Document généré le 23 avr. 2024 11:20

Anthropologie et Sociétés

Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande

Éric Schwimmer

Volume 19, numéro 3, 1995

Pouvoirs de l'ethnicité

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015373ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015373ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Schwimmer, É. (1995). Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande. *Anthropologie et Sociétés*, *19*(3), 127–150. https://doi.org/10.7202/015373ar

Résumé de l'article

Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande

Les minorités nationales inspirent des débats en philosophie ainsi qu'en sciences sociales. Les philosophes « naturalistes » cherchent à résoudre les problèmes en prescrivant des règles universelles de justice procédurale. Les phénoménologues préconisent des méthodes fondées sur la reconnaissance de la valeur des cultures des ethnies dans leur diversité profonde. L'article aborde brièvement la dimension canadienne/québécoise de ce problème. Comment les diverses catégories de citoyens se perçoivent-elles ? Quelles idées se font-elles du concept même de « minorité nationale » ? S'engagent-elles dans ce que Charles Taylor appelle la « politique de la reconnaissance » ? Comment ces représentations se comparent-elles au mouvement actuel de l'« autodétermination » et de la « souveraineté », courant parmi les Maoris de la Nouvelle-Zélande ? Ce mouvement concerne surtout la reconnaissance juridique, territoriale, politique et idéologique réclamée aujourd'hui par les Maoris en tant que « nation ». Le cas néo-zélandais est intéressant du fait que les Maoris de même que les Blancs semblent attaquer le problème lié à la reconnaissance des niveaux profonds de la diversité. L'article montre comment cela fonctionne sur les plans formel et informel des relations.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LES MINORITÉS NATIONALES AU QUÉBEC ET EN NOUVELLE-ZÉLANDE

Éric Schwimmer

Le problème des minorités nationales occupe les spécialistes de plusieurs disciplines, aussi ne peut-on en traiter qu'en délimitant explicitement le champ de compétence du chercheur. Une visite en bibliothèque suffit pour repérer une vingtaine d'écoles de philosophie qui ont toutes leur mot à dire sur le multiculturalisme et le concept de la nation. Ces écoles s'intéressent normalement aux questions fondamentales de la philosophie, mais leurs réflexions sur le multiculturalisme et la nation découlent, de manière plus ou moins logique, de leurs positions fondamentales. Pour simplifier un débat très complexe, on peut dire que les positions extrêmes sont occupées par les « naturalistes » comme Rorty, d'une part, par des phénoménologues comme Heidegger, Ricœur ou Habermas[1], d'autre part. Au centre de ce spectre, on trouve une multitude de positions mixtes, comme celle de Charles Taylor qui a étudié de manière approfondie les déboires constitutionnels du Canada à propos du Québec.

Le seul anthropologue de renom qui, à ma connaissance, s'est mêlé à ce débat est Clifford Geertz. Il exprime fièrement ses intuitions d'homme du terrain, quitte à se faire réfuter par Rorty, Taylor et d'autres. Le sujet apparaît comme un terrain miné, aussi m'en tiendrai-je à décrire une situation concrète que je connais (les opinions exprimées en Mauricie et par les partis politiques québécois au sujet du référendum) et à la comparer à une autre situation concrète que je connais également (le nationalisme des Maoris de la Nouvelle-Zélande). En présentant ces données de terrain, je me permettrai, toutefois, de dialoguer de temps en temps avec Taylor, à cause de la pertinence de deux de ses essais : « Le pluralisme et le dualisme » (1994) et « The Politics of Recognition » (1992a).

Le concept taylorien de la reconnaissance *(recognition)* exprime clairement ce que nombre d'anthropologues admettent comme étant le fondement moral de la résistance ou du nationalisme des peuples colonisés ou libérés du colonialisme et des minorités de sociétés multiculturelles d'aujourd'hui. Taylor justifie cette notion par l'analyse de deux concepts de reconnaissance, celui de l'immoralité de la « préférence » (proposé par Rousseau) et celui de l'universalité de la « dignité » humaine (proposé par Kant). Les anthropologues ne peuvent que confirmer que l'estime préférentielle (« preferential esteem », Taylor 1992 : 35) est présente dans les sociétés homogènes traditionnelles, car presque toutes les ethnographies de l'Asie, de

1. Taylor (1989) définit sa position entre ces deux extrêmes.

l'Afrique et de l'Océanie reconnaissent des catégories (comme aîné/cadet) fondées sur des écarts d'estime. Ces catégories correspondent assez souvent aux termes de lignages anciens/nouveaux venus (ou immigrés). La société moderne n'a donc inventé ni les turbulences dues au conflit entre ces deux principes, ni la « politique de la reconnaissance[2] » qui en découle. Celles-ci ont toujours existé sur le plan local ; elles n'avaient besoin, pour devenir modernes, que du contexte de l'État « multiculturel ». Le « nationalisme » moderne n'est qu'une élaboration du localisme traditionnel, qui situe la « politique de la reconnaissance » au niveau des nations.

Il est certes difficile, dans les sociétés traditionnelles, de distinguer les droits « individuels » et les fins « collectives », et il est juste de dire que cette distinction ne devient vraiment claire que dans les sociétés modernes. C'est précisément sur cette distinction que Taylor fonde son analyse du cas canadien/québécois, le seul traité en profondeur dans les deux articles cités ci-dessus. Il assimile cette distinction à celle faite par Dworkin (1978) entre a) les idées *substantives* concernant les finalités de la vie, toujours diverses et difficiles à réconcilier entre les nations formant une société multiculturelle, et b) l'engagement des membres d'une société pluraliste de traiter chacun équitablement, en se soumettant tous aux mêmes « procédures », quelles que soient leurs idées sur ces finalités (Taylor 1994 : 75). Tandis que Dworkin construit un modèle de « société libérale » qui n'admet la pertinence d'aucune opinion sur les finalités de la vie, le modèle de Taylor s'organise autour d'une définition du BON qui peut varier d'une à l'autre des nations comprises dans un État, sans que cela ne soit perçu comme dévalorisant par ceux qui n'acceptent pas personnellement cette définition (Taylor 1992a : 59).

Par ailleurs, cette question est abordée différemment dans les diverses parties du monde. En Europe et dans la plupart des États asiatiques, chaque État est construit à partir d'un noyau culturel historique prédominant, et les minorités absorbées dans ces États sont censées s'assimiler à la culture de la majorité, quelle que soit la « tolérance » de celle-ci. Des analystes comme Todd ont raison de considérer l'assimilation ou l'exclusion comme les seuls aboutissements possibles du processus de l'immigration en Europe. Dans un tel système, le but de l'immigrant serait donc d'obtenir une reconnaissance individuelle au sein de la culture d'accueil. Cependant, les États d'Europe ont une tradition de tolérance religieuse et culturelle qui permet le libre développement de toutes sortes de variantes, pourvu que celles-ci ne portent pas atteinte aux valeurs primordiales de la majorité. Toutefois, quelle que soit sa composition réelle, l'Europe contemporaine se perçoit toujours actuellement comme composée d'États-nations dont chacun comprend un noyau culturel historique prédominant.

2. Taylor considère « moderne » (1992a : 38) l'idée que chaque citoyen doit être reconnu « en raison de son identité unique », alors que le système classique des Maoris de la Nouvelle-Zélande accepte comme quasi légitime la lutte des cadets contre les aînés (Smith 1974). En effet, chez les Maoris, comme dans les systèmes pluriethniques dont traite Taylor, la « politique de la reconnaissance » est un système de pratiques des cadets et des aînés fondé sur la lutte entre deux visions sociales différentes : l'une « aveugle » aux différences entre les citoyens et l'autre les considérant comme significatives et justifiant des traitements différentiels.

Les catégories de citoyens

Les pays du Nouveau Monde, par contre, se construisent selon un modèle plus complexe pouvant comprendre trois catégories de citoyens. La souche ethnique, noyau culturel de la première catégorie qui détient le pouvoir social, politique et économique, est celle de la nation qui a conquis et colonisé les pays en question. Cette souche est française au Québec, anglaise en Ontario, aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande, espagnole ou portugaise en Amérique latine. La structure de cette majorité dominante varie grandement. Elle peut être plus ou moins hétérogène : des métis et des immigrés d'autres provenances peuvent avoir été intégrés à la souche originale et être parvenus, à divers degrés, à partager le pouvoir avec elle.

La deuxième catégorie de citoyens comprend ceux étiquetés comme nouveaux venus, immigrés. Ils sont perçus comme insuffisamment « intégrés » pour partager le sommet du pouvoir politique. Une telle catégorie existe probablement partout, mais le Nouveau Monde la perçoit comme décomposable en « minorités ethniques », réunies en « communautés » ayant une identité néo-culturelle, plurilinguistique et résidentielle. Quand on désigne les États-Unis ou le Canada anglophone comme des États « multiculturels », on a donc tendance à confondre deux constructions : celle des « communautés culturelles » et celle des immigrants provenant de cultures différentes et destinés à s'assimiler rapidement. Si les « communautés » se reproduisent en effet d'une génération à l'autre, leurs membres ont néanmoins tendance à s'en détacher graduellement et à s'assimiler à la majorité. Les communautés servent, en effet, à deux fins : offrir un accueil chaleureux et sécurisant aux nouveaux venus provenant d'un même pays, et — fin peut-être plus importante — communiquer les valeurs et les pratiques du pays d'accueil. Car, tout en parlant aux nouveaux venus en italien, en grec, en chinois, etc., ces communautés leur fournissent des informations pratiques et générales utiles à leur orientation dans un environnement inconnu et à leur adaptation. Objectivement, en dernière analyse, elles servent surtout d'instruments d'assimilation; elles font le pont entre l'identité ancienne et l'identité nouvelle de leurs membres.

L'assimilation de ces minorités ne réussit cependant qu'à certaines conditions suivant le nombre des nouveaux venus, l'homogénéité sociale et culturelle de ceux-ci, et la capacité de la société d'accueil de *reconnaître* leurs qualités individuelles et de leur accorder un statut juste et légitime selon ses propres critères universalistes. Mais, partout dans le monde, si l'inclusion des minorités s'avère problématique, celles-ci accentuent de plus en plus leur statut (reconnu ou non) de « communautés culturelles » et cherchent à être reconnues *collectivement* plutôt qu'*individuellement*. Il existe donc deux modalités de la politique de la reconnaissance. La première (individuelle) encourage l'assimilation tandis que la deuxième (collective) porte le risque de voir des sociétés parallèles s'établir au sein de la société d'accueil. Tout en fournissant parfois des services importants à la société d'accueil, tout en respectant parfaitement ses lois pénales et civiles, ces sociétés parallèles n'assimilent que partiellement les mœurs et coutumes tacites de la majorité.

Todd (1994) note que cette situation est celle de nombre de Noirs et d'Hispaniques aux États-Unis. Dans la mesure où ces minorités résistent à certaines valeurs de la majorité et construisent leur société autour de valeurs différentes, elles peu-

vent présenter un danger pour le noyau culturel prépondérant qui contrôle l'État. L'analyse de Todd sous-estime peut-être la tendance actuelle à l'exclusion et à la création d'une société parallèle dans le cas de la minorité arabe établie en France.

La troisième catégorie est celle des citoyens de plus en plus nombreux qui ne font partie ni du noyau prépondérant occupant les positions suprêmes de l'État, ni des communautés ethniques reconnues comme admissibles à ces positions. Cette catégorie a toujours existé au Nouveau Monde. Un nombre de ces minorités, absorbées à la suite des conquêtes, sont définies comme « autochtones ». Ce sont, par exemple, les Amérindiens et les Maoris de la Nouvelle-Zélande. Les Québécois sont dans une position ambiguë, car ils faisaient partie du noyau culturel prépondérant de la Nouvelle-France, mais, après la conquête anglaise, ils sont à leur tour devenus une minorité au Canada, se sont trouvés exclus du noyau canadien prépondérant par des règles catégorielles comme celles décrites par Noël (1994). Les deux articles de Taylor cités ci-dessus traitent des problèmes de cette catégorie.

Taylor avance qu'il existe, dans le monde actuel, deux types d'État démocratique, libéral, tolérant, pluraliste : 1) le type européen, qui traite la culture historique de son noyau ethnique prépondérant comme une valeur particulière, essentielle à la survie de la nation et devant être protégée par l'État; 2) le type nord-américain (États-Unis, Canada anglophone) qui reconnaît devoir défendre les droits individuels des citoyens, sans privilégier les finalités substantives d'aucune culture historique en particulier. Taylor estime valable chacun de ces types d'État, tout en notant que le Québec et le « Canada hors du Québec » incarnent des types opposés. Il considère l'État du Québec comme appartenant au type européen et étant profondément « distinct » du reste du Canada. Il prétend que la Constitution du Canada doit reconnaître ce principe, afin d'éviter que le Québec et le reste du Canada ne puissent plus faire partie du même État. Contrairement à la thèse de Kymlicka (1989), les principes de « la politique de la reconnaissance » de Taylor accordent au Québec les droits collectifs d'une « société distincte » désirant assurer la survie de sa culture à travers les générations. Le Canada devrait donc « permettre l'existence de la diversité du deuxième degré ou diversité *profonde*, au sein de laquelle une pluralité de modes d'appartenance serait alors reconnue et acceptée » (Taylor 1992a : 40; 1992b : 211-214; 1994 : 81).

Dans le présent article, je veux justement traiter de cette question particulière du statut des minorités nationales en reprenant des données récemment publiées (Schwimmer 1995 : chap. 6, 12) et d'autres concernant les Maoris de la Nouvelle-Zélande. Ce dernier cas recèle nombre d'enseignements pour le Québec, même si le cas québécois est plus complexe. Lors d'une première phase, celle de la Nouvelle-France, l'histoire des alliances entre les Canadiens français et les Autochtones (Vaugeois 1995) ressemble en effet à celle des rapports entre les Maoris et les Blancs en Nouvelle-Zélande. Dans une seconde phase, en Nouvelle-France, ces relations prirent fin abruptement avec la conquête anglaise, et elles ne pourront être rétablies pleinement que dans un Québec souverain. Le Québec se trouva désormais dans une relation dualiste où il jouait le rôle de minorité nationale tandis que le Canada anglophone était devenu la majorité prépondérante. Malgré de grandes différences entre les cultures québécoise et maorie, les *relations* entre le Canada et le Québec

ressemblent aux relations entre le Canada et les Autochtones ou entre les Néo-Zélandais et les Maoris.

Dans ces trois cas, je veux démontrer la pertinence pour l'analyse du modèle de la « minorité nationale » exposé par Taylor. Certaines formes me semblent en effet communes aux « minorités nationales », quelle que soit leur culture respective. Je décrirai ces formes par certains termes techniques, précisés ci-dessous, tels ceux d'autonomie sectorielle, de cycle de tolérance, de minorisation et de résistance nationale. Il est vrai qu'en Nouvelle-Zélande la possibilité de sécession des Maoris est plus ou moins exclue pour des raisons géopolitiques. Aussi les Maoris se sont-ils longtemps contentés de pratiquer activement l'autonomie sectorielle, mais aujourd'hui ils veulent établir une autonomie plus large, en conformité avec leur présent système d'institutions et de valeurs, c'est-à-dire un système néo-polynésien reconnaissant les principes du multiculturalisme et de la justice procédurale. Avant de présenter la dynamique du cas maori et de comparer cette minorité nationale au cas québécois et au modèle taylorien, je préciserai le concept assez difficile de « minorité nationale ».

Le concept de minorité nationale

La première distinction — la plus évidente, puisque formelle — entre « communautés ethniques » et « minorités nationales » au Québec est que seules ces dernières sont protégées par des chartes et des pactes signés par cette province. Toutefois, toutes les minorités ont le droit « d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue » selon le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (art. 27). Au Québec, l'accès à l'école primaire et secondaire anglaise est restreint aux enfants dont l'un des parents a reçu la plus grande partie de son instruction primaire en anglais dans la province (Charte de la langue française, art. 73, 1977 ; Commission d'étude 1992). Les communautés culturelles n'ont donc pas accès à cette école qui ne dessert que les minorités nationales.

Pourquoi ce privilège des minorités nationales ? D'abord, sans doute, afin de respecter la lettre de la Constitution du Canada qui, depuis 1867, garantit les droits de la communauté anglophone québécoise. Deuxièmement, parce que le gouvernement actuel du Québec dit tenir compte de l'histoire de l'apport de cette communauté à l'économie et à la culture du Québec depuis plus de deux siècles. À la différence des « communautés culturelles » destinées à s'assimiler (Todd 1994) — pleinement si possible — à la culture franco-québécoise, les « minorités nationales » auraient donc le droit de reproduire et de développer leurs cultures, leurs langues et leurs systèmes de pensée distinctifs, censés enrichir la vie collective de l'État-nation québécois.

Les nations amérindiennes, comptées elles aussi parmi les « peuples fondateurs » du Québec, auraient-elles droit également au statut de « minorités nationales » ? Ceci semblerait logique, car certains de leurs droits, ancestraux ou issus de traités, sont reconnus en principe par le gouvernement fédéral dans l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982. Mais ni le gouvernement fédéral ni le gouvernement du Québec n'acceptent l'interprétation amérindienne de la portée et de l'étendue de

ces droits. Les Amérindiens se plaignent que la Charte de 1982 leur a été imposée sans leur consentement et qu'elle est incompatible avec les traditions autochtones de jurisprudence. Tully raconte que, déjà au XVIIIe siècle, « Canassatego, le grand diplomate seneca, expliqua maintes et maintes fois à sir William Johnson les subtilités du fédéralisme du wampun-à-deux-rangs » (1994 : 135). « Maintes et maintes fois », semble-t-il, Sir William eut des difficultés extraordinaires à comprendre le grand diplomate. D'autres chefs amérindiens continuent à s'expliquer depuis trois siècles mais l'Homme blanc ne les comprend toujours pas. Dès lors, selon quels critères doit-on juger les revendications des minorités nationales ?

Il serait intéressant de retracer a) ce que l'Homme blanc a vraiment dit au XVIIe ou au XVIIIe siècle ; b) sous quelle forme ses discours ont été communiqués aux Autochtones ; c) comment l'Homme rouge a interprété ses propos ; d) comment il a réagi à sa propre interprétation ; et, enfin, e) sous quelle forme cette réaction a été communiquée à l'Homme blanc. On aimerait savoir, en effet, comment les Amérindiens ont été conquis à leur insu. Mais peut-être ces détails sont-ils moins importants qu'ils ne le semblent.

En effet, les interprétations de ces échanges passés sont toujours incertaines et inspirées par les relations actuelles de pouvoir entre l'ancien vainqueur et l'ancien vaincu. L'adage classique de *vae victis* n'a plus les mêmes attraits qu'autrefois, car la valeur principale recherchée par le développeur d'aujourd'hui est la stabilité du pays. Si les vaincus ne sont pas apaisés, tout investissement sera à haut risque. La politique de la reconnaissance est aussi et surtout cela : il faut être sûr des partenaires, surtout des vaincus. Si l'on peut reconstruire la « vraie » histoire de l'« alliance » — le *wampun* authentique —, tant mieux ; sinon, à la rigueur, on acceptera une reconstruction imaginaire, comme celle décrite par Vaugeois (1995). Mais l'essentiel de la politique de la reconnaissance est de faire la paix avec les minorités nationales, les assujettis de jadis.

Pareillement, dès la conquête et surtout après 1837, les Québécois ont fait valoir leurs revendications historiques, inspirées par « la politique de la reconnaissance », soit la revendication d'un statut égal à celui des anglophones. Cette politique n'a jamais eu les résultats escomptés. Le discours de tous les Québécois, donc leur résistance nationale, répète les mêmes trois thèmes, en doses variées selon les tendances : celui de la *défaite* des Plaines d'Abraham, celui du *songe* d'un Canada qui donnera au Québec le statut de société distincte au sein de la Confédération (le nationalisme sectoriel), et celui de l'*affirmation* de la souveraineté-association exprimée par le texte *Option Québec* de René Lévesque.

Ces réflexions permettent une première approximation du sens du concept de « minorité nationale ». Ce concept implique toujours une défaite historique que la minorité n'a pas acceptée ; il comporte de plus une lutte pour obtenir une égalité de statut pour des institutions et valeurs particulières dans un pays gouverné par un conquérant. Dans une société libérale, tolérante, une partie de ces revendications est souvent acceptée, et la résistance nationale continue alors et s'enhardit même après des demi-victoires, jusqu'au moment où la société dominante se trouve menacée, renverse le « cycle de tolérance » et rétablit l'équilibre.

Le concept de reconnaissance

Cette esquisse du concept de « minorité nationale » permet de distinguer trois composantes de la population du Québec ou du Canada : 1) la majorité dont les institutions et les valeurs prédominent dans le gouvernement du pays ; 2) les minorités nationales ; 3) les immigrés plus ou moins récents dénommés « groupes ethniques », « communautés culturelles » ou autrement. Cette dernière catégorie est le plus souvent conçue comme provisoire, mais une personne n'est reconnue pleinement membre de sa nouvelle communauté nationale qu'à condition de faire la preuve que les institutions et les valeurs de celle-ci l'emportent, dans son esprit, sur toutes les autres. Comme les États-Unis, le Canada s'intéresse sérieusement aux signes de loyauté.

Ces ethnies en voie d'intégration sont qualifiées au Québec du terme un peu bizarre de « communautés culturelles », qui laisse croire que leur statut ressemble à celui des « minorités nationales ». Rappelons pourtant trois différences formelles : 1) la relation entre la majorité et une minorité nationale se fonde sur une sorte de contrat, traité ou alliance collective, tandis que les membres des communautés culturelles n'ont pas de droits autres que ceux liés à leur statut de citoyen ; 2) si la majorité ne respecte pas cette alliance, les revendications collectives d'une minorité nationale peuvent menacer la tranquillité publique de l'État, alors qu'il est rare que les communautés culturelles fassent valoir des revendications collectives ; 3) les textes des alliances signées par la majorité et une minorité nationale peuvent donner lieu à des problèmes de traduction (voulus ou non voulus) et à des conflits d'interprétation. Dans de tels cas, de plus en plus souvent la majorité respecte l'interprétation de la minorité nationale quand elle est conforme aux principes connus du système conceptuel de la minorité. Les communautés culturelles, par contre, ne peuvent pas invoquer le système conceptuel de leur pays d'origine pour faire valoir des revendications adressées au pays d'accueil.

Certains porte-parole officiels du Québec évoquent une quatrième différence entre ces deux catégories de citoyens : les prestations économiques et culturelles historiques d'une minorité nationale, en vertu desquelles elle aurait droit à des privilèges particuliers. Or, si l'on conférait un tel statut comme contrepartie de certaines réalisations historiques, rien n'empêcherait la communauté chinoise ou juive de prétendre à un moment donné que sa contribution historique à la société, à la culture et à l'économie québécoise, la qualifie pour l'appellation de minorité nationale.

Il est donc imprudent de fonder des statuts sur des lectures de l'histoire, mais rappelons que l'objet principal des communautés culturelles est normalement de s'intégrer à la société d'accueil. Elles invoquent rarement le système conceptuel de leur pays d'origine si leurs torts sont réparables autrement. Une telle stratégie pourrait pourtant avoir des attraits si une communauté culturelle désespérait de « se faire inclure dans le sein de la société[3] ». Il n'est pas exclu en principe qu'une communauté culturelle ne revête toutes les formes d'une minorité nationale. Mais, quand il s'agit de « politique de la reconnaissance », il existe une différence nette de

3. J'utilise cette expression au sens de Helly (1992 : 25).

stratégies de base entre des Chinois et des Juifs d'une part, et des « peuples fondateurs » d'autre part.

Les Chinois et les Juifs s'identifient d'abord comme immigrés. Ils ont un pays d'origine mais ils préfèrent rester au Canada ou au Québec, en autant qu'ils peuvent s'intégrer et demeurer libres de pratiquer leurs coutumes. Ni les Chinois ni les Juifs n'ont l'ambition de jouer un rôle collectif important en politique; c'est seulement quand le maire d'une municipalité veut empêcher des Juifs de construire des synagogues que la communauté juive peut sortir de sa réserve politique si elle considère que ses membres ont été l'objet d'une discrimination. En règle générale, quand une communauté culturelle a une quelconque revendication, elle trouve ses recours dans les opérations normales d'une société démocratique tolérante. Ces opérations se fondent sur les règles du « libéralisme procédural » plutôt que sur la valeur particulière attribuée à la culture juive, chinoise ou autre.

Les minorités nationales sont dans une situation politique différente. Les anglophones luttent afin de préserver le statut privilégié qu'ils ont historiquement au Québec (au sujet de ces privilèges, voir Noël 1994); les Autochtones luttent afin d'obtenir la reconnaissance de leur territoire traditionnel par une population blanche dont la concupiscence leur semble infinie. Les minorités nationales se distinguent donc des autres communautés minoritaires par leur contestation historique du pouvoir de la majorité francophone. Leur histoire, leurs ententes et leurs traités leur permettent de résister et de remettre en question la légitimité des valeurs franco-québécoises. Si le Québec devient souverain, les anglophones du Québec seront une minorité nationale du Québec et non une partie de la majorité anglophone du Canada. Dans la mesure où leurs valeurs sont différentes de celles des Québécois francophones, ils devront à leur tour tenter de faire reconnaître leurs valeurs distinctes. Les Autochtones du Québec devront aussi changer de « politique de reconnaissance ».

Comparées aux « communautés culturelles », les « minorités nationales » semblent jouir de certains avantages. Elles auront des leviers politiques importants si le Québec devient souverain; elles ont des droits enchâssés dans la Constitution du Canada. Selon le droit international, toute entente entre le Canada et un Québec souverain devra inclure une entente préalable sur le transfert de ces droits enchâssés. À défaut de quoi nous embarrasserions nos amis et renforcerions nos adversaires internationaux.

En dépit de ces leviers politiques, la position objective des membres des minorités nationales ne sera pas forcément améliorée, car le jeu de la résistance n'est jamais gratuit. Un anglophone peut refuser de parler français à un Québécois et persister à lui parler anglais, mais cela ne lui procure pas forcément des avantages pratiques. Un Autochtone peut trouver, lui aussi, qu'il n'est pas toujours à son avantage de vouloir suivre ses traditions ancestrales. Une communauté culturelle qui ne réclame pas de droits de ce type a la vie plus facile à maints égards. Pourtant, du point de vue politique, les minorités nationales perdraient vite leur pouvoir particulier si elles abandonnaient leurs systèmes de résistance.

On peut maintenant se poser la question suivante : y a-t-il une limite au pouvoir pratique des minorités nationales ? Depuis des générations et des siècles, trois

motifs primordiaux prédominent dans leur discours politique : la défaite ou l'exclusion, le songe, et l'affirmation. À la limite, on ne peut jamais savoir quand une minorité nationale, stimulée par une combinaison inattendue d'événements propices, sera capable de s'affirmer, de s'affranchir et de fonder un pays nouveau. Tout au long du XXe siècle, les exemples de tels revirements foisonnent : la Norvège, la Pologne, l'Irlande, la Hongrie, la Slovénie, l'Ukraine, les pays baltes, Israël, presque tous les territoires coloniaux. La liste des nouveaux États-nations est longue mais celle des minorités nationales l'est encore plus. Elles existent au sein de presque tous les États actuels. Mais pour elles, la souveraineté reste un rêve et elles s'accommodent des contraintes d'une majorité plus ou moins étrangère, pour le meilleur ou pour le pire.

Le modèle de Taylor est construit pour rendre compte du cas le plus complexe, dans lequel des minorités nationales seraient libres de choisir entre toutes les modalités de destin possibles. Une sécession ne deviendrait néanmoins légitime qu'après l'échec de tous les recours légaux disponibles. Ainsi, après la faillite de l'entente du lac Meech, dit Taylor, la sécession ne serait légitime que si le Canada persistait à refuser au Québec le statut de société distincte. Un tel statut impliquerait, on l'a vu, que le Canada permette « l'existence de la diversité du deuxième degré ou diversité *profonde* ».

Ce type de diversité est en fait rare. Il serait toutefois utile d'analyser les tentatives de certains autres pays de l'établir. À ce propos, est intéressante une description de la « politique de la reconnaissance » pratiquée récemment entre les Blancs et les Maoris de la Nouvelle-Zélande. Les Maoris, comme les Québécois, ont une longue histoire de « minorité nationale ». En dépit de nombre de revendications historiques importantes, jamais pleinement reconnues, cette histoire est demeurée durant plusieurs générations assez stable et pacifique. Dans les deux cas, maori et québécois, ce n'est que depuis vingt ans environ que les revendications sont devenues plus insistantes, plus radicales, plus actives. Malgré les ressemblances entre les valeurs du Canada et de la Nouvelle-Zélande, ce dernier pays a réagi aux turbulences des Maoris en reconnaissant ceux-ci comme une nation distincte, un peu dans le sens donné par Taylor à la « diversité du deuxième degré ». Nous allons examiner comment un pays dont les valeurs ressemblent à celles du Canada et du Québec a effectué un tel virage, pour nous demander, en conclusion, si une telle politique est envisageable pour le Canada ou le Québec.

L'autodétermination des Maoris

Le concept de « minorité nationale » a une longue histoire en Nouvelle-Zélande où le peuple maori revendique depuis longtemps la reconnaissance de sa « diversité du deuxième degré ». Au moment où je rédigeais cet article, un grand nombre de personnes que je rencontrais avaient vu le film de Lee Tamahori, *Nous étions guerriers*, qui évoque la vie des Maoris d'Auckland. Il semble que ce film a aussi été vu par un nombre exceptionnel d'Amérindiens de Montréal. Je ne crois pas que ce film veuille décrire la vie de tous les Maoris, mais il analyse à fond un complexe de problèmes graves : le manque d'emplois, la crise du logement, l'alcoo-

lisme, l'existence de gangs, la violence contre les femmes (conjugale et viol), le suicide des jeunes.

Dans ce contexte, la Nouvelle-Zélande a développé un système de gestion assez intéressant, fondé sur le principe de « l'autodétermination » et de la dévolution, une sorte de souveraineté culturelle de la minorité nationale maorie. Ce système n'existe pleinement que depuis les années 1980, époque durant laquelle l'ensemble de la population d'Auckland prit connaissance des problèmes graves, en partie nouveaux, qui sont présentés dans ce film. Elle se rendit compte de l'échec de la politique poursuivie systématiquement depuis 1845 (Reedy 1987), laquelle visait l'« intégration » des Maoris. Après avoir hésité longtemps, ces derniers avaient accepté massivement, après la Seconde Guerre mondiale, la politique de l'« intégration », et ils s'étaient établis dans les grands centres urbains, y avaient trouvé des emplois et acheté de belles propriétés (Schwimmer 1968).

Dès les années 1970, le chômage s'était cependant accru massivement parmi les Maoris urbanisés qui constatèrent avec amertume que la politique d'intégration conseillée par le gouvernement les avait menés à leur perte. Reconnaissant le bien-fondé de cette réaction, les Blancs se montrèrent prêts à modifier leur politique et à considérer certaines des solutions proposées par les Maoris. Ce fut donc pendant les années 1980 que les Maoris et le gouvernement de la Nouvelle-Zélande élaborèrent le modèle actuel de gestion des affaires maories. J'ai pu observer le fonctionnement de cette politique sur place, en 1988, pendant trois mois d'études aux bureaux du ministère des Affaires maories, dans les bibliothèques et sur le terrain, chez les Ngati Wai de Whangaruru, une tribu que je connais depuis 1960.

Comme au Québec, la minorisation commença en Nouvelle-Zélande par une sorte de conquête. En 1840, les Maoris signèrent avec les Britanniques un traité par amitié, il n'y eut aucune résistance violente. À cette époque, ils savaient uniquement lire et écrire dans leur propre langue. Ils lirent et signèrent la traduction maorie du traité mais ils ne purent réellement la comprendre. Cette version ne comporte pas les mêmes termes que l'original anglais qui resta longtemps la seule version « officielle » (Orange 1987). Quand les Maoris s'aperçurent de leur erreur, certaines tribus refusèrent de vendre leurs terres aux Anglais, mais ceux-ci avaient déjà colonisé nombre de leurs terres, investi du capital, organisé un appareil militaire, et de plus contracté des alliances avec des tribus « amies », très expertes et connaissant les moyens de battre les « rebelles ». Les Blancs gagnèrent la guerre en raison de leurs appuis (Belich 1987).

Les terres des rebelles furent confisquées, celles des tribus « amies » achetées à bas prix et les Maoris devinrent une « minorité nationale » comme les autres, disposant de peu de terres, de capital et de pouvoir, mais d'une forte tradition religieuse et de grands talents artistiques. Ils devinrent une « minorité nationale », car ils composaient une communauté de vaincus qui allait pratiquer « la politique de la reconnaissance ».

Les Néo-Zélandais blancs sous-estimèrent pendant plus d'un siècle la portée de la résistance maorie. La résistance des vaincus ne se manifestait pas, en effet, sous des formes auxquelles un appareil d'État matérialiste pouvait être sensible. Les vaincus maoris construisaient des utopies religieuses, des revendications « cul-

turelles », les rêves les plus divers inspirés par des prophètes religieux, qui semblaient ne rien pouvoir changer à la « dure réalité ». Comment le rêve a-t-il triomphé de la « réalité » ? Nombre de politiciens néo-zélandais — comme nombre de politiciens canadiens d'aujourd'hui — ne prêtaient aucune attention à ce rêve. L'un des mérites du film *Nous étions guerriers* est de montrer comment ces politiciens se trompèrent. En effet, les rêveurs d'aujourd'hui étaient les guerriers d'hier et seront peut-être ceux de demain. Des exemples de cette vérité foisonnent partout dans le monde contemporain.

C'est le phénomène de ce type de guerriers, inconnu en Nouvelle-Zélande avant les années 1980, qui éveilla la conscience de l'opinion publique. Le nationalisme maori semblait éminemment anodin durant les décennies précédentes ; il était culturel, symbolique, sectoriel. Il ne remettait pas en question l'emprise totale des Blancs sur le pouvoir politique et économique. La politique de l'intégration montrait des gains chiffrables, indiscutables sur les plans démographique, scolaire, économique, que ce soit en termes absolus ou comparatifs. L'écart entre les niveaux de vie des Blancs et des Maoris rétrécissait d'année en année depuis des décennies et s'épanouissait une solide bourgeoisie maorie. Tous étaient satisfaits.

Rappelons que cette politique d'intégration n'était pas qu'idéologique : elle exigeait des investissements matériels et psychologiques considérables tant de la masse que de l'élite. Les investissements les plus visibles concernaient le renouveau des activités culturelles, et les coûts des activités cérémonielles, culturelles, sportives et des grands rassemblements étayant la politique maorie étaient considérables. Ce fut à ce prix que le monde maori parvint à fonctionner comme une nation ; les masses et les élites contribuèrent substantiellement à ce processus, mais aussi le gouvernement blanc. Des effets moins visibles mais plus significatifs, démographiques et socio-économiques, découlèrent de la politique de l'intégration. Les Maoris quittèrent les terres souvent médiocres qui leur restaient, ainsi que les zones rurales appauvries, prirent des emplois en ville, réguliers, stables, mieux rémunérés, et s'endettèrent pour s'installer comme citadins. L'élite accepta les lourdes responsabilités politiques découlant de ses décisions et établit des formes sociales collectives dans les nouvelles communautés. L'urbanisation des Maoris ne fut, en effet, jamais un fait purement individuel. Le film de Lee Tamahori montre que ce fut et c'est encore par respect des ancêtres, par l'affirmation de leurs valeurs communautaires, que les Maoris sont parvenus à réduire le coût social de leur urbanisation.

Alors que j'habitais la Nouvelle-Zélande avant 1964, je pus observer l'intensité de l'engagement de l'élite maorie. Celui-ci n'était évidemment pas totalement désintéressé. Les membres de cette élite gagnaient le statut de notables, de l'influence politique, et obtenaient parfois des postes rémunérés. Mais leur investissement psychologique fut considérable, et le nombre d'heures qu'ils consacrèrent aux activités collectives presque illimité. L'investissement le plus lourd fut sans doute celui de la parole : les membres de cette élite furent des orateurs communiquant leur confiance et leur certitude que l'intégration urbaine offrait la solution, la seule solution finale au problème maori. La masse ne crut jamais pleinement à ce discours que l'élite ne cessait de proclamer. Et c'est précisément en raison de son engagement par la parole que s'expliquent la colère, la honte et la dureté de l'élite maorie d'aujourd'hui.

Le vrai fondement de la colère profonde, de la « résistance » soutenue des minorités nationales dépasse toujours le conservatisme, le nationalisme, l'ethnocentrisme. Ce fondement, ce sont leur histoire, leur défaite, leurs revendications adressées au vainqueur, parfois selon des arguments que les valeurs morales de cette fin de siècle sont prêtes à appuyer. Dans le cas des Maoris de la Nouvelle-Zélande, à l'instar de celui des Autochtones du Canada et du Québec, on accepte largement aujourd'hui que toute adjudication de leurs revendications doit tenir compte de la qualité des informations dont disposaient les minorités en question au moment de signer des ententes avec leurs maîtres actuels. Si l'information détenue par ces minorités est nettement insuffisante et manque de transparence, si des documents historiques attestent clairement de leur compréhension partielle de cette information, l'État démocratique d'aujourd'hui est parfois enclin à en tenir compte.

Ainsi, depuis les années 1920, la politique maorie vise essentiellement à ce que « le Traité de Waitangi soit exécuté ». Pendant les années 1960-1961, des Maoris de Whangaruru m'expliquaient que les maisons et les emplois obtenus par les Maoris dans les centres urbains « exécutaient le traité » comme l'avait prédit leur prophète Ratana. Ils acceptaient le changement et étaient satisfaits. Quand, quelques années plus tard, les Maoris perdirent leurs emplois urbains et leurs maisons, ce fut le signe que le Traité de Waitangi n'avait pas vraiment été respecté, « exécuté ». Et l'élite, qui avait cru le contraire, dut repenser sa stratégie.

L'historien néo-zélandais W.H. Oliver explique en quelques mots comment l'approche de cette élite a changé : « Ils affirment, avec une véhémence accrue, le droit de la tradition [maorie] d'être reconnue, respectée, valorisée. Leurs affirmations sont passées récemment de la simple demande de satisfaire leurs revendications à l'exigence d'une identité institutionnelle séparée et d'une autodétermination ethnique » (1988 : I, 42-43 ; ma traduction). On peut distinguer, en effet, deux modèles de comportement d'une minorité nationale ; le premier est celui du créditeur qui espère toujours que son débiteur respectera son contrat, tandis que le deuxième (dont beaucoup de minorités nationales s'inspirent depuis quelques lustres) est celui du créditeur qui cherche à recouvrer une mauvaise dette, qui n'a plus aucune confiance en son débiteur et aucun système de justice auquel recourir. Les esclaves du thatchérisme/reaganisme ont abandonné en bloc leurs responsabilités communautaires. Les Maoris, quant à eux, ne peuvent faire mieux que de se rappeler que leurs ancêtres étaient des guerriers.

Oliver reconnaît avec justesse que ces guerriers préconisent néanmoins des stratégies en principe pacifiques : l'identité institutionnelle séparée qu'ils réclament respecterait les lois de la majorité, mais ils ne croient plus que cette majorité respectera elle-même les principes qu'elle proclame sans y être contrainte. Le système du libéralisme procédural décrit par Taylor (1994) fonctionne en effet entièrement sous la pression des contraintes tangibles, juridiques et autres, mais les Maoris n'ont pas les moyens de recourir aux meilleurs avocats. Aussi recherchent-ils une identité institutionnelle séparée qui leur permette de mettre en place collectivement des services publics et parapublics plus ouverts à leur mode de vie. Ils réclament, et ont obtenu en partie, que certaines fonctions et crédits soient délégués aux organisations maories locales, régionales et nationales. Pour être efficace, un tel système devra minimiser le nombre de contentieux. Selon le principe de l'autodéter-

mination ethnique, les Maoris deviendraient ainsi de vrais partenaires dans l'exercice du pouvoir.

Si l'on juge valable la culture d'une « minorité nationale » et si l'on en respecte le système de pensée, cela implique qu'on en accepte le système de jurisprudence. Or, celui-ci détermine la nature des « droits ancestraux » que la minorité nationale peut revendiquer. Or, chaque nation autochtone peut licitement appuyer ses revendications par des preuves de l'interprétation des traités ou ententes par ceux qui en sont les signataires. Cette interprétation serait dès lors exprimée dans la langue des signataires et fondée sur leur propre système conceptuel, et toute adjudication des revendications devrait en tenir compte, étant la seule que connaissaient ces nations au moment de la signature des traités ou ententes. Ce principe de détermination des droits est reconnu depuis 1975 en Nouvelle-Zélande où le Tribunal de Waitangi suit l'interprétation de la jurisprudence maorie lors de l'adjudication de causes mettant en question les droits ancestraux des Maoris (Taihakurei, cité dans Durie 1994).

Les décisions du Tribunal de Waitangi prennent la forme de recommandations à la Couronne plutôt que de jugements exécutoires, même si la Cour suprême a entériné la légalité de toute décision de ce tribunal. Je me trouvais en Nouvelle-Zélande en 1988 alors que le Tribunal de Waitangi venait de présenter le *Muriwhenua Fishing Report* (370 pages), dans lequel il rendait compte de son enquête et présentait ses conclusions. Le tribunal ne présenta pas de recommandations sur le fond mais établit, selon les termes de la version maorie du Traité de Waitangi, que les Maoris avaient des droits et intérêts halieutiques substantiels dont ils avaient été privés illégitimement depuis 1840. Tous les Blancs que j'ai rencontrés en Nouvelle-Zélande m'assurèrent alors que le gouvernement tomberait si ce jugement devenait exécutoire. Cela n'arriva pas, mais le gouvernement tomba en 1989. La question des droits ancestraux pourrait être tout aussi délicate au Québec.

Les Maoris ont proposé un nombre de réformes à ce sujet à la Commission royale sur la politique sociale qui publia son rapport en avril 1988. Ces énoncés ressemblent quelque peu au concept de la « souveraineté » proposé par l'Action démocratique du Québec. En effet, les Maoris ne rejettent pas la citoyenneté néo-zélandaise, mais veulent dans plusieurs domaines un partage égalitaire du pouvoir. La réforme électorale qu'ils préconisent (Henare et Douglas 1988 : 182) augmenterait le nombre de comtés attribués spécifiquement aux Maoris et leur donnerait une représentation parlementaire de même nature que celle du Québec à la suite du vote massif pour le Bloc québécois au fédéral. La Commission électorale de 1986 nota qu'un pareil système de représentation séparée encouragerait la majorité non maorie à « considérer les représentants maoris comme seuls défenseurs des intérêts maoris ». Or, pour l'heure, beaucoup de députés représentent un nombre important de ressortissants maoris dont ils défendent les intérêts. Mais les Maoris pensent qu'ils seraient mieux servis par eux-mêmes. En 1988, cette réforme électorale n'avait toujours pas été adoptée.

Sur le plan de l'administration publique, par contre, le fonctionnement de la nouvelle entente était visible dans les ministères et sur le terrain. Le Conseil des ministres de la Nouvelle-Zélande s'était donné l'objectif de gérer le pays doréna-

vant selon les principes présumés de la version *maorie* du Traité de Waitangi. Il statua en juin 1986 les points suivants :

1. tout projet de loi, présenté au Conseil des ministres au stade de l'approbation de la politique doit tenir compte des répercussions qu'il peut avoir en matière de reconnaissance des principes du Traité de Waitangi ;
2. les ministères doivent consulter des Maoris compétents sur toute question substantielle concernant l'application du traité ; si nécessaire, le ministre des Affaires maories participe à la constitution de listes de consultants ;
3. les impacts liés à la reconnaissance du traité pourraient être considérables, en argent et en ressources, et devraient être estimés le mieux possible dans les rapports futurs (procès-verbal du Conseil des ministres, 22 juillet 1986, cité dans Henare et Douglas 1988 : 112).

L'une des faiblesses du système est certainement que les Maoris ne participent pas au processus de décision qui établira si le gouvernement doit rendre exécutoires les décisions du Tribunal de Waitangi. Par ailleurs, ce tribunal n'a jugé que quelque vingt-cinq causes entre 1978 et 1988, tandis que cent autres étaient en instance. Les Maoris réclament des réformes constitutionnelles — idéalement « un système de deux législatures » (*ibid.* : 170) — qui accorderaient une attention plus sérieuse à leurs revendications.

Sur un plan plus modeste et quotidien, j'ai pu néanmoins observer des réformes intéressantes. Au ministère des Affaires maories, les organismes maoris jouent désormais à part entière le rôle de partenaires. Quand ce ministère se heurte au courroux des Blancs, il ne se plie plus respectueusement aux demandes de ces derniers comme auparavant, mais adopte plutôt une politique de non-ingérence, parfois assortie d'une complicité discrète avec les intérêts maoris. Autre exemple, dans la petite ville de Whangarei où j'enquêtais, existait désormais un immeuble occupé par des organismes maoris communautaires (ONG), où les ministères du Travail, de l'Aide sociale et quelques autres avaient délégué des fonctionnaires, la plupart étant des Maoris. Ce type de bureau crée une image de l'autonomie maorie, par son ambiance, le bilinguisme qui y est pratiqué avec aisance, la coordination du travail de différents ministères impliqués dans un même dossier et leur collaboration avec les ONG maories. Nombre de décisions locales ont ainsi été facilitées. De plus, la minorisation de la clientèle maorie semblait avoir disparu et seuls des conflits entre factions maories continuaient à troubler la tranquillité du lieu.

L'un des services les plus importants de cette administration sise à Whangarei était la gestion de cours de formation de la main-d'œuvre donnés dans tous les villages habités par des Maoris. Les élèves, bénéficiaires de l'aide sociale, avaient droit à un supplément de revenu et avaient suivi cinq ou six cours d'affilée dans leurs villages. Les enseignants étaient presque toujours des artisans maoris. La plupart des cours portaient sur les métiers de la construction, d'autres sur la pêche, l'apiculture, la sculpture maorie et même la musique populaire. Ces deux dernières catégories de cours peuvent sembler moins pratiques que les autres mais cela n'est nullement certain. Dans le village où j'habitais, seules ces formations avaient vraiment permis de créer des emplois, car, dans chaque cas, les enseignants avaient repéré un élève talentueux qu'ils avaient intégré à leur troupe ou à leur atelier. En

règle générale, les élèves avaient des difficultés à se placer chez un employeur local, car l'économie de la région stagnait.

Le cas des Tuwharetoa

Passons maintenant aux paradoxes principaux du concept de « minorité nationale ». La résistance d'une telle minorité s'explique par le fait que celle-ci est « encapsulée » contre son gré dans une unité plus large, plus puissante, à laquelle elle ne veut pas et ne peut pas s'identifier. Elle se conçoit difficilement comme « égale » à la majorité ; la taille du contenant dépasse celle du contenu. Les Blancs, dans leur qualité de contenant, englobent tant bien que mal les Maoris de la Nouvelle-Zélande qui viennent d'établir leurs propres structures « autonomes ». Ainsi, l'une des tribus existantes, celle des Ngati Tuwharetoa, a fourni à la Commission royale sur la politique sociale (Gouvernement de la Nouvelle-Zélande 1988a, I : 293) le schéma de son système de développement communautaire, présenté sous trois titres : l'économique, le culturel, le social.

Cette tribu est célèbre depuis longtemps, car elle gère des fiducies, des sociétés commerciales, des entreprises florissantes dans les domaines de l'agriculture, de la foresterie, de la pêche, du tourisme, etc. Son association avec la Couronne est depuis longtemps « d'égal à égal » ; ses entreprises n'ont jamais tenu compte des conseils des fonctionnaires de la Couronne. Si elles les avaient écoutés, elles se seraient enrichies moins vite (Schwimmer 1961). Sur le plan culturel, ses communautés pratiquent toute la gamme des arts, des cérémonies et des rites connus des Maoris contemporains. Dans le domaine social, la tribu s'associe à la Couronne pour offrir les services dans les secteurs suivants : santé, logement, emploi, revenu, éducation, aide sociale, justice et aménagement municipal.

La question qui se pose dans les sciences sociales est de savoir si ces institutions suffisent pour constituer une nation, donc une minorité « nationale ». Anne Salmond, une observatrice néo-zélandaise reconnue, pense que la culture maorie *(maoritanga)* ne se manifeste aujourd'hui qu'épisodiquement, dans certains domaines, comme lors des rassemblements ludiques au cours desquels la communauté retourne à sa culture. Si l'on n'analyse que les grands événements communautaires chez les Maoris comme chez n'importe quel autre peuple océanique, il ne fait pas de doute qu'une transformation profonde s'opère lors de ces manifestations : la communauté recommence à vivre à l'heure des ancêtres.

Rappelons pourtant que ces activités sont classées sous la rubrique du « culturel » dans le catalogue des activités des Tuwharetoa (voir tableau 1). Cette colonne présente quatre thèmes (*iwi*, *wairua*, *rangatiratanga*, *mana*) et fait allusion à dix types d'activités traditionnelles (*mauri*, *kawa*, *whenua*, *te reo*, *whakapapa*, *whanaungatanga*, *mahi-a-ringa*, *aroha*, *manaaki*, *waiata*), soit la magie, la construction des maisons de culte, les discussions sur l'héritage foncier, l'enseignement de la langue, la discussion des généalogies, l'aide à la parenté, l'artisanat, l'accueil des étrangers, le cérémoniel de l'accueil traditionnel, les chants. Ce sont plus ou moins les rubriques de l'analyse des fêtes faite par Salmond.

Tableau 1

La tribu (*iwi*) comme institution autonome

Nga Kohikohinga Mai

	Iwi development (Tuwharetoa Maori Trust Board)	
Economic	Cultural Iwi Wairua Rangatiratanga Mana	Social
Trusts		Marae
Incorporations		Kokiri
Local Business		Organisations
Land Development	Mauri	Health
Agriculture	Kawa	Housing
Energy	Whenua	Employment
Fisheries	Te reo	Incomes
Forestry	Whakapapa	Education
Minerals	Whanaungatanga	Social welfare
Tourism	Mahi-a-ringa	Justice
Other	Aroba	Community services
	Manaaki	
	Waiata	
Finance, services and programmes		
Policies and legislation		
	Central and local government	

Schéma présenté à la Commission royale sur la politique sociale, Nouvelle-Zélande, par le Conseil de la Caisse des dépôts des Maoris de Tuwharetoa. Tiré de *The April Report*, Gouvernement de la Nouvelle-Zélande (1988a, I : 293).

Les deux autres colonnes présentées par les Tuwharetoa font allusion à des activités fort différentes. Les activités économiques gérées collectivement par la tribu fournissent une partie substantielle des revenus de ses membres. Partie seulement, car des revenus substantiels proviennent d'autres emplois ou de l'aide sociale, donc essentiellement de l'économie des Blancs. Le schéma présenté par les Tuwharetoa catalogue ces autres sources de revenu comme étant du domaine « social ». La colonne ainsi intitulée dresse la liste des biens ou services fournis par les Blancs, avec ou sans contrepartie. Sont inclus des éléments comme *marae*, *kokiri organisations*, peut-être parce que les Blancs participent de plusieurs façons à ce type de développement.

Les trois colonnes illustrent et expriment clairement le système total de la nation maorie contemporaine. Les domaines économico-politiques apparaissent dans la première et la troisième colonne, selon que les activités en cause sont internes ou externes à la tribu. Les domaines de la parenté, du tribalisme et de la religion traditionnelle apparaissent dans la deuxième colonne.

Mon intention n'est pas de remettre en question l'analyse de Salmond, mais d'introduire une variable historique. Rappelons que son étude de la fête date des années 1970-1972, quand les Maoris ne cultivaient pas encore le concept d'autodétermination. À cette époque, ils s'intéressaient surtout à la préservation des aspects symboliques de leur culture. Ils s'adonnaient à la plupart des activités mentionnées dans les première et troisième colonnes du schéma, mais ils ne les classaient pas encore comme « activités tribales ». Celles-ci sont, en effet, historiquement, des activités introduites dans le monde maori par les Blancs et que, dans leur forme actuelle, les Maoris ont apprises au XXe siècle. Quand Salmond fit son étude sur les fêtes, elle avait donc raison de dire que les aspects classés par les Maoris comme *maoritanga*, expressions de la culture maorie, ne comprenaient pas ces activités. La culture paraissait « épisodique » plutôt qu'un mode de vie national. Ceci était vrai pour la tribu des Whanau-a-Apanui (étudiée par Salmond) comme pour les Tuwharetoa. Mais ce schéma est dépassé dans le monde maori d'aujourd'hui. Il ne semble pas que les Whanau-a-Apanui se soient exprimés devant la Commission royale sur la politique sociale; je ne sais donc pas s'ils sont d'accord avec le schéma des Tuwharetoa. Quand la Commission visita leur fief (Tikitiki), les interventions de porte-parole comme Apirana Mahuika et Koro Dewes allaient toutefois dans ce sens.

Disons que les Maoris ne s'exprimaient pas exactement comme une « minorité nationale » en 1970-1972, mais qu'ils avaient commencé à s'identifier ainsi avant 1988. Actuellement, leur modèle de la nation n'est pas limité à ses expressions culturelles mais inclut son économie interne ainsi que l'interface avec l'économie externe. Il n'exclut plus en principe la vie urbaine. Encore une fois, je m'inscris là en faux contre une autorité reconnue, celle d'Oliver, mais les preuves que je viens d'apporter n'étaient pas disponibles quand celui-ci décrivit la vision maorie du monde comme essentiellement rurale. Les savants n'ont de cesse de rattraper toutes les transformations des schémas de pensée du Maori contemporain.

Je reviens maintenant au paradoxe que je proposais il y a longtemps au sujet des Orokaiva de la Papouasie. On peut dire qu'à l'instar des Orokaiva, les Maoris sont des guerriers qui pensent comme des philosophes, ou des philosophes qui se battent comme des guerriers. Oliver (1988) a raison de dire que les Maoris se sont évertués, dès le début de la colonisation, à préserver le caractère et les valeurs de leur vie, et qu'ils ont poursuivi cet objectif par une longue série d'efforts hardis, de mouvements militaires, unificateurs, protestataires, prophétiques, religieux, mais aussi économiques et éducationnels. Le dernier de ces mouvements consiste à réclamer l'autodétermination politique. En effet, si la lutte des Maoris a toujours eu un aspect philosophique, permettant l'élaboration de cette série de transformations étonnantes, leur philosophie a toujours été au service de leur lutte.

Voilà le paradoxe des « minorités nationales » en général. Le schéma des Tuwharetoa se présente comme le modèle d'une nation, mais ce modèle n'est pas vraiment historique; il n'a donc pas de valeur théorique. Quand on regarde, par contre, la série de modèles, dont les deux formes les plus récentes sont celles de la reconstitution périodique de la nation (Salmond) et du schéma du « développement de l'*iwi* » (Tuwharetoa), cette série correspond à la forme historique de ce qu'on appelle une « minorité nationale ».

Gérer la diversité *profonde*

Cette illustration soulève de nombreuses questions à propos de concepts tels le nationalisme sectoriel, les minorités nationales, le souverainisme et les formes diverses du multiculturalisme. J'ai décrit les Maoris comme une « minorité nationale ». Mais il est intéressant de noter que ce terme est inconnu en Nouvelle-Zélande. Il a pourtant une certaine logique; les Maoris sont minoritaires en Nouvelle-Zélande et personne ne doute qu'ils forment une nation. Comment les Néo-Zélandais réagiraient-ils à une telle désignation ?

Les Maoris la rejetteraient sans ambages : dans leur langue, ils sont *te iwi maori*, donc la minorité de personne. Toutes leurs démarches visent et ont parfois réussi à rétablir des formes d'autonomie, des fragments de souveraineté. Leur relation avec la Nouvelle-Zélande est floue, fondée sur le Traité de Waitangi qu'ils considèrent comme une relation d'égal à égal. Ils n'accepteraient même pas une formule comme celle des « deux peuples fondateurs », car les Maoris se perçoivent comme les *tangata whenua*, les hommes de la terre, une appellation qu'ils n'accorderaient jamais aux Blancs.

Les Blancs, quant à eux, trouveraient l'expression « minorité nationale » un peu gênante. Ils pensent que tous les Néo-Zélandais forment un seul peuple. Ils acceptent que les Maoris aient leur propre culture et leurs propres institutions, et qu'existent des préjugés de part et d'autre. Mais, comme l'a fait remarquer un jour le sous-ministre des Affaires maories, J.M. McEwen, si le taux du phénomène des intermariages reste constant, dans un ou deux siècles le sang maori coulera dans les veines de presque toute la population « blanche ».

Toute définition un peu clinique aurait donc peu de résonance en Nouvelle-Zélande. Les réactions seraient probablement un peu semblables parmi les anglophones et les Autochtones du Canada. Des termes comme « les deux peuples fondateurs », « les minorités nationales » font partie d'un système de pensée distinctif, qualifié par Taylor (1994) de « dualiste ». Étant donné que ce système est très enraciné au Québec, il vaut la peine de l'analyser afin d'en comprendre les implications et les promesses implicites. Je le considère de prime abord avec un préjugé favorable, car toutes les représentations néo-zélandaises et anglo-canadiennes que je viens de citer sont un peu mystifiantes.

Le modèle tripartite (majorité, minorité immigrante, minorité nationale) restera valable comme façon possible de construire la situation. On pourra toujours distinguer les droits individuels et « ancestraux », et donc les personnes qui n'ont que des droits individuels et celles qui ont aussi des droits ancestraux. Comme je l'ai déjà fait remarquer, toutes les démocraties de l'Europe de l'Ouest font une telle distinction implicite ; le Québec la fait aussi.

Par ailleurs, la théorie de « la politique de la reconnaissance » de Taylor ouvre la porte à une telle construction quand celui-ci soulève la question de la reconnaissance de la « diversité du deuxième degré ou diversité *profonde* ». Ce concept me semble rester à mi-chemin entre la pensée phénoménologique classique (qui reconnaît la diversité profonde d'autrui en général sans restriction) et la pensée procédurale. Taylor semble traiter le cas particulier d'une collectivité minoritaire ayant

un poids politique substantiel et qui revendique des droits collectifs. Sans trancher dans les controverses provoquées par cette théorie, je veux en explorer quelques conséquences qui me semblent positives. Le cas néo-zélandais décrit ci-dessus est intéressant en ce qu'il révèle les opérations pratiques qui deviennent nécessaires si un État veut vraiment reconnaître « la diversité *profonde* » d'une « minorité nationale ».

Retournons un moment au cas des négociations entre les Néo-Zélandais blancs et les Maoris durant les années 1980. Prenons un cas simple et quotidien. Une certaine communauté rurale isolée veut construire une maison d'assemblée. Le gouvernement a peu d'argent à offrir mais la communauté dispose de tout, sauf de main-d'œuvre. Les hommes qui bénéficient de l'aide sociale sont prêts à travailler gratuitement, mais le ministère responsable de l'aide sociale s'y oppose, car il n'est plus de sa compétence de payer ce type de travail. Le projet est bloqué. Les chômeurs demeurent chômeurs ; la communauté est privée d'une maison d'assemblée. Le gouvernement ne fait aucune économie et les chômeurs sont plus frustrés qu'auparavant. La communauté semble avoir perdu tout espoir.

C'est à ce moment que les politiciens maoris s'en mêlent. Ils rappellent l'existence de deux idéologies dans le pays, celle des Blancs et celle des Maoris. Ceux-ci préfèrent travailler pour leur communauté, même sans récompense, plutôt que chômer, tandis que les Blancs ne veulent pas travailler sans être payés. Mais, parce que les Blancs imposent leur volonté, une maison d'assemblée ne peut être construite. Si, au contraire, les deux races étaient des partenaires égaux, comme le prévoit le Traité de Waitangi, cela serait possible. D'autre part, quand le chef expliqua cela au ministère de l'Aide sociale, on refusa de l'écouter.

Dans le cadre des grandes revendications constitutionnelles maories des années 1980, les chefs maoris citèrent ce cas comme preuve qu'ils n'avaient pas l'autonomie requise pour gérer leurs propres affaires. La réaction du gouvernement néo-zélandais fut d'abord d'écouter cette plainte particulière, de voir ensuite s'il y aurait des objections syndicales et si les chômeurs pouvaient trouver d'autres emplois. Le problème fut résolu finalement par une entente informelle entre les ministères concernés. La structure établie à Whangarei et décrite ci-dessus a facilité ce processus. Elle prévoit des liens directs entre les organismes maoris et des membres de tous les ministères concernés. Ces liens sont purement administratifs et privilégient des solutions locales aux problèmes locaux.

Les plaintes de ce type n'aboutiront donc jamais à des négociations constitutionnelles d'égal à égal, mais elles ont mené à un système de dévolution de pouvoirs aux organismes maoris. Ces organismes travaillent dans le même édifice que des délégués des ministères, souvent maoris eux-mêmes. Ceux-ci traitent avec promptitude les questions relevant de leur compétence, demandent l'avis de leurs préposés par téléphone ou consultent les délégués des autres ministères concernés. Cependant, les décideurs des questions touchant les communautés maories sont normalement les chefs des organismes maoris. Ceux-ci ont appris les règles du jeu dans un environnement amical et pourvu de moyens de vérification. La barrière qui existait jadis entre les organismes maoris et la fonction publique est devenue moins étanche. Des négociations équitables se sont établies sur les plans local et quotidien.

Ces relations sont-elles une preuve de la « reconnaissance de la diversité *profonde* » ? On aurait besoin d'études de terrain très suivies qui pourraient mener à une réponse sur le plan empirique. J'ignore si le gouvernement d'aujourd'hui a la même confiance dans les organismes maoris qu'en 1988. La différence de ton dans les relations en 1988 et durant les années 1950, quand j'étais un témoin comme fonctionnaire néo-zélandais, me semble toutefois fondamentale. Le statut de la clientèle maorie s'est transformé. Jadis, celle-ci était peu connue, considérée difficile et, surtout, sans pouvoir. Elle est soutenue aujourd'hui par des fonctionnaires maoris puissants et liés d'amitié avec les chefs des tribus, par des lois accordant à ces tribus des pouvoirs de gestion financière et portant sur des fonctions comme la formation de la main-d'œuvre. Le paternalisme n'est plus à la mode. Cela fait maintenant partie de l'image du jeune fonctionnaire « branché » de comprendre ce que font les Maoris. Pourquoi ces relations se sont-elles transformées ? Les raisons sont complexes : le niveau plus élevé de scolarité de part et d'autre, l'urbanisation, les intermariages, le pouvoir politique accru des Maoris, mais aussi le virage anti-assimilationniste de ceux-ci, l'autonomie profonde de leur comportement et leur refus du paternalisme, quitte à établir des relations chaleureuses avec les Blancs.

Ces changements d'attitude entre 1950 et 1988 sont liés aussi aux changements introduits dans les programmes pédagogiques. Pendant cette période, au primaire, on commença à enseigner les rudiments de la culture seconde du pays, et ainsi augmenta la capacité de prononcer correctement les mots maoris et de comprendre des phrases rudimentaires dans cette langue. Le programme primaire introduit aussi des leçons sur les Maoris dans l'enseignement de plusieurs disciplines : études sociales, sciences, art, artisanat et musique. Le programme secondaire comprend maintenant une nouvelle discipline, les « études maories », en plus d'aborder des thèmes maoris lors de l'enseignement en études sociales et en économique.

Il fallut quelques décennies avant que la grande majorité des enseignants ait acquis une formation adéquate en ces matières. Penetito pense qu'à la suite de la « Révision du programme de base » du système scolaire en 1984, « l'éducation sur les Maoris, le *Taha Maori*, battit son plein dans les classes primaires et est en train de devenir partie intégrale des programmes du secondaire » (1988 : 105). Cet auteur de l'*April Report* se plaint pourtant de ce que certains enseignants « sapent subrepticement toutes tentatives de munir les étudiants d'une connaissance maorie authentique » (*ibid.* : 106).

Signalons en passant qu'en plus de ce programme *sur* les Maoris, le système néo-zélandais a un programme *en* langue maorie. Penetito regrette que celui-ci néglige consciemment le monde blanc.

Implications pour le Québec

Si l'on accepte le concept de la « minorité nationale » aux fins de cette discussion, et si l'on applique ce concept (un peu artificiellement) à la situation maorie, on peut dire que, surtout depuis 1984, la politique de la Nouvelle-Zélande est de reconnaître la « diversité *profonde* » de cette minorité dans tous les services gouvernementaux.

La constitution néo-zélandaise ne précise pas que les Maoris forment une société distincte mais eux-mêmes n'ont jamais revendiqué une telle clause, car, de fait, la pratique néo-zélandaise met en œuvre ce principe. La Constitution aborde plutôt des questions subtiles entourant la gestion du pays, une fois reconnue cette « diversité *profonde* ». À cet égard, le Canada et le Québec n'ont pas encore fait de grands progrès. Dans le cas du Canada fédéral, on ne peut pas s'attendre à une telle avancée, car le Canada anglophone rejette le concept même de société distincte. Le Canada anglophone espère simplement que les Québécois et les Autochtones accepteront un jour le principe du multiculturalisme procédural, sans droits collectifs spéciaux.

Le cas du Québec est plus intéressant parce que ce pays croit aux « minorités nationales » distinctes. Il devrait donc accepter le principe proposé par Taylor d'en reconnaître la diversité *profonde*. Ce concept inclut le système socioculturel et dépasse nettement le concept du nationalisme sectoriel traditionnel, courant au Québec jusqu'en 1967 et chez les Maoris jusque dans les années 1980. Le nationalisme sectoriel choisit certains secteurs comme sacrés et dignes (religion, langue, culture) et boude les autres (économie, politique) jugés profanes et indignes (pour une illustration de cette transformation, voir le cas des Tuwharetoa, ci-dessus).

Finalement, l'entente entre la majorité et la minorité est un jeu rituel; aussi longtemps qu'on le pratique, on ne cesse pas d'en observer les règles. La Nouvelle-Zélande a accepté non pas une entente d'égal à égal, mais une « autodétermination » de la nation maorie. Celle-ci n'est pas prévue par un système de justice procédural parce que, précisément, les partenaires doivent se connaître de manière approfondie s'ils veulent participer au jeu en cause. Les Maoris des communautés rurales veulent que les intervenants blancs parlent couramment leur langue, et la culture maorie est enseignée dans toutes les écoles. Le Conseil des ministres, on l'a vu, insiste pour qu'aucune décision majeure concernant les Maoris ne soit prise sans consultation auprès d'un membre compétent de l'élite maorie. Ces règles bloquent une grande partie de la minorisation traditionnelle et exigent, en plus, que la majorité soit mieux informée de la culture et de la langue de la minorité. Sans cette connaissance intime et cette estime réciproque, la dévolution des pouvoirs aux organismes maoris serait impossible.

Ce modèle de relations entre la majorité et une minorité nationale est fort différent du modèle du libéralisme procédural qui veut faire abstraction, précisément, de la connaissance des cultures particulières. La distinction entre les communautés culturelles et les minorités nationales peut donc être très utile, pourvu qu'on en reconnaisse la nature réelle. On ne peut pas espérer que le public québécois soit très informé de la centaine de cultures et de langues introduites par les immigrants. Une telle connaissance n'est pas requise par les règles du libéralisme procédural du « multiculturalisme » à l'américaine. Les relations avec les minorités nationales, par contre, sans être exactement « d'égal à égal », doivent se fonder sur des ententes, des connaissances et une estime très particulières. Ces qualités sont indispensables si l'on veut que ces minorités puissent développer leurs propres langues et cultures sur le territoire québécois.

Le cas néo-zélandais est instructif à cet égard, surtout si le Québec devait opter pour l'indépendance. Car il ne suffit pas, dans les relations avec une minorité

nationale, d'arriver à signer quelques ententes. On a besoin aussi d'amples connaissances, de beaucoup d'estime, qui n'existent pas pour l'instant. Un tel programme n'est pas au-dessus de nos moyens, il exige toutefois une volonté politique très claire. Si le Québec ne devient pas souverain, un tel programme ne sera probablement pas réalisable, étant donné que le Canada n'accepte pas la philosophie des minorités nationales, ni à l'égard du Québec, ni à l'égard des Autochtones. Si le Québec devenait souverain, il aurait intérêt à développer ses connaissances culturelles et linguistiques, son appréciation générale des nations amérindiennes et ses relations avec leurs élites, quitte à formuler des ententes plus tard, après avoir assuré le fondement de réelles relations socioculturelles.

Références

BELICH J.
1987 *The New Zealand Wars.* Auckland : Auckland University Press.

COMMISSION D'ÉTUDE DES QUESTIONS AFFÉRENTES À L'ACCESSION DU QUÉBEC À LA SOUVERAINETÉ
1992 *Projet de rapport.* Québec : Éditeur officiel.

DURIE E.T.J.
1994 « The Land Problem for Maori, Undoing History : The Outstanding Business of the Waitangi Tribunal » : 43-67, in *La Terre. Actes du sixième colloque CORAIL* (Nouméa, Université française du Pacifique).

DWORKIN R.
1978 « Liberalism », in S. Hampshire (dir.), *Public and Private Morality.* Cambridge : Cambridge University Press.

GAGNON A.-G.
1994 *Québec. État et Société.* Montréal : Québec/Amérique.

GOUVERNEMENT DE LA NOUVELLE-ZÉLANDE
1975 *Treaty of Waitangi Act.*
1988a *The April Report. Report of the Royal Commission on Social Policy* (5 vol.). Wellington : Government Printing Office.
1988b *Report of the Waitangi Tribunal on the Muriwhenua Fishing Claim.* Wellington : Government Printing Office.

HELLY D.
1992 *L'immigration pour quoi faire ?* Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

HENARE M. et E. Douglas
1988 « Te reo o te tiriti mai rano » : 79-220, in Gouvernement de la Nouvelle-Zélande, *The April Report. Report of the Royal Commission on Social Policy* (vol. 3, 1re partie). Wellington : Government Printing Office.

KYMLICKA W.
1989 *Liberalism, Community and Culture.* Oxford : Clarendon Press.

LÉVI-STRAUSS C.
1983 *Le regard éloigné.* Paris : Plon.

NOËL A.
1994 « Le chômage en héritage » : 407-442, in A.-G. Gagnon, *Québec. État et Société.* Montréal : Québec/Amérique.

OLIVER W.H.
1988 « Social Policy in New Zealand : an Historical Overview » : 1-45, in Gouvernement de la Nouvelle-Zélande, *The April Report. Report of the Royal Commission on Social Policy* (vol. 1). Wellington : Government Printing Office.

ORANGE C.
1987 *The Treaty of Waitangi.* Wellington : Allen & Unwin.

PENETITO W.T.
1988 « Maori Education for a Just Society » : 91-114, in Gouvernement de la Nouvelle-Zélande, *The April Report. Report of the Royal Commission on Social Policy* (vol. 4). Wellington : Government Printing Office.

REEDY T.M.
1987 *Submission to Royal Commission on Social Policy.* Wellington : Department of Maori Affairs.

ROSENBLUM N.L.
1989 *Liberalism and the Moral Life.* Cambridge : Cambridge University Press.

SALMOND A.
1975 *Hui.* Auckland : Reed Methuen.

SCHWIMMER É.
1961 « The Tribe that Made a Million », *Te Ao Hou*, 37 : 32-37.
1968 *The Maori People in the Nineteen Sixties.* New York : Humanities Press.
1995 *Le syndrome des Plaines d'Abraham.* Montréal : Boréal.

SMITH J.
1974 *Tapu Removal in Maori Religion* (Memoir 40). Wellington : The Polynesian Society.

TAYLOR C.
1989 « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate » : 159-182, in N.L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life.* Cambridge : Cambridge University Press.
1992a « The Politics of Recognition » : 25-73, in *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »* (avec des commentaires de A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer et S. Wolf). Princeton : Princeton University Press.
1992b *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada.* Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
1994 « Le pluralisme et le dualisme » : 61-84, in A.-G. Gagnon, *Québec. État et Société.* Montréal : Québec/Amérique.

TULLY J.
1994 « Le fédéralisme à voie multiple et la charte » : 125-149, in A.-G. Gagnon, *Québec. État et Société.* Montréal : Québec/Amérique.

TODD E.
1994 *Le destin des immigrants.* Paris : Seuil.

VAUGEOIS D.
1995 *La fin des alliances*. Montréal : Boréal.

WEBSTER P.
1979 *Rua and the Maori Millennium*. Wellington : Victoria University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande

Les minorités nationales inspirent des débats en philosophie ainsi qu'en sciences sociales. Les philosophes « naturalistes » cherchent à résoudre les problèmes en prescrivant des règles universelles de justice procédurale. Les phénoménologues préconisent des méthodes fondées sur la reconnaissance de la valeur des cultures des ethnies dans leur diversité profonde. L'article aborde brièvement la dimension canadienne/québécoise de ce problème. Comment les diverses catégories de citoyens se perçoivent-elles ? Quelles idées se font-elles du concept même de « minorité nationale » ? S'engagent-elles dans ce que Charles Taylor appelle la « politique de la reconnaissance » ? Comment ces représentations se comparent-elles au mouvement actuel de l'« autodétermination » et de la « souveraineté », courant parmi les Maoris de la Nouvelle-Zélande ? Ce mouvement concerne surtout la reconnaissance juridique, territoriale, politique et idéologique réclamée aujourd'hui par les Maoris en tant que « nation ». Le cas néo-zélandais est intéressant du fait que les Maoris de même que les Blancs semblent attaquer le problème lié à la reconnaissance des niveaux *profonds* de la diversité. L'article montre comment cela fonctionne sur les plans formel et informel des relations.

National Minorities in Quebec and New Zealand

Minority nationalities have become a topic of debate in all the social sciences and in philosophy as well. There is an affinity between « naturalist » philosophers and the treatment of minority problems by universal rules of procedural justice. Likewise, there is an affinity between phenomenologist philosophy and rules guiding majority as well as minority nationalities to profound recognition of the worth of each other's cultures. The article analyses briefly how this debate is reflected in the relation between Francophone, Anglophone and Indians in Canada. How are the different categories of citizens perceived ? What concepts of minority nationalities are held by these citizens ? To what extent do they engage in what Charles Taylor calls « the politics of recognition » ? These Canadian contructions are compared to the movement towards « self-determination » and « sovereignty » current among the Maori of New Zealand today. A good part of this movement has to do with the legal, territorial, political and ideological recognition that should be given to the Maori as a nation. The New Zealand case is interesting because it seems to have attacked the problem of giving recognition to *profound* levels of diversity. The article describes how this operates on an informal as well as formal level.

Éric Schwimmer
Département d'anthropologie
Université Laval
Sainte-Foy (Québec)
Canada G1K 7P4