

---

# L'ouverture à l'Autre

## *Immigration, interpénétration culturelle et mondialisation des perspectives*

---

Amaryll Chanady, professeure  
*Département de littérature comparée  
Université de Montréal*

La notion traditionnelle d'identité repose sur un double critère: l'homogénéité, qui signifie l'exclusion de toute différence interne et la permanence du Même, en dépit de toute variation d'éléments considérés comme secondaires ou aléatoires. Le terme « identité » s'applique donc à quelque chose ou à quelqu'un qui reste identique à lui-même. Cela implique l'exclusion de l'Autre, ou l'assimilation de l'Autre dans la catégorie du Même, et le caractère relativement statique du Même. L'application de cette notion, pour sa part, comporte nécessairement un aspect arbitraire, puisqu'elle ne peut se prévaloir de fondements absolus: en d'autres mots, celui qui identifie exclut le non-identique sur la base de ses propres présuppositions, idéologiques ou autres. Les pratiques identitaires nationales (politiques et culturelles) du XIX<sup>e</sup> siècle, au cours de la constitution et de la consolidation d'États-nations, visaient la création d'une conscience nationale ou d'un sens d'appartenance à la nouvelle entité politique. Les discours et pratiques identitaires institutionnels comportaient nécessairement une forte homogénéisation des différences dans un effort pour rallier les diverses composantes de la société au projet national. Ces stratégies monolithiques de consolidation nationale, élaborées par les institutions hégémoniques, excluaient ce que les groupes dominants percevaient comme Autre par rapport à eux-mêmes et marginalisaient ceux qui ne se conformaient pas à la conception étatique de l'identité

ou qui pourraient menacer la position de pouvoir des représentants de l'État. Des caractéristiques considérées comme positives par les groupes dominants étaient ainsi attribuées à la nation en général, ce qui constituait une stratégie exclusive, totalisante et homogénéisante, ainsi qu'essentialiste, car elle était basée sur la conception de l'identité comme essence immuable inhérente à une race, à une langue et à une culture particulière. Bref, l'État-nation comportait une identification entre la communauté politique et une ethnie ou une culture particulière.

Il faut préciser que l'exclusion touchait non seulement l'Autre interne, mais aussi l'Autre externe, car la détermination de traits prétendument spécifiques d'une entité nationale s'accompagne généralement d'un effort de différenciation par rapport à d'autres collectivités. Comme l'a démontré Marc Lipiansky à propos de la constitution de l'identité française, celle-ci « ne se constitue que dans le mouvement qui l'oppose à l'identité allemande [...] L'individualisme français n'a de sens que d'être l'antithèse du grégarisme discipliné des Prussiens, etc. L'autre n'est que l'image inversée d'elle-même, le négatif de ce qu'elle affirme, la projection de ce qu'elle refuse » (1986 : 60). Ces pratiques identitaires comportent donc l'exclusion de l'Autre dans l'identification de la collectivité et l'exclusion cognitive de l'altérité, car l'image de l'Autre est une construction basée sur la constitution de différences établies à partir de l'autoreprésentation (souvent idéaliste) du Même, ce qui rend impossible toute ouverture vers l'apport d'une perspective véritablement autre exprimée par des voix marginales. La conceptualisation de ce qui est considéré comme différent chez l'Autre ne correspond nullement à l'autoreprésentation et aux opinions de l'Autre lui-même.

Il est essentiel d'adopter une distance critique à l'égard de la conceptualisation institutionnelle de l'identité nationale dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, car aucune nation (dans le sens moderne du terme) n'a jamais été une entité homogène (même pas l'Allemagne, qui est souvent citée comme berceau du nationalisme), mais un agrégat d'ethnies différentes et de régions fortement différenciées ayant leurs propres dialectes et des traditions particulières. Par ailleurs, ces nations subissaient des influences culturelles hétérogènes et entretenaient des relations internationales, ce qui modifiait souvent de façon

sensible la culture nationale. L'influence française sur les intellectuels allemands, par exemple, était tellement répandue au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'imitation de la culture française devenait l'objet de virulentes attaques. Mais c'est surtout dans trois contextes que la notion d'identité nationale est particulièrement problématique: la *colonisation*, la *concertation internationale* et l'*interpénétration culturelle* rendue possible par la communication de masse et le développement des réseaux d'information internationaux depuis une vingtaine d'années, c'est-à-dire à l'ère postmoderne.

Les conséquences de la *colonisation* qui a suivi la conquête des Amériques et la constitution des grands empires par les Européens à travers le monde rendent nécessaire un nouveau paradigme identitaire. Outre le fait que les colonisateurs se heurtaient à des peuples autochtones déjà sur place, il faut souligner que la plupart des colonies devenaient rapidement terre d'accueil pour des immigrants venant d'autres pays que celui du colonisateur. Toute notion traditionnelle d'identité nationale fondée sur des critères comme la race, la langue, l'ethnie et la religion devient donc théoriquement inadéquate et des stratégies identitaires institutionnelles basées sur celles-ci sont inévitablement périlleuses. L'exclusion de groupes ethniques originaires d'autres points du globe que l'Europe a récemment subi des critiques venant des groupes marginalisés eux-mêmes, ainsi que de membres des ethnies dominantes, qui réclament une plus grande ouverture envers l'Autre interne, surtout dans les Amériques. Josaphat Kubayanda (1987), par exemple, a critiqué les stratégies monolithiques de constitution identitaire nationale et supranationale en Amérique latine, qui passaient sous silence l'apport important, à la culture aussi bien qu'à l'économie, des Noirs dans le continent. Un recueil publié en 1990 et intitulé *Redefining American Literary History* inclut de nombreux articles sur les contributions de groupes minoritaires à la culture littéraire américaine. Les textes sur l'écriture des Afro-Américains, des autochtones, des Hispaniques et des Asiatiques dans ce recueil remettent en question la notion même de « littérature américaine », notion appuyée sur des textes canoniques écrits par des Américains blancs d'origine européenne. Par ailleurs, de nombreux intellectuels ont souligné la nécessité d'inclure des textes littéraires écrits par des minorités au programme des cours universitaires, ce qui

a amené de virulents débats entre les défenseurs de valeurs culturelles traditionnelles (comme le canon littéraire) et les critiques de l'ethnocentrisme. Des observations analogues ont été formulées à l'égard des discours identitaires dominants en Grande-Bretagne, où l'immigration massive des dernières décennies, attribuable en grande partie aux structures créées par l'ex-Empire britannique, a mené à une hétérogénéité interne qui nécessite une remise en question de la notion traditionnelle de l'identité. Le titre d'un livre récent, « *There Ain't no Black in the Union Jack* » : *The Cultural Politics of Race and Nation* (Gilroy, 1991), est un commentaire mordant sur l'exclusion des immigrants noirs de l'image nationale propagée par les institutions du pays. Au Québec, les critiques de l'ethnocentrisme se multiplient depuis quelques années. Il est significatif que celles-ci ne viennent pas uniquement des immigrants et des minorités, mais aussi des Québécois « de souche ». Pierre Nepveu, par exemple, explique que le Québec, qui « a toujours eu un rapport difficile avec les étrangers » (1987 : 15), est en train de changer après avoir réussi à forger une identité propre, notamment par l'intermédiaire de la culture :

En effet, le discours dominant sur la culture québécoise se posait dans des termes qui n'incluaient pas facilement les autres cultures et qui ne servaient très souvent qu'à nourrir un certain ethnocentrisme. Cet ethnocentrisme m'apparaît par contre inévitable car il s'agissait vraiment de s'imposer comme culture globale. En ce sens-là, on en arrivait à une définition de l'identité qui ne pouvait pas faire autrement que de se démarquer à travers une certaine tradition et une certaine histoire. J'ai l'impression que nous sommes maintenant passés à une phase autre depuis l'échec référendaire (1987 : 14).

La publication de revues interculturelles ou transculturelles comme *Humanitas*, *La Revue de la réalité interculturelle* et *Vice Versa* témoigne non seulement du dynamisme culturel des minorités et des immigrants, mais aussi d'une reconnaissance plus grande de l'apport d'autres ethnies à la vie culturelle québécoise.

L'éclosion de problèmes globaux dans les dernières décennies nécessite la constitution d'entités supranationales nouvelles et des projets communs. La pollution, la destruction massive des forêts, la pauvreté grandissante de certains pays, qui crée des problèmes d'immigration sur une grande échelle accompagnés de tensions inter-

ethniques et interraciales, l'incapacité de nombreux pays du tiers monde de rembourser des dettes énormes, la propagation de maladies infectieuses comme le sida ne peuvent pas être résolues sans une *concertation internationale* et la création d'entités politiques supranationales efficaces. La mondialisation des marchés requiert aussi des structures économiques, et parfois politiques, supranationales. Ces développements sont en train de remettre en question certains des fondements de l'identité nationale basés sur l'autonomie et la différenciation binaire entre nations.

Depuis plusieurs décennies, l'*interpénétration culturelle* provoquée par les médias et l'échange international d'information rend encore plus douteux le critère de tradition culturelle particulière pour définir une nation. Écrire un best-seller en Amérique latine, par exemple, présuppose non seulement un réseau international d'édition et de distribution, mais l'insertion dans une pratique littéraire hétérogène qui puise dans des traditions européennes et nord-américaines aussi bien que latino-américaines. Quoique l'interpénétration interculturelle ait toujours existé, la communication de masse lui a permis d'atteindre une ampleur inégalée dans le passé.

Il est essentiel de conceptualiser l'identité nationale et culturelle d'une façon hétérogène, pour rendre compte des différences internes aussi bien que des influences externes, et de situer les nations par rapport à des conglomérations supranationales, pour s'approcher de la réalité complexe et changeante de notre époque, où de multiples groupements ethniques et sociaux à l'intérieur d'un pays réclament une plus grande participation à la vie politique et économique et leur droit à la différence et où des concertations internationales permettent la réalisation de projets clairement supranationaux. Mais cette ouverture à l'Autre entraîne aussi des problèmes non négligeables. Ceux qui protestent contre les changements actuels soulignent souvent la menace d'une désintégration de l'identité nationale. Dans un article intitulé « L'exil de soi », Jean Morisset (1987) soulève divers problèmes de la société québécoise actuelle. Il dénonce l'hypocrisie de notre reconnaissance de l'identité nationale de pays comme le Mexique, tandis que nous nions notre propre identité en nous transformant en « homo multiculturel » ; le « nous-mêmes » devient donc un « même nous » dans une société où les francophones du Québec appartiennent

draient autant que les autres ethnies à la Belle Province (1987: 5). En offrant «généreusement au passage le même service aux autochtones», les Canadiens français ne constitueraient qu'un groupe parmi d'autres, et la province ne posséderait plus aucune identité propre. Claude Corbo (1992), recteur de l'Université du Québec à Montréal, vient de publier un recueil d'essais dans lequel il critique le multiculturalisme, qui créerait des ghettos, conduirait à la fragmentation sociale et nourrirait des espoirs irréalistes de maintenir une culture dans un contexte artificiel, éloigné du cadre géographique, politique et sociologique d'origine. Des critiques analogues du multiculturalisme ont paru récemment dans deux articles de l'hebdomadaire américain *Time*, intitulés «Whose America?» (avec le résumé suivant placé directement sous le titre: «A growing emphasis on the U.S.'s «multicultural» heritage exalts racial and ethnic pride at the expense of social cohesion» (Allis, Bonfante et Booth, 1991: 8)) et «The Fraying of America» («L'effilochure de l'Amérique»), dans lequel l'auteur souligne les effets négatifs du culte de l'Autre, qui aboutirait à la désagrégation de la nation, de ses projets collectifs et de son identité basée sur certaines valeurs (Hughes, 1992).

Est-ce qu'il faudrait considérer ces remises en question de la politique du multiculturalisme comme une forme de rejet de l'Autre interne et les assimiler aux lois californiennes érigeant l'anglais comme langue officielle de l'État devant la menace de la diffusion de l'espagnol par le nombre sans cesse grandissant d'immigrants mexicains, et même aux discours d'un Jean-Marie Le Pen en France ou des groupes néo-nazis en Allemagne? On encouragerait ainsi le culte de l'Autre, l'éloge de la différence et la célébration des minorités. Ou est-ce qu'il faudrait y voir un profond malaise devant la dissolution d'un sentiment d'appartenance nationale et la disparition de véritables projets collectifs et souligner les avantages de l'assimilation, de l'adhésion à des valeurs uniques et de la création d'une identité relativement homogène dans le style du *melting-pot* ou creuset américain où les différences s'estomperaient dans une nouvelle identité nationale? On ferait ainsi marche arrière pour promouvoir une image nationale qui correspondrait à la description faite par James Fenimore Cooper (1980: 118) de la société américaine de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, où les ressortissants de divers pays, caractérisés par différents accents et traditions

culturelles, s'intègrent harmonieusement dans la société et s'assimilent rapidement à la majorité (sauf l'Anglais, qui tient à sauvegarder sa supériorité et sa distinction par rapport aux autres).

Formuler de cette façon les solutions de rechange aux problèmes découlant de la présence constante, depuis la colonisation, de nombreux immigrants et de groupes minoritaires paraît extrêmement simpliste. Malheureusement, les deux manières exclusives et opposées de conceptualiser la société caractérisent de nombreuses discussions sur le sujet récemment et créent inévitablement une impasse. Nous croyons qu'il est essentiel de sortir de ce débat polarisé entre deux positions extrêmes, qui constituent une fausse contradiction : multiculturalisme d'un côté et identité nationale de l'autre. Préconiser une identité nationale forte, unique et monolithique sans s'interroger sur l'hétérogénéité interne implique l'exclusion et la totalisation que nous avons posées au début. Mais le fait de reconnaître et même de promouvoir l'hétérogénéité d'une nation ne constitue pas une reconceptualisation adéquate de la notion problématique d'identité nationale. La métaphore de la mosaïque culturelle, selon laquelle un ensemble d'ethnies différentes et discrètes forment un vaste édifice national, comporte des présupposés extrêmement douteux. Il s'agirait ainsi d'un agrégat d'unités facilement identifiables et différenciables, relativement inchangeables dans le temps, reconnaissables par des traits simples comme la langue, la religion et la race, et auxquelles des individus appartiennent irrémédiablement. La réalité est bien plus complexe que ce que suggère la métaphore de la mosaïque, car des groupements ethniques et autres existent dans une interrelation dynamique avec d'autres unités semblables aussi bien que par rapport à des unités plus grandes (nationales). Par ailleurs, il ne s'agit pas d'un ensemble mathématique d'unités discrètes, car, à part l'interaction constante, l'appartenance d'un individu à une unité n'empêche nullement une intégration à d'autres unités, soit en raison d'origines ethniques multiples, soit par de nouvelles alliances, soit par intégration volontaire. Ces groupements doivent également être considérés dans leur dimension diachronique, à cause de leur évolution interactive dans un milieu donné. Reléguer un individu à un groupe ethnique ne correspond donc pas à la nature complexe des nations modernes, surtout dans un contexte postcolonial.

Il existe évidemment de nombreux immigrants «ghettoisés» qui participent de façon minimale à la société plus grande, comme l'a fait remarquer récemment Claude Corbo, en parlant de ses origines familiales. Mais la dissolution de la société comme ensemble n'est pas nécessairement la conséquence du multiculturalisme, tout comme la notion d'identité nationale ne devrait pas exclure *a priori* l'Autre interne. La fragmentation de plus en plus marquée de la société moderne est attribuable également, sinon plus dans le cas d'une société hautement industrialisée, à l'identification individuelle à des groupes professionnels, sociaux, sexuels et politiques. La formation de ces groupes d'intérêt (qui sont souvent des groupes de pression très actifs) peut constituer une menace pour la cohésion nationale, car chacun revendique des droits et des privilèges, sans se rattacher à un sujet politique national, sans assumer des responsabilités collectives plus grandes et sans vouloir contribuer à un projet commun. Ces groupes entrent inévitablement en conflit, car ils mènent souvent une lutte pour se voir octroyer le maximum de fonds publics ou d'autres privilèges qui doivent être répartis entre diverses unités. Leurs démarches sont fréquemment accompagnées d'une absence totale de volonté de concertation, de négociation avec d'autres groupes ou même de considération des droits et des privilèges de leurs «rivaux». Attribuer la fragmentation sociétale et le particularisme uniquement au multiculturalisme risque de donner une image simpliste et déformée d'une réalité complexe. Il faut aussi souligner que la fermeture à l'égard de l'Autre peut même accroître les frustrations, les tensions, et donc les pressions des groupuscules, ainsi que renforcer l'identification culturelle avec une ethnie. Ce n'est pas le multiculturalisme en tant que tel qui conduit à la marginalisation, à la «ghettoisation», ainsi qu'à l'opposition des groupes à la collectivité politique.

Bien que la métaphore de la mosaïque implique un ensemble d'unités discrètes et semble écarter tout débat sur la solidarité et la cohésion nationales, le contexte dans lequel ce terme a été utilisé par John Murray Gibbon (1938) dans *The Canadian Mosaic* indique une stratégie opposée à celle qui est critiquée par les intellectuels et journalistes que nous avons mentionnés plus haut. Quoique Gibbon décrive la mosaïque canadienne comme une surface de morceaux colorés, il la conçoit comme une simple étape vers l'assimilation,



qu'il considère comme préférable. David Bell (1992: 76) souligne que cette notion de la mosaïque n'est pas tellement éloignée de celle du *melting-pot* américain, car Gibbon décrit explicitement la société future comme une totalité dans laquelle tous les groupes raciaux fusionneront en une seule espèce. Par ailleurs, comme le fait remarquer Bell, cette mosaïque est blanche: la diversité ethnique est considérée comme temporairement acceptable, mais la diversité raciale n'est pas mentionnée. Des critiques semblables ont surgi récemment parmi des Canadiens d'origine étrangère. Arnold Harrichand Itwaru (1990), par exemple, dénonce le multiculturalisme comme une idéologie qui cache un véritable désir, et une stratégie consciente, d'assimiler les minorités et les immigrants. Quant à Larry Zolf, il remet en question la prétendue ouverture envers l'Autre en soulignant que le Canada anglo-saxon est prêt à tolérer les personnes d'origine française, slave, allemande, juive et orientale, « pourvu que tous acceptent la monarchie britannique, la connexion britannique, les règles britanniques du jeu britannique comme le *summum bonum* à la base de toutes ces particularités » (1968: 118).

Pour mieux saisir cette question de l'Autre interne, il faudrait revenir sur certaines ambiguïtés apparentes de l'étude de David Bell, qui ne développe pas les corollaires de sa juxtaposition de critiques fort pertinentes de préjugés ethniques à son désir d'une identité nationale forte. Se basant sur les recherches de John Porter (1965) dans *The Vertical Mosaic*, Bell fait ressortir l'iniquité sociale au Canada, où la position sociale et politique d'une personne est étroitement liée à ses origines ethniques. Pour préserver la notion de mosaïque, il faudrait, selon Bell (1992: 78-79), éliminer les préjugés raciaux et l'intolérance et promouvoir de façon efficace la participation des voix minoritaires aux débats sur l'avenir du pays, tout en préconisant des valeurs qui contribuent à l'harmonie et à la justice multiculturelle. Cependant, Bell considère la mosaïque comme un symbole unificateur (*unifying symbol*) et discute longuement, dans les pages qui suivent cette défense du multiculturalisme, des problèmes suscités par le renouvellement rapide de la population à cause de l'immigration. Celle-ci réduirait la proportion de personnes qui pourraient transmettre la culture canadienne aux nouveaux arrivants. Une phrase particulièrement significative dans l'argument de Bell est la suivante:

«Pour que le Canada puisse devenir culturellement homogène, les transmetteurs de la tradition [*tradition-carriers*] doivent entraîner les nombreux arrivants dans le mode de vie canadien [*Canadian way*]» (1992: 81). En dépit de ses critiques de la discrimination et en dépit de son exhortation à l'ouverture envers l'Autre, qui devrait pouvoir contribuer avec ses propres points de vue au développement du pays, Bell voit comme souhaitable une homogénéisation de la société, où tous partageraient la même culture. Ce genre de raisonnement rend bien compréhensible une critique comme celle qui a été formulée par Itwaru (1990), qui considère le multiculturalisme comme une idéologie qui cache des stratégies d'assimilation.

Ce qu'il faudrait, c'est un nouveau concept d'identité nationale, qui permettrait de rendre compte de la complexité de la société moderne, sans se dissoudre dans des contradictions ou des vacillations entre positions extrêmes, mais nous y reviendrons.

L'ouverture à l'Autre interne n'est pas la seule cause d'un malaise identitaire national. Marie-France Garaud, ex-conseillère du président Pompidou et du premier ministre Chirac, déclarait récemment :

La question à propos du traité de Maastricht est de savoir si, à moyen terme, la France va disparaître ou continuer d'exister. À ceux qui nous disent que, même dans la future Europe, elle gardera son identité, je répons: l'identité, c'est le visage du pays. Son âme, c'est la souveraineté. Tout le monde sait qu'on peut vivre pauvre et libre. Mais qu'on peut aussi être riche et esclave (Robitaille, 1992: A1).

La ratification du traité de Maastricht par l'Assemblée nationale française entraîne des modifications de la constitution de la V<sup>e</sup> République, en ce qui concerne l'union monétaire et le droit de vote aux élections locales, entre autres. La concertation internationale, qui nécessite des structures supranationales pour être efficace, porte inévitablement atteinte à un des principes fondamentaux de l'identité nationale, soit l'autonomie. Le gouvernement du pays n'est plus régi uniquement par des lois promulguées par l'État, mais par des règlements adoptés par une institution créée par différents pays. Attribuable en partie à des raisons de politique intranationale, l'opposition au traité sur l'union européenne, qui s'est constituée d'abord dans les pays les plus forts économiquement, indique surtout un profond

malaise par rapport à l'ouverture à l'Autre externe et témoigne de la crainte d'une perte d'identité nationale. Des parallèles peuvent être établis avec certaines protestations au Québec contre le libre-échange en ce qui concerne la politique gouvernementale de développement des entreprises et l'épanouissement de la culture.

Il faudrait peut-être remettre en question ce principe d'autonomie dans la conception de l'identité nationale et ce, pour deux raisons principales. En premier lieu, l'autonomie nationale n'existe plus depuis plusieurs décennies dans certains domaines. La situation économique d'un pays dépend étroitement de mouvements globaux (la bourse, la croissance économique mondiale, le prix de divers produits sur le marché international) et n'obéit donc pas aux lois strictement nationales. Dans le domaine de la culture, la globalisation des marchés rend nécessaire une adaptation aux exigences internationales. Le fameux boom de la littérature latino-américaine n'aurait jamais eu lieu sans la commercialisation de la littérature du continent par Barcelone et Paris, ni sans l'intégration par les auteurs latino-américains de principes esthétiques européens. Dans certains cas, le succès d'un auteur latino-américain est déterminé davantage par des lois de marché européennes et nord-américaines que par celles de son propre pays. Cette dépendance à l'égard de lois, de normes ou de critères étrangers n'a jamais été acceptée sans provoquer des réactions. José Martí, intellectuel et écrivain cubain de la deuxième moitié de XIX<sup>e</sup> siècle, a fortement critiqué la domination de cadres conceptuels, d'institutions et de modèles espagnols en Amérique latine. Roberto Fernández Retamar, également Cubain, a critiqué, presque 100 ans plus tard, la pénétration des approches théoriques européennes (formalisme, structuralisme) dans l'institution universitaire latino-américaine. Il ne faudrait pas interpréter ce phénomène apparent d'interpénétration culturelle comme une simple influence étrangère dans le cas de l'Amérique latine, car l'activité culturelle et intellectuelle dépend fréquemment de ses liens avec des courants dominants européens et nord-américains ainsi que de structures commerciales et culturelles hégémoniques étrangères, à cause de l'inégalité des rapports entre le « centre » et la « périphérie ». Se limiter à l'application de modèles théoriques locaux mène à une marginalisation encore

plus grande dans le contexte de l'activité intellectuelle internationale institutionnalisée.

Dans le domaine économique, les protestations contre la dépendance des pays sous-développés ont été très virulentes, comme en Amérique latine depuis la fin des années 1960. Mais c'est surtout dans le domaine politique que l'influence de facteurs externes suscite énormément de protestation. Puisque les États-nations modernes ont toujours mis en valeur une forte symbolique identitaire autour des structures politiques nationales, qu'ils tenaient pour inviolables et sacrées, il est normal qu'une perte d'autonomie politique soit considérée comme une menace particulièrement inquiétante. Cependant, le développement de forces globales économiques, politiques et sociales rend nécessaire un examen critique du critère d'autonomie politique (autonomie qui n'existe pas de toute façon dans des pays du tiers monde aux prises avec de sérieux problèmes de financement et contraints de respecter les exigences imposées par les pays prêteurs).

La désintégration de l'identité nationale (dans le sens de sentiment d'appartenance et non d'autonomie) peut aussi être considérée comme potentiellement inquiétante parce qu'elle crée un vide difficile à combler. Fredric Jameson (1984) a souligné la difficulté de conceptualiser des entités supranationales ou d'effectuer un *mapping* imaginaire de ces entités. Puisque nos expériences quotidiennes sont largement locales et puisque personne n'a encore réussi à créer des entités supranationales efficaces, notre conceptualisation de la réalité (basée en grande partie sur un espace imaginaire) est inévitablement limitée et n'arrive pas à englober des entités plus grandes. Le fait que des forces mondiales influencent notre vie rend particulièrement peu satisfaisante notre relation imaginaire avec l'entité nationale. Benedict Anderson (1983), dans son livre intitulé *Imagined Communities*, a également mis l'accent sur l'importance de l'imaginaire; selon lui, l'identité est un sentiment d'appartenance à une communauté imaginaire, sentiment créé par les journaux et autres textes qui renforcent les liens entre les membres d'un pays par l'intermédiaire de la langue et des valeurs communes. Le malaise ressenti dans le contexte de la mondialisation s'explique ainsi, au moins en partie, par le fait que l'individu ne peut pas imaginer une communauté aussi vaste et hétérogène que celle qu'implique le développement graduel de gran-

des structures supranationales. Puisque l'intégration à un groupe communautaire ou religieux est en train de disparaître progressivement dans notre société postindustrielle caractérisée par une compartimentation entre vie familiale et vie professionnelle, la perte d'une identification nationale (qui devient souvent importante pendant des périodes de crise) peut être considérée comme un problème en l'absence d'autres possibilités d'identification valables. L'appartenance à des groupuscules sociaux, politiques et professionnels donne une certaine satisfaction sur le plan identitaire, mais elle n'est pas une solution, à cause de la fragmentation d'ordre national qu'elle peut entraîner.

Nous voudrions revenir à l'article de Morisset (1987) pour examiner une troisième sorte d'ouverture envers l'Autre, soit celle que comprend une interpénétration culturelle. Morisset critiquait « cette post-modernité anglo-yanqui », le « rejet de sa propre tradition » par les Québécois et la « nostalgie d'un futur sans passé » : « Nous pensions rejeter une religion, mais nous nous sommes départis de toute une culture; nous pensions poursuivre une libération, mais nous nous sommes vidés de notre être » (1987: 4). Quoique cette critique soit aussi dirigée contre la modernité en général (déjà critiquée au XIX<sup>e</sup> siècle), elle vise précisément l'influence de la culture américaine. L'argument selon lequel ce que certains appellent « l'impérialisme culturel » détruit les cultures nationales a souvent été invoqué. Déjà en 1955, Claude Lévi-Strauss s'est lamenté de la tendance progressive du monde entier à se rejoindre dans une triste monoculture, à cause de l'inévitabilité de la pénétration culturelle dans des communautés autochtones éloignées. Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, des intellectuels sud-américains critiquent l'influence des métropoles, influence qui les empêcherait de créer leur propre identité. Divers mouvements régionalistes ont essayé de rendre compte de la réalité de leur pays, sans imiter les modèles européens, et d'après débats se sont déroulés entre les régionalistes et les cosmopolites. Depuis quelques décennies, des écrivains latino-américains critiquent l'influence des États-Unis sur les Latino-Américains: par exemple, Carlos Fuentes satirise les classes supérieure et moyenne du Mexique pour leur imitation grossière des coutumes yankees et Carlos Monsiváis médite sur l'influence néfaste des médias de masse.

Mais cette peur de l'homogénéisation culturelle à l'échelle mondiale a récemment été remise en question par divers chercheurs. John Tomlinson (1991 : 68-101), par exemple, souligne que la réception de la culture occidentale, et surtout américaine, peut être très variée, car les diverses cultures l'interprètent chacune à leur façon. L'anthropologue James Clifford (1988 : 1-17), pour sa part, critique la conceptualisation d'une ethnie ou d'un peuple autochtone, par exemple, considéré comme authentique, pur, statique ou défini en son « essence » même. Souhaiter une telle pureté relèverait de la nostalgie romantique d'un paradis perdu. D'un côté, Clifford souligne l'ubiquité du changement et de la pénétration interculturelle et rejette la folklorisation et le désir de confiner une ethnie à ses traditions. De l'autre côté, Clifford parle des « effets destructeurs et homogénéisants de la centralisation économique et culturelle globale » (1988 : 15) et insiste sur la nécessité de réinventer constamment des différences. Intégrer des influences étrangères dans une culture n'entraîne pas automatiquement l'homogénéisation, car chaque groupe les sélectionne et les recontextualise à sa façon. Quant à Angel Rama (1982), le « critique culturel » (*cultural critic*) uruguayen, il a insisté sur la transculture ou l'appropriation sélective des influences culturelles européennes et cosmopolites par les autochtones latino-américains, qui ne sont pas des victimes passives de l'acculturation, mais des créateurs que se servent d'éléments venant d'ailleurs pour produire une littérature originale. Tomlinson, Clifford et Rama tentent d'éviter la position extrême de ceux qui condamnent toute interpénétration culturelle comme destruction de particularités ethniques. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'interpénétration culturelle est inévitable et a toujours existé. Mais il est compréhensible qu'une inondation médiatique étrangère, par exemple, puisse être ressentie comme un danger pour l'identité culturelle de la nation ou de l'ethnie.

L'expression de malaise devant la menace faite à l'identité nationale est suffisamment répandue pour qu'on s'interroge sérieusement sur les fondements de tels mouvements de résistance et de protestation. Quand les critiques proviennent d'intellectuels européens ou nord-américains, on ne peut pas simplement les rejeter en disant qu'elles expriment la nostalgie de l'Occident pour des cultures exotiques qui permettent un dépaysement anodin comme à l'occa-

sion de voyages organisés ou qui fournissent des sujets intéressants de projets de recherche. Exprimées par des minorités ou des peuples marginalisés, ces craintes ne sont pas uniquement la manifestation d'attitudes traditionnelles dépassées, d'intolérance vis-à-vis de l'Autre, de racisme ou de peur du changement et de la modernisation. Ces motivations sont sans doute souvent à la base de telles attitudes, mais nous croyons qu'elles révèlent aussi un besoin humain fondamental d'appartenance à une communauté. Puisque les communautés locales ou fondées sur la religion se sont progressivement effritées dans la société industrialisée, l'entité nationale ou ethnique peut devenir particulièrement importante dans une période de crises (de valeurs, économique et politique) comme la nôtre. Benedict Anderson (1983) a souligné l'importance que revêtait la nouvelle communauté nationale imaginaire après la disparition des structures monarchiques, impériales et religieuses en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. Le vacuum créé par ces changements radicaux devait être rempli, ce que faisait de façon efficace la nation. Le nationalisme ne s'expliquait donc pas uniquement par les besoins grandissants d'homogénéisation culturelle à des fins politiques, administratives et économiques, mais aussi, et même surtout, par des besoins psychosociaux d'individus qui voyaient s'écrouler les anciennes valeurs et les possibilités d'identification à des entités plus grandes que les communautés locales. Les changements rapides qui ont marqué les dernières décennies constituent sans doute l'une des raisons qui expliquent la prolifération des mouvements de revendication nationaliste.

Une polarisation simpliste du débat entre les défenseurs de l'identité nationale et les personnes qui les critiquent pour leur « atavisme », tout en préconisant l'ouverture envers l'Autre interne et externe ainsi qu'à l'égard des changements inévitables de la (post)modernité, risque de prolonger des querelles stériles. L'ouverture à l'Autre devrait inclure l'ouverture envers l'autre position dans le débat, pour tenter de chercher des solutions. On n'arrivera bien sûr jamais à un consensus absolu, car toute société est conflictuelle et le sera toujours, mais on pourrait sortir de l'impasse présente et chercher des solutions provisoires. Il faut reconnaître qu'il existe souvent une contradiction fondamentale entre des besoins d'appartenance ethnique ou politico-culturelle, d'une part, et les développements survenus

dans le monde moderne, d'autre part. Les vieilles ambiguïtés de la modernité, relevées par des penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle, se sont complexifiées encore davantage depuis deux décennies, c'est-à-dire depuis le début de ce qu'on appelle souvent l'ère postmoderne.

On pourrait évidemment s'opposer au choix de la nation comme lieu d'identification. Est-ce que la constitution de l'identité nationale, sa consolidation ou même l'insistance sur cette identité nationale ne perpétuent pas inévitablement les stratégies d'exclusion, d'homogénéisation et de totalisation que nous avons critiquées au début? Mais, comme nous l'avons suggéré également, et selon Fredric Jameson (1984), la conceptualisation psychosociale (le *mapping*) d'entités supranationales fait grandement problème. Cela changera peut-être dans le futur. Mais dans une société moderne où la compartimentation de la vie a irrémédiablement déstabilisé les groupes communautaires d'antan, le besoin d'appartenance à une communauté imaginable devrait être reconnu, du moins de façon provisoire. Il faudrait alors modifier notre conception de l'identité nationale (la nation comme structure politique, non comme État-nation basé sur une ethnie) pour éviter l'exclusion de l'Autre. En d'autres mots, la communauté politique ne devrait pas être basée sur l'appartenance à une même communauté culturelle, comme l'a suggéré Michel Morin (1992) dans *Souveraineté de l'individu*. Cependant, la conception de l'identité comme appartenance à un État en tant que citoyen ayant des droits politiques ne comble pas la nécessité d'identité collective éprouvée par un grand nombre de personnes. La citoyenneté n'équivaut pas à la nationalité dans le sens d'un sentiment d'appartenance psychosociale à une collectivité politique avec laquelle on partage certaines valeurs et qui représente une véritable communauté imaginaire. Il est évident que les différences profondes entre groupes ethniques et autres rendent idéaliste (et de plus homogénéisant et réducteur) le désir d'une vision unique partagée par tous dans le pays. Même en l'absence relative d'hétérogénéité interne, ce qui ne s'applique à presque aucun pays, l'absence de conflits et une perspective unique sont des chimères. Les divers groupes qui composent le pays vont toujours avoir des visions différentes et constituer une identité collective basée sur des traditions particulières et une organisation sociale particulière. Mais cela ne devrait pas mener nécessairement à une fragmentation irré-



médiabile et à des conflits qui menaceraient la stabilité du pays. Une volonté de concertation, de collaboration et de participation sur le plan national est essentielle, et elle doit s'appuyer sur la détermination de buts partagés sans doute pas par tous, mais du moins par une grande partie de la population. L'identité nationale ne serait donc pas une simple appartenance politique, mais un *sentiment* d'appartenance psychosociale, fondée sur la nation comme entité imaginaire. Celle-ci serait inévitablement médiatisée par des identités collectives diverses (ethniques, professionnelles), mais non pas remise en question par une fragmentation absolue.

L'identité, concept très flou en dépit de sa conceptualisation parfois réductrice, totalitaire et marginalisatrice, a été largement étudiée par des sociologues qui tentent d'expliquer, par des discussions théoriques aussi bien que par des recherches pratiques sur le terrain, la manifestation complexe du sentiment d'appartenance collective et de stratégies de cohésion sociale. Wsevolod Isajiw (1990: 36-37), par exemple, distingue les aspects externes de l'identité (la langue et les traditions, la participation à des réseaux personnels, à des établissements comme des écoles, des églises et des médias, à des clubs et à des activités organisées) et les aspects internes: cognitif, ou la connaissance du passé ethnique; moral, ou le sentiment d'avoir des obligations envers les autres membres du groupe; et affectif ou «*cathectique*», soit le sentiment de sécurité et de sympathie suscité par la présence d'autres membres du groupe, soit le fait de se sentir à l'aise avec des coutumes de son groupe. Il distingue par ailleurs diverses formes de rétention d'identité: rituelle, idéologique, négative (qui implique une rébellion contre son groupe d'origine), positive et sélective (la redécouverte de ses origines); et il démontre par des recherches détaillées que le maintien de l'identité ethnique à travers les générations n'implique pas la rétention de tous ses aspects (1990: 37-38). Une personne appartenant à la troisième génération d'un groupe ethnique peut avoir oublié sa langue et la plupart des traditions de ses ancêtres, avant de redécouvrir ses origines de façon très sélective en étudiant l'histoire de l'ethnie ou en pratiquant certaines coutumes, comme celle de manger de la nourriture typique à des occasions particulières.

La rétention partielle de certaines caractéristiques ethniques est tout à fait normale dans le cas d'une personne vivant dans une société différente de sa collectivité d'origine. Souhaiter le maintien intégral de sa culture est idéaliste et ne correspond ni à la réalité étudiée par les sociologues, ni, comme nous l'avons déjà fait remarquer, à une conception adéquate de l'identité. Si chaque société change inévitablement, même sans subir des influences étrangères sur une grande échelle, un groupe minoritaire ne peut guère échapper à l'évolution qui a cours à l'intérieur de sa société d'accueil. Les critiques de l'assimilation ne reconnaissent souvent pas suffisamment la nécessité d'évolution, ni la nécessité de concertation politique et sociale interethnique. Les critiques du multiculturalisme, de l'autre côté, ne conçoivent pas la possibilité de pouvoir garder une identité ethnique (nécessairement partielle), tout en contribuant à la vie collective du pays. Par ailleurs, l'impossibilité de garder des institutions culturelles étrangères dans la société d'accueil, qui conduit à un appauvrissement culturel dans certains domaines, ne devrait pas servir d'argument pour le rejet pur et simple de toute pratique culturelle ethnique.

Nous proposons donc un nouveau paradigme, celui de l'identité hétérogène polymodale et dynamique, selon lequel la société est envisagée non seulement comme un ensemble d'individus appartenant à des groupements différents (la nation hétérogène), mais aussi comme un système complexe et changeant dans lequel chaque individu appartient à plusieurs groupes différents en même temps. Il s'agirait ainsi, pour ce qui est de l'individu, d'une identité cumulative, c'est-à-dire d'un sentiment d'identification simultanée avec l'ethnie et l'État (identité qui s'oppose à l'identité dissociative), en plus d'un sentiment d'appartenance simultanée à divers groupes (ethniques et autres) à l'intérieur de la nation. Le terme « polymodal » (de *mode*, nom féminin, dans le sens de « manière collective de vivre, de penser, propre à une époque, à un pays, à un milieu », aussi bien que de *mode*, nom masculin, dans le sens de « forme particulière sous laquelle se présente un fait, s'accomplit une action » ; cf. *Petit Robert*) implique par ailleurs une appartenance multiple et volontaire à des groupes sociaux, ethniques, politiques et autres, auxquels l'individu n'est pas intégré de façon inéluctable par ses origines ethniques,

raciales ou sociales. Il s'agit donc d'un certain choix et aussi d'une solidarité multiple sur des plans différents. L'individu peut se créer des identités diverses: sociale, politique, ethnique, pluriethnique (appartenant simultanément à plusieurs ethnies) ainsi que nationale. Il faut souligner que l'expression « identité polymodale » signifie que les identités fractionnelles sont assumées de façon différente: participer à des réseaux communautaires, apprendre une langue seconde qui est celle de ses ancêtres, pratiquer certaines coutumes, contribuer à un groupe politique, toutes ces formes d'identification, de cohésion et d'action divergent entre elles de manière considérable. Mais elles ne doivent pas être considérées comme irrémédiablement conflictuelles, même si l'exercice simultané de certaines fonctions peut paraître contradictoire, sinon complémentaire.

Comme les sociologues ont souligné l'appartenance multiple à des groupes sociaux par un individu qui assume en même temps différents rôles (au travail, au sein de la famille, dans le quartier) liés à des comportements et même à des niveaux de langage différents, et comme les chercheurs dans le domaine de l'ethnicité ont démontré l'existence d'une multiplicité de façons de maintenir une cohésion d'ordre social et un sentiment d'appartenance ethnique, nous devons insister sur le caractère polymodal de toute insertion collective. Le sentiment d'appartenance à une ethnie, par exemple, qui s'accompagne de la perpétuation et de l'invention de traditions et de la reconstruction sélective du passé, devrait pouvoir coexister avec un sentiment d'appartenance à une communauté politique (le pays), constituée par des groupes hétérogènes liés par des concertations interculturelles<sup>1</sup>. La notion d'appartenance ethnique basée sur la race, la langue et les traditions serait ainsi remplacée par l'idée d'appartenance voulue, ce qui implique la reconnaissance de l'importance de l'imaginaire dans la constitution de l'identité. Tout comme la nation,

---

1. R. Radhakrishnan critique l'adoption d'une politique identitaire binaire, exclusive, monologique, répressive et hégémonique par les groupes marginalisés qui perpétuent ainsi les stratégies identitaires des nations. Il préconise plutôt ce qu'il appelle l'« ethnicité radicale », qui éviterait « l'essentialisation/hypostase et la fétichisation de la « différence » » (1987: 210-211). C'est nous qui traduisons, comme dans le cas de toutes les autres citations.

qui, comme l'a fait remarquer Peter Rupp, « est en général le résultat d'une identification purement abstraite à un ensemble de symboles politiques, à la limite sans investissement d'aucune donnée objective » (1986: 61-62), l'ethnie devrait être reconceptualisée. José Martí, par exemple, s'est profondément identifié avec les autochtones latino-américains, ce qui lui a permis de forger l'expression « Notre Amérique métisse », qui est fondamentale dans la constitution imaginaire de l'identité latino-américaine chez de nombreux intellectuels.

À l'ouverture envers l'Autre interne sur le plan de l'identité nationale devrait s'ajouter une ouverture plus grande à l'Autre externe, international et supranational. Bartolomé Bennassar (1986: 7-9) a souligné avec raison les difficultés inhérentes à la construction d'une image globale qui réunirait les diverses identités fractionnelles (d'ordre familial, professionnel, sexuel, social et ethnique). Mais une vision globale qui exclurait toute divergence n'est peut-être ni possible ni souhaitable aujourd'hui. Il faudrait reconceptualiser l'identité et mettre l'accent sur des stratégies identitaires qui n'élimineraient certes pas le caractère conflictuel de toute société, mais qui atténueraient l'incompréhension entre certains groupes ethniques et sociaux, et contribueraient à établir des concertations multiples aux niveaux local, provincial, national et supranational, sans mener à une homogénéisation. À une époque marquée par de sanglants combats inter-ethniques, par des débats interminables entre défenseurs de l'identité nationale et défenseurs de l'Autre ou de la modernité, la propagation du paradigme de l'identité polymodale dans une société hétérogène, où les identités ethniques particulières seraient possibles sans nécessairement remettre en question des entités politiques plus larges et la concertation pacifique, serait un pas important.

## Bibliographie

- ALFONSO, Antonio d' (1987), « Je me sens forcément italien! », *Humanitas. La Revue de la réalité interculturelle*, 20-21, p. 49-53.
- ALLIS, Sam, Jordan BONFANTE et Cathy BOOTH (1991), « Whose America? », *Time*, 8 juillet, p. 8-13.
- ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- BELL, David V.J. (1992), *The Roots of Disunity. A Study of Canadian Political Culture*, édition révisée, Toronto, Oxford University Press.
- BENASSAR, Bartolomé (1986), « Avant-propos », dans Pierre Tap (1986), p. 7-9.
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press.
- COOPER, James Fenimore (1980), *The Pioneers, or the Sources of the Susquehanna*, New York, New American Library (Penguin USA).
- CORBO, Claude (1992), *Mon appartenance: essais sur la condition québécoise*, Montréal, VLB.
- GIBBON, John Murray (1938), *The Canadian Mosaic*, Toronto, McClelland & Stewart.
- GILROY, Paul (1991), « *There Ain't no Black in the Union Jack* »: *The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, University of Chicago Press.
- HUGHES, Robert (1992), « The Fraying of America », *Time*, 3 février, p. 44-49.
- ISAJIW, Wsevolod W. (1990), « Ethnic-Identity Retention », dans Raymond Breton et al., *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*, Toronto, University of Toronto Press, p. 34-91.
- ITWARU, Arnold Harrichand (1990), *The Invention of Canada. Literary Text and the Immigrant Imaginary*. Toronto, TSAR.
- JAMESON, Fredric (1984), « Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, 146, p. 53-92.
- KUBAYANDA, Josaphat Bekunuru (1987), « Minority Discourse and the African Collective: Some Examples from Latin American and Caribbean Literature », *Cultural Critique*, 6 (printemps), p. 113-130.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- LIPIANSKY, Marc (1986), « L'identité nationale comme représentation », dans Pierre Tap (1986), p. 59-60.
- MORIN, Michel (1992), *Souveraineté de l'individu*, Montréal, Les Herbes rouges.
- MORISSET, Jean (1987), « L'exil de soi », *Vice Versa*, 17 (décembre-janvier), p. 4-5.
- NEPVEU, Pierre (1987), « La littérature québécoise des années 80: une culture qui s'internationalise? », *Humanitas. La Revue de la réalité interculturelle*, 20-21, p. 13-19.

- PORTER, John (1965), *The Vertical Mosaic*, Toronto, University of Toronto Press.
- RADHAKRISHNAN, R. (1987), « Ethnic Identity and Post-Structuralist Difference », *Cultural Critique*, 6 (printemps), p. 199-220.
- RAMA, Angel (1982), *Transculturación narrativa en América Latina*, Mexico, Siglo Veintiuno.
- ROBITAILLE, Louis-Bernard (1992), « Le mal de Meech guette l'accord de Maastricht sur l'Europe », *La Presse*, 25 avril, p. A1-A2.
- RUOFF, A. LaVonne Brown, et Jerry W. WARD Jr. (1990), *Redefining American Literary History*, New York, MLA.
- RUPP, Peter (1986), « Anthropologie et histoire de l'identité nationale. Synchronie des conflits, diachronie des solidarités », dans Pierre Tap (1986), p. 61-62.
- SCHLESINGER, Arthur, Jr. (1991), « The Cult of Ethnicity, Good and Bad », *Time*, 8 juillet, p. 14.
- TAP, Pierre (dir.) (1986), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat (coll. Sciences de l'homme).
- TOMLINSON, John (1991), *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- ZOLF, Larry (1968), « Boil Me no Melting Pots, Dream Me no Dreams », dans Al Purdy (dir.), *The New Romans. Candid Canadian Opinions of the U.S.*, Edmonton, Hurtig, p. 118-124.