

NOTE SUR L'AUTEUR :

Historien et sociologue, responsable du Projet BALSAC, Gérard Bouchard est professeur au Département des Sciences humaines de l'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI depuis 1971. Il a été jusqu'en juin 1998 le directeur de l'INSTITUT INTERUNIVERSITAIRE DE RECHERCHES SUR LES POPULATIONS (IREP), dont il avait été le fondateur. Ses recherches actuelles portent sur l'étude comparée des collectivités neuves ou cultures fondatrices dans les différents territoires du Nouveau Monde (incluant l'Australie, la Nouvelle-Zélande et quelques pays d'Afrique).

Auteur de nombreux travaux allant de la génétique et de la démographie à l'histoire sociale et culturelle, il a publié récemment *Quelques Arpents d'Amérique* (1996)¹ et a dirigé avec Yvan Lamonde deux collectifs intitulés *Québécois et Américains* (1995) et *La Nation dans tous ses États* (1997). Il vient aussi de publier avec l'ethnologue Martine Segalen un autre collectif: *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec* (1997).

¹ Prix John A. Macdonald, de la Société historique du Canada, et prix Lionel-Groulx, de l'Institut d'histoire de l'Amérique française.



Université McGill
3460, rue McTavish, pièce 314
Montréal (Québec)
H3A 1X9
Tél.: 514.398.3960
Télécopieur: 514.398.3959

Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité ou en partie, réservés dans tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de ce texte, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie et par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.

© Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, 1999.

L'histoire comparée des collectivités neuves

Une autre perspective pour les études québécoises

◆
GÉRARD BOUCHARD

Professeur, Département des Sciences humaines
Université du Québec à Chicoutimi

&

Fondateur, Institut interuniversitaire de recherches sur les populations (IREP)

Table des matières:

I	DES ITINÉRAIRES COLLECTIFS DANS LE NOUVEAU MONDE	1
II	DES MODES D'APPROPRIATION SYMBOLIQUE	14
III	LA FORMATION DES CULTURES NATIONALES	20
IV	ÉLÉMENTS DE MODÉLISATION: LES RUSES DU DISCOURS	27
V	LE QUÉBEC COMME COLLECTIVITÉ NEUVE	46
VI	CONCLUSION	51
	NOTES	56
	RENVOIS BIBLIOGRAPHIQUES	59

L'histoire comparée des collectivités neuves

Une autre perspective pour
les études québécoises



GÉRARD BOUCHARD

I

DES ITINÉRAIRES COLLECTIFS DANS

LE NOUVEAU MONDE



L'idée de cette recherche sur l'histoire comparée des collectivités neuves est née dans le cours d'une longue enquête que nous avons conduite auparavant sur le Saguenay, région de peuplement située au nord du Québec et ouverte à la colonisation dans les années 1830-1840. En accord avec la démarche de l'histoire sociale, l'étude visait à reconstituer les traits caractéristiques (démographiques, économiques, culturels, etc) de la société rurale canadienne-française, telle qu'elle s'était reproduite dans ces espaces éloignés récemment enlevés à la forêt (G. BOUCHARD, 1996). À cause de l'isolement qui entoure ordinairement les communautés de peuplement, il y avait même lieu de croire que ces traits pourraient y être observés sous une forme quelque peu amplifiée. Les résultats de la recherche furent donc accueillis avec une certaine surprise : sur plusieurs points en effet, les données empiriques contredisaient carrément l'archétype du Canadien français longtemps véhiculé par les idéologies et les représentations courantes (autarcique, sédentaire, grégaire, etc). Plus remarquable encore, la comparaison avec des provinces canadiennes-anglaises et avec plusieurs États américains

1

GRANDES CONFÉRENCES DESJARDINS

Les GRANDES CONFÉRENCES DESJARDINS sont commanditées par le FONDS DESJARDINS DU PROGRAMME D'ÉTUDES SUR LE QUÉBEC DE L'UNIVERSITÉ MCGILL. Ces conférences visent à permettre à des chercheurs et à des professeurs de grande renommée de communiquer les résultats de leurs travaux inédits ou de présenter de nouvelles hypothèses de travail afin de cerner le Québec autant dans sa spécificité que dans sa globalité. Ce texte est le 4^e d'une série comprenant les textes de Bettina Bradbury (York University), de Alain Finkelkraut (École Polytechnique - Paris) et de Patricia Smart (Carleton University).

The GRANDES CONFÉRENCES DESJARDINS are sponsored by the DESJARDINS FUNDS OF MCGILL UNIVERSITY'S QUÉBEC STUDIES PROGRAMME. The conference series provides researchers and professors with an opportunity to share their works in progress with the academic community and the public in the aim of understanding Québec from both local and global perspectives. This monograph is the fourth in a series comprising works by Bettina Bradbury (York University), Alain Finkelkraut (École Polytechnique - Paris) and Patricia Smart (Carleton University).

ALAIN-G. GAGNON
Directeur, Programme d'études sur le Québec

révélaient de surprenantes similitudes au plan démographique, économique, social et culturel, là où on aurait attendu des différences marquées. Ces résultats attireraient d'abord l'attention sur les modes de production et de diffusion des représentations collectives et sur les stratégies identitaires. Elles invitaient en outre à aborder l'étude de la société sagueyenne (et québécoise)¹ non plus dans la perspective trop étroite et un peu déformante d'une minorité culturelle et de son héritage français, mais dans celle, plus large, du continent -ou de ce qu'il est convenu d'appeler l'américanité. D'autres aperçus comparatifs, cette fois en direction de l'Australasie, allaient ensuite montrer que cette perspective américaine elle-même devait être étendue à l'ensemble du Nouveau Monde, d'où la notion générale de collectivité neuve.

Les trois clés de la présente recherche se trouvaient ainsi réunies : a) la compréhension de la société québécoise exige une connaissance de la formation et du développement des autres collectivités du Nouveau Monde, dans l'acception la plus large du terme -Amériques, Australasie, Afrique, b) les illusions de la singularité doivent être contrées par le recours à une démarche comparative, c) les importantes distorsions et contradictions qui s'introduisent dans les représentations qu'une société entretient d'elle-même appellent un regard critique sur l'évolution des imaginaires collectifs et sur les modalités de leur production.

Sont dès lors visées par notre enquête toutes les collectivités formées depuis le 16^e siècle à même des mouvements d'émigration intercontinentaux en provenance de l'Europe et dirigés vers des territoires *newfs* -ou plus exactement : considérés et traités comme tels par les nouveaux arrivants. Notons qu'ainsi définie, la collectivité neuve se distingue de la simple enclave coloniale par le fait que a) ses membres en viennent tôt ou tard à se percevoir comme formant une société autre, séparée géographiquement et socialement de la mère patrie (même si elle en demeure dépendante de diverses façons, à titre de colonie), b) ils partagent dès lors une conscience collective distincte et c) ils se donnent des finalités, formulent des utopies pour *leur* société. Le

concept recouvre donc principalement des collectivités dites fondatrices comme le Québec et le Canada, les États-Unis, tous les pays d'Amérique latine, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, l'Afrique du Sud, l'ancienne Rhodésie. Au plan théorique toutefois, rien n'empêche d'étendre le vocable à toutes les populations nées d'un transfert migratoire européen mais qui n'ont jamais accédé à un statut ou à un pouvoir politique institutionnalisé, alors même qu'elles ont toujours manifesté une forte identité et aspiré à l'émancipation. C'est le cas des Acadiens au Canada, des Noirs aux États-Unis et dans certains pays d'Amérique latine -le Brésil en particulier- ainsi que d'autres communautés du Nouveau Monde ayant survécu comme minorités culturelles.

À propos de ces collectivités neuves, nous nous intéressons tout particulièrement au moment à partir duquel les immigrants primitifs ou leurs descendants accèdent au sentiment de former une société *autre*, à distance de la mère patrie. Cette société *autre* voudra-t-elle se poser comme différente de la société métropolitaine ou la reproduire à l'identique? s'inscrire en rupture ou en continuité avec elle? Ce sont là des options qui s'offrent à toutes les collectivités neuves et sur lesquelles nous reviendrons. Quoi qu'il en soit, une entité collective prend forme éventuellement, qui s'emploie à se donner des représentations, des définitions d'elle-même, des finalités. Bientôt, une appartenance émerge, qui se nourrit des expériences du présent, d'utopies et de mémoire. On passe ainsi progressivement de l'**entité** à l'**identité**. Par rapport à la société d'origine des premiers arrivants, on assiste donc à une reproduction outre-mer, à la constitution d'une société civile et d'un imaginaire. Au plan symbolique, nous verrons que cette opération va se heurter à des difficultés spécifiques et même à des impasses que la conscience collective va s'efforcer de surmonter, tant bien que mal.

Il importe de souligner qu'en recourant à cette notion de population ou de collectivité neuve (ou encore de culture fondatrice, selon la dimension à laquelle on se réfère), nous n'entendons nullement reprendre à notre compte la mythologie triomphante du Nouveau

Monde. Nous voulons simplement marquer le point de vue d'où l'analyse sera conduite, et qui est celui des Européens-immigrants, qualifiés de pionniers ou de fondateurs. Mais nous savons bien que tous ces espaces *neufs* étaient en réalité occupés et exploités depuis très longtemps par des populations autochtones, qui se les étaient appropriés matériellement et culturellement. C'est dire que notre perspective va s'élargir progressivement en cours de route pour inclure le rapport avec l'occupant primitif. De même, le concept de collectivité neuve reste neutre quant aux grandes orientations ultérieurement privilégiées par la nouvelle société : contenus des mythologies du Nouveau Monde et de l'ancien, prolongement du modèle de la mère patrie et maintien du lien colonial, recommencement intégral sur le mode radical, affranchissement progressif, négocié, alliances de continuité et de rupture, etc. Cette disposition méthodologique est tout à fait en accord avec l'esprit de l'enquête, qui adopte la perspective d'une macro-histoire culturelle afin de reconstruire les grandes orientations et les itinéraires collectifs dessinés dans les *noyaux* espaces, de même que les processus inhérents à la formation et à l'évolution de l'identité et de l'imaginaire. Telle qu'elle est entendue ici, cette notion d'imaginaire invite à explorer rien de moins que l'appropriation culturelle du continent, à savoir : l'établissement d'une relation symbolique avec le territoire, l'élaboration de représentations de *soi* (au présent, au passé, au futur) et de l'*autre*, la mise en place d'un cadre d'intégration collective. L'imaginaire est donc le produit de l'ensemble des démarches par lesquelles une société se donne des repères pour s'ancrer dans l'espace et dans le temps, pour rendre possible la communication entre ses membres et pour se situer par rapport aux autres sociétés². S'agissant de sociétés neuves, ce genre d'analyse revêt un intérêt particulier dans la mesure où la construction des imaginaires doit s'y effectuer dans un contexte colonial, au sein d'un réseau de dépendances dont l'évolution va conditionner étroitement les formes culturelles en émergence.

Suivant les lignes qui viennent d'être esquissées et en nous appuyant sur l'enquête comparée, nous nous emploierons à faire ressortir les grandes singularités et convergences qui se marquent au sein des itinéraires socioculturels et politiques tracés depuis le 16^e siècle dans les espaces du Nouveau Monde. À cette première modélisation s'ajoutera une exploration des pratiques discursives productrices de l'imaginaire. Cette fois, les grandes constructions idéologiques et symboliques mises en œuvre dans la pensée, la science, la littérature, les arts, l'historiographie et la religion seront prises à témoin pour mettre au jour les procédés, les ruses du discours ou de la conscience collective, son inventivité lorsque confrontée à des contradictions ou à des impasses. Sur ce point, on se montrera particulièrement attentif à relever la variété des solutions élaborées, d'une collectivité à l'autre, en rapport avec les mêmes problèmes. Mais au-delà de cette diversité, il ne paraît pas irréaliste de postuler l'existence d'une sorte de grammaire qui se révèle dans les processus commandant la formation et les réaménagements de l'imaginaire. Enfin, à un troisième plan, et sans préjudice pour ce qui précède, l'auteur voudra tirer profit de ce parcours comparatif pour jeter un nouveau regard sur la société québécoise et comprendre mieux peut-être certains aspects de l'itinéraire qu'elle a dessiné dans le Nouveau Monde.

Cette perspective d'enquête promet d'être particulièrement féconde en ce qui concerne le Québec étant donné que, traditionnellement, l'historiographie y a fait peu de place à la perspective ou à la problématique du Nouveau Monde (G. BOUCHARD, 1990, 1995). Ce phénomène, qui est en lui-même un fait social important, est tributaire de certaines réticences que le discours des élites culturelles canadiennes-françaises a longtemps manifestées à l'endroit de l'américanité. Plus généralement, la création des collectivités neuves a donné lieu à des situations d'analyse privilégiées pour la science historique et la sociologie. En effet, le transfert migratoire a institué une distance, quand ce n'était pas une cassure, avec le pays d'origine et

il a créé des circonstances propices à une mythologie des (re)commencements, à une sorte de temps-zéro -au moins virtuel, mais parfois réel- de la vie sociale¹. Enfin, les espaces du Nouveau Monde offrent à l'analyse comparée des conditions d'exercice remarquables parce que les collectivités visées ont eu à assurer leur développement dans des contextes présentant d'importantes similitudes. Ainsi, elles ont toutes été créées à distance, à la suite d'un transfert migratoire intercontinental; leur formation a été assujettie à un lien colonial qui les faisait dépendre de l'une ou l'autre des quatre grandes puissances européennes (Grande-Bretagne, France, Espagne, Portugal) et dont elles ont, sans exception, voulu ensuite s'affranchir; elles ont fait face à de vastes territoires qui appelaient à la *déconquête*, à la conquête et au développement; elles se sont trouvées en présence de populations autochtones qu'elles ont dû circonvenir d'une manière ou d'une autre; elles ont, chacune à sa façon, élaboré des mythologies qui exprimaient le sentiment d'être engagées dans une grande aventure collective, peut-être sans précédent.

Du point de vue des études québécoises, l'histoire comparée des collectivités neuves présuppose un virage scientifique et culturel important. Elle oblige à élargir substantiellement une perspective longtemps prédominante qui consistait à étudier le Québec dans sa relation historique avec Paris et l'Europe -principalement Londres et Rome. À cette perspective verticale, s'ajoute désormais une dimension horizontale, intercoloniale. L'aire de recherche et de comparaison ainsi ouverte paraît si naturelle et si proche qu'on en vient à se demander comment elle a pu être aussi longtemps délaissée. Parmi d'autres facteurs, il faut de toute évidence mettre en cause la relation de dépendance très intense, quasi exclusive, que les élites socioculturelles ont longtemps entretenue avec la France. C'est précisément un relâchement de cette relation qui a rendu possible le virage qui vient d'être évoqué. En lui-même, ce dernier participe en effet d'un changement important dans la culture québécoise, qui s'est ainsi

affranchie (au moins partiellement) d'une vieille dépendance en redéfinissant son rapport à la France. En témoigne la curiosité renouvelée qui s'est manifestée depuis quelques décennies pour les États-Unis et, plus récemment, pour l'Amérique latine. Pour B. ANDRÈS (1992-93) par exemple, le regard interaméricain en littérature (la « collatéralité », pour reprendre son expression) est la condition d'une comparaison vraiment symétrique et fructueuse, exempte de toute hiérarchisation. Dans le même sens, A. SIROIS (1994) a montré comment la comparaison entre des littératures en émergence et des littératures métropolitaines glissait inévitablement vers des problématiques du retard où la réflexion finit par s'enliser. Du côté québécois toujours, on trouvera des plaidoyers semblables chez Y. LAMONDE (1997), G. BOUCHARD (1995) et d'autres. Mais comme d'habitude, semble-t-il, ce sont des littéraires qui, encore une fois, avaient ouvert la voie. La revue québécoise *Dérives* a publié en 1977 un numéro sur le Chili, puis sur le Salvador (1981) et sur le Brésil (1983). *Études littéraires*, *Liberté* et *Possibles* suivaient la même voie⁴. Cette orientation rejoint des courants analogues en Amérique latine (Zilá BERND, 1995) et aux États-Unis (Earl E. FITZ, 1991, 1997), dans la tradition inaugurée par L. HARTZ (1964).

Cela dit, la démarche que nous proposons est manifestement très ambitieuse, téméraire même. L'histoire comparée des imaginaires des collectivités neuves ferait normalement appel à une telle érudition, à une telle mobilisation de données qu'on serait dès le départ tenté de renoncer. Et pourtant, c'est exactement à cette échelle (internationale, intercontinentale, pluridimensionnelle) que la réflexion doit être conduite si l'on veut découvrir un point de vue renouvelé et enrichi sur ces réalités nationales qui nous sont devenues en quelque sorte trop familières. Cette nécessité fera sans doute pardonner les lacunes, les raccourcis ainsi que le caractère forcément exploratoire du présent essai.

Nous tenons par ailleurs à prendre nos distances par rapport à certains devanciers qui se sont déjà employés à rendre compte, dans leur ensemble, des imaginaires et des itinéraires collectifs dans le Nouveau Monde. On sait par exemple que la pensée évolutionniste a fortement imprégné l'historiographie des cultures fondatrices, en particulier celle de la littérature. On pense ici, parmi d'autres, à C. HADGRAFT (1960) et à C. F. KLINCK et alii, (1965) qui ont travaillé respectivement sur l'histoire littéraire de l'Australie et du Canada, selon un modèle de développement ou de progrès quasi linéaire. Dans une veine un peu différente, qu'on pourrait qualifier de mécaniciste, on connaît aussi les travaux de Louis Hartz sur les peuples fondateurs et sa thèse des *fragments*. Dans son livre principal publié en 1964, il soumettait l'idée que chaque société neuve ne constituait qu'une version simplifiée, qu'un fragment appauvri détaché du riche éventail idéologique et politique de la société d'origine. La création du Nouveau Monde aurait de la sorte suscité non seulement un appauvrissement mais aussi un grand conservatisme : n'étant plus soumis à la dialectique des forces qui le maintenaient en perpétuel changement, le fragment tend à se stabiliser, à se figer structurellement. Au plan quantitatif, il connaîtra néanmoins une grande expansion dans son nouvel environnement, puisqu'il n'est plus contraint par des forces contraïres, par des « fragments » concurrents. Pour Hartz, il devient dès lors possible de caractériser et même de prévoir la trame sociopolitique de chaque collectivité neuve, puisqu'elle se déploie suivant un « purely mechanistic process » : des variantes de libéralisme aux États-Unis et au Canada, des formes de féodalisme au Québec et en Amérique latine, une tradition radicale en Australie, etc.

Ce modèle nous paraît inopérant pour diverses raisons. À cause de son déterminisme, d'abord, qui rend en quelque sorte totalement prévisibles les traits et la trame de chaque société et semble la soustraire à l'influence de son environnement et de sa propre histoire sur le nouveau continent (expériences et choix collectifs, accidents, inventions,

adaptations, etc). Du coup, cet impérialisme du fragment exclut tout changement en profondeur. Il écarte également toute possibilité d'une véritable rupture avec la mère patrie : s'il y a différenciation, c'est seulement parce que le fragment ne reproduit qu'une partie de la société d'origine. On ne comprend pas bien non plus pour quelles raisons un seul fragment est transféré, pourquoi deux ou trois héritages ne pourraient pas se combiner. À un plan plus empirique, plusieurs auteurs (disciples de Hartz, pour certains) ont relevé que les sociétés neuves analysées selon cette démarche présentent toutes une diversité et une complexité que le modèle réduit à outrance. On observe aussi que le Portugal et l'Espagne, par exemple, n'étaient guère moins conservatrices (et même : moins féodales) que plusieurs de leurs colonies d'Amérique, etc. Sur plusieurs autres points, nous nous éloignons de Hartz. Notre démarche embrasse *a priori* toute la culture et non seulement les idées politiques et sociales fondatrices. En outre, comme nous l'avons signalé, elle ne préjuge aucunement des orientations politiques qui pourront prévaloir d'une société à l'autre, ou se succéder dans l'histoire d'une même société. C'est dire qu'elle admet la possibilité de changements radicaux, tout comme l'éventualité d'une compétition et d'un amalgame entre des orientations concurrentes. Ce qu'il faut étudier, en définitive, c'est la façon dont ces sociétés vont choisir de disposer de leur héritage soit en le préservant, soit en le récusant pour le remplacer, soit encore en l'altérant pour l'amalgamer, ou de toute autre manière. Il est entendu que la collectivité neuve peut être l'héritière de sa propre histoire tout autant que de sa mère patrie.

Une autre voie d'analyse est celle qui fut ouverte à la fin du 19^e siècle aux États-Unis par Frederick Jackson Turner et ses disciples à partir de la notion de frontière³. Ce modèle se donne comme une sorte de théorie générale des populations neuves que les nombreux disciples de Turner ont essayé d'appliquer à des périodes et à des espaces très divers (incluant l'Europe médiévale et des sociétés orientales). L'idée originelle, formulée en référence à l'histoire des États-Unis, veut que le

peuplement vers l'ouest et vers la frontière qu'il suscitait ait agi comme un creuset où est venue se fondre l'immigration hétérogène en provenance d'Europe principalement. Il en aurait résulté une nouvelle civilisation, supérieure à celles d'outre-mer et caractérisée par des idéaux d'égalité, de démocratie et de progrès. La notion de frontière désigne donc un territoire, mais aussi un processus particulier, une expérience collective. Du point de vue qui nous occupe, ce modèle d'analyse fait toutefois problème sur trois points. En premier lieu, il consacre un déterminisme de la géographie dont il est difficile de s'accommoder : partout où elle a existé, la frontière est supposée avoir exercé sa catharsis, fusionnant les différences et engendrant les mêmes traits, *mutatis mutandis*. Comment dès lors rendre compte de la diversité des collectivités neuves? Comment expliquer les manifestations de clivages et d'exclusions dont chacune a été le lieu? Deuxièmement, selon le modèle, une rupture culturelle survient inévitablement entre la société neuve et la société d'origine. Encore une fois, ce postulat est inacceptable parce qu'il préjuge du cours de l'histoire; nous verrons en effet que cette rupture, lorsqu'elle survient, n'est ni inévitable ni irréversible. Au surplus, Turner s'intéressait tout particulièrement à la relation de dépendance qui assujettissait la frontière de l'ouest aux métropoles de l'est du continent. Nous nous intéressons plutôt à la dépendance de l'ensemble de la société neuve à l'endroit de sa mère patrie européenne. Enfin, le modèle véhicule plus ou moins ouvertement l'idée que la frontière engendrait une culture et une société supérieures. C'est là évidemment un jugement de valeur dont notre analyse doit se garder.

D'autres démarches de synthèse ont été mises de l'avant pour rendre compte de l'expérience originale du Nouveau Monde, selon des voies différentes des nôtres. Dans ce cas, la démarcation ne tient pas à des désaccords théoriques ou méthodologiques mais au simple fait que ces démarches poursuivent des interrogations spécifiques, et parfois complémentaires de celle que nous projetons. Il n'est pas utile de procéder ici à un long survol; nous nous limiterons à deux exemples.

Ainsi, P. NEPVEU (1998) s'est livré à une reconstitution très originale des imaginaires du Nouveau Monde à partir de récits littéraires introspectifs, en parcourant non pas les grandes étendues sauvages mais les *espaces intérieurs*, ceux de la subjectivité, de la construction du moi, de l'angoisse, et même de la contemplation. Ici, l'expérience qui intéresse l'auteur n'est pas celle qui pousse les nouveaux arrivants à conquérir bruyamment un territoire mais celle qui fait découvrir dans le silence et la réclusion le continent psychologique, la frontière de soi. La démarche donne lieu à des analyses extrêmement riches qui font voir la pluralité et la complexité des aventures dans le Nouveau Monde. Mais encore une fois, c'est la conscience individuelle qui est au cœur de l'analyse, alors que nous nous intéressons surtout aux grandes représentations collectives. Dans une toute autre veine, cette fois à l'enseignement du marxisme et de la révolution, D. RIBEIRO (1970) a esquissé une démarche destinée à rendre compte des écarts de développement sociopolitique, économique et culturel parmi les divers pays d'Amérique latine. Au plan théorique, l'effort vaut d'être signalé parce qu'il articule à la pensée marxiste une véritable problématique des collectivités neuves.

Une autre question doit être clarifiée. L'itinéraire scientifique que nous envisageons semble postuler que la formation des collectivités du Nouveau Monde représente une expérience unique, différente en tous points de celle du monde ancien. À cela, on pourrait objecter que l'Europe (laissons de côté l'Asie et l'Afrique qui ne sont pas ici concernées) a connu elle aussi bien des recommencements, des renaissances, des expériences de migration et de repeuplement faisant suite à de grands traumatismes (guerres, famines, épidémies), et de nombreuses reconstructions d'États et de nations commandées par des révolutions, des conquêtes, des remaniements d'empires, en particulier durant le 19^e siècle et au cours des premières décennies du 20^e siècle. Ces épisodes n'ont-ils pas placé les vieilles populations dans des situations et devant des défis comparables à ceux du Nouveau Monde :

mise en place d'institutions, construction d'identités, de mythes fondateurs, de nouveaux imaginaires, et le reste? On aurait mauvaise grâce à nier sur ce point l'existence d'importantes similitudes -qui ouvrent du reste la porte à de passionnantes comparaisons, nous le signalons en passant.

Cela dit, de cinq façons au moins, les circonstances dans lesquelles ont été créés les collectifs et les États du Nouveau Monde diffèrent de ce que l'on peut observer dans l'ancien. D'abord, les transferts migratoires intercontinentaux ont créé un profond hiatus entre la société d'origine et la nouvelle, d'où il a résulté un vif sentiment d'éloignement et d'isolement par rapport à la *civilisation*. Il en a résulté aussi une grande incertitude, une impression durable de précarité collective. En deuxième lieu, les collectifs du Nouveau Monde ont toutes été constituées dès l'origine comme colonies et elles ont dû assurer leur développement dans une dépendance totale (économique, culturelle, politique, militaire) à l'endroit des métropoles européennes. Troisièmement, le rapport culturel à l'espace était très différent. Les nouveaux continents ont inspiré presque partout une mythologie conquérante des territoires immenses, riches et sauvages, en même temps qu'une crainte de l'inconnu, des dangers insoupçonnés qu'ils recelaient. Cette double perception a contribué à fonder la dimension épique du peuplement. Un autre important facteur de différenciation réside dans le fait autochtone, présent dans l'ensemble du Nouveau Monde et qui a posé aux collectifs neufs un défi qu'elles n'ont toujours pas réussi à surmonter. Enfin, dans l'histoire européenne, ce sont surtout les États ou les institutions qui étaient neufs, fruits de réaménagements de régimes ou de frontières, mais les populations et les cultures, à coup sûr, ne l'étaient pas. L'Allemagne de Bismark était un pays neuf, tout comme l'Italie de Garibaldi ou la France de 1789, mais elles rassemblaient des ethnies très anciennes. Nous verrons que c'est sous ce rapport précisément que le Nouveau Monde a éprouvé l'une de ses plus grandes difficultés : sauf exception, les élites socioculturelles y

ont été littéralement hantées par le sentiment d'appartenir à une société improvisée, d'une grande pauvreté culturelle par rapport à l'Europe, sans racines et sans traditions, privée de la consistance et du prestige que confère l'ancienneté. On pourrait même dire qu'elles se sont fait une vocation de combler ce déficit de civilisation par la littérature et par les arts, dans la construction de la mémoire et le développement de la pensée, pour qu'un jour le Nouveau Monde puisse enfin se prétendre l'égal de l'ancien?

Les remarques qui précèdent, on l'aura noté, nous mettent également en désaccord avec Alexis de Tocqueville. Ce dernier, dans son célèbre essai sur la démocratie en Amérique, a en effet soutenu que le Nouveau Monde était simplement la réplique de l'ancien, que la matière première des supposées nouvelles sociétés a été fournie par les coutumes, les idées, les modèles de la civilisation européenne. Ce fait n'est guère contestable, mais il n'empêche pas que ces sociétés ont pu connaître par la suite une différenciation profonde et se donner des orientations de rupture parfois radicales. Cette donnée, jointe à celles qui ont été évoquées plus haut, fonde la spécificité du Nouveau Monde comme objet d'étude. Et à tout cela, on pourrait encore ajouter qu'en elle-même, la mythologie des nouveaux espaces, telle qu'elle a été inspirée aux premiers arrivants européens, constitue de toute évidence une spécificité culturelle très importante.

Dans les pages qui suivent, nous présentons rapidement le *questionnaire* qui sera en quelque sorte adressé à chaque collectivité neuve. Il sera ensuite illustré à l'aide de divers exemples.

II

DES MODES D'APPROPRIATION SYMBOLIQUE

Par appropriation, on entend un processus d'identification collective médiatisé par l'espace. On pense ici au concept de territorialité qui, chez C. RAFFESTIN (1980) et quelques autres, désigne l'ensemble des relations (culturelles et matérielles) que des habitants tissent entre eux et avec le lieu qu'ils occupent. En ce sens, on parle couramment d'américanité, d'australianité, d'africanité, d'antillanité (E. Glissant), et le reste. Dans chaque cas, on veut désigner la sommation des actes et des transactions par lesquels les membres d'une population ont aménagé, nommé et revê leur habitat. L'objet ainsi qualifié est tout à la fois culturel, social et géographique. Au plan symbolique (auquel nous restreindrons notre analyse), il se construit de deux manières, simultanément : dans l'ordre des coutumes et dans l'ordre du discours (ou de la culture savante).

Dans l'ordre coutumier ou ethnographique, l'appropriation est le fait de tous les milieux sociaux, aussi bien populaires que bourgeois ou autres. Relevant de ce que nous appellerons faute de mieux la culture non écrite, elle se manifeste dans et par la toponymie, les parlers, les contes et légendes, les danses, musiques et chansons, la culture matérielle et tous les rites de la vie quotidienne ou saisonnière, à quoi s'ajoutent les grands rituels de la naissance, du mariage et de la mort. Elle donne naissance à des identités et des appartenances locales, à des régionalismes. Au plan strictement empirique, en l'absence de toute intervention idéologique ou normative, ce travail de la culture non écrite produit à plus ou moins long terme une première différenciation entre la société d'origine et la société neuve. Au gré des inventions et adaptations commandées par les nécessités quotidiennes, le contexte de peuplement s'avère en effet particulièrement propice à l'apparition de nouvelles formes collectives. Dans cette expérience première de l'espace (exploration, défrichage, habitation...), certains traits de mentalité,

appelés à structurer pour longtemps la vie sociale et culturelle, prennent alors racines. Ce phénomène s'observe dans toutes les sociétés neuves. Si l'appropriation coutumière touche ainsi tous les milieux sociaux, les pratiques du discours sont surtout le fait de la culture savante. Cette deuxième forme d'appropriation procède par construction, selon une démarche raisonnée et formalisée⁸ qui met en forme soi, l'autre et le territoire. L'écrit est son principal médium, bien qu'elle fasse appel aussi à de nombreux autres vecteurs. Elle s'exprime dans les divers domaines de la pensée, de la religion et de la science, dans les arts et dans la littérature. Elle institue des significations, elle fait valoir des valeurs, des idéaux, elle formule des choix et des orientations au nom de toute la société. Elle puise fréquemment dans le matériau coutumier et il lui arrive même d'en fabriquer. Dans l'ensemble, c'est donc à la fois dans la coutume et dans le discours, suivant des voies qui sont loin de toujours converger, que s'élabore l'imaginaire⁹.

En tant que pratique réflexive, l'une des fonctions du discours est d'élaborer des choix, de fixer de grandes directions pour la vie collective. Dans le cas des sociétés neuves, l'une des matières les plus fondamentales et les plus déterminantes sur laquelle les élites sont amenées à trancher concerne l'attitude à prendre envers la mère patrie. Ici, l'aire des options possibles recouvre un large éventail balisé théoriquement par deux positions, deux modèles extrêmes que nous énoncerons sous forme d'*idéaltypes*. Le premier modèle est celui de la reproduction à l'identique, ou de la *continuité*. Dans ce cas, la collectivité neuve entend se constituer comme une réplique de la mère patrie; elle se donne pour mission de rester fidèle à son modèle, à sa tradition. Elle en emprunte et perpétue les institutions, les idées, les normes, les symboles et même la mémoire. Le culte de ses racines lui sert en quelque sorte d'utopie. L'autre position-limite est celle de la reproduction dans la différence, ou dans la *rupture*. Ici, la collectivité neuve affirme son autonomie et tourne le dos à la mère patrie, dont elle rejette la tradition. Souvent même, elle prétend ériger une forme de société qui lui soit

supérieure, en mettant à profit les richesses du nouveau continent. La rupture procède et s'exprime par une critique de la société d'origine (jugée déclinante, incapable de progrès, corrompue, etc, d'où la nécessité de s'en éloigner), par la formulation d'utopies de recommencement à nouveaux frais et par l'émancipation politique, laquelle en est la forme la plus institutionnalisée, la plus spectaculaire. Nous verrons que ce décrochage métropolitain qui aboutit à la formation d'un nouvel État peut se réaliser soit d'un seul coup, par affrontement, soit progressivement, par glissements successifs, par usure. Cela dit, il est entendu que ces deux modèles sont susceptibles de se combiner pour faire place à un large éventail de positions ou de configurations intermédiaires. Il est rare en effet de retrouver l'un ou l'autre des deux types à l'état pur, toute forme de prévalence dans un sens ou dans l'autre s'accompagnant d'une part d'interaction, ce qui oblige l'analyse à s'inscrire dans une perspective dialectique. Mieux encore, plutôt que de raisonner en termes de modèles, il convient aussi de se représenter deux dynamiques omniprésentes et concurrentes qui se conjuguent selon des modalités variables (d'une collectivité à l'autre) et changeantes. Cette flexibilité conceptuelle permet de mieux rendre compte du cas des sociétés neuves qui hésitent constamment entre la continuité et la rupture, entre leur histoire lointaine et leur géographie.

Quelques précisions additionnelles s'imposent. D'abord, il semble régner une grande autonomie entre les orientations fixées par le discours et les tendances qui prévalent dans l'ordre coutumier. Il s'avère, par exemple, que la reproduction dans la rupture s'accommodent d'importants éléments de continuité dans la vie coutumière (comme dans certaines institutions, du reste). À l'inverse, une différenciation poussée au plan ethnographique ne semble pas toujours faire obstacle à un discours de reproduction à l'identique. Pour ce qui est de déterminer si une collectivité donnée, à tel moment de son histoire, est (davantage) engagée dans une dynamique de continuité ou une dynamique de rupture, nous nous en remettrons d'une part aux formes

coutumières, plus ou moins modelées sur l'héritage. Nous nous appuierons ensuite sur le discours des élites elles-mêmes : les productions savantes révèlent les orientations en présence, l'appui dont elles jouissent, la place qu'elles occupent dans l'appareil socioculturel de diffusion, etc. Par leurs pratiques discursives, les élites font et refont continuellement la théorie de l'expérience et du destin de la collectivité neuve. L'enjeu en est considérable. L'orientation privilégiée peut en effet fixer pour longtemps la vision du Nouveau Monde et de l'ancien en structurant la culture nationale, et en particulier le regard sur le passé. Enfin, elle peut entraîner cette collectivité à promouvoir une culture qui la mettra en consonance ou en dissonance, en adéquation ou en désadaptation prolongée avec son environnement quotidien. Ainsi, selon la configuration ou le modèle retenu, le rapport symbolique au Nouveau Monde risque de se présenter sous des formes très différentes, allant de la mythologie triomphante à la vision introvertie, asphyxiée par une allégeance continuiste trop radicale. Ce rapport peut également engendrer des exceptionnalismes nourris soit par une confiance collective arrogante, par la conviction d'une grande supériorité, soit par le doute, le sentiment d'une précarité, d'un destin défavorable.

Cependant, quelle que soit l'option qui l'emporte dans une collectivité à un moment donné, des difficultés, des impasses, voire des contradictions doivent être surmontées. Dans l'hypothèse continuiste, par exemple, on se demande dans quelle mesure le mimétisme culturel n'en donne pas moins lieu à des sélections plus ou moins délibérées au sein de la culture ou de la société d'origine (par amplification, distorsion, rejet...) et, le cas échéant, selon quelles modalités. On pense d'abord ici aux idéologies ou aux institutions, mais également à la langue, aux croyances et à divers éléments coutumiers. On s'interroge également sur les tensions susceptibles d'apparaître entre la culture empruntée et les expériences vécues sur le nouveau territoire. Au gré de la différenciation coutumière et sous l'effet des inévitables inventions et

adaptations commandées par l'appropriation matérielle de l'espace, on devine en effet qu'une part croissante d'inadéquation s'installe entre les représentations transposées et les impératifs de la quotidienneté – ou si l'on veut : entre ce qui relève de l'héritage et ce qui provient de l'usage. Il est prévisible qu'à la longue, une culture locale originale prend forme, qui infiltre peu à peu la culture empruntée et menace de la supplanter. Quoi qu'il advienne, ces processus invitent à observer de près les interactions et les formes de dichotomie entre ce qu'on pourrait appeler la *culture prescrite* (métropolitaine) et la *culture inscrite* (continentale)¹⁰.

À mesure qu'elles s'accroissent, les tensions qui viennent d'être évoquées sont ordinairement ressenties d'une façon particulièrement vive par les littéraires et les artistes, dans leur quête d'authenticité, et ils sont souvent les premiers à les révéler ou à les dénoncer. Le cas des littéraires est tout à fait remarquable à cet égard. Il semble en effet que le discours romanesque et poétique soit fréquemment en avance sur celui de la pensée et des sciences sociales, ce qui en fait un témoin précieux de l'évolution culturelle du Nouveau Monde, un confident de ses ambiguïtés, de ses angoisses et de ses réorientations.

Dans l'hypothèse, cette fois, de la rupture, il importe de souligner qu'en dépit des décrets de l'idéologie ou de la philosophie, rien n'assure que toutes les régions du discours vont emboîter le pas instantanément. Même lorsque le lien colonial a été coupé au plan politique, tout indique que le décrochage culturel et l'inscription continentale cheminent suivant des rythmes, des calendriers très dispersés, selon qu'il s'agit de la littérature, des sciences sociales ou des diverses avenues de la pensée et des arts. La littérature, par exemple, semble éprouver d'énormes difficultés à se soustraire à la dépendance et au sentiment d'infériorité à l'endroit de la mère patrie. Cette géométrie variable dans la marche du décrochage de même que l'éventail varié des amalgames sur le continuum continuité/rupture se manifestent pleinement dans la construction de la culture nationale, où ils donnent lieu aux

configurations les plus diverses. Enfin, en ce qui concerne le lien colonial lui-même, il peut être rompu brutalement dans un acte fondateur spectaculaire, mais il peut aussi se défaire progressivement au gré d'un long enchaînement de petits actes décrocheurs, suivant un modèle de dérive plutôt que de cassure.

Nous avons signalé plus haut une première forme de dichotomie qui peut s'introduire dans le processus d'appropriation, entre ce que nous avons appelé la culture prescrite et la culture inscrite. Or cette dichotomie, associée principalement au modèle continuiste, prend concrètement un visage social qu'il importe d'identifier. Elle peut se traduire en effet par une division entre élites, au sein de la culture savante, ou se replier sur le clivage élites/classes populaires. Dans ce dernier cas, on observera, par exemple, une antinomie entre des intellectuels attachés à la mère patrie, nourris de références européennes, et des classes populaires immergées dans l'expérience du nouveau continent, pleinement engagées dans une nouvelle construction identitaire. La culture nationale se construit alors à ses deux extrémités, dans deux directions opposées. Une question déterminante concerne la façon dont ce genre de fractionnement et de désarticulation peut affecter l'évolution du rapport à la mère patrie et la capacité d'affirmation de la nouvelle collectivité. Au cours de leur histoire, des sociétés comme le Québec et l'Australie ont manifesté ce genre d'antinomie entre des élites européanisantes et des milieux populaires bien inscrits dans les nouveaux espaces. En Argentine, une divergence semblable s'est installée au sein même des élites après l'indépendance (D. QUATTROCCHI-WOISSON, 1992). En outre, en Argentine encore et en Australie, s'ajoutait à ces divisions un clivage spatial entre le segment urbain et le segment rural (la *pampa* dans le premier cas, la *bush* ou le *outback* dans l'autre). Enfin, il va de soi que ces divisions socioculturelles furent encore plus accusées là où elles se doublaient de clivages ethniques.

Une autre interrogation porte sur les rapports qui s'instituent entre culture savante et culture populaire : ces rapports sont-ils définis sur le mode de l'interaction et de l'osmose? ou de la tension et du cloisonnement? On ne doit pas exclure non plus la possibilité d'un monolithisme culturel dans la structure de classes, d'un large consensus autour d'un paradigme prédominant et d'un syncrétisme dans la dynamique interculturelle.

Enfin, au-delà des locuteurs, il faudra se montrer attentif à identifier les classes et les acteurs sociaux qui se dissimulent derrière les pratiques discursives. Sur ce point, la notion d'imaginaire recèle bien des pièges. La culture savante assigne ordinairement à ses productions un rayonnement qui est censé transcender les barrières de classes, de genres, de partis, d'habitats, et le reste. Dans cet esprit, tout comme la nation, l'imaginaire serait un et indivisible, affranchi de tout point d'ancrage social. Mais la réalité peut être toute autre et faire place à des visions concurrentes dont il est parfois possible de dessiner avec précision les aires sociales de production et de diffusion.

III

LA FORMATION DES CULTURES NATIONALES

Par culture nationale, nous désignons cette partie de l'imaginaire collectif produit par les pratiques discursives qui se donne comme le cadre officiel d'intégration symbolique de la société. On observe que, dans pratiquement tous les espaces du Nouveau Monde, lorsque les élites commencèrent à se percevoir comme appartenant à une société autre, distincte de la mère patrie, c'est par le prisme de l'idée nationale – empruntée à l'Europe – qu'elles élaborèrent leurs premières représentations collectives. La même notion en vint ainsi à accueillir des contenus symboliques fort différents d'une société à l'autre, tout en véhiculant partout une même volonté d'affirmation. Cela même

nous dispensera d'en proposer une définition spécifique: en accord avec la démarche de notre enquête, nous nous en remettrons simplement aux diverses conventions et représentations mises de l'avant par les élites elles-mêmes lorsqu'elles se mirent en quête d'un cadre symbolique d'intégration pour la collectivité qu'elles disaient représenter. Partout également, on relève que les élites ont eu à s'employer à peu près aux mêmes tâches : assigner (au sens propre comme au figuré) une assise territoriale à la nation, lui définir une identité, l'assortir d'un patrimoine intellectuel et d'un patrimoine coutumier, lui donner des utopies, en construire la mémoire. Nous passons rapidement en revue ces composantes de la culture nationale, en signalant dans chaque cas les difficultés, les apories auxquelles le discours a été confronté selon que la nation se construisait sur le mode de la continuité ou sur celui de la rupture.

Il faudra d'abord s'interroger sur l'essor et les ressorts de l'idée nationale. Quels sont les problèmes ou les traumatismes qu'elle a voulu surmonter et par rapport auxquels elle s'est ensuite définie? À partir de quel moment se sont mises en place les conditions matérielles, sociales et institutionnelles de cette opération : capacité d'édition et de diffusion, existence d'un public cultivé, apparition des intellectuels? Ces conditions étant assurées, le discours a dû fournir, au moyen d'une fiction juridique ou autrement, une justification rationnelle de la prise de possession du sol jusque-là occupé par les Autochtones. Il a dû aussi délimiter les assises spatiales de la nation et en nourrir l'imaginaire. Une tâche encore plus complexe consistait à définir une identité collective (des traits, des valeurs, des symboles, des images de soi et des autres). Aux époques considérées, l'idée nationale procédait ordinairement d'une prémisses d'homogénéité : on concevait mal la nation sans des institutions, des règles, une langue, des coutumes et même une religion communes¹¹. Dans le contexte des collectivités neuves, cette prémisses recevait cependant plusieurs démentis. Ainsi, la présence des Autochtones (Africains, Indiens, Amérindiens,

Aborigènes...) représentait une donnée réfractaire, apparemment irréductible, soit dans leur habitat originel, soit dans les régions d'esclavage. Il en allait de même avec l'immigration qui a nourri la croissance des populations et qui recrutait dans des régions et des ethnies diversifiées. Par quels procédés (symboliques ou autres) et à quel prix les élites sont-elles parvenues à donner corps à la notion de nation en instituant une identité au sein de cette hétérogénéité?

Toutes les nations neuves, à l'image des anciennes, ont voulu aussi se donner un patrimoine intellectuel et esthétique, un panthéon des grandes œuvres de la pensée, des arts et des lettres qui était censé témoigner de leur substance et de leur grandeur, les distinguer de leurs voisins et rassembler la postérité autour d'un même culte. Mais comment une culture fondatrice se donne-t-elle des classiques, des immortels, ou si l'on ose dire: des Anciens? En somme, comment une culture fondatrice parvient-elle à instituer une grande et vénérable tradition, à s'inventer des racines¹²? Ici, le discours paraît livré à une alternative qui est en réalité une impasse. D'un côté, dans une perspective de rupture, il peut jouer la carte de l'authenticité et créer ses propres références, à nouveaux frais. Mais il s'expose alors au regard dédaigneux de la métropole et à l'insoutenable comparaison avec son antique et prestigieux patrimoine. En outre, et pendant une longue période, la collectivité neuve risque d'être confrontée aux incertitudes et au sentiment de précarité qui sont le lot des cultures apatrides. De l'autre côté, dans une perspective continuiste, la nation peut combler son déficit de civilisation en puisant à volonté dans les modèles et dans le capital symbolique accumulé par la mère patrie, ce qui lui vaut une consistance et une assurance aisément et rapidement acquises. Mais le prix à payer peut être énorme : vouée à l'imitation et à la dépendance, la culture fondatrice s'installe dans un complexe d'infériorité qui étouffe ses capacités créatrices ainsi que dans une sorte de porte-à-faux avec l'expérience du nouveau continent et avec la symbolique qui lui est associée. Sur ce point, on pourrait prendre à témoin tous les domaines,

de l'imaginaire savant, à commencer par la langue nationale : celle-ci est nécessaire au romancier ou au poète pour exprimer pleinement son expérience du Nouveau Monde; mais la langue dont il est dès lors imprégné a été empruntée, assortie d'un jeu de normes et de contraintes gérées depuis la métropole.

Ces remarques font voir que les constructions discursives doivent être étudiées sous deux aspects, correspondant à la double fonction qu'elles remplissent dans la formation et l'évolution de la culture fondatrice. D'une part, elles contribuent directement à construire l'imaginaire, elles revendiquent l'existence de la nation, elles fixent les contenus de l'identité, elles énoncent ses prémisses, ses contours, elle expriment ses états d'âme. D'autre part, elles laissent derrière elles des œuvres qui acquièrent valeur de patrimoine, qui deviennent le capital accumulé et permanent de la nation vivante, la preuve la plus éclatante de sa substance et de sa pérennité. C'est donc à la fois comme acteur et comme témoin que le discours est mobilisé par la culture nationale.

Celle-ci voudra aussi s'annexer un patrimoine coutumier (rituels, fêtes, danses, chansons...), surtout celui des classes populaires, afin de se donner une consistance pour ainsi dire objective, empirique – alors que les produits de la culture savante gardent toujours le caractère un peu arbitraire et fragile de ce qui est fabriqué. Cet exercice demeure toutefois largement illusoire, à un double titre. D'abord, le discours transfigure, recrée la donnée coutumière pour la plier à sa finalité. En outre, et on retrouve ici une difficulté qui a déjà été évoquée : comment établir les fondements, les racines et la robustesse des traditions coutumières dans le temps court et mal assuré de la collectivité neuve?

Dans la direction opposée, les élites ont dû s'employer à dessiner un avenir exaltant pour la collectivité en formulant des utopies. Les espaces du Nouveau Monde fournissaient un matériau de choix pour ces rêveries méthodiques, soigneusement organisées, qui présentent

l'envers du réel comme son prolongement vraisemblable, ou tout au moins souhaitable. L'éloignement, le dépaysement, l'inconnu amplifiaient les traits du nouveau continent : les étendues étaient illimitées, les richesses incommensurables, les périls gigantesques. Encore là, cette capacité d'émerveillement pouvait être investie soit dans une volonté de recréer la mère patrie, mais dans un format agrandi, épuré, perfectionné, soit dans une tentative de recommencement radical fondé sur un ordre collectif plus rationnel, plus harmonieux, affranchi des déchirements et des servitudes de l'ancien monde. Dans un cas comme dans l'autre, la nouvelle société serait supérieure aux sociétés européennes. Il semble en effet que la mythologie du Nouveau Monde se soit toujours construite — à des degrés variables — sur une contre-mythologie de l'ancien, même dans les entreprises continuistes.

L'histoire de l'Amérique latine a ainsi donné lieu à l'utopie d'une nouvelle race cosmique, née du mélange de l'Indien, de l'Européen et de l'Africain (notamment : José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, 1925). De nombreux intellectuels y ont également formulé le rêve d'une grande civilisation pan-américaine, fondée sur la fusion de tous les apports culturels et ethniques sur le continent. On y trouve aussi des traces d'une grande utopie urbaine. Aux États-Unis, c'est un idéal de progrès, de démocratie et de liberté individuelle qui a prévalu au 18^e siècle, relancé au siècle suivant par la mythologie de la frontière. Des collectivités comme le Canada ou l'Australie diffèrent un peu des précédentes en ce que la pensée utopique ne semble pas y avoir été aussi florissante. En regard, le Québec offre un exemple assez original. Des utopies de rupture y sont apparues durant le dernier tiers du 18^e siècle et la première moitié du 19^e. Par ailleurs, on y observe aussi, à partir du milieu du 19^e siècle principalement, de grandes utopies visant le peuplement du Nord ou l'implantation de la culture française et catholique à l'échelle de l'Amérique. Mais ce sont là, le plus souvent, des utopies de la continuité ou à dominante continuiste, des modèles de l'ancien monde transposés ou adaptés au continent américain plutôt

que de véritables plans de reconstruction à nouveaux frais, qui tournent résolument le dos à l'héritage de la mère patrie.

La culture savante devait, enfin, établir la légitimité de la nation et, du même coup, accrédiéter les élites qui s'en faisaient les porte-parole. Cette tâche n'est évidemment pas propre aux collectivités neuves, tous les États-nations ayant eu à se prémunir contre une présomption d'arbitraire. Parmi les procédés les plus courants utilisés à cette fin, on connaît la référence providentielle, par laquelle on affirme l'origine et la vocation divine de la nation (ou de la monarchie ou de quelque autre régime)¹⁵. Ailleurs, la nation est représentée comme soudée à un substrat biologique, dans la pérennité des filiations généalogiques. La nation peut aussi être fondue dans des traits psychologiques et moraux indélébiles, comme ce fut le cas en Belgique (J. STENGERS, 1997). Elle peut encore être coulée dans les dispositions préétablies par la géographie, dans la gloire et le charisme impérissables de grands héros fondateurs, dans la volonté souveraine du peuple, ou dans sa culture indestructible, immémoriale, et le reste.

S'agissant de collectivités neuves, le procédé auquel nous nous intéresserons en particulier est celui qui consiste à assortir la nation de racines très anciennes. À l'aide de l'historiographie ou autrement, toutes les nations d'Occident ont manifesté, surtout depuis le 18^e siècle, le souci de réciter solennellement leurs commencements en les situant dans un temps qui soit le plus éloigné possible, de préférence dans la préhistoire et l'immémorial. D'une certaine façon, il était ainsi postulé que l'ancienneté de la nation lui confère un caractère objectif et quasi absolu. Soustraite aux atteintes du temps, elle acquiert une sorte de transcendance qui la fait exister en dehors de la volonté de ses membres. Elle ne peut donc être la création artificielle et intéressée d'une faction ou d'une classe dominante; sa pérennité la place au-dessus de tout soupçon. Mais comment opère la fonction (ou la fiction?) mémorielle dans une culture fondatrice? Comment surmonte-t-on l'impassibilité originelle qui naît de la volonté de s'arroger des racines anciennes dans

une société qui, par définition, se trouve à une sorte de point zéro de la temporalité? Autrement dit : comment construire une *mémoire longue* à partir d'une *histoire courte*?

Une autre tâche consiste à fixer la date de naissance de la nation, à lui assigner des actes ou des événements remarquables qui l'ont fait advenir, à identifier ses héros fondateurs. On devine qu'encore une fois, cet exercice se présente très différemment selon qu'il s'inscrit dans une démarche de continuité ou de rupture. De même, le profit symbolique que l'on peut en retirer pour l'édification de la postérité (sous forme de commémorations à l'occasion d'anniversaires et en temps de crise nationale, ou simplement à des fins pédagogiques) dépend de la nature et de la dimension des actes fondateurs. Une rupture radicale opérée dans un élan collectif spectaculaire offre un matériau plus favorable à la mythification qu'une émancipation graduelle reposant sur une séquence événementielle étalée dans la longue durée. Tout comme les proclamations solennelles émises sur le champ de bataille par un grand chef victorieux ont plus de chance de marquer l'histoire que les communiqués convenus au terme de réunions de notables, si méritoires soient-ils. Cela dit, l'imaginaire national peut aussi se nourrir de mythes *dépresseurs*, comme il est arrivé au Québec avec ce que l'on a appelé l'idéologie de la survivance (commémoration des échecs des Plaines d'Abraham et de 1837-1838, commentaire des brimades constitutionnelles, vision pessimiste de l'avenir...).

Le besoin de s'insérer dans une permanence et d'instituer rétrospectivement des références communes procède manifestement d'une préoccupation additionnelle. En effet, le sentiment de partager les mêmes ancêtres et le même passé est aussi un puissant facteur d'identité et de cohésion symbolique pour les membres d'une société. On rejoint ici le problème de l'intégration, qui est au cœur des cultures nationales du Nouveau Monde.

IV ÉLÉMENTS DE MODÉLISATION LES RUSES DU DISCOURS

In'est évidemment pas possible d'illustrer et de commenter en quelques pages chacun des thèmes et questions qui viennent d'être évoqués, selon les trois plans que nous avons annoncés (caractérisation des itinéraires collectifs, description des procédés discursifs, réflexion sur le Québec). Il faudra donc nous limiter à quelques aperçus touchant des réalités parmi les plus spécifiques au Nouveau Monde.

CONTINUITÉ ET RUPTURE

Notons en premier lieu qu'indépendamment des orientations adoptées par le discours, la différenciation coutumière semble avoir progressé uniformément dans toutes les collectivités neuves, surtout au sein des classes populaires. Par contre, en ce qui concerne les deux grands *idéaltypus*, ou mieux encore, le continuum continuité/rupture, l'observation empirique enseigne –en dehors de tout parti pris théorique– que dans la plupart des cas, le continuisme a prévalu dans les pratiques discursives au début du peuplement pour éventuellement céder le pas à une dynamique de rupture. Cela dit, le calendrier de cette transition aussi bien que ses modalités et son intensité sont très variables et imprévisibles. En outre, il est assuré que dans l'une et l'autre période ou étape, des éléments de rupture et de continuité se sont conjugués. Enfin, une fois réalisée, la transition ne peut pas être tenue pour irréversible, comme le montre l'exemple du Québec. L'évolution politique et culturelle de cette collectivité s'est d'abord inscrite dans une dynamique continuiste jusqu'à la Cession de 1763 et au-delà, puis dans une dynamique de rupture jusqu'aux Rébellions de 1837-1838, avant de basculer à nouveau pour un siècle environ dans un discours à dominante continuiste, alors que le dernier demi-siècle a été marqué

par un retour à un esprit de rupture¹⁴. En regard, le Canada anglophone (que nous assimilerons ici au Canada actuel sans le Québec) a suivi un cours tout aussi complexe peut-être, mais beaucoup plus uni. Sous un discours qui a longtemps logé à l'enseignement continuiste, il a néanmoins connu au plan politique une très lente et incessante dérive qui lui a permis d'édifier, comme en pièces détachées, un État souverain (G. BOUCHARD, 1998). Mais ce faisant, il a également perpétué certaines attaches avec la mère patrie qui font, par exemple, de la reine d'Angleterre le chef de l'État canadien. Avec diverses variantes, l'histoire de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande reproduit les grandes lignes de ce modèle. Dans ces trois cas, la réalité de la dépendance a été adoucie par l'alibi de l'Empire : le sentiment (d'autres diraient l'illusion) d'être un partenaire à part entière dans l'aventure impériale aux côtés de la Grande-Bretagne a pu faire oublier certaines facettes du lien colonial. L'histoire de ces trois pays montre aussi que l'émancipation politique étalée, au gré d'un événementiel fractionné, donne peu de prise au discours mythique de la rupture et de la fondation, privant ainsi l'imaginaire national d'un précieux stimulant. Quant aux pays d'Amérique latine, ils ont presque tous rompu le lien colonial entre 1810 et 1830, mais leur émancipation culturelle fut beaucoup plus difficile et elle a suivi une diversité de calendriers qu'il est impossible de caractériser en quelques phrases. Ajoutons que, si le décrochage culturel métropolitain a finalement été complété, il n'est pas sûr qu'on puisse en dire autant de l'arrimage continental. Un grand nombre d'intellectuels latino-américains des dernières décennies estiment en effet que le rêve d'une grande civilisation pan-américaine ne s'est pas réalisé. En regard, l'Afrique du Sud et l'ancienne Rhodésie offrent un modèle très original puisque, dans ces deux cas, les descendants d'Européens ont été contraints de s'effacer devant les Autochtones. Du point de vue de l'immigrant, l'aventure du Nouveau Monde s'y est donc soldée par un échec, les occupants primitifs ayant retrouvé leurs droits.

L'exemple des États-Unis vaut qu'on s'y arrête un peu. L'histoire de cette collectivité neuve offre peut-être l'illustration la plus nette de la dynamique de rupture, tant dans la culture que dans la politique. Il y a eu rupture d'abord à l'échelle microsociale, dans les processus de différenciation coutumière ainsi que dans les modèles de vie communautaire et ruraliste. Il y a eu rupture ensuite dans la critique que l'on a faite de la société anglaise, société de privilèges et d'intolérance coupable d'avoir trahi la mission divine qui lui avait été confiée. Ce rejet se doublait d'une volonté d'édifier en Amérique un société différente et supérieure, fondée sur des idéaux d'égalité, de démocratie, de liberté et de progrès. La traduction politique de ce rêve d'affranchissement et de recommencement fut spectaculaire avec, dans la seconde moitié du 18^e siècle, la diffusion des idéologies républicaines, la guerre d'Indépendance et la rédaction de la Constitution.

En ce qui concerne la continuité comme modèle prédominant, nous savons qu'elle s'est toujours accompagnée de diverses formes d'appropriation et de rupture. On note aussi que, fréquemment, elle trouvait de forts appuis dans les jeunes métropoles de la collectivité neuve. Les élites urbaines, en effet, ne voulaient pas être en reste avec les grandes villes européennes, avec lesquelles elles se sentaient en compétition directe. Cette attitude les incitait à en imiter le modèle et à réprimer les expressions jugées primitives et dégradantes de l'esprit de *frontière* (improvisation, désordre, manque de raffinement...) ¹⁵. L'antinomie déjà évoquée entre les élites du Nouveau Monde et les milieux populaires s'en trouvait du même coup renforcée. Un autre facteur qui a contribué puissamment au continuisme, c'est l'existence d'un grand péril national qui poussait à maintenir le lien avec la mère patrie par souci de protection culturelle, économique ou militaire. Au Québec, l'Amérique anglophone a toujours constitué une menace pour la survie de la francophonie; cette menace a été aggravée par les aléas qu'a eu à subir la culture française dans l'environnement politique canadien (projets d'assimilation, recul des droits linguistiques à

l'extérieur du Québec, rapport politique inégal au sein de la Confédération). Au Canada anglophone, c'est la proximité envahissante des États-Unis qui a toujours représenté un danger, politique et militaire d'abord (pensons aux affrontements de 1775-1776 et de 1812-1813 en terre canadienne), culturel ensuite. En Australie et en Nouvelle-Zélande, la crainte d'une invasion chinoise ou japonaise (le fameux *pénil jaune*) a représenté jusqu'à récemment un paramètre important de la politique culturelle et militaire. Dans chacun de ces cas, la réaction a été similaire : se rapprocher de la mère patrie, raffermir le rapport de dépendance et de fidélité, inculquer à de larges segments de la culture savante une attitude défensive qui faisait de la survivance un thème central et mobilisait le discours à cette fin¹⁶, se replier sur ses traditions, ses fondements identitaires, se méfier de l'étranger et de la différence qu'il introduisait dans la culture nationale, cultiver diverses formes de nationalisme ethnicieste.

Pour ce qui est de la rupture, le premier point à signaler est le calendrier dispersé de l'émancipation au sein des divers domaines de la culture savante. Ainsi, les idéologies politiques ne sont pas nécessairement en consonance immédiate avec les disciplines littéraires et artistiques, bien que des alignements tendent à s'esquisser dans la longue durée. Cet énoncé a pu être démontré à propos du Québec à partir d'un examen du cheminement de la littérature, de la peinture, du théâtre, de l'architecture, etc (G. BOUCHARD, Y. LAMONDE, 1995). À une échelle plus vaste, l'histoire des pays d'Amérique latine atteste aussi ce genre de déphasage. Même si l'indépendance politique y fut acquise dans les premières décennies du 19^e siècle, les processus d'émancipation culturelle se sont étalés sur quatre siècles et plus. Le cas du Mexique montre qu'au sein de la culture elle-même, c'est à partir de la religion, à l'initiative des missionnaires franciscains, qu'ont été lancées les premières démarches d'unification symbolique à l'origine de la nation. Dans une moindre mesure peut-être, ce décalage entre le politique et le culturel s'est manifesté également aux États-Unis où,

même durant la première moitié du 20^e siècle, le roman, par exemple, n'était pas encore vraiment assuré de ses assises. Par contre, d'autres sociétés, comme l'Australie et le Canada anglophone, paraissent avoir affiché un degré plus élevé de synchronisme, la nation culturelle s'y étant édifiée à peu près au même rythme que l'État. Ces observations ne sont livrées qu'à titre d'illustrations. Il faudra de toute évidence pousser plus loin l'analyse de ce phénomène et de ses répercussions – importantes peut-être – sur la vie collective.

En ce qui concerne les itinéraires et les stratégies du décrochage métropolitain (au plan politique ou culturel), l'enquête comparée révèle quelques grands modèles et processus. On connaît d'abord l'émancipation par emprunt ou par *réappropriation*. Dans ce cas, la culture fondatrice réalise son autonomie en se nourrissant carrément de la culture métropolitaine, qu'elle fait délibérément sienne mais en la travaillant, plutôt que de s'en défendre dans un combat qui semble ne jamais devoir être gagné parce que trop inégal. En littérature, on pense au programme *anthropophage* du poète brésilien Oswald de Andrade dans les années 1920. Ce dernier proposait tout simplement d'absorber la culture européenne, française en particulier (vers laquelle les écrivains et artistes portugais s'étaient massivement tournés depuis le 19^e siècle), de s'en approprier les vertus et de les investir dans la création d'une littérature et d'un art typiquement brésiliens. L'Australie fournit un autre exemple de réappropriation à la fin du 19^e siècle alors qu'une peinture nationale est née en empruntant très largement à la peinture allemande et anglaise. Au-delà de la littérature et de la peinture, bien d'autres domaines de la pensée et des arts offrent de semblables exemples de décrochage par emprunt qui ne sont pas sans rappeler les processus de recyclage culturel étudiés par W. MOSER (1996). Il est courant aussi que des collectivités nouvelles émancipées à tous égards aient conservé de leur mère patrie diverses institutions, des traditions religieuses, la langue officielle, et le reste. Mais dans chaque cas, ce matériau a été re-nommé, réinvesti dans un autre champ identitaire.

Un autre procédé discursif consiste dans la *profanation*. Il s'apparente au procédé anthropophage dans la mesure où ce dernier comporte la mise à mort et le dépeçage de l'autre; mais l'analogie s'arrête là. La profanation est un procédé essentiellement iconoclaste par lequel une culture surmonte son complexe d'infériorité en saccageant les symboles de sa dépendance. On en trouve des traces dans deux pièces de théâtre québécoises, contemporaines de la Révolution tranquille. Il s'agit du *Cid magnanisé* de Réjean Ducharme (1968) et de *Hamlet, Prince du Québec* de Robert Gurik (1967). Dans les deux cas, on offre sur le mode satirique et subversif une réédition avilissante, vandalisée, de deux grands classiques européens en les traînant pour ainsi dire dans la boue de la culture québécoise la moins recommandable qui soit (selon les critères de la culture métropolitaine) : celle de la quotidienneté des classes populaires dans son éclatisme débridé, ses inventions sauvages et paillardes, ses transgressions langagières et esthétiques. Une variante de la profanation consiste dans l'*encanaillement*, par lequel la culture savante fait accéder à son discours des formes déchues et réprouvées : néologismes maladroits ou vulgaires, anglicismes (dans le cas du Québec), etc.¹⁷.

L'affranchissement peut aussi procéder par transition ou par *déplacement latéral*. Avant d'affirmer ou de conquérir sa pleine autonomie, la collectivité neuve va franchir une étape préliminaire et effectuer un premier travail de déracinement en changeant de métropole. C'est ce qui est arrivé au Brésil dans la seconde moitié du 19^e siècle lorsque les élites ont carrément substitué la France au Portugal comme métropole culturelle, choisissant d'en faire désormais la source de leurs emprunts, de leurs imitations et de leurs dépendances. Au 19^e siècle, le Mexique porfirien a suivi un cheminement analogue en délaissant ses vieilles références espagnoles au profit de l'Europe (France, Angleterre, Allemagne) avant de se replier plus massivement sur son américanité au 20^e siècle. Dans la même veine, citons encore le cas de l'Australie qui, après la Deuxième Guerre mondiale, s'est tournée vers les États-

Unis pour s'assurer une sécurité militaire et un soutien économique que la Grande-Bretagne n'était plus en mesure de lui fournir. Il est indéniable que ce déplacement a accéléré l'érosion de l'ancien rapport colonial, en particulier au plan culturel. Le réalignement subséquent des échanges commerciaux cette fois en faveur des grands pays d'Asie a joué dans le même sens. Au Québec, enfin, la substitution de métropoles provoquée par la Cession a créé les conditions d'une prise de conscience et d'un mouvement de contestation qui a culminé dans les Rébellions de 1837-1838. Nous pensons que la notion de *détour* mise de l'avant par E. GLISSANT (1981) pour rendre compte de certaines modalités d'émancipation des littératures des Caraïbes recoupe de près notre concept de déplacement latéral.

La rupture culturelle peut être accélérée par un autre procédé qui est celui de la *diversion*. Celle-ci survient lorsque, pour récuser une alternative conflictuelle, ou pour éviter des symboles et des allégeances devenues irréconciliables, on invente de toutes pièces une troisième figure censée rallier ou congédier toutes les autres. Dans tous les cas, il s'agit de contourner un lieu symbolique piégé, devenu inhabitable, en inventant un terrain neutre; cette opération a pour effet d'éloigner encore un peu plus la culture fondatrice de son héritage européen. Par exemple, l'Église catholique australienne, confrontée aux traditions et orthodoxies diverses héritées de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, a pris le parti de s'en éloigner quelque peu dans un esprit de conciliation. Avec le temps, cette ligne de conduite l'a amenée à rompre avec certains symboles ou coutumes associés à de vieilles divisions. Au Canada et en Australie, l'idée de faire des Autochtones (souvent à leur insu, parfois malgré eux) le véritable peuple fondateur, à l'origine de la nouvelle nation, relève du même esprit : cette disposition, indépendamment du mérite qu'elle peut avoir intrinsèquement au plan scientifique, présentait en effet l'avantage de renvoyer dos à dos les autres prétendants ou candidats au titre de peuple fondateur¹⁸. Autre exemple, assez fréquent : si deux fêtes publiques (des anniversaires, par exemple)

évoquent des symboliques concurrentes, la tentation est grande d'en créer une troisième dans l'espoir qu'elle en vienne à éclipser les deux premières. Cimentier l'identité nationale en exploitant intensivement les vertus du paysage peut être une autre manière de détourner l'attention de certains clivages et dissensions qui font obstacle à l'entreprise identitaire et de vouer à l'oubli des morceaux d'héritage.

Un autre modèle de décrochage, déjà évoqué, consiste dans ce qu'on pourrait appeler la *rupture inversée*. C'est le cas de pays comme l'ancienne Rhodésie et l'Afrique du Sud où une première rupture opérée par l'occupant européen a été annulée par une seconde, réalisée cette fois par les Autochtones. Dans ce cas, le Nouveau Monde s'efface en quelque sorte et le territoire est rendu à sa vocation originelle.

Concernant la rupture toujours, il importe enfin de souligner à quel point ses orientations peuvent parfois demeurer incertaines et ses avancées fragiles. Nous prendrions encore une fois à témoin l'évolution des littératures du Nouveau Monde, dont plusieurs demeurent précaires et arrivent mal à combler leur déficit envers l'Europe alors même qu'elles proclament leur autonomie et leur maturité. Certes, comme plusieurs l'ont souligné (notamment O. PAZ, 1991, pp. 10-11), il n'y a pas eu simplement transplantation des langues entre l'Europe et ses colonies; celles-ci, loin d'être des réceptacles passifs, ont participé au processus, l'ont infléchi de diverses façons en nommant leur réalité et leur expérience, en opposant des négations, en chargeant les mots de nouveaux sens. Il en a résulté un processus d'émancipation dont certains chercheurs ont voulu rendre compte en y distinguant des étapes et un cheminement communs vers un même état de maîtrise, d'indépendance¹⁹. Un peu paradoxalement, on dira dans cet esprit que les littératures du Nouveau Monde naissent vieilles, dans l'imitation stérile des classiques européens, mais qu'avec le temps, elles finissent par rajeunir. Sans remettre en cause la pertinence générale de ces modèles, il convient de faire aussi valoir la part importante d'incertitude, d'ambiguïté et d'hétérogénéité qui subsiste, comme le montre justement

la littérature étatsunienne, si souvent donnée comme exemple d'affranchissement. Un certain nombre d'auteurs, et non des moindres (pensons à T. S. Eliot, Henry James, Ezra Pound et d'autres), n'ont-ils pas rompu avec l'Amérique pour renouer avec l'Europe? E. E. Cummings et William Carlos Williams illustrent à leur façon un même déchirement, une même déception face au Nouveau Monde. Et au-delà de l'assurance et même du triomphalisme continental d'un Whitman ou d'un Longfellow, un sentiment de dégradation et d'échec n'en finit pas de s'exprimer, comme l'a rappelé récemment P. NEPVEU (1998). De son côté, J. MORENCY (1997) a attiré l'attention sur la quête incessante du *grand roman américain* qui accomplira enfin les promesses du Nouveau Monde. On serait tenté ici de généraliser : les cultures fondatrices qui ont effectué leur rupture s'en remettent plutôt mal, comme le montre presque partout la persistance du doute identitaire et du discours introspectif²⁰. Dans le même sens, on peut évoquer les profondes divisions qui caractérisent la culture québécoise au chapitre de la langue nationale, écartelée entre les normes française, internationale et vernaculaire.

L'IDENTITÉ NATIONALE

Le Nouveau Monde offrait un contexte propice à l'éveil des préoccupations identitaires. Les immigrants y étaient confrontés tout à la fois à leur propre diversité, à l'altérité croissante du monde ancien et à la présence autochtone. De ce point de vue, l'Australie est une sorte de cas-limite dans la mesure où sa culture était – et demeure encore dans une large mesure – le lieu de quatre clivages ou *rencontres* culturelles : Blancs/Aborigènes, Européens/Asiatiques, Britanniques/Australiens, élites/classes populaires. On comprend dès lors que, là où elle a été conduite sur le terrain de l'ethnicité (comme au Québec, au Canada ou en Australie), la quête identitaire s'est heurtée à d'énormes difficultés. Sous ce rapport, les États-Unis se sont très tôt démarqués en assoyant officiellement l'unité nationale sur des valeurs communes,

à caractère universel, et sur quelques grandes idées politiques, plutôt que sur des traits culturels singuliers ou sur un héritage européen. Dans tous les cas cependant, la religion a été mobilisée par les cultures fondatrices comme facteur de cohésion nationale lorsque les conditions s'y prêtaient, c'est-à-dire lorsqu'elle n'était pas elle-même un terrain (réel ou potentiel) de division, comme ce fut le cas en Australie (K. S. INGLIS, 1967). Mais au Québec, aux États-Unis et en Amérique latine, elle a été un puissant instrument de rassemblement national.

Étant donné ses prémisses homogénéisantes, l'idée nationale était, comme nous l'avons dit, incompatible avec l'hétérogénéité des populations neuves, d'où le besoin de mettre en œuvre tout un éventail de procédés pour réduire cette diversité. Certains de ces recours étaient symboliques, d'autres beaucoup moins. Un survol partiel permet d'identifier les figures suivantes :

- 1- La suppression physique de l'Autre par la guerre, le génocide, l'expulsion. C'est le traitement qui fut réservé, par exemple, aux Aborigènes de la Tasmanie (Australie) et à de nombreuses tribus en Argentine, au Brésil et aux États-Unis. La déportation des Francophones d'Acadie au milieu du 18^e siècle par l'occupant britannique et leur dispersion dans quelques pays relève du même procédé. La stérilisation forcée de certaines sous-populations en est une autre variante.
- 2- La marginalisation, sur une base culturelle, sociale, juridique, spatiale ou autre. La nation est alors réduite au seul peuple dit fondateur, en l'occurrence l'occupant européen. On pense ici à tous les Autochtones des collectivités neuves, aux Noirs des États-Unis et du Brésil, aux Asiatiques en Australie jusqu'au milieu du 20^e siècle, etc. Mais on pense aussi à d'autres formes d'exclusion, celle des femmes, par exemple.
- 3- L'acculturation ou assimilation. Ce modèle fut longtemps adopté dans la plupart des collectivités pour effacer les antécédents ethniques des Autochtones ainsi que des immigrants ultérieurs, considérés comme

non-fondateurs. Ce fut le cas jusqu'au milieu du 20^e siècle au Québec, au Canada et en Australasie (*White policy*), et jusqu'aux années récentes aux États-Unis (*melting pot*), en Argentine et ailleurs.

- 4- Le biculturalisme. Il s'agit de réduire ou d'atténuer un dualisme culturel en faisant partager à chacun des deux segments de la population certains traits culturels de l'autre segment. Le Canada des années 1970 offre un exemple de cette idée qui ne s'est toutefois guère concrétisée.
- 5- Le métissage (au sens strict, biologique du terme). À un moment ou l'autre de leur histoire, la majorité des pays d'Amérique latine en ont fait la clé de leur intégration nationale (la *race cosmique*, la *démocratie raciale*, etc). En pratique, il arrive que ces projets de fusion des *racés* procèdent d'une affirmation eugéniste de la part de l'ethnie dominante plutôt que d'un esprit véritablement libéral.
- 6- L'occultation pure et simple, dans le discours officiel national, des éléments de diversité. On en trouve des traces partout.
- 7- La recherche et, au besoin, l'invention de ressemblances. On les trouve dans des traits physiques, des formes sociales, des valeurs communes. Un procédé de ce genre est à l'œuvre depuis quelques années en Australie où, dans le but de favoriser et de justifier le grand rapprochement avec les pays d'Asie, on trouve à ces derniers des traditions et des valeurs partagées.
- 8- La recherche et, au besoin, l'invention d'origines communes. Contrairement au précédent, ce procédé n'efface pas la diversité mais il la rend plus supportable en créant le sentiment d'une proximité née de l'histoire. L'appartenance nationale se trouve ainsi accréditée du fait que les différences d'aujourd'hui sont perçues comme le produit d'évolutions spécifiques à partir d'un même point de départ dans le temps (il s'agit presque toujours d'une époque très éloignée). On en trouve des exemples dans l'histoire culturelle du Québec, du Canada, du Mexique, de l'Australie et d'autres. Nous y reviendrons.

9- L'aménagement de terrains neutres (*no man's land*). Il s'agit ici de construire des figures identitaires qui servent de points de ralliement, au-delà d'un échiquier miné par des symboles concurrents, en renvoyant ces derniers dos à dos. Ce recours est très proche de la *diversion*, déjà évoquée à propos des processus et modalités de rupture. Toutes les tentatives pour fonder l'identité sur des valeurs universelles en sont une illustration; il en va de même avec les propositions visant à aligner la culture nationale sur la culture autochtone (érigée en modèle), comme moyen de surmonter le conflit des particularismes ethniques. Le mythe de la frontière aux États-Unis relève d'une opération du même genre.

10- Le métissage culturel. À l'enseignement du syncrétisme et de l'amalgame, ce procédé vise une fusion complète de toutes les composantes ethniques de la nation (par le biais de l'éducation, de mariages mixtes, etc), le but étant de créer une nouvelle culture, différente de ses éléments constitutifs. On l'observe dans plusieurs pays d'Amérique latine, tout particulièrement au Brésil et au Mexique. En principe, une idée du même genre sous-tendait l'idée du *melting pot* aux États-Unis mais, en pratique, celle-ci a finalement dérivé vers une forme d'assimilation à la culture WASP.

11- Autres recours : les grandes célébrations mémorielles soulignant l'anniversaire de naissance de la nation²¹, l'institution de traditions publiques reliées à l'État ou à la vie politique, la traduction environnementale de la nation dans de vastes aménagements urbains et architecturaux (parcs, monuments, édifices, places...). Tous ces déploiements, censés refléter les grandeurs de la nation, peuvent aussi en tenir lieu; la nation se projette alors avec d'autant plus de force et de vigueur qu'elle se sent fragile et dépourvue culturellement²².

LA MÉMOIRE LONGUE

Le fait de pouvoir revendiquer des origines très anciennes confère à la nation beaucoup d'assurance et d'autorité morale. Les cultures

fondatrices, dont la plupart sont confrontées à un déficit symbolique, sont précisément les plus dépourvues à cet égard : comment à la fois établir et manifester la nature transcendante de la nation lorsque la durée lui fait défaut? Ou, plus généralement, comment opère la fonction -et la fiction- mémorielle dans une collectivité neuve? L'observation montre que trois grandes options ont été privilégiées pour surmonter l'impassé de la mémoire longue. La première consiste à emprunter le passé, et en quelque sorte la mémoire de la mère patrie. En gros, c'est ce qu'a fait le Québec au cours du 19^e siècle et jusqu'au milieu du siècle suivant en situant son passé héroïque en Amérique dans le prolongement de l'histoire plurimillénaire de la France et de sa mission providentielle. Une option de ce genre a longtemps prévalu également dans des pays comme le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Mais on voit bien que cette voie est restreinte aux cultures engagées dans une dynamique de continuité.

Une deuxième option, davantage associée aux modèles de rupture, conduit la collectivité neuve à s'approprier l'historicité de la population autochtone. On reconnaît ici le cas du Mexique, qui a carrément emprunté le passé indien pour se donner une consistance face à la culture espagnole, pour contrer la présence que celle-ci s'arrogeait sur les nations improvisées d'Amérique. En vertu de ce virage, les Créoles des 18^e et 19^e siècles ont commencé à reconnaître les Mayas et surtout les Aztèques comme leurs véritables ancêtres, représentation qui est aujourd'hui partagée par la majorité des Mexicains, blancs aussi bien que métis. La logique identitaire de la nation passe ainsi de la *filiation* à l'*affiliation*. Mais les Mexicains ne sont pas pour autant le premier peuple à s'être octroyé le privilège de choisir ses ancêtres. Bien d'autres les ont précédés dans cette voie : les notables romains, à la suite de Caton l'Ancien (III-IIe siècles avant J. C.), disaient descendre des Sabins; un peu plus tard, Virgile (*Énéide*) choisissait tout aussi gratuitement de faire descendre tous les Romains des Troyens; dans la même veine, une représentation courante veut

que toute la nation juive soit sortie d'Égypte avec Moïse, alors que, selon toute vraisemblance, quelques clans seulement auraient vécu cet épisode. Au Canada et en Australie, l'historiographie semble esquisser un premier pas dans cette direction. Depuis dix ou quinze ans, des ouvrages présentent les Amérindiens comme les premiers Canadiens, ou les Aborigènes comme les premiers (et les plus authentiques) Australiens. Il arrive que l'archéologie se fasse complice de ces entreprises mémorielles qui visent à semer très loin dans le passé des empreintes de la nation naissante²³.

Selon une troisième option, plus radicale encore dans la rupture, la culture fondatrice décrète une sorte de temps-zéro de la mémoire. L'histoire recommence avec la nouvelle société qui s'édifie, l'imaginaire collectif se projetant vers l'avenir, qui est le temps de l'utopie. Une telle conception trouve un terrain favorable là où la nation naît d'un acte fondateur spectaculaire qui offre une prise très nette au réaménagement de la durée. L'histoire des États-Unis est celle qui reproduit le mieux ce modèle, du moins dans ses grandes lignes. Une forte volonté de rupture, doublée d'une grande confiance collective, y a fondé la conviction (largement répandue) que la nouvelle société serait supérieure à tout ce qui avait précédé. Cela dit, on relève tout de même dans le discours politique – en particulier celui des pères fondateurs – de nombreuses références à l'Antiquité grecque et romaine : la Grèce fut le berceau de la démocratie, Rome celui de la république. Mais ces deux modèles, sources d'inspiration, appartiennent à un temps si ancien que, un peu à la façon du mythe, ils logent pratiquement en dehors de l'histoire.

On connaît d'autres exemples de collectivités neuves dont la mémoire ne va pas au-delà de leur commencement. Mais ils sont très différents du précédent. L'Australie, qui fut fondée à la fin du 18^e siècle comme colonie pénitentiaire (elle reçut des prisonniers britanniques jusque dans les années 1860), éprouva longtemps une honte de ses origines qui, jusqu'au début du 20^e siècle, l'incita à confiner au passé

proche ses constructions mémorielles. De même, on pourrait dire que le Brésil contemporain ne possède pas vraiment de mémoire longue. Ici pourtant, trois possibilités s'offrent, qui correspondent aux trois grandes composantes ethniques de la nation : la voie portugaise, la voie africaine et la voie indienne. Mais aucune de ces filières symboliques ne semble rallier l'imaginaire national. Dans le premier cas, le sentiment plutôt négatif qu'inspire l'ancienne métropole est sans aucun doute un facteur déterminant. Mais dans les deux autres ? Se peut-il qu'une réticence d'inspiration raciste fasse obstacle à une appropriation collective du passé africain et indien ? Enfin, le Québec d'aujourd'hui représente un troisième cas de blocage mémoriel. D'un côté, la vieille filiation française a beaucoup perdu de son emprise au cours des dernières décennies ; de l'autre, la filière amérindienne exerce peu d'attrait. Du point de vue de la mémoire longue, l'historiographie récente paraît donc baigner dans une grande incertitude. Quelques indices récents donnent toutefois à penser qu'un autre modèle serait en voie d'émergence, faisant des Francophones d'aujourd'hui les descendants des *Canadiens* de la Nouvelle-France. Ce serait une manière de donner une voix au mutisme des dernières années, sans vraiment surmonter l'impasse.

Des paragraphes qui précèdent, il ressort qu'en ce qui concerne les collectivités neuves, les *jeux* de mémoire sont peut-être plus importants encore que les *lieux* de mémoire (pour reprendre l'expression bien connue de l'historien français Pierre Nora). D'abord, ces populations ont un passé relativement court. Et plus encore, la plupart d'entre elles demeurent convaincus de leur immaturité par rapport au monde ancien, d'où le sentiment d'un passé qui n'est pas encore fixé, comme une matière à décanter. Enfin, là où la diversité ethnique a survécu, les cultures fondatrices sont aux prises avec des mémoires longues concurrentes qui s'ajoutent au quadrillage familial dessiné par les grandes options idéologiques et politiques.

LES RUSES DU DISCOURS

Les diverses configurations symboliques dont nous avons fait état jusqu'ici à propos des contenus de la culture nationale attirent l'attention sur les procédés du discours. À l'aide de quelques exemples, reliés notamment à l'identité et à la mémoire, nous avons pu constater la flexibilité et l'inventivité des pratiques discursives dans leurs diverses formes d'expression (arts, littérature, idéologie, historiographie, etc). On pourrait allonger l'exercice en montrant comment, au moyen d'artifices juridiques, les immigrants européens ont légitimé leur prise de possession – souvent violente – des territoires autochtones. Il était évidemment impossible aux nouveaux venus de prétendre asseoir leur droit sur l'ancienneté de l'occupation, d'où la nécessité d'un discours de rechange. On connaît ainsi, en Australie, la doctrine de la *terra nullius*, inspirée de la théorie britannique du territoire inoccupé, et du *eminent domain*. Une formule un peu différente a prévalu aux États-Unis, soit la règle de la *discovery*, rendue célèbre par le juge John Marshall dans les années 1820-1830 et se donnant en complément de la pratique des traités territoriaux. En Amérique latine, le modèle espagnol (inspiré d'une prétendue loi naturelle) se fondait sur un hypothétique contrat de donation entre des propriétaires originels (fictifs au besoin) de la terre (*señores naturales*) et les nouveaux occupants. En Nouvelle-France, des alliances et ententes à caractère commercial assuraient l'industrie de la traite, mais la prise de possession des terres de la vallée du Saint-Laurent (largement désertées, il est vrai, au 17^e siècle) fut décrétée unilatéralement. Dans tous ces cas, moyennant des indemnités de pacotille, la fiction juridique sanctionnait pour longtemps l'institution d'un rapport économique et social inégal.

Un autre domaine où le discours a démontré ses capacités inventives est celui de la langue. Dans presque toutes les cultures fondatrices, les lettrés en sont venus tôt ou tard à la conviction qu'une littérature originale et autonome ne pouvait naître que si elle pouvait s'appuyer sur une véritable langue nationale. Dès lors, plusieurs

formules ont été mises de l'avant pour assurer cette condition primordiale, notamment : rejeter la langue de la mère patrie mais se tourner vers d'autres langues européennes, élaborer une nouvelle langue à partir de celle de la mère patrie, adopter la langue de l'Autochtone, recourir à une langue de l'Antiquité (hébreu, grec, latin), etc. Bien d'autres sujets pourraient être commentés dans le même esprit, par exemple : les théories justifiant la condition inférieure assignée à l'Autochtone, les arguments servant à disqualifier ou à exalter la culture des classes populaires, les caractères du patrimoine courumier selon qu'on le représentait dans une perspective de continuité ou de rupture, les visages de l'immigrant, etc.

Ce genre d'analyse ouvre la porte à ce qu'on pourrait appeler une grammaire du discours savant. Dans certaines situations, ce dernier tend en effet à recourir aux mêmes procédés (et parfois aux mêmes subterfuges), ce qui le rend presque prévisible. Revenons au problème de la nation organique confrontée à des éléments de diversité apparemment irréductibles. Comme nous l'avons indiqué plus haut, une stratégie courageusement employée consistait à dissoudre les figures de la différence dans la représentation d'une origine commune. Un premier exemple est tiré de l'histoire du Mexique à l'époque coloniale alors que les missionnaires, inquiets des progrès trop modestes réalisés dans l'évangélisation des Indiens, se mirent à professer qu'en réalité, leurs religions n'étaient pas à condamner puisqu'elles étaient elles aussi d'origine chrétienne. Simplement, parce que trop longtemps négligé par l'Église, ce rameau détaché s'était à la longue dégradé et profané. Là où on avait d'abord vu deux univers séparés, on proposait de reconnaître désormais deux branches d'un même arbre. On devine le profit qu'ont su tirer de cette démonstration les premiers intellectuels créoles désireux de mousser le sentiment national dans une société aussi hétérogène.

Un second exemple renvoie à l'histoire culturelle du Québec francophone dans la seconde moitié du 19^e siècle. Les lettrés, désireux

de perpétuer et de fortifier la nouvelle culture nationale (devenue canadienne-française), s'inquiétaient de la voir écartelée entre une culture savante très châtiée (qu'ils incarnaient) et une culture populaire trop débrillée à leur goût, contaminée par les promiscuités continentales. Ils surmonteront toutefois cette difficulté en *découvrant* que l'une et l'autre culture étaient en réalité deux segments d'un même héritage trouvant tous deux leur source dans la plus vieille et la plus authentique culture française. Du coup, on se trouvait en présence, non pas de deux parties réfractaires, mais de deux composantes complémentaires d'un même patrimoine ancien. Encore une fois, l'homogénéité et la cohésion de la nation étaient sauvées. Un autre exemple, inspiré de l'histoire canadienne, réfère aux tentatives des intellectuels anglophones pour réconcilier la notion de nation avec la diversité ethnique du pays, tout particulièrement la vieille dualité anglophone/francophone. L'un de ces essais visait, vers la fin du 19^e siècle, à montrer que les Canadiens français et les Canadiens anglais étaient en réalité de proches parents puisque les deux *racés* avaient une origine commune dans de lointaines peuplades teutonnes. L'histoire de l'Australie, enfin, offre un épisode analogue. La volonté, manifestée au cours des dernières années, d'intégrer culturellement le pays à son environnement asiatique s'est heurtée aux divergences de valeurs et de traditions (controverse des *Asian values* et autres). Encore là, quelques intellectuels partisans du rapprochement ont cru utile de montrer que ces barrières étaient un peu artificielles puisque, dans un passé lointain, l'Occident et l'Orient avaient déjà entretenu des relations très étroites et qu'en définitive, ces deux univers avaient des racines communes.

Un autre procédé discursif intervient lorsque, confrontées à des réalités concurrentes, les élites prétendent les fusionner alors qu'en réalité, elles ne font que consacrer et perpétuer la domination de l'une par l'autre dans une fusion inégale – procédé que l'on pourrait qualifier d'*in-fusion*. Nous en donnons deux exemples. Dans la seconde moitié du 19^e siècle, de nombreux intellectuels mexicains préconisèrent un

vaste programme de métissage pour fusionner les races blanche et indienne. La nouvelle race-synthèse, assurait-on, serait bien différente de ses éléments constitutifs et surtout supérieure à chacun d'eux. Mais, contre toute attente, et au grand mépris des lois de la génétique, on annonçait également qu'elle serait blanche... Un peu de la même manière, dans un roman paru en 1945 au Canada (*The Two Solitudes*), Hugh McLennan voulait contribuer à rapprocher Canadiens anglais et Canadiens français en mettant en scène un personnage principal censé réunir les qualités essentielles de ces deux ethnies et ainsi dépasser leur opposition. Cela dit, il n'a pas semblé contradictoire à l'auteur que son héros, pourtant de langue maternelle française, soit largement anglicisé (il fréquente une université britannique; devenu écrivain, il écrit en langue anglaise; il épouse une dame de la haute bourgeoisie anglophone, etc).

L'analyse des pratiques discursives fait voir aussi des distorsions et des fausses représentations qu'il est parfois possible d'attester à l'aide de données empiriques. L'exemple le plus familier est celui des mythologies ruralistes. Ainsi, l'imaginaire québécois (francophone) a largement occulté le fait urbain jusque dans les années 1930-1940²⁴. De même, en Australie, les représentations de la nation se sont massivement nourries des réalités de la brousse (*outback*) jusqu'aux décennies récentes, alors même que, depuis la fin du 19^e siècle, la plus grande partie de la population était concentrée dans les villes du littoral. Dans la même veine, on est frappé par la présence quasi généralisée des contradictions et les importantes fonctions de compensation et d'intégration qu'elles semblent remplir dans la construction de l'imaginaire. Des sociétés très inégales, comme les États-Unis ou l'Australie, ont érigé en dogme les valeurs égalitaires. C'est également aux États-Unis qu'on a poussé le plus loin à la fois l'idéal de l'austérité puritaine et la jouissance des biens matériels. Le mythe de la démocratie raciale et de l'amalgame socioculturel est au cœur de l'identité nationale du Brésil, qui demeure pourtant une société extrêmement hiérarchisée, en particulier au plan

racial (A. W. MARX, 1998). Les Créoles mexicains se sont appropriés culturellement l'indianité, qu'ils ont pleinement intégrée à la nation, mais sans altérer en quoi que ce soit le rapport d'exploitation qu'ils entretenaient avec l'Indien. Ces exemples font voir l'utilité d'un contre-discours critique de la part de l'historien. Ils invitent aussi à faire l'hypothèse que certaines cultures nationales sont parvenues à se perpétuer non pas en dépit mais grâce à leurs contradictions. Dans certains cas, celles-ci peuvent instituer des tensions créatrices et, en définitive, s'avérer porteuses d'intégration et de développement. C'est le lieu de rappeler que le mythe, comme représentation, entretient avec la réalité un rapport de pertinence qui ne relève pas de la vérité mais de son efficacité symbolique, de sa capacité à concilier des éléments contraires.

V

LE QUÉBEC COMME COLLECTIVITÉ NEUVE

Comment apparaît la société québécoise sous l'éclairage comparatif des collectivités neuves? Quels profits scientifiques et culturels est-on en droit d'attendre de cette perspective de recherche? Rappelons d'abord quelques observations déjà livrées en cours de route. L'histoire de cette collectivité francophone offre la particularité sans précédent d'un double aller et retour entre continuité et rupture entre le 17^e et le 20^e siècle. En ce qui concerne la continuité, nous avons vu que l'inquiétude vivement ressentie quant à la survivance culturelle sur le continent américain et dans le contexte politique canadien avait provoqué au 19^e siècle un mouvement de repli sur la vieille tradition de la mère patrie. C'est dans cette direction aussi qu'à la même époque, les lettrés ont cru trouver le moyen de combler le hiatus qu'ils percevaient entre leur culture et celle des classes populaires. La mobilisation du catholicisme comme composante essentielle de l'identité nationale a aussi puissamment servi la dynamique continuiste jusqu'au milieu du 20^e siècle. Pour ce qui est

de la rupture, le déplacement politique et culturel provoqué par l'institution du régime britannique à partir de 1763 a mis en place des conditions propices à une contestation du lien colonial dirigée contre le nouveau maître. Sous l'égide des Patriotes, dont l'action s'est soldée par l'échec de 1837-1838, ce mouvement s'est accompagné d'une prise de distance idéologique par rapport aux influences françaises. Après un long intervalle continuiste, le décrochage culturel s'est remis en marche, mais selon un calendrier très désuni. Il a abouti, en fin de 20^e siècle, à une situation mal décantée qui fait une très large place aux allégeances américaines mais qui maintient en même temps de fortes attaches avec la France. Parallèlement, une volonté d'émancipation politique s'est également affirmée, surtout à partir des années 1960, mais elle a laissé les choses à mi-chemin, enrayées dans une profonde division de l'opinion. De plusieurs façons, ces polarisations se manifestent aujourd'hui sous la forme d'ambiguïtés, d'incertitudes et de tensions, comme en témoignent notamment l'impassé de la mémoire longue et la controverse autour de la langue nationale, tiraillée entre ses inventions vernaculaires et ses fidélités européennes, sujet de divisions radicales au sein des élites. Pendant le siècle qui a précédé la Deuxième Guerre mondiale, les Francophones québécois ont été des héritiers. Sont-ils devenus des fondateurs?

Au-delà de ces coordonnées premières, l'analyse comparée attire également l'attention sur d'autres traits, d'autres particularités qui pourraient enrichir la vision de cette société et que nous évoquons très rapidement²⁵. L'étude des collectivités du Nouveau Monde fait ressortir avec plus d'acuité le fait que le Québec est l'une des rares (compte tenu de son poids démographique) à ne pas avoir réalisé la souveraineté politique. C'est également une société dont l'évolution a été particulièrement marquée par le poids d'une quadruple dépendance envers des puissances extérieures : la France au plan culturel, le Vatican au plan religieux, la Grande-Bretagne et les États-Unis au plan économique, la Grande-Bretagne et le Canada au plan politique²⁶. Au

plan culturel, les axes d'interaction et de tension y furent nombreux; on pense en particulier aux rapports avec la civilisation étatsunienne, avec la France, avec l'Autochtone, avec les non-Francophones sur le territoire québécois, avec les non-catholiques. Ajoutons-y encore la relation complexe entre la culture des élites et celle des classes populaires. Celle-ci a été, comme on sait, le lieu d'une antinomie durable, les premières se nourrissant principalement de références européennes, les autres de leurs expériences sur le continent²⁷. Il faut insister sur cette coupure qui a entraîné une inhibition et un appauvrissement à la fois de la culture des élites et de la culture populaire. Nous y voyons l'un des principaux paramètres de l'histoire culturelle du Québec entre le milieu du 19^e siècle et le milieu du 20^e. On peut y rattacher, par exemple, la difficulté que la littérature québécoise a longtemps éprouvée à trouver les mots et les accents pour reproduire les réalités locales, pour recréer la vie du continent, pour raconter des histoires vraies, ou pour *dire le pays* (selon l'expression des poètes de l'Hexagone dans les années 1950). On en fera découler également cette tradition de la culture savante qui consistait à dépeindre le Canadien français non pas tel qu'il était mais tel qu'on aurait souhaité qu'il fût (selon le mot de l'abbé H.-R. Casgrain). Il faudrait rappeler ici, d'un côté, les traits qu'on lui a inventés et, de l'autre, les fausses différences au moyen desquelles on a voulu le distinguer de ses voisins, en prenant appui sur la religion, les solidarités communautaires, les comportements démographiques, l'économie paysanne, le groupe familial (G. BOUCHARD, 1995, pp. 31-45). Cette obsession de la différence et du marquage identitaire ne doit pas surprendre : menacée dans sa culture, cette société était amenée à faire valoir sans cesse ses traits singuliers, à plaider de son caractère distinctif en Amérique. D'autres distorsions dans les représentations du passé et du présent jusque dans les années 1940 témoignent de la même préoccupation : le passé québécois réduit au noyau fondateur français, la fidélité à une France amputée de tout son héritage post-révolutionnaire, le postulat de l'homogénéité de la nation qui occultait les expressions de diversité (sociale, économique, ethnique...).

Une autre coordonnée, assez spécifique à l'histoire de cette collectivité francophone, réside dans le fait qu'elle n'a pas vraiment trouvé de partenaire ou de levier pour faire contrepoids à la menace qu'elle sentait peser sur elle. Sous ce rapport, on sait que des nations comme le Canada (anglophone), l'Australie et la Nouvelle-Zélande se sont longtemps assurés une sécurité en se reposant sur leur rapport avec la Grande-Bretagne et leur participation à l'Empire. On ne peut pas dire que les Francophones québécois ont trouvé l'équivalent dans leur relation avec la France. D'abord parce que cette relation était réduite à la culture, ensuite parce que le Québec s'y trouvait isolé devant la France, et enfin parce que les échanges (à sens unique) ne semblent pas avoir été aussi étroits que dans les autres cas évoqués. Ce facteur, tout comme la Cession de 1763 et l'échec de 1837-1838, a beaucoup joué dans les attitudes de repli des élites, telles qu'elles se sont exprimées entre 1840 et 1940 dans le paradigme de la survivance : on pense ici aux comportements d'exclusion (symbolique et autre) à l'endroit de non-Francophones ou de non-catholiques²⁸, au refus du syncrétisme, des *transgressions* et des *impuretés* en littérature (G. BOUCHARD, 1999), aux blocages de la pensée utopique dès qu'elle cherchait à s'éloigner du messianisme continental à la Rameau de Saint-Père, aux réveries -et aux actes- de l'exil qui offraient une échappatoire aux impasses de la culture savante.

Tous ces traits reflètent à leur manière le rapport symbolique tourmenté, ambivalent, que la plupart des représentants des élites socioculturelles ont longtemps entretenu avec le Nouveau Monde : un rapport où entraient à la fois la séduction, l'émerveillement, la crainte, le dédain, le rejet. Parmi l'ensemble des collectifs neufs, le Québec se signale en effet par la place importante qu'il a accordée au cours de la période 1840-1940 à des visions et projets de conservation et de survivance, à la représentation continuiste de ses origines, à l'ancrage des références françaises et européennes, au discours anti-étatsunien, à la thématique de l'enracinement et de la tradition. Dans la même veine,

on peut encore mentionner le rejet de la mythologie de la frontière (dans la science historique et dans la pensée en général) comme creuset de rupture et de recommencement, le loyalisme en politique, la vision aseptisée de la société rurale comme fiduciaire des valeurs suprêmes de la nation. Pour une grande part, la société québécoise s'est longtemps perçue et comportée comme une vieille société, qui a révé l'avenir sous forme de fidélité au passé. Entre le milieu du 19^e siècle et le milieu du 20^e, elle a rarement donné libre cours à des rêveries américaines, délestées d'arrière-pensées et de nostalgies européennes. À quelques exceptions près, elle a refusé de se penser sans retenue comme collectivité neuve.

Signalons un dernier trait que la comparaison, encore une fois, aide à mettre en relief. Contrairement à ce que l'on peut observer aux États-Unis et en Australie par exemple, les élites francophones québécoises se sont montrées peu empressées à débattre les grands thèmes mis de l'avant au 19^e siècle par Alexis de Tocqueville en rapport avec les sociétés du Nouveau Monde, en particulier ses interrogations sur la démocratie comme fondement de la cohésion sociale et comme gardienne de la civilisation, ou sur l'égalitarisme comme facteur d'uniformisation et d'appauvrissement culturel. Ce fait est d'autant plus remarquable qu'à l'échelle locale, les valeurs démocratiques étaient fortement ancrées dans la culture et dans les pratiques populaires. C'est là un silence qui mériterait attention. De même, et à la différence de ce qui s'est passé ailleurs, les idéologies québécoises entre le milieu du 19^e et le milieu du 20^e siècle n'ont pas affiché de préoccupation sociale très accusée qui aurait donné naissance à une pensée radicale ou à des mouvements de contestation populistes. Enfin, on n'y trouve guère trace non plus d'une mythologie du *self-made man* et de la mobilité sociale. Ces données jettent un éclairage utile sur l'univers culturel des élites et elles invitent à reconsidérer sous un jour nouveau certains aspects de la structure et des rapports sociaux à l'époque considérée.

VI CONCLUSION

Comme on le voit, la démarche que nous préconisons repose en très grande partie sur le choix d'étudier le Québec comme collectivité neuve et sur les promesses de l'histoire comparative. Nous commentons rapidement en terminant les profits scientifiques et culturels que celle-ci nous paraît susceptible d'apporter à la connaissance du passé et du présent des nations et cultures du Nouveau Monde, et en particulier du Québec. On dit couramment que la comparaison a pour but de dégager des ressemblances et des différences. Cet objectif général est louable sans doute puisqu'il consiste à enrichir en les diversifiant les perspectives d'analyse. Mais à lui seul, il ne justifierait pas les importants investissements nécessités par l'exercice comparatif.

À un plan assez élémentaire d'abord, la comparaison permet d'insérer une situation, une séquence d'événements, une évolution quelconque dans les ensembles spatio-temporels auxquels elle appartient. En second lieu, elle fournit aussi des moyens de récuser les fausses singularités auxquelles donne aisément naissance une perspective trop ethnocentrique et dont se nourrissent volontiers les entreprises identitaires, tout particulièrement les représentations de la nation²⁹. Sous ce rapport, plusieurs auteurs américains ont montré comment l'exceptionnalisme a biaisé les études comparatives aux États-Unis (par exemple, I. TYRRELL, 1991; R. GREW, 1985). Selon cette perspective, il est postulé que ce pays diffère en tous points des autres — à quoi s'ajoute parfois l'idée qu'il leur est carrément supérieur. En fait, ce sentiment a été si fort que, jusqu'au milieu du 20^e siècle, l'historiographie étatsunienne a peu éprouvé le besoin de procéder à des comparaisons³⁰. En Europe également, on a pu reprocher à l'historiographie de rester prisonnière du cadre national, accentuant ainsi les tendances ethnocentriques³¹. À sa façon, l'ouvrage dirigé par J. PHILLIPS (1989)

sur la Nouvelle-Zélande en fournit une autre illustration. La préoccupation centrale des auteurs est d'établir la *uniqueness* de cette petite nation à l'aide d'une comparaison avec les États-Unis; le livre démontre que la Nouvelle-Zélande a su préserver ses traditions et son identité malgré un fort courant d'américanisation. On pourrait évoquer bien d'autres exemples du même genre.

Liée de près à ce qui précède, une troisième propriété de l'histoire comparative est d'établir les vraies spécificités d'une société, non pas forcément pour en nourrir l'identité nationale mais simplement pour mieux comprendre les caractéristiques et approfondir la connaissance de cette société. À certaines conditions, ce type de comparaison peut conduire à expliquer pourquoi deux sociétés semblables sous divers rapports fondamentaux ont néanmoins évolué d'une manière divergente. Mais il peut servir aussi des objectifs plus généraux. Des ouvrages classiques ont illustré cette veine de recherche, notamment ceux de C. GEERTZ (1971) sur l'évolution religieuse au Maroc et en Indonésie, de M. G. S. HODGSON (1993) sur l'Islam et l'Europe, de R. BENDIX (1964) sur la modernisation politique en Europe de l'Ouest, en Russie, au Japon et en Inde.

D'une façon plus fondamentale peut-être, la comparaison peut aussi aider à récuser de faux déterminismes, des enchaînements chronologiques donnés a posteriori comme inéluctables mais qui, en réalité, ne l'étaient pas. On peut arriver ainsi à mettre au jour de véritables choix collectifs sous des séquences événementielles d'abord imputées aux nécessités ou aux fatalités de l'histoire. On découvre également par ce chemin que des itinéraires collectifs variés peuvent conduire au même terme (ainsi la démocratie peut naître en dehors des Lumières, du système parlementaire et du capitalisme). Inversement, des évolutions semblables peuvent connaître des dénouements divergents et engendrer des formes collectives très différentes (le nationalisme peut être de droite ou de gauche, glisser vers l'ethnisme ou promouvoir la reconnaissance de droits collectifs). Dans un cas

comme dans l'autre, l'événement historique doit être considéré comme l'aboutissement d'un scénario parmi d'autres non advenus, et la connaissance de ces scénarios (révélés par la comparaison) dont le cours de l'histoire s'est détourné enrichit la compréhension de celui qui a prévalu. Soulignons que ce genre de réflexion s'inscrit directement dans la tradition de la connaissance historique conçue comme science des possibles. On se souviendra que cette conception, imprégnée d'un vieil humanisme, consacre la liberté des acteurs en même temps qu'elle affirme une part importante d'imprévisibilité dans le changement social.

Un cinquième apport de la comparaison consiste à dépayser, à stimuler l'imagination scientifique, à réformer le regard, à susciter de nouvelles questions et de nouvelles réponses. Il s'agit ici de varier les éclairages, d'interroger des aspects du passé qui étaient restés dans l'ombre, de réveiller des vérités dormantes. La comparaison peut y contribuer d'abord en suggérant des transpositions, des extrapolations : c'est l'histoire de M. BLOCH (1928) découvrant l'existence d'un mouvement d'*enclosure* dans le sud de la France entre le 15^e et le 17^e siècle à partir de l'étude de l'histoire rurale anglaise. D'une façon plus générale, la comparaison institue une distance entre l'historien et son objet devenu trop familier; elle le déstabilise en brouillant ses repères. C'est un peu l'équivalent de ce que faisait le grand Henri Matisse lorsqu'il se trouvait à court d'inspiration : il s'exerçait à peindre de la main gauche pour bousculer ses perspectives et retrouver la fraîcheur, la nouveauté de l'objet. De la même façon, il peut être utile à l'historien de s'imposer une démarche qui lui fasse redécouvrir le passé sous de nouveaux angles, comme s'il le voyait à nouveau pour la première fois³².

Finalement, l'histoire comparative peut remplir une autre fonction, peut-être la plus fondamentale de toutes, qui consiste à briser ce que nous appellerons la circularité ou le *cercle vicieux de la connaissance historique*. Celle-ci propose en effet des interprétations d'une société, d'une culture, à partir de prémisses et de schémas qu'elle lui emprunte et qu'elle risque de reproduire un peu paresseusement, souvent à son

insu. L'idée, qui n'est pas vraiment neuve, peut s'énoncer comme suit. L'historien construit son savoir à partir de données empiriques; il les ordonne à l'aide d'hypothèses qui lui sont inspirées par des préoccupations, des questions prenant la forme d'une problématique. La pertinence de ces questions est déterminée par leur articulation aux problèmes de la cité. Cette articulation est souvent évoquée dans le discours scientifique, mais le plus souvent d'une manière allusive, lorsque l'historien rappelle que sa démarche part de l'actuel, que le passé se construit à partir du présent, etc. De diverses manières, la connaissance historique reçoit en effet l'empreinte, l'impulsion inévitable et nécessaire de la société ou de la culture. Mais l'historien doit éviter qu'elle ne s'exerce passivement ou, pire encore, à son insu. En conséquence, il lui faut se prémunir contre le danger de n'apporter en définitive à la culture que ce qu'il lui a emprunté au départ. À défaut, il se condamne souvent à avaliser les traditions et les conventions ambiantes, à *blanchir* les mythes, les fictions, les idées et les catégories prédominantes. Ou encore : à recycler et à promouvoir au rang de *vérités* scientifiques des matériaux culturels hétéroclites où l'arbitraire, le stéréotype et même la contrefaçon côtoient souvent les visions du monde et les valeurs les plus légitimes.

C'est justement un rôle capital que peut jouer l'histoire comparative : révéler les postulats lointains du savoir, mettre au jour ses codes inconscients parce que trop bien assimilés, éclairer ces lieux et processus où les prémises de la connaissance se constituent à même ce que F. DUMONT (1968) appelait la culture première. C'est à cette condition que l'historien peut accéder à une conscience et à un contrôle de ses procédés, ainsi qu'à une véritable critique de sa propre culture. Au lieu d'être un otage dans son environnement culturel, il devient un acteur, un agent de changement. Au lieu de réagir un peu servilement en fonction des impulsions du présent, il contribue directement, en première ligne, à la société qui se fait. Mais il lui faut d'abord procéder à ce déracinement, à cet arrachement de soi qui est une condition

première de la connaissance scientifique. L'histoire de la science, et en particulier des sciences sociales, fourmille ici d'exemples. Les sciences sociales n'ont pu naître au 19^e siècle qu'à même une brisure dans le social, un état de crise dans la relation entre l'individu et les instances collectives; c'est dans la distance ainsi creusée que la sociologie, pour une, a pu se constituer comme discipline scientifique. La religion n'a pu être aménagée comme objet d'étude que par l'action d'individus qui ont été capables de redéfinir leur rapport au sacré. Pour étudier les systèmes de valeur comme le fait l'ethnologue, il lui a d'abord fallu admettre que celles auxquelles il adhérerait avaient un caractère relatif. De même, à une échelle plus proche de l'analyse empirique, pour étudier la femme en tant que citoyenne, il faut avoir su l'imaginer en dehors de la fonction procréatrice, de la relation conjugale et de l'univers familial. Pour arriver à poser le problème des classes sociales, il a fallu d'abord que le sujet prenne distance par rapport à sa culture et à son milieu d'appartenance. Étudier les apports non francophones dans la formation de la culture québécoise suppose une nouvelle attitude en matière d'identité, etc. Dans tous ces cas, un important travail culturel s'effectue au préalable, qui prend la forme d'une rupture et même d'une transgression. La réforme du regard scientifique n'est pas un acte naturel, il doit être provoqué : soit par la société elle-même dans le cours de ses transformations, soit par des procédés artificiels qui relèvent de la méthode scientifique. La démarche comparative est l'un de ces procédés.

NOTES

- 1 À propos de la population d'origine française vivant sur le territoire actuel du Québec, nous référerons aux Canadiens français lorsque nous voudrions attirer l'attention sur la plus vieille souche du peuplement francophone. Autrement, et en particulier pour le 20e siècle, nous parlerons plutôt des Québécois.
- 2 Dans notre esprit, il n'y a donc rien de péjoratif ou d'incriminant dans ce concept qu'on assimile parfois à un travestissement de la réalité, à une dérobade, à un discours arbitraire de l'arrière-pensée. Sur ce point, notre position s'apparente à celle de B. ANDERSON (1991), sauf que notre aire d'analyse s'étend au-delà de l'imaginaire national proprement dit.
- 3 Bien sûr, ce sentiment était illusoire sur plus d'un point : la population *fondatrice* comportait déjà d'importants noyaux de sociabilité; elle avait apporté avec elle des modèles, des références culturelles partagées; dans une large mesure, le nouvel imaginaire se construisait en empruntant à l'ancien, etc.
- 4 En 1994, une équipe de littéraires de l'Université d'Ottawa organisait un colloque sur le thème : « Les discours du Nouveau Monde au XIXe siècle au Canada français et en Amérique latine ».
- 5 On se reportera surtout à la célèbre conférence de Turner (« The significance of the frontier in American history »), prononcée en 1893 et reproduite dans G. R. TAYLOR (1972). Voir aussi F. J. TURNER (1962).
- 6 Beaucoup plus près de nous, pensons à la réunification toute récente des deux Allemagnes. À ce propos, certains préfèrent du reste parler d'*unification*, pour mieux marquer le caractère neuf de l'opération, laquelle a fondu deux entités devenues, dit-on, bien différentes de ce qu'elles étaient au moment de leur séparation après la Deuxième Guerre. On fait aussi valoir que, finalement, ces deux collectivités n'avaient été associées que depuis 1870, qu'elles n'avaient guère eu le temps de se fondre dans une nationalité très articulée, etc.
- 7 Nous passons sous silence d'autres traits qui sont ordinairement associés aux collectivités neuves mais dont la spécificité nous paraît beaucoup moins assurée. C'est le cas de l'égalitarisme, de la démocratie, de la flexibilité des hiérarchies sociales, et le reste.
- 8 Les sémiologues parlent à ce propos de systèmes de modélisation, pour désigner – tous genres confondus – l'entreprise de construction intellectuelle ou esthétique (voir par exemple : J.-M. KLINKENBERG, 1996; U. ECO, 1979; J. MARTINET, 1975). Nous étendons à cette échelle la notion de discours.
- 9 On aura noté que cette distinction entre le coutumier et le discursif ne se replie pas tout à fait sur le clivage populaire/savant, les pratiques coutumières n'étant pas restreintes aux milieux populaires.
- 10 À ce propos, A. LAWSON (1983, p. 198) évoque « the felt dichotomy between new and old, between here and there, between the cultural inheritance and the immediate experience ».

- 11 On connaît à ce propos la thèse d'E. GELLNER (1983) selon laquelle la nation, telle qu'elle s'est déployée en Europe au 19e siècle, consistait essentiellement dans l'union de l'État et du *Volks*.
- 12 À ce sujet, en rapport avec le Canada, voir par exemple G. PORTER LADOUSSE (1997).
- 13 À l'époque présente, même les nations dites civiques (les États-Unis, par exemple) ne se privent pas de ce recours. Dans d'autres nations, la caution divine passe par le caractère immuable des dirigeants (la lignée impériale au Japon, entre autres).
- 14 Pour chacune des sous-périodes, nous nous limitons à caractériser l'orientation qui nous semble avoir prédominé; mais il va de soi que, dans chaque cas, des orientations concurrentes se sont également exprimées et des changements importants sont survenus.
- 15 Voir à ce propos D. HAMER (1990).
- 16 On pense ici à M. ATWOOD (1972), selon laquelle la survivance culturelle constitue le principal thème de rassemblement (the « single unifying symbol ») de la littérature anglophone canadienne.
- 17 Un exemple : *Ouate de phoque*, de L. GRANGER (1969).
- 18 Du même coup, on atténue de cette manière le problème des mémoires concurrentes qu'engendre le multiculturalisme. Dans le cas du Canada, il s'ajoute un autre profit : on contourne la division entre Anglophones et Francophones, ces derniers perdant en outre leur titre de premiers occupants.
- 19 Outre les travaux de Haïgrait et Klimck, déjà cités, mentionnons ceux de O. J. MILLER (1980), R. SUTHERLAND (1971), M. DORSINVILLE (1974), L. SHOULICE (1982). Au plan formel, l'écriture elle-même subirait des transformations caractéristiques, voir à ce propos les études réunies dans un numéro spécial de la revue *Études littéraires*, de l'Université Laval (avril 1981).
- 20 Dans l'ouvrage d'E. E. FITZ (1991) sur les littératures américaines, un chapitre est justement intitulé : « In Quest of an American Identity ».
- 21 Dans cette veine, voir par exemple les travaux de L. SPILLMAN (1997), J. HUTCHINSON (1994), R. RUDIN (1997), N. KNOWLES (1997).
- 22 Tous ces procédés relèvent de la culture savante. Mais la culture populaire avait elle aussi ses mécanismes de réduction de l'altérité et d'exclusion : établir un apparentement avec l'étranger (par le sang ou par affinité), lui trouver des origines géographiques communes, etc.
- 23 À ce propos : P. H. KOHL (1998).
- 24 Voir à ce propos S. COURVILLE (1993), G. BOUCHARD (1990).
- 25 On voudra bien excuser le caractère trop elliptique de cette énumération. Nous résumons ici des analyses qui feront prochainement l'objet d'un livre.
- 26 Comme dans tout rapport de dépendance, il va de soi que ces expériences ont également comporté des aspects positifs. En ce qui concerne le rapport avec le Canada, rappelons que notre commentaire adopte ici la perspective du Québec comme collectivité neuve. Une autre perspective – qui n'est pas explorée ici faute

de place- pourrait prendre pour objet la dynamique canadienne au sens large, incluant le Québec.

- 27 À notre connaissance, G. ROCHER (1971) fut le premier à attirer l'attention sur cet important phénomène. Sur le même sujet : Y. LAMONDE (1984), G. BOUCHARD (1985-1986).
- 28 Restrictions d'accès, pour les non-catholiques, aux écoles et aux syndicats catholiques, marginalisation de l'Autochtone, opposition aux mariages dits mixtes, expressions d'antisémitisme, refus de concéder des terres de colonisation à certains groupes d'immigrants, statut de l'étranger dans le roman...
- 29 Un argument du même genre a été présenté par B. ANDRÉS (1990, pp. 181 et suiv.) en rapport avec l'histoire littéraire.
- 30 C'est à dessein que C. V. WOODWARD (1968, Chap. 1) intitulait un texte : « The Comparability of American History ». L'ouvrage collectif dans lequel il paraissait montrait justement que les fondements du sentiment exceptionnaliste étaient souvent douteux. Sur le même sujet : A. ETZIONI, F. L. DUBOW (1970).
- 31 À propos des études France-Allemagne, voir le commentaire de M. ESPAGNE (1994).
- 32 On pense aux vers de T. S. Eliot : « And the end of all our exploring/ Will be to arrive where we started/ And know the place for the first time » (*Little Gidding* V, Londres, 1942, p. 15).

RENVOIS BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 224 pages.
- ANDRÉS Bernard (1990). *Écrire le Québec: de la contrainte à la contrariété. Essai sur la constitution des Lettres*. Montréal, XYZ éditeur, 225 pages.
- ANDRÉS Bernard (1992-93). « Le texte embryonnaire ou l'émergence du littéraire au Québec : 1764-1815 », *Québec Studies*, no. 15, pp. 67-76.
- ATWOOD Margaret (1972). *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto, Anansi, 287 pages.
- BENDIX Reinhard (1964). *Nation-Building and Citizenship. Studies of Our Changing Social Order*. New York, Wiley, 314 pages.
- BERND Zilá (1995). *Littérature brésilienne et identité nationale. (Dispositifs d'exclusion de l'Autre)*. Paris, Éditions L'Harmattan, 160 pages.
- BLOCH Marc (1928). « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de synthèse historique*, no. 46, pp. 15-50.
- BOUCHARD Gérard (1985-86). « Une ambiguïté québécoise: les bonnes élites et le méchant peuple », *Présentation* (Société royale du Canada), pp. 29-43.
- BOUCHARD Gérard (1990). « L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la Révolution tranquille. Étude d'un refus », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 44, no. 2 (automne), pp. 199-222.
- BOUCHARD Gérard (1995). « Le Québec comme collectivité neuve. Le refus de l'américanité dans le discours de la survivance », dans Gérard Bouchard, Yvan Lamonde (dirs.), *Québécois et Américains: La culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*, Montréal, Fides, pp. 15-60.
- BOUCHARD Gérard (1996). *Quelques Arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*. Montréal, Boréal, 635 pages. Prix John A. Macdonald, de la Société historique du Canada. Finaliste des prix du Gouverneur général. Prix Lionel-Groulx, de l'Institut d'histoire de l'Amérique française.
- BOUCHARD Gérard (1998). « Le Québec et le Canada comme collectivités neuves. Esquisse d'étude comparée », *Recherches sociographiques*, Vol. XXXIX, nos 2-3, pp. 219-248.
- BOUCHARD Gérard (1999). « Littérature et culture nationale au Québec : le divage culture savante/culture populaire ». À paraître.
- BOUCHARD Gérard, LAMONDE Yvan (dirs.) (1995). *Québécois et Américains: La culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*. Montréal, Fides, 418 pages.
- COURVILLE Serge (1993). « De l'écart entre les faits de croissance et les représentations collectives : l'exemple du Québec », dans Gérard Bouchard (dir.), Serge Courville (collaborateur), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, pp. 75-92.

- DORSINVILLE Max (1974). *Caliban without Prospero : Essay on Quebec and Black Literature*. Erin (Ontario), Press Porcepic, 227 pages.
- DUMONT Fernand (1968). *Le lieu de l'homme: La culture comme distance et mémoire*. Montréal, Éditions HMH, 233 pages.
- ECO Umberto (1979). *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, 354 pages.
- ESPAGNE Michel (1994). « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Savoir-faire*, pp. 112-121.
- ETZIONI Amitai, DUBOW Frederic L. (dirs.) (1970). *Comparative Perspectives. Theories and Methods*. Boston, Little, Brown and Company, 410 pages.
- FITZ Earl E. (1991). *Rediscovering the New World: Inter-American Literature in a Comparative Context*. Iowa City, University of Iowa Press, 275 pages.
- FITZ Earl E. (1997). « The Interplay of History, Fiction, and Language in the Development of Colonial Literature in the Americas : Quebec and Latin America », dans Gérard Bouchard, Yvan Lamonde (dirs.), *La Nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*, Montréal, Harmattan, pp. 133-142.
- GEERTZ Clifford (1971). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, University of Chicago Press, 136 pages.
- GELLNER Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press, 150 pages.
- GLISSANT Édouard (1981). *Le discours antillais*. Paris, Éditions du Seuil, 503 pages.
- GRANGER Luc (1969). *Ouats de phoque*. Montréal, Parti pris, 266 pages.
- GREW Raymond (1985). « The Comparative Weakness of American History », *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 16, no. 1 (Summer), pp. 87-101.
- HADGRAFT Cecil (1960). *Australian Literature: A Critical Account to 1955*. London, Heinemann, 302 pages.
- HAMER David (1990). *New Towns in the New World. Images and Perceptions of the Nineteenth-Century Urban Frontier*. New York, Columbia University Press, 328 pages.
- HARTZ Louis (dir.) (1964). *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia*. New York, Harcourt, Brace and World, 336 pages.
- HODGSON Marshall G.S. (dir.) (1993). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge, Cambridge University Press, 328 pages.
- HUTCHINSON John (1994). *Modern Nationalism*. London, Fontana Press, 223 pages.
- INGLIS K.S. (1967). « Australia Day », *Historical Studies*, Vol. 13, no. 49, pp. 20-41.
- KLINCK Carl F., BAILEY Alfred G., et alii (dirs.) (1965). *Literary History of Canada : Canadian Literature in English*. Toronto, University of Toronto Press, 945 pages.
- KLINKENBERG Jean-Marie (1996). *Précis de simiologie générale*. Bruxelles, De Boeck Université, 389 pages.
- KNOWLES Norman (1997). *The Ontario Loyalist Tradition and the Creation of Usable Pass*. Toronto, University of Toronto Press, 244 pages.
- KOHL Philip L. (1998). « Nationalism and Archaeology : On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, pp. 223-246.
- LAMONDE Yvan (1984). « American cultural influence in Quebec: a one-way mirror », dans A.O. Hero et M. Daneau (dirs.), *Problems and Opportunities in U.S. Quebec Relations*, Boulder et London, Westview Press, pp. 106-126.
- LAMONDE Yvan (1997). « Pour une étude comparée de la littérature québécoise et des littératures coloniales américaines », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 32, 2 (été), pp. 72-78.
- LAWSON Alan (1983). « Patterns, preferences and pre-occupations: the discovery of nationality in Australian and Canadian literatures », dans Peter Crabb (dir.), *Theory and Practice in Comparative Studies: Canada, Australia and New Zealand*, Anzacs, Sydney, pp. 193-206.
- MARTINET Jeanne (1975). *La sémiologie*. Paris, Seghers, 239 pages.
- MARX Anthony W. (1998). *Making Race and Nation : A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. New York, Cambridge University Press, 390 pages. (Collection « Cambridge Studies in Comparative Politics »)
- MILLER O.J. (1980). « Vers une approche méthodologique visant l'étude des nouvelles littératures nationales », *Travaux du groupe de recherche international "1900", Cahier théorique hors série*, Ottawa, Carleton University.
- MORENCY Jean (1997). « Le mythe du grand roman américain et le 'texte national' canadien-français : convergences et interférences », dans Gérard Bouchard, Yvan Lamonde (dirs.), *La Nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*, Montréal, Harmattan, pp. 143-157.
- MOSER Walter (1996). « Le recyclage culturel », dans Claude Dionne, Silvestra Mariniello, Walter Moser (dirs.), *Recyclages. Économies de l'appropriation culturelle*, Montréal, Les Éditions Balzac, 352 pages. (Collection « L'Univers des discours »)
- NEPVEU Pierre (1998). *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*. Montréal, Boréal, 378 pages. (Collection « Papiers collés »)
- PAZ Octavio (1991). *La bisqueda del presente/La quête du présent : discours de Stockholm*. Paris, Gallimard, 63 pages.
- PHILLIPS Jock (dir.) (1989). *New Worlds? The Comparative History of New Zealand and the United States*. Wellington, New Zealand, 176 pages.
- PORTER LADOUSSE Gillian (1997). « 'Classics' in Canadian literature : born or bred ? », Texte d'une communication au Congrès de la Société historique du Canada (Saint-Jean, Terre-Neuve).
- QUATTROCCHI-WOISSON Diana (1992). *Un nationalisme dévacié. L'Argentine pays malade de sa mémoire*. Paris/Toulouse, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique/Centre Régional de Publication de Toulouse, 420 pages.

- RAFFESTIN Claude (1980). *Pour une géographie du pouvoir*. Paris, Librairies techniques, 249 pages.
- RIBEIRO Darcy (1970). *L'enfantement des peuples*. Paris, Éditions du Cerf, 124 pages.
- ROCHER Guy (1971). « Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale », *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, Vol. 1, no. 1 (décembre), pp. 12-20.
- RUDIN Ronald (1997). « Contested terrain: commemorative celebrations and national identity in Ireland and Quebec », dans Gérard Bouchard, Yvan Lamonde (dirs.), *La Nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*, Montréal/Paris, Harmattan, pp. 183-220.
- SHOULDICE Larry (1982). « Wide Latitudes : Comparing New World Literature », *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, Vol. 9, no. 1, pp. 46-55.
- SIROIS Antoine (1994). « Pour une histoire des jeunes littératures », *Canadian Literature*, nos 142-143, pp. 264-270.
- SPILLMAN Lyn (1997). *Nation and Commemoration. Creating National Identities in the United States and Australia*. Cambridge, Cambridge University Press, 251 pages.
- STENGERS Jean (1997). « Les mythes nationaux fondateurs en Belgique (XVIIIe-XXe siècles) », dans Gérard Bouchard, Yvan Lamonde (dirs.), *La Nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*, Montréal/Paris, Harmattan, pp. 99-110.
- SUTHERLAND Ronald (1971). *Second Image. Comparative Studies in Québec/Canadian Literature*. Toronto, Don Mills, Newpress, 189 pages.
- TAYLOR George Rogers (1972). *The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History*. Toronto, D.C. Heath, 188 pages.
- TURNER Frederick Jackson (1962). *The Frontier in American History*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 375 pages.
- TYRRELL Ian (1991). « American exceptionalism in an Age of International History », *American Historical Review*, Vol. 96, no. 4 (octobre), pp. 1031-1055.
- WOODWARD Comer Vann (1968). « The Comparability of American History », dans Comer Vann Woodward (dir.), *A Comparative Approach to American History*, New York, Basic Books, pp. 3-17.