-démocratie, mais en même temps gérer la dépendance. Ces tâches différentes appellent à l'intérieur du parti des éléments différents et il ne se sent pas également proche de toutes ces tendances. Il partage les mêmes aspirations que son ami Gérald Godin, mais se trouve très éloigné des tendances nationalistes traditionnelles et plus conservatrices, par exemple la stratégie étapiste qui met l'accent davantage sur la gestion de la dépendance. C'est le cas de Parizeau qui fait adopter des budgets conservateurs, administre les biens en bon père de famille, tente de satisfaire les Anglais en mettant la pédale douce sur les lois sociales. Rioux voit tout cela comme une stratégie visant à gagner le plus large consensus en vue du référendum. Les résultats ont montré que c'était peine perdue. Cela lui apparaît cependant comme la manifestation du fait qu'une tendance plus conservatrice l'a emporté temporairement au sein du gouvernement péquiste. L'arrivée au pouvoir du PQ l'a forcé à passer d'une éthique de conviction à une éthique de responsabilité, celle de l'administration des choses. L'échec du parti au référendum provient, d'après Rioux, de l'accent trop fort mis sur l'éthique de responsabilité. Pourtant, en 1978, dans le douzième chapitre de *La question du Québec*, Rioux explique la nécessité du passage de l'éthique de conviction à l'éthique de responsabilité. « L'éthique de responsabilité dont parlait le sociologue allemand Max Weber prend le pas sur l'éthique de conviction chez ceux qui sont au pouvoir et chez les Québécois qui sont commis à la réalisation des objectifs du Parti québécois ¹. » Après avoir expliqué la difficulté pour le PQ de gérer la dépendance : chômage, inflation, crise de l'énergie et de l'environnement, et de développer la social-démocratie dans un contexte de dépendance économique, il fait appel à la fin de l'innocence chez les Québécois. « La fin de l'innocence c'est aussi, pour un grand nombre d'entre eux, de se rendre compte qu'en Amérique du Nord ils sont les seuls à vouloir changer l'ordre établi ; au Canada, et aux États-Unis, les groupes qui veulent bâtir un autre type de société n'ont présentement aucun poids politique ². » Tout est encore question de dosage.

À la question de savoir si son adhésion au programme social-démocrate du PQ et son option pour l'autogestion ne sont pas contradictoires, Rioux répond qu'il faut des moyens pour réaliser l'autogestion. « Ces moyens, c'est d'abord l'indépendance, ou plutôt - comme j'aime mieux le dire maintenant, la souveraineté-association et puis c'est un parti que tu peux influencer. » Il avoue qu'il existe une contradiction à vouloir à la fois favoriser la prise de pouvoir local par les collectivités, et militer pour un plus grand pouvoir au niveau de l'État québécois. Mais il croit qu'il est possible de faire progresser l'idée que ce qui est bon pour le Québec est aussi bon pour les Inuit ou les Amérindiens, ou les régions. Et aussi que le Québec est le maillon faible du capitalisme nord-américain, en ce qu'il comporte des institutions originales, tel le mouvement coopératif et de grandes entreprises d'État (c'est-à-dire l'Hydro-Québec). La souveraineté-association peut, selon lui, renforcer le caractère original de ces institutions. Le mouvement coopératif qui a

¹ *La question du Québec*, op. cit, p. 254.

² *Ibid.*, p. 25.

tendance à parasiter le système économique dominant dans une société donnée, peut devenir plus socialiste dans le cadre d'un État souverain et social-démocrate. Ce type de contexte lui semble alors plus propice à une évolution vers l'autogestion. Aussi, comme le dit Rioux dans un article paru dans un des derniers numéros de la revue *Possibles*, l'autogestion, c'est plus que l'autogestion. Il reprend dans cet article l'idée que le culturel est amené à prendre de plus en plus de place dans l'évolution de nos sociétés. « Pour s'actualiser, l'idée d'autogestion doit sortir de la sphère de la production économique... » « Les contradictions les plus exacerbées sont venues, non des structures, mais du vécu des hommes et des femmes, réellement existants, de l'instance culturelle, et plus particulièrement de la conscience qu'ont prise certaines couches de population de l'aliénation galopante des sociétés et de leur propre aliénation, l'aspect objectif s'imbriquant inextricablement avec la conscience de l'émiettement et de la séparation généralisée du social-historique contemporain. » On peut supposer que la souveraineté et la social-démocratie représentent pour lui une amélioration de cet « aspect objectif » pouvant permettre, face à cette aliénation, l'émergence des forces du changement. Dans l'article, Rioux affirme qu'il est possible d'imaginer plusieurs systèmes économiques différents qui coexistent. « Il est d'ailleurs probable et peut-être souhaitable que sur un même territoire national, co-existent indéfiniment des modes de production variés, autant pour des raisons de concurrence économique que de saine émulation. » L'autogestion n'est donc pas d'abord pour lui un système économique et politique, mais plus une attitude volontariste et normative visant à produire des mutations culturelles qui donnent aux individus une plus grande part de contrôle sur leur vie, et une personnalité plus autonome. « L'autogestion, c'est plus que l'autogestion, c'est en premier lieu et en dernier lieu l'auto-crédation de soi-même, de la culture et de la société. »

Si l'on veut comprendre la cohérence de la pensée de Rioux, il faut saisir qu'il plaide fondamentalement pour un modèle de développement qui émane des expériences vécues, en dehors de toute formulation rigide d'une théorie révolutionnaire. L'autogestion n'est donc pas tout à fait ce qu'elle fut comme projet politique ou réalité, elle est avant tout volonté d'autodétermination. Dans cette perspective, il est plus facile de comprendre que les options fondamentales du PQ représentent pour lui le début de conditions plus favorables pour le développement de cette volonté.

Dans un éditorial qu'il signe juste avant le référendum, Rioux établit le contraste qui caractérise les tenants du fédéralisme et ceux de la souveraineté-association. Il accuse les fédéralistes de recourir encore à la peur et d'exploiter les stigmates laissés par la dépendance chez le Québécois. « Pour avoir raison, pour s'avancer dans leur carrière, pour garder les fruits d'une servitude acquiescente, ils exploitent les craintes des leurs, ils tablent sur le terrorisme psychologique et économique, déniaient ainsi aux Québécoises et aux Québécois dignité et fierté et, surpême mépris, les aptitudes et les capacités de créer une société libre, qui selon

eux ne saurait être que miséreuse et cahotique ¹. » La revue se doit donc de prendre l'exact contre-pied. « Plaider pour la réalisation des possibles du peuple québécois, c'est d'abord et avant tout plaider pour qu'il adviene, qu'il naisse et, comme tout être, qu'il assume et se reconnaisse comme responsable, autonome et souverain ². » « Pour nous, l'accession à la souveraineté c'est d'abord la possibilité de changer la vie, le moyen non plus de faire ce que les autres font mais de faire autre chose ³. »

De nouveaux projets

[Retour à la table des matières](#)

Deux projets occupent la vie de Rioux depuis quelques années. Il y a bien eu pendant un moment le profond désir d'émigrer vers la Gaspésie, mais la venue au pouvoir du PQ l'a retenu à Montréal. Il se contente pour l'instant d'y passer ses étés. Ces deux projets sont d'abord son implication dans les travaux de l'Institut de recherche sur la culture populaire et ensuite l'écriture d'un livre qui est pratiquement terminé, dans une collaboration tout à fait spéciale avec une amie canadienne-anglaise.

Son intérêt pour la culture populaire provient évidemment de son orientation théorique, mais il s'est concrétisé d'abord dans une recherche sur la fête populaire. Le deuxième rapport de recherche ⁴ qui y est consacré énonce ses objectifs : « Ce rapport a pour objectif principal l'élaboration de stratégies et d'hypothèses d'action visant à favoriser le développement de la culture populaire au Québec ⁵. » Il explique par la suite comment la sociologie critique offre une approche privilégiée de la fête. « C'est dans cet incessant va-et-vient entre d'une part la critique d'une société bloquée à laquelle toute capacité d'auto-crédation est niée par une théorie renfermée dans l'explication de ses déterminismes, et, de l'autre, la recherche de moyens théoriques et empiriques pour sortir de cet enfermement, que se caractérise le mode d'approche de la sociologie critique ⁶. » Rioux et son équipe visent donc à mettre l'épistémologie, élaborée dans *l'Essai*, à l'œuvre dans une recherche qui leur apparaît comme étant privilégiée. En effet, pourquoi étudier la fête? « La

¹ « Éditorial : le besoin et le désir d'un pays », dans *Possibles*, 4 :2, hiver 1980, p. 9.

² Ibid., pp. 10- 11.

³ Ibid., p. 11.

⁴ « Fête, populaire et développement de la culture populaire au Québec, une approche de sociologie critique », Marcel Rioux, Muriel Garon-Audy, Zaida Radja, juin 1979.

⁵ Ibid., p. 1.

⁶ Ibid., p. 12.

fête nous apparaît dès lors comme un de ces multiples temps forts où s'expriment à la fois la richesse de l'imaginaire social et la dynamisation de la culture populaire. C'est par le biais d'une lecture symbolique et historique de la fête que nous allons aborder la question du développement de la culture populaire ¹. » Le propos des auteurs de la recherche est donc de mettre sur pied un modèle idéal de la fête qui pourra leur permettre l'évaluation des fêtes telles qu'elles se déroulent, et mesurer ainsi les possibilités de mutations culturelles inscrites dans la culture populaire. « Dans le cas présent, il instrument que nous proposons est un type idéal de fête populaire qui représente ce maximum de conscience possible du phénomène festif comme lieu de "totalisation" sociale. Ce type idéal doit mettre en scène une fête qui possède les principaux ressorts de la culture populaire à savoir cette capacité d'auto-création et de contrôle par les acteurs sociaux des orientations de la collectivité, capacité allant à l'encontre des forces d'aliénation, d'exploitation, d'autorité dont résulte au contraire un aplatissement général des significations ². » Ils résumant ainsi les principaux éléments devant faire partie de la fête populaire idéale : « Elle est une fête que se donne le peuple, elle n'est pas une fête octroyée... » « Elle n'émane pas de la nécessité mais du monde des buts supérieurs de l'existence », ceux qui expriment la vie collective, qui orientent vers un avenir inachevé et tentent de réaliser ces objectifs dans la liberté, l'égalité et l'abondance... » « La fête se réalise à travers un ensemble de rites, de cérémonies et de personnages puisés à même la tradition... c'est la vie même qui y est représentée sous la forme du jeu, d'un jeu total... » « Elle comporte un aspect profondément critique lié à un projet de rénovation sociale... » « Finalement elle appelle une participation/implication générale ; tous sont acteurs et spectateurs à la fois ³. » L'étude empirique de diverses fêtes et la comparaison avec ce modèle idéal devraient, selon Rioux, permettre d'identifier les lieux privilégiés de développement culturel. Il se propose de continuer cette recherche sur la fête populaire et veut écrire un livre sur les résultats qui en ressortiront.

Autre projet qui a retenu l'attention de Rioux depuis trois ans : la préparation d'un livre sur le problème de la coexistence possible de deux nations dans un projet d'association. En 1977, il rencontre à Stanley House une jeune réalisatrice de la CBC de Toronto avec laquelle il sympathise immédiatement. Au cours de brèves vacances en Gaspésie, ils développent le projet d'écrire ensemble, mais à travers leur écriture respective, deux versions d'un même livre sur l'idée qu'il faut préparer l'association, une fois la souveraineté acquise. Ils sont tous deux fort différents. Elle est une femme de 35 ans, née d'une famille d'industriels Torontois. Elle a fait ses études de lettres en France et en Italie et a vécu dans un milieu intellectuel américain pendant un certain nombre d'années. Elle est très nationaliste - au sens canadien du terme - c'est-à-dire profondément anti-américaine. Son curriculum ne peut donc différer davantage de celui de Rioux. Pourtant depuis le début,

¹ Ibid., p. 31.

² Ibid., p. 38.

³ Ibid., pp. 56-57.

ils se sont trouvés plusieurs points communs. Ils sont, en quelque sorte, associés à travers même leurs différences. Rioux confie qu'ils sont un peu à l'image de ce que le Canada pourrait être. Le livre, *Deux pays pour vivre : un plaidoyer*, part des prémisses suivantes : il y a d'abord le fait que pour associer le Canada et le Québec, il faut le connaître ; et les auteurs sont d'accord pour dire que le Canada n'est pas gai sur le plan culturel ; ensuite, ils partagent l'idée que l'impérialisme américain est largement responsable de cette situation ; enfin chacun part du point de vue qui est le sien. L'idée fondamentale du livre n'est pas indépendante de la problématique culturaliste de Rioux. Ils en arrivent à dire que la domination culturelle est le stade suprême de l'impérialisme. Les contradictions culturelles sont exacerbées, autant au Canada qu'au Québec, mais de manière différente. Ils croient donc que c'est lorsque le Canada se rendra compte de cette situation de domination culturelle qui le caractérise qu'il pourra comprendre le problème du Québec. Le pari qu'ils font, c'est que les deux nations pourront alors faire des choses ensemble.

Rioux a donc trouvé pendant cette période un nouveau rythme de croisière. Toutes ses interrogations convergent, pour lui, dans une unique et même direction. Devant mon inquiétude de le voir décrocher aujourd'hui vers l'utopie à l'état pur, il me répond : « Pet m'a dit un jour que j'étais un homme masqué ; liant, souple, mais ayant ses petites idées derrière la tête. Je crois maintenant qu'il faut de fois à autre montrer où l'on va. » Puis il me cite Rosanvallon : « Il ne suffit pas, comme le disait Lénine, que ceux d'en bas ne veuillent plus et que ceux d'en haut ne puissent plus. Il faut aussi que ceux d'en bas veuillent "autre chose" car sans l'image de ce possible, la révolte ne débouche sur aucun changement positif. » Il me dit enfin être aussi bien capable de faire un texte pragmatique qu'un texte sur le désir. « Si tant est que vous croyez que les sociétés industrielles sont au bout de leur devenir et qu'il y a des mutations culturelles, vous devez croire qu'il y a des possibles, des instruments qui corrodent l'institué. Je me considère maintenant un marxiste chaud. Je me sens peut-être un peu prophète ; c'est le surgissement du désir, ce qui meurt et ce qui veut naître ». Je lui demande s'il croit à son utopie. « Je sais fort bien que ce n'est pas demain que cela se passera, mais je suis convaincu que c'est vers cela qu'il faut aller. Je veux agir sur l'histoire. Je suis plus prophète que sondeur ».

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 9

À bâtons rompus

[Retour à la table des matières](#)

Au cours des entretiens que j'ai eus avec Rioux, il m'a semblé intéressant de lui proposer de réfléchir à voix haute sur quelques thèmes fondamentaux. Je reproduis ci-après l'essentiel des propos qui en résultèrent.

**À l'occasion d'une précédente entrevue, vous avez cité Gide qui disait :
« Familles, Je vous hais ». Quel est votre sentiment sur la famille en général ?**

À de très rares exceptions près, la famille a tendance à se cantonner sur elle-même, à l'écart de la société globale. La famille défend des idées assez étroites. Elle se centre sur les intérêts de la tribu ou du clan. C'est le lot des peuples latins. Banfield, l'anthropologue de la famille italienne, dira même que la famille devient un microcosme qui risque d'aller à l'encontre du macrocosme social.

Dans Un écrivain et son pays, vous décrivez votre itinéraire comme la recherche successive de petits pays. La famille ne peut-elle pas être un de ceux-là?

Non. Je réagis contre tout intérêt purement familial qui ne tienne pas compte d'autres valeurs et d'autres sentiments. C'est peut-être en raison de la situation québécoise. Les femmes québécoises, dans la période traditionnelle, ont été celles qui ont dû défendre les intérêts de la famille parce que les hommes étaient au chantier. Il s'est produit une espèce d'enfermement dans la famille. C'était véritablement un microcosme en ce sens que les traditions se perpétuaient à l'intérieur de celle-ci.

Cela me fait penser à la thèse de Tiger et Fox sur le « male bound ». Il y a quelque vérité dans cette thèse qui veut que le statut de chasseur pendant la plus longue période de l'humanité ait développé un « male bound », c'est-à-dire que les hommes auraient développé une plus grande solidarité entre eux que les femmes entre elles, toutes dévouées qu'elles étaient aux tâches domestiques et horticoles. Au contraire, chez elles, ce serait le particularisme qui l'aurait emporté.

Par contre, je crois que, tout en étant déterminés par la culture, les hommes et les femmes deviennent ce qu'ils décident de se faire devenir. C'est pourquoi je suis réticent devant la thèse de Cohen sur l'inévitabilité prétendue du patriarcat¹. Cette thèse me semble plus facilement réfutable que la première. Elle fait valoir que les mâles ont toujours été plus agressifs. Cette qualité aurait tendance à se renforcer à travers l'apprentissage. S'il y a du vrai dans cela, je crois que les hommes devraient au contraire, cesser cette concurrence agressive - cette « rat race » - pour faire valoir la coopération plus que la compétition. Cela annoncerait peut-être un type de civilisation où la femme dominerait. C'est d'ailleurs la thèse de Breton qui croyait à la femme-enfant. Mais on rejoint aussi la thèse de la néoténie - celle qui veut que l'évolution de la société s'appuie d'ores et déjà sur des acteurs sociaux ayant une plus grande plasticité - et enfin la thèse du nouveau matriarcat. En somme, toutes ces thèses convergent en ce qu'elles prétendent que la femme peut advenir, non pas en imitant les hommes, mais en actualisant les valeurs qu'elles maîtrisent mieux que les hommes. Cela vaut pour les classes sociales : une classe sociale qui en remplace une autre pour faire la même chose est vouée à l'échec. De même une nation comme le Québec qui fait son indépendance pour faire ce que les États-Unis font est ridicule. Ça ne m'intéresse pas.

Y-a-t-il un modèle privilégié de famille?

Je n'ai pas vraiment réfléchi à ça. Je ne suis pas sûr que la famille soit une cellule ou un élément véritablement essentiel de la société. Je n'ai pas d'idée précise

¹ *The Inevitability of Patriarchy*, 1974.

d'utopie, sinon celle de Fourier ou d'autres utopistes classiques. Je pense à un niveau plus général que l'homme est extrêmement malléable, et qu'il a un inépuisable potentiel qui lui permet de détruire des structures pour en créer d'autres. Peut-être donc qu'à la phase d'appropriation de la Nature, doit succéder une phase d'appropriation de sa propre nature par l'homme. C'est d'autant plus nécessaire que je crains beaucoup le nivellement culturel qui nous est imposé maintenant par les Américains. Quand il y aura des Hilton partout, ce sera la mort culturelle.

Associez-vous le problème de la famille à celui de la vie privée ?

On l'a assez vu dans notre recherche sur la vie quotidienne, cette séparation de la vie privée et de la vie publique, de l'utile et de l'agréable fait l'affaire des dominants. Si les hommes ne rassemblent pas leurs potentialités, si la culture est dispersée en débris, on arrivera à la société technotronique de Brzezinski, c'est-à-dire celle dans laquelle les masses sont tellement dépourvues de toutes valeurs que l'État doit se charger de les distraire. Il faut aller voir dans la société la plus évoluée les effets de cette aliénation, c'est-à-dire les États-Unis.

Votre opinion sur la famille est-elle influencée par votre propre vie familiale ?

Comme je vous l'ai dit souvent, ma femme avait une opinion de la famille qui était contraire à la mienne. Mon point de vue était de sortir du cercle familial, de m'évader. Ma femme et ma belle-mère étaient au contraire toutes à leur famille. J'ai donc pensé très tôt à ce problème et, évidemment, la vie influence les idées. Je m'accommode bien maintenant de vivre en dehors de liens affectifs définis par la famille. J'ai trouvé un équilibre dans une relation qui ne tient plus rien de ce modèle.

Que pensez-vous de la sexualité ?

C'est une dimension essentielle pour moi. Je suis plutôt de nature monogamique. Je préfère la tendresse, le plaisir d'être ensemble. Cela ne veut pas dire que je sois platonique, mais j'aime que l'érotisme soit intégré à la tendresse.

L'amour ?

Je ressens une très grande contradiction par rapport à ce sentiment. Je vous répète que je sens le besoin de me garer contre toute souffrance morale. Je n'ai jamais vu clair là-dedans et je n'ai jamais vraiment essayé. Il y a chez moi toujours cette tension entre l'attachement que j'éprouve pour certains individus et l'intérêt que j'ai pour les êtres humains en général. Ça ne m'intéresse pas d'en savoir plus. Il y a certainement dû y avoir un traumatisme quelque part!

L'amitié ?

Je reçois un jour une lettre d'un ami qui me fait une déclaration d'amitié. J'ai tout simplement répondu que cela m'effrayait. C'est comme si J'avais senti que mes forces vives auraient pu s'écrouler ou se perdre dans une telle relation. Si je me retire du monde - relativement - c'est parce que je veux pouvoir faire autre chose. Il m'est cependant arrivé de constater que certains de mes amis sont plus malheureux que moi de la rareté de nos fréquentations.

Tout être doit avoir des tensions et des contradictions. J'ai retrouvé l'autre jour une lettre d'une amie dans laquelle elle me disait que j'étais bien équilibré. C'est ce que m'a toujours dit le psychiatre qui faisait les terrains anthropologiques avec moi. Par contre, un autre psychanalyste qui traitait un ami insistait pour que je suive une thérapie. Je crois, quant à moi, que les contradictions sont génératrices de création. Cet ami qui était en thérapie souffrait de graves inconvénients, car il somatisait ses problèmes psychologiques. Chez moi, je crois finalement que mes mécanismes de défense accroissent ma productivité.

je sais que la question qui vient est délicate, mais je vous demande ce que vous pensez de la mort, en général, mais aussi ce qu'elle représente pour vous ?

Les amis que j'ai ou que j'ai eus pensent plus à la mort à l'âge de quarante ans que plus tard. Après, ça se dissout dans le travail à faire. Je n'ai pourtant pas de croyance en un au-delà après la mort. Mais justement la mort, c'est la mort. La chose qui m'aide à vivre, c'est peut-être le fait que je sois très mal à l'aise avec les gens de mon âge. Je ne suis bien qu'avec des plus jeunes, des étudiants. Quant j'ai quitté Ottawa, une personne m'a dit : « C'est là où vous devez être, avec des jeunes. » C'est peut-être cela qui me fait oublier la mort. Mes amis ont actuellement entre 35 et 45 ans. Mais je ne pense jamais à la différence. Je suis fier d'être comme ça.

À un certain moment, j'ai voulu faire un film sur les vieux prêtres. A l'occasion d'un séjour forcé à Rimouski - il avait neigé pendant deux jours -, j'ai visité en compagnie d'un ancien confrère, une maison de retraite de prêtres que j'avais connus au collège. J'y ai observé des vies qui n'ont plus de sens. J'ai vu des scènes désolantes. Entrés à l'improviste dans la chambre d'un vieux prêtre, nous l'avons trouvé assis dans son lit à sept heures du soir, qui pleurait. Un autre s'enfermait dans sa chambre dont les murs étaient recouverts d'images religieuses, pendant de longues journées. Ces prêtres ont connu l'époque du catholicisme triomphant. Tout est tellement bouleversé maintenant qu'ils sont, à proprement parler, mis au rencart. Ils ont des manies, des tics. Ils sont pleins d'amertume, ne pouvant regarder qu'en direction du passé.

Des étudiants me disaient se sentir pressés au sujet du référendum. Ils avaient l'impression que les choses devaient aboutir maintenant ou jamais. Ce n'est pas mon sentiment. Je ne me sens pas pressé.

J'ai rarement éprouvé du mal physique au cours de ma vie. Je ne sais pas vraiment ce que c'est. J'ai eu le croup lorsque j'étais jeune, c'est tout. Je fus sauvé et ma mère prétendit que c'était un miracle. Mais si je devais être malade, je ne me laisserais pas languir.

Vous me parlez de votre mère pour qui tout était religieux. N'est-elle pas morte cloîtrée?

Elle était très pieuse, même dévote. À un moment de sa vie, elle a cessé de manger des douceurs par esprit de pénitence. Son grand sujet de conversation avant la mort de mon père était devenu : une mère de famille peut-elle avoir autant de mérite qu'une religieuse? Lorsque mon père meurt à 78 ans, ma mère vend la maison et entre chez les religieuses. Elle a 72 ans. Elle y mourra à 87 ans. Elle y prononcera tous ses vœux. Je ne suis pas souvent allé la voir. À chaque fois, je devais la voir à travers une grille et en compagnie d'une autre sœur. Elle ne s'exprimait plus qu'à la première personne du pluriel. La dernière fois que je l'ai vue, elle avait 86 ans, toujours accompagnée de la sœur tourière, elle-même âgée de 90 ans. Ma mère était presque retournée en enfance. Elle jouait devant moi tous les rôles d'une pièce qu'elle avait jouée dans son enfance au couvent.

Quant à la mort de mon père, je dois dire que ça m'a donné un choc. Mais je m'en veux un peu de ne pas avoir eu plus de peine. A la fin de sa vie mon père me consultait. Il voulait vendre sa grande maison. Je lui ai dit de ne point le faire. Mes parents ont semblé devenir plus tendres l'un envers l'autre en vieillissant. Un jour que je passais par Amqui, J'ai laissé ma voiture derrière la maison, comme d'habitude. On ne pouvait m'entendre de la maison. Je suis entré par la cuisine et j'ai vu alors mes vieux parents chacun dans leur berceuse, ne disant mot, mais se tenant par la main. Cette tendresse, je ne l'avais jamais vue exprimée dans leur jeunesse. La veille de sa mort, comme s'il l'avait sentie, mon père demanda à ma mère de lui servir ses plats préférés : du lièvre et du beurre d'habitant.

Quand je suis allé aux funérailles de mon père, j'ai eu comme un coup de Bar-résisme - vous savez les petites patries. J'y ai revu tous mes parents et les amis de la famille. A les regarder, j'ai senti que c'était ma tribu. À y réfléchir, j'étais ému. On éprouvait tous de la peine, mais on conversait, on faisait de l'humour. Il y avait comme une santé typiquement paysanne, une saine pudeur.

Je reviens à votre texte pour l'émission Un écrivain et son pays. Vous y présentez votre itinéraire comme la recherche successive de nouveaux pays. Ne vous intéressez-vous pas aux pays que vous avez chéris à un moment de votre vie?

Lorsque je romps avec un pays, je ne reviens pas en arrière. Par exemple, je ne suis jamais retourné à Hatley. L'an dernier, je suis passé par Belle-Anse avec Suzan. J'ai été très déçu par cette expérience. Autre exemple, M. Barbeau me disait : « Comment pouvez-vous passer devant le musée, sans vous y arrêter? ». C'était après mon départ du musée. Pour moi, lorsque c'est passé, il y a une rupture définitive. C'est très iroquois. Quand meurt un Indien, il y a toujours un prédicateur qui parle de la vie qui doit continuer.

C'est un peu aussi le phénomène de l'étranger de Zimmel. Ça se rapproche du fait que j'aime être près des gens sans trop m'y attacher. Il y a une exception : je n'ai jamais rompu avec Paris, l'endroit où je me sens le plus à mon aise, c'est là. Mais c'est peut-être parce que J'y suis un parfait étranger.

Au cours des entretiens que nous avons eus, ainsi que dans plusieurs de vos écrits, vous revenez sur les notions de chaud et de froid. Que veulent dire ces catégories?

Ce sont d'abord des catégories anthropologiques. Au début des années 1950, j'habitais avenue Sussex, à Ottawa. Je fréquentais à l'occasion Maurice Blackburn, mon voisin de palier. Un soir, nous mangions en compagnie de Bertrand de Flournay, explorateur mais aussi musicologue. Nous écoutions Oscar Tiffault et son « Rapide blanc ». J'ai alors fait remarquer que je retrouvais la rengaine « awingnaen » dans la majorité des terrains que j'avais faits. J'ai alors demandé au musicologue ce qu'il pouvait bien y avoir dans ça. Il me répondit que, musicalement, c'était le chaud et le froid qui se confrontaient.

Pour moi, les Québécois sont des dyonisiaques, mais tout dans leur entourage les empêche d'être chauds : les Anglais, l'hiver, la domination économique. Les Anglais sont appoliniens - « frettes ». On n'en tient souvent pas assez compte, quand on parle du Québec, de son habitat, de son américanité : il espace, la faune, la flore. Deffontaines tente d'expliquer le Québec à partir de son hiver. Mais il y a aussi l'espace. Ne retrouve-t-on pas des similitudes avec l'Amérique du sud. On accroche aux mêmes musiques qu'eux. Pensez à Samuel Chapdelaine qui nous dit que la terre faite ne l'intéresse plus, qu'il faut refaire ailleurs. C'est le trappeur, le coureur des bois, l'explorateur.

Il ne faut jamais oublier que ça nous a pris deux siècles à conquérir notre hiver. Du temps de ma jeunesse, on craignait la neige. Les villages pouvaient être isolés, des gens pouvaient se geler. Il y avait des jours où il n'y avait pas d'école. À Belle-Anse, j'ai connu un homme, mort parce qu'il n'y avait pas suffisamment de chauffage et dont on a dû différer l'enterrement de plusieurs jours parce qu'il y avait trop de neige.

Pour moi, le froid, c'est aussi des gens comme Pierre Elliott Trudeau. Au référendum, le oui est chaud et le non est froid. La jouissance, c'est le chaud. Ce n'est évidemment pas quelque chose à mesurer avec l'analyse factorielle!

Que pensez-vous de votre statut d'intellectuel ?

Je ne pense pas être un intellectuel à mauvaise conscience. Ce qui m'agace, c'est l'appropriation de la plus-value symbolique. Je ne pense pas l'avoir jamais pratiquée. On parle aussi de la liberté des intellectuels et c'est peut-être valable dans les pays où elle est menacée. Mais ça me fait réfléchir sur certains privilèges des intellectuels dans nos sociétés. Je me rappelle l'événement où Sartre était descendu dans la rue avec un groupe de gauchistes. Tous ont été arrêtés, sauf Sartre. Le père d'un des jeunes avait dû vendre son appartement pour libérer son fils arrêté. Pour moi, la liberté intellectuelle, ce devrait être la liberté pour tout le monde.

Je déplore aussi que les intellectuels se prononcent sur un ensemble de questions qu'ils ne connaissent pas. Je pense à Einstein qui parle de la société. Le monde ordinaire aurait des choses à dire sur la société, mais on ne les interroge pas.

Malgré tout cela, je considère qu'il m'est difficile d'être autre chose qu'un intellectuel petit-bourgeois. Il y a des limites objectives de classe, des limites physiques aussi. Vous ne pouvez pas renier la condition d'intellectuel, en essayant d'imiter les gens. Il me faut accepter de vivre avec ce statut parce que c'est ce que je suis, en même temps qu'il faut éviter l'appropriation de la plus-value et l'abus des privilèges reliés à ce statut.

Vous aimez beaucoup la lecture. Vous avez beaucoup lu. C'est peut-être pourquoi, lorsqu'on vous lit à notre tour, cela procure 15 impression que vous êtes éclectique.

Contrairement aux auteurs français qui veulent faire singuliers ou novateurs, qui fuient comme la peste ceux qui auraient pu penser comme eux, je suis très content de rencontrer quelqu'un qui pense comme moi. J'ai cessé de lire Alain Touraine parce que c'est comme s'il était tout seul sur la terre. Il ne cite jamais personne. A l'accusation d'éclectisme, je plaide coupable. Je ne tiens pas à faire non plus de l'érudition, mais j'essaie de convaincre plus que de discuter à perte de vue. Je veux emporter l'adhésion des lecteurs. Cela conduit peut-être à un éclectisme outrancier, mais je demeure ravi de rencontrer une pensée que je partage. De plus, je me fais un point d'honneur de ne jamais prendre des idées de quelqu'un sans le citer.

Quand ma demande de subvention pour mon *Essai de sociologie critique* a été examinée par un lecteur, celui-ci a fait remarquer : « Ce n'est pas vraiment un essai, parce qu'il cite trop. » J'aime faire de mes livres des plaidoyers. J'associe mon

éclectisme à mon anti-dogmatisme. Lorsque je donnais mon cours sur Marx, je ne le faisais pas à partir de Marx seulement. Je bâtissais mon cours autour de grandes questions : la dialectique, les classes sociales, les idéologies, les courants historiques, et je me référais alors au plus grand nombre d'auteurs. Je préconise la mouvance. Par exemple, en ce qui concerne Marx, on ne peut pas prétendre être innocent vis-à-vis de lui, simplement parce qu'il s'est passé 140 ans depuis. Je crois que la question de savoir ce qu'est le vrai Marx est vaine. C'est comme si la vérité avait été déposée une fois pour toutes. C'est une véritable herméneutique. Ça ne me passionne vraiment pas. Jurgen Habermas lui-même est devenu un herméneute. La vie n'est pas une herméneutique, ni une psychanalyse. D'ailleurs, l'herméneutique n'est-elle pas la première forme de psychanalyse? Avant, nous avions l'exégèse -il fallait retrouver les textes - maintenant c'est l'herméneutique. Mais c'est aussi la même chose avec l'ethno-méthodologie et la psychologie sociale. On évacue les rapports de force qui sont réels. On doit voir qu'il y a des classes sociales, des dominants. C'est cela qu'on doit étudier, non pas des paroles sacrées.

Je reviens sur la lecture, ce vice impuni. Le plus souvent, mes lectures sont absolument gratuites. Je lis sur tous les sujets. Garigue me demandait un jour si J'allais écrire sur les francs-maçons puisque j'avais un livre sur le sujet entre les mains. Il ne pouvait comprendre mon intérêt gratuit pour un sujet. C'est peut-être de l'éparpillement, mais j'aime lire vraiment toutes sortes de choses.

Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison (1981)

Chapitre 10

En attendant la suite

Écrire un livre sur un contemporain plein de vie et de verve rend difficile toute tentative de conclure. Je m'emploierai à relever ici quelques traits qui caractérisent Marcel Rioux avant de lui redonner la parole.

Paradoxes

[Retour à la table des matières](#)

Rioux a toujours représenté pour ses étudiants, mais aussi pour les gens qui ont travaillé avec lui, une sorte de mystère. Personne ne trouve les mots pour le cerner. Sa bonhomie légendaire, son sens de l'humour, les anecdotes qu'il peut faire débouler sans jamais se répéter composent la face visible du personnage. Ses étudiants ont tous connu sa non-directivité et sa très grande tolérance. Ses assistants de recherche ont profité d'une liberté de travail peu usuelle dans le milieu universitaire. Ses collègues ont toujours trouvé chez lui quelqu'un qui préférerait les compromis aux affrontements. Mais tous se sont heurtés à une barrière presque

invisible derrière laquelle semble se déployer une zone mal connue. Rioux qui aime la fête et préconise la convivialité n'aime pas pour autant les réunions à caractère social ou officiel. Il fuit toute forme de rassemblement qui ne soit fondé sur l'idée d'une communauté. Il ne mêle en aucun temps sa vie privée à sa vie de travail ou même à sa vie politique. Par exemple, il n'est pas porté à être présent lors de manifestations politiques. Il joue un rôle de penseur isolé. Dans son enseignement ou dans ses recherches, il évite de prolonger les relations qui s'y développent. Il ne fréquente pas - à quelques exceptions près - ses confrères.

Cette zone inconnue, c'est celle où il produit. Je ne suis pas sûr qu'il la connaisse bien lui-même, mais il la recherche comme une nécessité. Depuis très tôt, à côté de ses activités nombreuses, il s'est ménagé un refuge dans la lecture. Cela a commencé à Ottawa lorsqu'il a découvert la richesse de la bibliothèque de son futur beau-père et s'est poursuivi durant la guerre, quand il chassait l'ennui d'un emploi sans attrait par ses lectures abondantes. Encore, sur les terrains ethnographiques, il trouvait à s'isoler en retournant à la lecture. Aujourd'hui, il y consacre une bonne partie de ses journées. Je suis toujours frappé de la quantité d'ouvrages qu'on retrouve en vrac dans un local qui lui est réservé à l'université. Chez lui, il accumule les livres au point de ne savoir où les mettre. Il n'est pas rare de le voir passer chez le libraire après son traditionnel déjeuner chez Vito. Il en ressort rarement sans un sac sous le bras. Tout au long des entretiens, il lui est venu des références à un très grand nombre de livres, qui dataient parfois de bien longtemps. Je crois que ceux-ci constituent un deuxième environnement pour lui, un environnement où il peut se retrouver seul. Mais cette zone est aussi celle où il écrit. Avant de commencer ce livre, je croyais avoir tout lu de Rioux. D'ailleurs, il possède un curriculum très mal tenu à jour où ne figure qu'une fraction de sa production. C'est au cours de mes recherches et de ses révélations que je découvrais un nouvel article, un nouveau document. Je crois qu'il éprouve un besoin irrésistible d'écrire. Après la défaite du référendum, il me confia qu'il avait commencé à construire la table des matières d'un livre polémique portant sur Trudeau, Chrétien, Ouellet, Ryan. Il le titrait : « Pour prendre publiquement congé de quelques salauds ». Il pouvait déjà m'énumérer les titres d'une suite de chapitres. Cela montre comment ses réactions aux événements passent, pour lui, à travers l'écriture ¹.

Ce monde personnel, il l'a construit en prenant ses distances. Il a toujours réclamé de ses enfants, des étudiants et aussi bien de ses collègues, la même autonomie qu'il leur laissait lui-même. Il explique cette dialectique entre l'attraction qu'il éprouve à l'égard de ses semblables et cette attitude de retrait, comme la recherche d'un équilibre énergétique. Il me dira qu'il ne faut pas trop gaspiller sa capacité d'indignation, comme pour indiquer qu'une implication trop unilatérale et trop entière, purge de toute capacité productrice ou créatrice. Il ne s'identifie pas à certains auteurs qui aiment l'humanité, mais détestent les hommes. Il aime les hommes, mais il croit fermement qu'il doit retrouver sa retraite quotidienne. Il

¹ Ce livre est maintenant terminé. (Automne 1980.)

s'est fabriqué cette retraite à travers un horaire atypique. Levé tôt le matin, vers cinq heures, il peut, avant même de se rendre à l'université, lire et écrire durant quatre bonnes heures. Évitant les mondanités, il est souvent de retour dans cette retraite vers la fin de l'après-midi. Rien ne viendra alors troubler sa quiétude, sinon quelques amis très intimes avec lesquels il aime bien discuter, manger et trinquer.

Une second paradoxe, qui se greffe sur le premier, caractérise aussi sa personnalité. Il est à la fois ouvert et radical. Il est évident que la radicalité d'une personne est toujours relative. Si on peut parler de radicalité chez Rioux, ce n'est pas tant par le contenu spécifique de ses positions mais par cette disposition qui semble l'avoir toujours caractérisé et qui le porte à rechercher le dépassement des situations. D'un autre côté, son cheminement intellectuel et politique s'est déroulé sous le signe d'oppositions successives. Il voit lui-même ce cheminement comme un trajet allant de son anti-cléricalisme à son anti-duplessisme, puis à son anti-fédéralisme et, enfin, à son anti-impérialisme - si on entend par là la domination culturelle qu'il dénomme le stade suprême de l'impérialisme. Son radicalisme, c'est enfin l'imprudence volontaire que manifestent les positions qu'il épouse. Il semble n'avoir jamais cherché à assouplir ses prises de position pour en tirer un avantage personnel.

S'il est radical dans ses idées, il est pourtant ouvert et sympathique au niveau de ses relations. Sa personnalité le pousse à comprendre et à sympathiser avec les gens. Il n'aime pas heurter lorsqu'il est dans un rapport de personne à personne.

Il a toujours une attitude de compromis quand il a à traiter avec les autres. Il m'explique que cette disposition a certainement été renforcée par son expérience de terrain. « Lorsque tu rencontres des Algonquins, des Acadiens ou des Iroquois, ça t'inspire un respect pour les gens et leurs manières d'être. » Il répète : « Je n'ai pas le tempérament de mon idéologie et pas l'idéologie de mon tempérament. » Cela le pousse à vouloir convaincre. Une anecdote peut illustrer ce fait. Au Mouvement laïque de langue française, à l'occasion d'une conférence, Lemoyne et lui-même s'étaient appuyés sur des références tout à fait différentes. Lemoyne, très catholique, s'appuyait fortement sur des textes de Mao ou de Lénine alors que, lui, invoquait plutôt les encycliques. Une dame complètement confondue demanda alors aux orateurs de bien vouloir annoncer leurs couleurs, car elle n'y comprenait plus rien. Rioux me confie qu'il préfère citer un auteur avec l'œuvre duquel il est en désaccord, si effectivement, a propos d'une idée, il se trouve d'accord. Il croit alors renforcer sa force de conviction.

Cette disposition envers les autres se fonde certainement sur une très grande adaptabilité. Il n'a jamais éprouvé de difficultés à se faire accepter sur les terrains. Les gens se sont même souvent attachés à lui. Mais cette capacité d'adaptation s'est manifestée plus particulièrement dans certaines situations. Par exemple, il n'était pas arrivé à Paris depuis trois jours qu'il se sentait déjà parisien. Selon lui,

on ne distinguait plus son accent, sinon que certains pensaient qu'il avait une pointe de berrichon. Il se retrouvait à Paris, originaire d'Amqui et citoyen de villes bien petites comme Rimouski et même Ottawa à l'époque, comme s'il y avait toujours vécu. Il m'a raconté qu'alors qu'il faisait la tournée des grands ducs avec un ami canadien de passage à Paris, il avait consulté un rabatteur sur les meilleurs endroits à voir. Ce dernier, pensant qu'il se moquait de lui, lui répondit : « Tu ne me la feras pas, un parigo comme toi ! » Une autre fois, à l'Île Saint-Louis, devant l'hôtel Lauzon, un gardien leur fait visiter l'extérieur pendant des heures. Il leur explique en long et en large les usages d'hygiène de Louis XIV. En somme, il conclut que tous ces nobles personnages n'étaient pas très propres et compensaient par de la poudre de riz. Il termine en leur disant que s'ils n'avaient pas été français, il n'aurait pas parlé ainsi. Il fut bien surpris d'apprendre le contraire. Durant les années quarante, il n'était évidemment pas question d'affirmer sa québécoisité à Paris. Les étudiants qui s'y rendaient avaient tendance à se mouler aux mœurs et à la langue parlée là-bas. Tous n'y réussissaient pas comme Rioux. Mais il y avait plus en ce qui le concerne. Peut-être qu'il s'était senti étranger dans son propre pays, s'est-il senti vraiment intégré à la vie française. Aujourd'hui, Paris demeure sa seconde patrie. Il s'y sent bien, il y retrouve ses habitudes. Cela s'explique, selon moi, par le fait que Paris est pour lui le lieu limite de la retraite à laquelle il aspire quotidiennement.

Un journaliste du *Star* a déjà parlé du côté anglais de la personnalité de Rioux pour désigner cette propension à rechercher un univers privé. Mais il est peut-être plus juste de parler du côté juif de sa personnalité. Rioux se sent juif. Ce qui l'attire chez les Juifs, c'est cette mentalité de curiosité intellectuelle et cette propension à la conceptualisation. Dès ses premières études en anthropologie et, plus généralement, en sociologie, il a remarqué cette forte concentration d'intellectuels juifs de très fort calibre. Il tient de cette époque cette grande admiration pour ce peuple. Mais il aime aussi vivre dans la communauté juive et partage leur forme d'humour. À l'époque où il vivait à Ottawa, de retour de Paris, il avait pris l'habitude d'acheter son pain dans une pâtisserie juive. Un jour, il se vantait devant Trudeau de connaître le nom de tous les pains qu'on y vendait. Trudeau décide de l'accompagner à la boulangerie pour le mettre à l'épreuve ; malheureusement, à la première interrogation de celui-ci, Rioux est bien incapable de nommer le pain. Il demande à la boulangère de lui dire le nom. Celle-ci un peu vexée, lui répond : « *Don't tell me that you are forgetting your yiddish* », persuadée qu'il était juif. Depuis 1974, il habite un quartier juif de Montréal et il y effectue ses menus achats. Il s'amuse à plaisanter avec ces commerçants. Il me rapporte une plaisanterie typiquement juive de son vendeur de journaux qui caractérise bien les rapports qu'ils entretiennent. Son vendeur lui dit un jour : « *Mr. Rioux, this morning, I open a book and I see your picture. Later, I open my TV, and there you are again. Do you know, I am afraid to open the door of my bedroom tonight!* ».

Rupture et continuité

[Retour à la table des matières](#)

Il m'a été relativement facile de trouver un principe de scansion pour marquer les diverses étapes de la vie de Marcel Rioux. Elle est traversée de coupures qui se matérialisent le plus souvent par des déplacements géographiques. Ces déplacements ne sont cependant pas uniquement de nature géographique. Elles désignent un moment privilégié de son évolution. Sa vie se déroule en une suite de séquences qui ont leur propre autonomie. Des ruptures aussi se superposent à ces coupures. La première fut certainement celle avec sa famille qui, sans prendre une forme dramatique, a certainement été capitale dans son évolution. Ensuite, il y a eu la rupture avec la religion qui s'est produite dans un contexte clérical qui lui donne toute son importance. Il y eut aussi une rupture involontaire avec le Québec, imposée par le climat d'intolérance qui régnait sur certaines institutions. Puis ce fut la rupture avec les libéraux qui choisissaient trop évidemment la voie de la réforme. Enfin, il y a cette rupture relative avec un marxisme qui a tendance à devenir une orthodoxie. La somme de ces ruptures pourrait donner l'impression d'un cheminement erratique. Au contraire, elles sont le signe d'une évolution constante, de cette aptitude vers le dépassement, vers l'avenir. Rioux ne reste pas accroché. Il se distingue par cette faculté de changer.

Cependant, il m'apparaît qu'il y a, malgré tout, derrière cette vie changeante, une étrange continuité, une logique dans les partis pris, qu'ils soient d'ordre théorique ou politique. Je lui ai demandé lors d'un entretien s'il était en mesure de donner une cohérence à son évolution. Voici ce qu'il m'a répondu- « Comme pour mon évolution théorique, mon évolution politique s'est déroulée et a été conditionnée par l'évolution des sociétés industrielles avancées, par l'évolution des pays socialistes, par l'évolution du Québec. Je vois une espèce de similitude entre mon évolution théorique et mon évolution politique. Par contre l'évolution du Québec a plus d'importance pour mon évolution politique, alors que l'évolution des sociétés industrielles et du socialisme a plus d'importance pour mon évolution théorique. En ce qui concerne mes positions politiques actuelles, j'aurais pu me contenter de mon socialisme d'avant les années soixante, mais cela aurait été ignorer que le pays a changé, que le socialisme a change aussi.

« Ma cohérence, je la vois dans l'anthropologie culturelle. À la limite, je puis dire que je suis un "marxiste culturel". Par toutes sortes de détours, je reviens toujours à la culture. Mais je crois maintenant que les contradictions, dans la réalité

contemporaine, sont des contradictions culturelles. Ces contradictions ont pris le pas sur les contradictions économiques, sans évidemment les faire disparaître. Mais si je vous parle en même temps de mon évolution politique et de mon évolution théorique, c'est que je crois maintenant que le plus grand problème qu'il nous faut résoudre en tant qu'intellectuels, c'est celui du rapport entre théorie et pratique ».

Si l'on jette un coup d'œil rétrospectif sur l'œuvre de Rioux, il apparaît assez clairement que la culture en est à la fois le point d'origine et le point d'arrivée. D'abord de formation anthropologique, il s'intéresse tout naturellement à la culture des communautés, mais il devient rapidement le théoricien de l'idéologie au Québec. Il ne se désintéresse jamais du problème de la société globale, mais il laisse à d'autres le soin d'en explorer les dimensions plus proprement politiques et économiques. Il se préoccupe de société globale à travers le prisme de l'idéologie et de la culture. Il n'est pas étonnant de le retrouver à la tête de la Commission sur l'enseignement des arts au Québec et à la présidence du tribunal de la culture. A l'époque contemporaine, il a trouvé dans l'évolution des sociétés, telle qu'il la voit, la justification de l'importance qu'il a toujours donnée à la culture. Pour lui, aujourd'hui, c'est à travers la culture qu'on doit comprendre la société.

Cette continuité dans la perspective d'analyse se retrouve dans les thèmes et les thèses qu'il développe tout au long de sa production. Très tôt dans son oeuvre, on trouve les thèmes de communauté, de solidarité communautaire, de dépassement, de possibles, d'autonomie, de créativité. Ces thèmes apparaissent sous des formes différentes dans des contextes différents, mais leur lecture trans-historique permet d'en voir aujourd'hui la similitude et la cohérence. De la même façon, malgré les diverses formes que prend son engagement politique, il demeure une très grande cohérence entre sa propension première au libertarisme et ses positions actuelles sur l'autogestion « créatrice ». Sur le plan des attitudes politiques, il est toujours demeuré un peu à l'écart. Au début, il refusait carrément de s'y adonner, plus tard, il devint actif à l'ICAP, mais en rapport direct avec son activité d'intellectuel et, maintenant, il apparaît plus comme un penseur pour le PQ, que comme un militant. Quant au fond, il reste déterminé par une option fondamentalement tournée vers l'autonomie des personnes et des collectivités. Il n'a fait que rechercher à travers son cheminement la meilleure façon d'en faire un projet politique d'ensemble.

En commençant ce livre, il ne s'agissait pas de juger du bien-fondé des thèses actuelles de Marcel Rioux. Il s'agissait plutôt de saisir un intellectuel dans son évolution à la fois personnelle, intellectuelle et politique dans le contexte plus général de l'évolution de la société québécoise. Je savais, pour l'avoir connu depuis longtemps, que Marcel Rioux était un homme plein de richesses. Je me surprends aujourd'hui, en terminant ce livre, de l'avoir sous-estimé.