

Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones

Claude Couture

Number 26, Fall 2008

La langue française en Amérique : dynamiques spatiales et identitaires

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/037974ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/037974ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa
Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Couture, C. (2008). Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones. *Francophonies d'Amérique*, (26), 41–62.
<https://doi.org/10.7202/037974ar>

Article abstract

In this review paper, which draws upon several contemporary authors, Gérard Bouchard in particular, we question certain presuppositions about the United States that have served as bases of comparison for interpreting the history of Francophone communities. In view of the fact that, over the last twenty years at least, post-colonial literature has become a major field of research in the United States, we also discuss the notion of post-colonialism and its relevance to the current situation of French-speaking Canadians outside of Quebec.

Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones

Claude Couture
Université de l'Alberta

Depuis les années 1980, trois modèles, me semble-t-il, ont été au cœur des recherches sur les francophones : celui de la *folk society*, lancé par les sociologues de Chicago dans les années 1930 (Hughes, 1945 ; Miner, 1939), dominant dans les années 1960-1970, puis contesté dans les années 1980-1990 par les historiens modernistes ou « révisionnistes », pour reprendre l'expression de Ronald Rudin (1992) ; la contestation, à son tour, de l'historiographie dite « révisionniste » (Linteau, Durocher, Robert, 1979, 1986) par les nostalgiques de la *folk society*, fascinés par le débat lancé par l'historien Rudin sur l'historiographie du ^{xx}e siècle (1997) ; enfin, le débat au sujet de l'influence américaine ou de l'américanité (Bouchard, 2000 ; Thériault, 2002), omniprésent depuis le ^{xix}e siècle peut-être, selon Yvan Lamonde (2001).

De ces modèles ressort, encore aujourd'hui, la question de l'insertion des francophones du Canada dans la modernité ou, au contraire, celle de leur marginalisation par rapport à une modernité souvent synonyme d'américanité. En d'autres mots, malgré la présence de l'historiographie dite révisionniste, la tendance encore dominante des sciences sociales en général est de voir la francophonie canadienne, notamment les minorités francophones hors Québec, comme ayant été et même comme étant encore en marge de la modernité, marginalisation qui serait au cœur de l'identité francophone. Toute tentative intellectuelle de voir une insertion normale de la francophonie canadienne dans la modernité américaine, au sens de nord-américaine (Lamarre et Bourdon, 1998), serait au contraire condamnable, ni plus

ni moins, entre autres aux yeux des nouveaux apôtres du chanoine Lionel Groulx (Thériault, 2002 ; Kelly, 2002), qui voient dans ces tentatives une dangereuse myopie par rapport à l'essence même de la francophonie canadienne et de son histoire.

Mais, finalement, de quelle Amérique ou américanité et de quelle modernité s'agit-il ? Dans ce texte, qui constitue essentiellement un essai critique à partir de certains auteurs contemporains, nous examinerons quelques présupposés sur les États-Unis qui servent encore de fondements comparatifs à l'interprétation des communautés francophones. Et sachant que la littérature postcoloniale constitue un champ de recherche important aux États-Unis depuis vingt ans au moins (Yuval-Davis et Stasiulis, 1995 ; Sugars, 2002), nous nous interrogerons sur la pertinence de l'application d'une problématique postcoloniale à la situation contemporaine de la francophonie canadienne.

Le Québec et le modèle américain

Depuis un demi-siècle, Louis Hartz (1955) et Seymour Martin Lipset (1963, 1968, 1990) sont sans doute les auteurs américains les plus influents au Canada. Comme nous l'écrivions dans la revue *Histoire sociale* (2005), encore récemment, les auteurs de deux livres importants publiés au Québec et au Canada anglais ont emprunté à Hartz et Lipset des éléments essentiels de leur problématique. D'abord, dans *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français*, Gérard Bouchard (2004) reprend une analyse déjà présentée dans *Genèse des nations* (2000), qui s'inspire de Louis Hartz, quoique de façon critique. Pour leur part, les sociologues Edward Grabb et James Curtis (2004) développent une analyse des valeurs des Nord-Américains d'aujourd'hui et cherchent à contredire la thèse de Lipset sur la grande division – le « *great divide* » – idéologique sur le continent nord-américain et celle de Hartz sur le « fragment idéologique ».

Dans *La pensée impuissante*, Bouchard examine le parcours contradictoire de quatre intellectuels québécois des années 1850-1950 : Arthur Buies, Edmond de Nevers, Édouard Montpetit, Jean-Charles Harvey. Dans notre « essai critique » (Couture, 2005), nous écrivions que le constat de Bouchard est accablant, impitoyable. Buies serait un « faux radical », étant tout à la fois pour le rejet du Vieux Monde atrophie et pour le culte de la « grande » civilisation française

qu'il fallait reproduire en Amérique ; pour le développement industriel « tous azimuts » et « pour la colonisation comme reproduction de la société traditionnelle » (Bouchard, 2004 : 83). Bref, l'œuvre constituerait « une série de thématiques mal soudées » (*ibid.* : 82). Pour sa part, l'œuvre de Nevers porterait « la trace d'une pensée étrangement confuse » (*ibid.* : 139). Comme Buies, il a fait l'éloge de l'industrie mais soutenait que l'avenir appartenait à l'agriculture (*ibid.* : 113). Il condamnait les États-Unis comme matérialistes mais voyait l'annexion comme inévitable, tout en plaidant pour le maintien du statu quo et du lien impérial (*ibid.* : 103, 107). Il se disait favorable à « l'immigration hétéroclite », mais montra clairement des penchants antisémites (*ibid.* : 119, 94). Montpetit, de son côté, symbolise l'archétype du paradigme continuiste de la survivance, même s'il plaida pour le développement économique moderne. En accord avec la thèse de Marcel Fournier (1986), Bouchard veut confirmer, à travers l'échec de Montpetit, l'échec d'une génération qui n'a pas « réussi [son] pari de faire entrer la modernité dans cette société tout en préservant ses fondements traditionnels » (*ibid.* : 166). Enfin, Harvey, l'homme des quatre saisons, admirait la réussite des États-Unis tout en déplorant le fait que leurs « capitaux étranglaient l'économie du Québec » (*ibid.* : 173). Il rêvait d'autonomie mais préconisait le continuisme le plus strict envers la culture de la France (*ibid.* : 173). Il pourfendait le racisme mais fréquenta un antisémite notoire (*ibid.* : 214). On l'a décrit comme le « père de la Révolution tranquille », mais il fut hostile à l'intervention de l'État et aux syndicats (*ibid.*). En somme, les innombrables contradictions de ces auteurs montrent à l'envi une pensée « fragmentaire », inefficace, peu mobilisatrice, « continuiste ».

Quelques années auparavant, Bouchard avait voulu faire ressortir la spécificité du Québec par l'analyse comparée. Il a donc présenté deux modèles comparatifs généraux dans *Genèse des nations* : le modèle référentiel et le modèle intégral. Dans le premier modèle, la comparaison porte sur plusieurs unités, mais l'une d'entre elles sert de « point de départ », de « référence ». Dans le second, au contraire, toutes les unités sont traitées également. Le but du premier modèle consiste à faire ressortir la spécificité d'une société par rapport à d'autres unités. C'est en effet par la comparaison que la spécificité d'une unité peut apparaître plus clairement. L'objectif du second modèle est, au contraire, de trouver des aspects communs dans différentes unités égales et comparables. Pour construire sa *Genèse des nations*, Bouchard a emprunté aux deux modèles, d'un côté en se servant du Québec

comme « point de départ » et, de l'autre, en accordant une importance égale à la reconstruction des récits nationaux des autres unités comparées¹.

Dans *Genèse des nations*, Bouchard a décrit la dynamique de l'évolution identitaire de pays neufs. L'étude porte donc sur le Québec, comme élément de référence, et sur les États-Unis, l'Amérique latine, le Canada, la Nouvelle-Zélande et l'Australie. La genèse des pays neufs serait caractérisée par deux éléments dialectiques, la continuité et la rupture, à partir desquels Bouchard a construit deux modèles. Ainsi, le modèle A est celui de la continuité et constitue une reproduction de la mère patrie. Le discours identitaire au sein d'une société neuve qui émane du modèle A favorise le maintien du lien avec la métropole, un lien défini par le passé mais aussi en fonction de l'avenir. Au contraire, dans le modèle B, une collectivité neuve « tourne le dos » à la mère patrie et cherche à se reproduire dans la rupture et la différence. L'auteur précise que ces modèles interagissent constamment et ne peuvent être conçus et appliqués que dans une perspective dialectique.

L'acquisition de l'indépendance politique, aux États-Unis et en Amérique latine, constitue une immense différence par rapport au Québec. Alors que l'Amérique latine vivait une période d'indépendance politique au XIX^e siècle, le Québec, entre 1840 et 1940, donc après l'échec des Rébellions de 1837-1838, entrait au contraire dans une longue période continuiste, selon Bouchard. Ainsi, le Québec aurait traversé un certain nombre de périodes toutes marquées par le processus de continuité et de rupture. Premièrement, de 1608 à 1700, la Nouvelle-France aurait connu une expérience de continuité, qui a été de plus en plus remise en question de 1700 à 1760. La Conquête a tout chambardé, créant une période de transition de 1760 à 1791. Ce fut au cours de cette période de transition qu'une identité « canadienne » s'est formée au contact du colonialisme britannique, provoquant une période de rupture entre 1800 et 1838. Mais l'échec des Rébellions en 1837-1838 entraîna, pour plus d'un siècle, une fixation de l'identité nationale dans le culturel, dans l'attachement aux origines françaises et dans l'apolitique, c'est-à-dire dans un refus de la politique. La période suivante, de 1940 à 1960, vit apparaître une nouvelle expression de l'objectif de rupture qui s'affirma lors de la Révolution tranquille des années 1960. Depuis, l'identité québécoise moderne serait « vraie », puisque politique, par opposition à la « fausse identité canadienne-française » fondée sur le culturel (Bouchard, 2004 : 178).

Mais cette « vraie » identité ne s'est pas encore complètement affranchie de l'ancienne. « L'identité nationale n'est plus canadienne-française (à l'ancienne manière) mais elle n'est pas encore intégralement québécoise » (*ibid.* : 178). Un peu plus loin, il écrit : « Le champ des allégeances est plus fragmenté que jamais. On dirait que le Québec est arrivé à un carrefour où toutes les fidélités, toutes les options, anciennes et nouvelles, se trouvent réunies : celles qu'il avait écartées, celles qu'il n'avait empruntées qu'à moitié et celles qu'a fait émerger son histoire récente » (*ibid.* : 179). Le Québec est-il la seule collectivité neuve dont l'avenir est hypothéqué par un lourd passé continuiste ?

En fait, trois exemples présentés par Bouchard montrent que la voie continuiste a été suivie par d'autres collectivités neuves. Ce sont l'Australie, la Nouvelle-Zélande et le Canada. Du XIX^e siècle jusqu'aux trois dernières décennies du XX^e siècle, ces trois collectivités neuves ont vécu une relation de continuité avec leur métropole. Le déclin de l'Empire britannique après 1945, l'immigration massive et la combativité autochtone – pour la reconnaissance de leurs droits territoriaux notamment – ont amené ces sociétés à redéfinir leur identité sans toutefois que la rupture politique avec la vieille métropole soit complétée.

Enfin, en ce qui concerne les États-Unis, Bouchard reprend l'idée selon laquelle ils ont développé une identité et une culture fondées sur l'individualisme et la liberté, rompant ainsi avec les mentalités collectives de la vieille Europe. Toutefois, l'historien québécois reconnaît aussi un « autre » récit américain : celui des exclus de la société américaine – descendants d'esclaves, Autochtones, immigrants – qui ont longtemps été marginalisés par un discours national fondé sur la « mission civilisatrice des Anglo-Saxons d'Amérique » (*ibid.* : 357). Bouchard en arrive à la conclusion que ces deux récits américains sont liés dialectiquement et offrent la possibilité d'un dépassement, d'une utopie sans cesse reportée (*ibid.* : 366). Néanmoins, il écrit : « Si la Nouvelle-Zélande peut être considérée comme l'incarnation la plus complète du modèle continuiste, les États-Unis apparaissent comme la forme la plus achevée du modèle de rupture » (*ibid.* : 348).

Quelle Amérique ? Quelle modernité ?

Est-ce si sûr ? L'Amérique, au sens des États-Unis, est-elle vraiment une société de rupture ? En répondant d'une certaine façon à cette question, Grabb et Curtis abordent le problème des valeurs des Nord-Américains à partir de la thèse de Hartz sur la rupture idéologique avec la vieille Europe, rupture symbolisée par le triomphe de l'individualisme inspiré de John Locke. La première partie de cet ouvrage, comme nous le rappelions dans *Histoire sociale* (Couture, 2005), situe la contribution des auteurs à partir de trois propositions principales :

1) En premier lieu, les auteurs postulent un déterminisme culturel à l'origine de la précocité de la modernité des pays anglophones par rapport aux autres pays d'Europe en particulier. Comme preuves de cette avance modernisatrice, les sociologues citent les institutions politiques issues de la *Magna Carta* de 1215, la Révolution industrielle, la tolérance religieuse, le libéralisme de John Locke, les penseurs écossais, etc. Autre preuve de cette supériorité, la reconnaissance par d'importants auteurs français des XVIII^e et XIX^e siècles, tels que Montesquieu, Voltaire et Tocqueville, de l'avantage anglais (Grabb et Curtis, 2004 : 31-37). À l'intérieur du monde anglophone cependant, les États-Unis auraient rompu avec certains aspects encore conservateurs de la Grande-Bretagne et développé de façon unique le fragment idéologique fondé sur l'individualisme. C'est, répétons-le, la thèse de Hartz, mais aussi celle d'une pléthore d'auteurs², dont Lipset (1963, 1968, 1990), pour qui la Révolution américaine est unique en ce sens qu'elle fut à l'origine des grands mythes américains de la liberté, de l'égalitarisme, de l'individualisme, du populisme, enfin, du laisser-faire.

2) En ce qui concerne le Canada francophone, les sociologues ont fait valoir le caractère traditionnel de cette société jusqu'à sa révolution tranquille – traditionnel au sens d'Ancien Régime –, évoquant Tocqueville comme témoin important au XIX^e siècle (Grabb et Curtis, 2004 : 55). La contribution originale de Grabb et Curtis consiste à contredire la thèse de Lipset en montrant en fait une similarité idéologique entre le Canada et une région des États-Unis. Ainsi, ils distinguent quatre régions idéologiques en l'Amérique du Nord, à savoir : le Nord des États-Unis, le Sud, le Canada et le Québec. Cette distinction les amène sur une voie différente de celle de Bouchard puisqu'ils considèrent qu'au moins une région des États-Unis n'est pas

en rupture avec l'héritage colonial traditionnel et autoritaire. De même, ils associent idéologiquement le Nord, en rupture avec le passé colonial, avec le Canada qui, selon Bouchard, n'a pourtant jamais rompu le lien colonial.

3) Pour justifier ce découpage, les auteurs ont analysé les différences de valeurs et de croyances dans ces quatre régions ; à cette fin, ils ont compilé des résultats de sondages sur les thèmes suivants : les enjeux moraux (religion, famille et criminalité), l'individualisme et le collectivisme, l'inclusion sociale et la tolérance envers les minorités, les attitudes politiques et l'engagement communautaire. Grabb et Curtis en arrivent aux observations suivantes, fort importantes, croyons-nous, dans le contexte d'une discussion sur la francophonie : l'Amérique n'est pas exceptionnelle parce que le Nord des États-Unis et le Canada partagent des valeurs communes qui les situent au centre droit de l'échiquier politique et idéologique. Par contre, le Sud des États-Unis et le Québec sont aujourd'hui aux antipodes, le Sud étant toujours à droite alors que le Québec, du moins jusqu'à la montée récente de l'Action démocratique du Québec (ADQ), serait nettement plus au centre gauche, même par rapport au Canada et au Nord des États-Unis. Les Québécois seraient systématiquement plus libéraux (au sens américain du mot *libéral*) que les autres Nord-Américains sur les questions touchant les droits des femmes et des homosexuels, la participation politique, voire l'intégration des immigrants et la tolérance à leur égard. Pour sa part, Michael Adams, dans une autre étude (2003), avait même été jusqu'à décrire le Québec comme la première société postmoderne du monde. Grabb et Curtis s'insurgent contre cette description mais reconnaissent le caractère très libéral du Québec d'aujourd'hui. En fait, pour eux, le Québec est très engagé dans l'établissement de valeurs libérales depuis les années 1960, en réaction à un passé colonial traditionnel et autoritaire. Ils écrivent :

*[...] we have found [...] that, in many ways, Quebec and the southern United States are really quite different from each other. These clear divergences, which we have already seen in such area as religion, sexual morality, and criminal activity, are also apparent if we consider issues related to the role of the State. In fact, most research indicates that, in relative terms, the American South ranks as the polar opposite to Quebec*³ (2004 : 174).

Ils continuent :

Taken together, this previous body of research generally suggests that, in all of these topic areas, Quebecers are the most liberal or least traditional population in the two nations, followed by English Canadians, northern Americans and southern Americans⁴ (ibid. : 149).

On voit donc là une certaine contradiction avec la thèse de Bouchard : si le Canada français-Québec a si lamentablement échoué dans son itinéraire politique, s'il est si « fatigué » culturellement et en proie à la même fatigue (Beauchemin, 2004) en ce début de XXI^e siècle, comme l'ensemble du monde occidental d'ailleurs, comment expliquer qu'il constitue aujourd'hui, selon Grabb et Curtis, l'espace social le plus authentiquement moderne en Amérique du Nord, entendu au sens d'espace social laïc et tolérant à l'égard de la diversité ?

C'est dans l'américanité, semble-t-il, qu'il faut chercher la réponse à cette question, comme l'avaient d'ailleurs très bien compris tous ces auteurs finement présentés par Lamonde dans son chapitre sur « l'américanité du Québec » (2001 : 29-135). Or, l'idée de distinguer au départ le Nord et le Sud semble plus ou moins adéquate si l'on examine les résultats électoraux de 2000 et de 2004 aux États-Unis. En fait, le clivage régional qui ressort de ces résultats est un clivage entre, d'une part, le Centre, c'est-à-dire le Midwest et le Sud-Est, et, d'autre part, les côtes de la Nouvelle-Angleterre et du Pacifique, plus la région de Chicago. Le Centre et le Sud-Est sont massivement républicains alors que les côtes est et ouest et une certaine partie des Grands Lacs sont démocrates. Au centre et au sud-est des États-Unis se trouve un bloc d'une trentaine d'États (sur 50) qui sont solidement républicains et qui constituent la majorité politique aux États-Unis.

En d'autres mots, le Sud ne serait pas une aberration mais une composante importante d'une réalité plus large. De plus, l'emprise de la religion dans ces États est effarante. Au niveau national, aux États-Unis, 60 % des gens croient que la religion est la dimension la plus importante de leur vie, contre 30 % au Canada, mais 10 % seulement au Québec (The Pew Research Center, 2002). Marcel Gauchet, dans *The Disenchantment of the World* (1997), a soutenu que le christianisme avait évolué dans le sens d'une critique de Dieu sous ses formes humaines, critique qui a conduit au « désenchantement » du monde

moderne (l'expression est de Max Weber) et à la démocratie laïque. La démocratie américaine offre quotidiennement un démenti formel de cette thèse : la modernité américaine est « enchantée » et sa démocratie, religieuse, au sens où l'Amérique est actuellement politiquement dominée par une droite pour qui la religion est essentielle. Un autre indice frappant, contemporain, de cette Amérique qui refuse la modernité sociologique est l'hostilité d'une majorité d'Américains à la théorie de l'évolution. Dans une étude récente publiée dans le magazine *Science* (Miller, Scott, Okamoto, 2006) au sujet de l'acceptation de la théorie de l'évolution, sur 34 pays les États-Unis viennent au dernier rang avec la Turquie, le taux d'acceptation y étant de 39 % comparativement à plus de 80 % pour les pays scandinaves et la France. Évidemment, aux États-Unis, l'opposition à la théorie de l'évolution est essentiellement religieuse. Une question s'impose alors : dans la mesure où aux États-Unis du XXI^e siècle on trouve une majorité d'États fondamentalement semblables au Québec des années 1950 sur le plan du conservatisme, et dans la mesure aussi où le conservatisme américain d'aujourd'hui est toujours fondamentalement religieux, donc en parfaite continuité avec le passé colonial religieux, où se situe la rupture globale de cette société du Nouveau Monde par rapport à son passé colonisateur, traditionnel et autoritaire ? Certains vont même jusqu'à penser que, de toutes les sociétés du Nouveau Monde, les États-Unis constituent celle où la continuité sociale, politique et culturelle avec la vieille Europe colonisatrice est la plus importante (Said, 1994).

Certes, l'historien et sociologue Gérard Bouchard répondrait que l'essentiel de l'expérience américaine en tant que société du Nouveau Monde réside dans la production d'une pensée organique, suffisamment mobilisatrice pour éviter les phénomènes de fatigue culturelle et d'impuissance qui semblent accabler le Canada français d'autrefois et le Québec d'aujourd'hui. Mais là encore, dans la mesure où l'efficacité du discours est essentiellement religieuse, on voit mal en quoi il pourrait s'agir d'une rupture avec l'Ancien Monde. Non seulement pour des intellectuels comme Edward Said, mais en fait pour des millions d'individus de par le monde, les États-Unis apparaissent effectivement comme le plus lourd héritage de l'Ancien Monde, colonial et occidental, impérialiste et chrétien, raciste et violent³. De plus, ce n'est pas nécessairement pour leur matérialisme que les Américains sont exécrés, mais bel et bien pour leur fanatisme impérialiste et religieux. Voilà un autre indice qui montre que la position de certains intellectuels du

Canada francophone, de Lionel Groulx à Joseph Yvon Thériault⁶, qui ont vu et continuent à voir dans l'expérience américaine une société « matérialiste », se situe un peu en porte-à-faux.

Bref, il existe, aux États-Unis même et ailleurs dans le monde, différentes perceptions de cette société du Nouveau Monde, et l'idée qu'il s'agit d'une société en rupture par rapport à l'Ancien Monde colonial est loin de faire consensus. Quant à l'idée qu'il existerait une pensée organique efficace aux États-Unis, faisant depuis toujours consensus, même à une époque de division profonde comme aujourd'hui, elle s'inscrit vraisemblablement dans une autre pensée américaine, justement fragmentaire, qui, malgré la preuve du contraire, continue à voir le nationalisme américain comme fondamentalement moderne et individualiste, civique et inclusif et refuse de considérer comme américaines des formes de nationalisme collectives et traditionnelles.

Ce fut le cas, notamment, de Liah Greenfeld (1992, 2001) qui a proposé une typologie du nationalisme suivant laquelle les nationalismes britannique et, surtout, américain, seraient strictement individualistes ; le nationalisme français, à la fois individualiste et collectiviste ; enfin, les nationalismes allemand et russe, strictement collectivistes. Ce genre d'analyse est très répandu dans les milieux universitaires et intellectuels de la côte est des États-Unis où l'on considère comme étrangères à la nation américaine des formes de nationalisme reposant sur la tradition et l'autorité, voire la religion. Ce refus de penser la nation américaine autrement que par la modernité rend donc très vulnérable la classe politique et intellectuelle du centre et du centre gauche devant l'expansion de la droite depuis vingt ans et celle des formes radicales du conservatisme religieux et de la domination quasi totale des conservateurs dans une majorité d'États (Micklethwait et Wooldridge, 2004). On pourrait même parler d'une certaine impuissance de la pensée à faire face à la réalité : celle d'une nation dans laquelle la majorité de la population est profondément religieuse, traditionnelle, autoritaire et communautaire. Il est donc important de situer la genèse des États-Unis dans une autre perspective que celle de Hartz ou, du moins, de confronter la théorie de Hartz à d'autres théories, qui font ressortir des éléments de continuité avec la vieille Europe. Nous pensons en particulier à celle de John G. Pocock, pour qui l'expérience américaine marquerait la continuité de l'influence de Machiavel en Europe. Selon Pocock (1975), l'influence de

Machiavel sur plusieurs leaders politiques britanniques de la fin du XVIII^e siècle, obsédés par la lutte contre la corruption, aurait été primordiale, parce que ces hommes politiques auraient à leur tour influencé les leaders de la Révolution américaine. Une conséquence importante de la théorie de Pocock est que les fondateurs de la république américaine avaient surtout en tête la cohésion sociale de la nouvelle république, potentiellement menacée par l'individualisme corrompu et commercial de la métropole. Cette représentation d'une Amérique communautaire a été corroborée par les travaux de Barry Shain (1994 ; Mancke, 2005), dont l'étude publiée en 1994 sur le sens du mot *liberté* en Amérique coloniale et postrévolutionnaire a peu à voir avec le sens sociologique, durkheimien en quelque sorte, qu'on lui a donné par la suite.

À la lumière de ces écrits, les manifestations de conservatisme dans l'histoire de la francophonie canadienne, par exemple l'épisode symboliquement lourd du duplessisme, apparaissent non pas comme un phénomène marginal mais, au contraire, comme étant tout à fait dans la norme de l'américanité conservatrice du dernier siècle et de l'actuel. Comment alors penser la spécificité francophone canadienne si la norme de la modernité associée à l'américanité est complètement inversée ?

Postcolonialisme et minorités francophones

Dans un texte publié dans *Francophonies d'Amérique* (Couture et Perreux, 2002), Denis Perreux et moi, nous nous sommes interrogés sur la possibilité d'appliquer la problématique du postcolonialisme au cas des minorités francophones. Au XIX^e siècle, à l'apogée de l'ère coloniale dominée par le monde occidental, la modernité et la modernisation ont été des concepts essentiels dans un discours longtemps considéré comme « explicatif » de la supériorité occidentale, mais stigmatisé de nos jours comme étant un discours d'autojustification. À l'intérieur du monde occidental, chez les Anglo-Américains en particulier, une pratique discursive qui associe industrie moderne et démocratie, individualisme et science, supériorité ethnique et progrès a été patiemment élaborée depuis trois siècles (Appleby, Hunt et Jacob, 1999)⁷. Ces « réalités » seraient l'apanage des seuls Anglo-Américains, l'Amérique prenant la relève de l'Empire britannique après 1945. Le processus de modernisation, ou du moins le discours sur la moderni-

sation, est donc ce constant rattrapage des pays ou cultures « arriérés » par rapport au modèle dit universel et supérieur du monde occidental. Et à l'intérieur de ce monde, c'est particulièrement par rapport aux Anglo-Américains que s'effectue ce rattrapage.

Certes, depuis le dernier tiers du XX^e siècle surtout, des auteurs, associés à un courant très large et parfois très contradictoire désigné sous le nom de postmodernisme, ont systématiquement remis en question les grandes narrations du monde occidental, notamment la narration de la supériorité occidentale moderne (McHale, 1987 ; Foucault, 1993 : 72). Pour ces auteurs, la démocratie est toujours un objectif à atteindre et non une réalité, même dans les pays occidentaux ; quant à la supériorité industrielle et économique, elle fut rendue possible uniquement par le pillage systématique des autres civilisations perpétré par le monde occidental.

Ces théoriciens postmodernistes ont systématiquement déconstruit les grandes narrations associées à la société moderne, et leurs travaux, bien qu'en marge du projet intellectuel moderne, ont fait ressortir des aspects importants mais méconnus des sociétés dites modernes, notamment dans les domaines du constitutionalisme, des politiques du pouvoir et de la culture. Alors, dans cette période dite de postmodernisme, où certains intellectuels déconstruisent irrévérencieusement les grandes narrations, quels rapports de force peut-on établir entre les minorités et les majorités à l'intérieur même des sociétés occidentales dominantes ? En d'autres mots, une déconstruction de type postcolonial est-elle applicable à la situation des francophones du Canada et à leur résistance ? Il y a trois difficultés clés à prendre en considération afin de pouvoir utiliser cette approche, surtout associée à l'étude de l'empire et de ses victimes, dans le cas des sociétés colonisatrices de l'Occident colonisées à leur tour. La première difficulté réside dans l'application générale du mot « postmodernisme » et celle du mot « postcolonial » par la suite. La seconde a trait à certaines conventions dans l'application de la théorie postcoloniale. Finalement, il faut tenir compte de certaines questions morales avant de pouvoir appliquer la théorie postcoloniale à des sociétés colonisées blanches, car ces sociétés sont généralement dans des situations plus avantageuses que les sociétés colonisées du Tiers-Monde.

Reprenant une idée déjà exprimée par Michel Foucault, Brian McHale a laissé entendre avec acuité que la postmodernité, au lieu

d'être située chronologiquement après la modernité, devrait plutôt être comprise comme étant à l'extérieur de la modernité dans un contexte historique. En somme, il y aurait une perspective critique légitime à partir de laquelle les auteurs devraient examiner le modernisme et le colonialisme, qui sont inextricablement liés dans le temps et dans des contextes particuliers. Le colonialisme ne peut donc être placé sur une échelle temporelle sur laquelle la modernité et la domination impériale auraient une fin et seraient suivies par la période postcoloniale. On peut cependant concevoir le postcolonialisme, tout comme le postmodernisme, comme un espace intellectuel et politique à l'extérieur de la domination impériale dans lequel on critique la pensée des Lumières et la notion de progrès issue de la Renaissance. En déconstruisant le langage et les instruments de pouvoir tels que les sciences, l'empire et l'État-nation, ce nouvel espace intellectuel permet aux critiques du monde occidental de mieux réfléchir à l'acculturation dans la modernité et aux paradigmes coloniaux. De plus, l'exercice de déconstruction élargit les catégories de temps limitées comme étant des conditions préalables mais définitives du postcolonialisme.

Par ailleurs, la condition postcoloniale conventionnelle est basée sur des notions de temps, mais aussi de géographie politique et de race (la décolonisation, l'indépendance, les rapports métropole-périphérie et colonisé-colonisateur), qui sont toutes des notions partagées. Tout comme le postmodernisme, le postcolonialisme est aussi un discours dans lequel le « post » suppose une relation symbiotique entre le temps et le contexte. La condition postcoloniale implique une rupture dans la relation entre le colonisé et le colonisateur. Dans le temps, le moment de l'indépendance politique est ponctuel et facilement repérable pour les postcolonialistes qui traitent de l'Inde, du Nigéria ou de l'Algérie, par exemple, des pays où les paramètres chronologiques sont clairs : l'Inde a obtenu l'indépendance en 1947, le Nigéria en 1960 et l'Algérie en 1962 (Tully, 1997). Dans ces cas, l'État-nation décolonisé a eu une origine précise dans le temps. Cependant, dans les pays où la décolonisation a été un processus plus long et moins complet (le Canada, l'Irlande, ou l'Australie), le temps et le contexte de la relation entre l'empire et la colonie, entre le colonisé et le colonisateur sont beaucoup moins clairs. Sur ce point, Bouchard a raison. Dans ces cas-là, l'accent n'est pas mis sur la rupture temporelle de la relation colonisateur-colonisé. Les questions contextuelles sur la nature de la relation de pouvoir sont ici essentielles. Cette relation de pouvoir inhérente à l'impérialisme est le dénominateur commun qui existe

dans la relation colonisateur-colonisé et qui peut être appliqué au désir de réalisation de soi de la minorité. C'est cet aspect du postcolonialisme qui est le plus important pour comprendre les relations de pouvoir impériales (ou quasi impériales) qui demeurent au sein des sociétés basées sur une variété de caractéristiques qui distinguent la culture des minorités.

Un autre présupposé du discours postcolonial est qu'on identifie une personne ou un peuple colonisé à sa « race » ou du point de vue géographique. Encore une fois, la convention est que le colonisateur est blanc et que le colonisé ne l'est pas. Géographiquement, le colonisateur venait d'une métropole européenne tandis que le colonisé habitait dans une colonie en périphérie. Cependant, comme l'affirme Stuart Hall, on peut élargir ces catégories sans trahir les principes de base des études postcoloniales.

A more careful discrimination is in order between different social and racial formations. Australia and Canada, on the one hand, Nigeria, India and Jamaica on the other, are certainly not "post-colonial" in the same way. But this does not mean that they are not "post-colonial" in any way [...] There are [...] some ways of discriminating between uses of the term [post-colonial] which are not, in my view, helpful. Some would deny it to white settler colonies, reserving it exclusively for non-western colonized societies. Others would refuse it to the colonizing societies of the metropolis, reserving it for the periphery only. This is to confuse a descriptive category with an evaluative one⁸ (1996 : 246).

Ces catégories normatives *a priori* limitent les catégories analytiques de pouvoir en laissant entendre que le colonisateur ne peut être qu'une personne de « race blanche » qui a la haute main sur le gouvernement ou l'administration coloniale d'un Autre, de « race » différente. Comme le soutient Hall, tous les peuples ne sont pas postcoloniaux de la même façon, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'ils ne sont pas postcoloniaux. Le dénominateur commun à dégager de ces théories est le pouvoir d'une culture hégémonique sur une autre culture, considérée tacitement comme « moins légitime » que celle du colonisateur, peu importe la « race ».

Enfin, sur le plan moral, les théoriciens craignent que les applications larges de la théorie postcoloniale ne minimisent le traumatisme et la gravité de l'expérience coloniale. Il y aurait un large éventail de

conséquences relatives à la violence utilisée et au traumatisme de la subordination auprès des populations exploitées, tel qu'on l'a vu dans l'histoire des peuples africains et autochtones. Ces expériences et ces formes de domination ne peuvent être entièrement comparées à celles de peuples partiellement dominés et issus, comme les Canadiens français, de matrices coloniales dominantes. En ce sens, la réserve à l'égard de la question francophone au Canada exprimée depuis une dizaine d'années par certains auteurs associés au postcolonialisme doit être sérieusement prise en considération, mais pas au prix de ne pas utiliser certains éléments de la problématique postcoloniale dans l'interprétation de la résistance francophone.

Après la période de décolonisation politique, les intellectuels ont tourné leur attention vers la décolonisation culturelle. Ainsi, Said (1994) a pour sa part démontré comment la construction de l'identité qu'on retrouve dans la dichotomie Occident-Orient, dans certaines représentations culturelles, a permis au monde occidental de justifier, depuis les années 1960, un nouveau programme de domination impériale dans les « pays en voie de développement ». Est-ce que ces questions relatives aux identités construites dans un contexte postcolonial d'indépendance politique mais renouvelant les stéréotypes de la période coloniale peuvent aussi s'appliquer aux cultures « blanches » marginalisées même à l'intérieur du monde occidental ?

Ce que Perreux et moi avons laissé entendre est que la réponse se trouve non pas dans la déconstruction complète des conventions du postcolonialisme, mais plutôt dans la redéfinition des catégories de colonisé et de colonisateur dans une perspective plus large : celle d'une hégémonie culturelle pouvant s'appliquer même à des groupes issus d'un projet colonisateur. C'est dans ce contexte que nous pouvons démontrer comment le paradigme d'impérialisme culturel peut s'appliquer à l'analyse de toute société dans laquelle une minorité nationale résiste à l'hégémonie d'une culture dominante. En somme, pour comprendre, dans une perspective postcoloniale, la spécificité de groupes comme les minorités francophones canadiennes, il importe de faire ressortir une perspective historique plus large afin d'exposer les visions divergentes de la nation canadienne et d'expliquer l'émergence d'un espace politique national hiérarchisé, constitué de cultures ainsi que de majorités et de minorités qui ont un héritage européen et des espaces géographiques communs.

Or, sauf à notre avis James Tully (1997) et Eva Mackey (1999), la plupart des auteurs du Canada anglais qui se sont réclamés d'une approche postcoloniale⁹ et de l'approche postmoderne¹⁰ n'ont fait que reproduire les stéréotypes habituels sur le Québec et la francophonie ; ainsi, ils ont donc été incapables de rendre compte du caractère contradictoire des rapports colonisateur-colonisé au Canada français. Ces auteurs ne voient que deux peuples fondateurs égaux dans leur héritage colonisateur. Mackey, au contraire, a bien fait ressortir un discours de l'Autre au Canada anglais, fondé sur l'inégalité de la relation entre les peuples fondateurs. Ce discours évoque d'ailleurs jusqu'à un certain point la thèse de Stanley Ryerson sur « l'union inégale » (1968) entre anglophones et francophones. En somme, sauf chez quelques auteurs, il me semble que dans la littérature de langue anglaise au Canada, ni le paradigme de la *folk society* ni les déconstructions postcoloniales n'ont permis de penser l'ambivalence fondamentale de la francophonie.

Conclusion

Dans une des préfaces à la réédition de son livre sur Saint-Denis, Horace Miner écrivait que le but de son projet était de trouver, en plein cœur du continent nord-américain dominé dès les années 1930 par la modernité américaine, un exemple de société d'origine européenne toujours anachroniquement attachée à des valeurs de société à solidarité mécanique. Pourtant, son collègue Everett Hughes et lui auraient pu facilement trouver sous leurs yeux, en quelque sorte, des exemples de résistance à la modernité, s'ils étaient simplement sortis de Chicago pour se balader dans l'Illinois ou le Wisconsin, le Missouri ou le Kansas. En fait, on pourrait faire cette balade aujourd'hui, du Midwest au Pacifique Nord-Ouest, en passant par les Dakotas, le Montana et l'Idaho pour constater l'évidence : la modernité n'a pas, dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, détruit la mentalité communautaire et religieuse, typique du colonialisme protestant, méfiante de l'individualisme urbain, qui a constitué une dimension fondatrice fondamentale de l'Amérique. Il s'agit d'ailleurs là d'un aspect que même Lipset reconnaît dans un livre peu connu sur l'exceptionnalisme américain (1996). Dans ce livre, Lipset conclut néanmoins que cet « autre » aspect ne change pas la dimension fondamentale de l'Amérique : celle d'une allégeance inconditionnelle à l'individualisme. Malgré notre grande admiration pour Lipset, nous restons convaincu

que la liberté dont il est question en Amérique républicaine n'est pas celle de l'individualisme moderne. Dans cette Amérique puritaine et religieuse, la liberté est inséparable de la communauté : pour une majorité d'Américains aujourd'hui, faire le « bon » et unique choix consiste, semble-t-il, à rester dans sa communauté religieuse locale et à écraser politiquement tout ce que la société urbaine produit de différent : la liberté pour les femmes de décider par elles-mêmes du sort de leur corps, la liberté pour les minorités visibles de vivre normalement, la liberté pour les homosexuels de mener eux aussi une vie normale, la liberté linguistique dans l'espace public, etc. L'Amérique a deux pôles, et c'est la relation dialectique entre les deux qui constitue le moteur de l'américanité et qui fait de l'Amérique tout sauf une société en rupture par rapport à ses fondements coloniaux.

Mais revenons-en aux francophones du Canada et constatons que les nombreuses frictions entre le Québec et les minorités hors Québec ne sont pas que strictement politiques ; elles sont, à vrai dire, plus fondamentalement sociales et culturelles, dans la mesure où, selon Grabb et Curtis, le Québec est devenu, depuis les années 1960, la société la plus libérale d'Amérique du Nord. S'opposent ainsi d'une part le Québec libéral, plus à gauche que les États américains les plus progressistes – ceux de la Nouvelle-Angleterre ou du Pacifique Nord-Ouest comme l'État de Washington ou l'Oregon –, et de l'autre, les minorités francophones, surtout celles de l'Ontario et de l'Ouest, très à l'aise avec le conservatisme religieux en général – celui du Midwest américain en particulier –, même s'il est à dominance protestante. Mais ce phénomène, loin d'être marginal et hors de l'américanité, reproduit au contraire à sa manière la contradiction fondamentale de l'américanité, et ce, à l'intérieur même de la francophonie. Il faut voir avec quelle hargne et quelle mesquinerie les *establishments* des communautés francophones de l'Alberta et de la Saskatchewan ont tout fait depuis l'obtention de la gestion des écoles françaises pour étouffer le développement de l'école publique, indépendante de toute autorité religieuse, et ne favoriser que les écoles catholiques. En somme, l'enjeu théorique consiste à penser la contradiction fondamentale de ces communautés qui ont dû lutter pour avoir finalement accès à la fin du XX^e siècle à des institutions dans leur langue mais qui, à un autre niveau, sont des exemples de communautés typiques du conservatisme nord-américain, donc parfaitement dans le courant dominant. Comme nous le répète souvent un de nos anciens étudiants : « Les Franco-Albertains sont d'abord et avant tout des Albertains... » Après

des décennies au cours desquelles on a conceptualisé ces communautés comme des minorités, peut-être faut-il commencer à les interpréter, au regard de certains aspects fondamentaux, comme faisant partie d'une majorité nord-américaine conservatrice, avec toutes les conséquences que cela comporte, nonobstant le côté progressiste, voire anticolonial, de leur résistance à l'assimilation. C'est dire, entre autres, que ce conservatisme est au cœur même des communautés le nouvel obstacle fondamental à leur développement.

NOTES

1. Voir le premier chapitre.
2. Notamment le grand historien de la Révolution américaine Bernard Bailyn (1967). Hannah Arendt (1963) avait aussi contribué à la thèse de l'exceptionnalisme américain.
3. Traduction libre : « [...] nous avons constaté [...] qu'à bien des égards, le Québec et le Sud des États-Unis étaient vraiment très différents l'un de l'autre. Ces nettes divergences, que nous avons déjà observées dans des domaines comme la religion, la morale sexuelle et l'activité criminelle, sont également évidentes si nous examinons les questions liées au rôle de l'État. En fait, selon la plupart des recherches, le Sud des États-Unis se situe, en termes relatifs, à l'antipode du Québec ».
4. Traduction libre : « Au total, les études précédentes laissent généralement entendre que, dans tous ces domaines, les Québécois forment la population la plus libérale ou la moins traditionnelle des deux pays ; viennent ensuite les Canadiens anglais, les Américains du Nord et les Américains du Sud. »
5. Sur la question du racisme, voir en particulier David Theo Goldberg (1993, 1994).
6. Pour un aperçu d'une perception négative des États-Unis, opposée à celle de Gérard Bouchard et curieusement sans référence vraiment importante aux débats contemporains sur l'américanité, aux États-Unis et au Canada, voir Joseph Yvon Thériault (2002).
7. Voir aussi, même s'il s'agit d'une preuve par l'absurde, Liah Greenfeld (1992).

8. Traduction libre : « Une distinction plus minutieuse est justifiée entre différentes formations sociales et raciales. L'Australie et le Canada, d'un côté, le Nigéria, l'Inde et la Jamaïque, de l'autre, ne sont certainement pas "postcoloniaux" de la même façon. Cela ne veut pas dire pour autant que ces pays ne soient en aucune manière postcoloniaux. [...] Il existe [...] quelques façons d'établir une distinction entre les utilisations du terme [postcolonial] qui ne sont pas utiles, selon moi. D'aucuns la refuseraient aux colonies peuplées par des Blancs et la réserveraient exclusivement aux sociétés colonisées non occidentales. D'autres la refuseraient aux sociétés colonisatrices de la métropole et la réserveraient exclusivement à la périphérie. On confond ainsi une catégorie descriptive avec une catégorie servant à évaluer. »
9. Notamment Himani Bannerji (2000).
10. Voir aussi Richard D. Day (2000).

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS, Michael (2003). *Fire and Ice: The United States, Canada and the Myth of Converging Values*, Toronto, Penguin Canada.
- APPLEBY, Joyce, Lynn HUNT et Margaret JACOB (1999). *Telling the Truth About History*, New York, W.W. Norton and Company.
- ARENDT, Hannah (1963). *On Revolution*, New York, Penguin Books.
- BAILYN, Bernard (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- BANNERJI, Himani (2000). *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*, Toronto, Canadian Scholars' Press.
- BEAUCHEMIN, Jacques (2004). *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna éditions.
- BOUCHARD, Gérard (2000). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- BOUCHARD, Gérard (2004). *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français*, Montréal, Boréal.
- COUTURE, Claude (2005). « Essai critique : la pensée impuissante et les Four Regions of America », *Histoire sociale = Social History*, vol. 38, n° 75, p. 391-402.

- COUTURE, Claude, et Denis PERREAUX (2002). « La résistance des franco-phones des Prairies à l'assimilation dans la perspective de la littérature moderniste et postcoloniale », *Francophonies d'Amérique*, n° 13 (été), p. 199-211.
- DAY, Richard D. (2000). *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, Toronto, University of Toronto Press.
- FOUCAULT, Michel (1993). « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, n° 309, p. 61-73.
- FOURNIER, Marcel (1986). *L'entrée dans la modernité : science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- GAUCHET, Marcel (1997). *The Disenchantment of the World: a Political History of Religion*, trad. O. Burge, Princeton, Princeton University Press. Paru sous le titre *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 1985).
- GOLDBERG, David Theo (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Cambridge, Blackwell.
- GOLDBERG, David Theo (dir.) (1994). *Multiculturalism: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell.
- GRABB, Edward, et James CURTIS (2004). *Regions Apart: The Four Societies of Canada and the United States*, Toronto, Oxford University Press.
- GREENFELD, Liah (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press.
- GREENFELD, Liah (2001). *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, Harvard University Press.
- HALL, Stuart (1996). « When was the "Post-Colonial"? Thinking at the limit », dans Iain Chambers et Lidia Curti (dir.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres, Routledge.
- HARTZ, Louis (1955). *The Liberal Tradition in America: an Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York, Harcourt, Brace and World.
- HUGHES, Everett C. (1945). *Rencontre de deux mondes : la crise d'industrialisation du Canada français*, trad. Jean-Charles Falardeau, Montréal, Éditions Lucien Parizeau.
- KELLY, Stéphane (dir.) (2002). *Les idées mènent le monde : essais sur une sensibilité historique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- LAMARRE, Jean, et Yves BOURDON (1998). *Histoire du Québec : une société nord-américaine*, Laval, Beauchemin.
- LAMONDE, Yvan (2001). *Allégeances et dépendances : l'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Éditions Nota bene.
- LINTEAU, Paul-André, René DUROCHER, et Jean-Claude ROBERT (1979, 1986). *Histoire du Québec contemporain*, Montréal, Boréal, 2 tomes.

- LIPSET, Seymour Martin (1963). *The First New Nation*, New York, Basic Books.
- LIPSET, Seymour Martin (1968). *Revolution and Counterrevolution*, New York, Basic Books.
- LIPSET, Seymour Martin (1990). *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada*, New York, Routledge.
- LIPSET, Seymour Martin (1996). *American Exceptionalism: A Double-Edge Sword*, New York, W.W. Norton.
- MACKEY, Eva (1999). *The House of Difference: Cultural Politics and National Identity in Canada*, New York, Routledge.
- MANCKE, Elizabeth (2005). *The Fault Lines of Empire: Political Differentiation in Massachusetts and Nova Scotia, ca. 1760-1830*, New York, Routledge.
- MCHALE, Brian (1987). *Postmodernist Fiction*, New York, Methuen.
- MICKLETHWAIT, John, et Adrian WOOLDRIDGE (2004). *The Right Nation: Conservative Power in America*, New York, Penguin Press.
- MILLER, Jon D., Eugénie C. SCOTT et Shinji OKAMOTO (2006). « Science Communication: Public Acceptance of Evolution », *Science*, vol. 313, n° 5788, 11 août, p. 765-766.
- MINER, Horace (1939). *St-Denis: A French-Canadian Parish*, Chicago, Chicago University Press.
- THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE AND THE PRESS (2002). « Among Wealthy Nations: U.S. Stands Alone in its Embrace of Religion », 19 décembre, [En ligne], [http://people-press.org].
- POCOCK, John G. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- RUDIN, Ronald (1992). « Revisionism and the Search for a Normal Society: A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Canadian Historical Review*, vol. 73, n° 1 (mars), p. 30-57.
- RUDIN, Ronald (1997). *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press.
- RYERSON, Stanley B. (1968). *Unequal Union*, Toronto, Progressive Books.
- SAID, Edward (1994). *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.
- SHAIN, Barry (1994). *The Myth of American Individualism*, Princeton, Princeton University Press.
- SUGARS, Cynthia (2002). « National Posts: Theorizing Canadian Post-colonialism », *International Journal of Canadian Studies*, n° 25 (printemps), p. 15-41.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon (2002). *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique.

TULLY, James (1997). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.

YUVAL-DAVIS, Nira, et Daiva STASIULIS (1995). *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race Ethnicity and Class*, Londres, Sage.