

Article

« Interrogation d'un métèque sur la sibylline et dangereuse notion d'identité collective »

Jean Lafontant

Sociologie et sociétés, vol. 26, n° 1, 1994, p. 47-58.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001401ar>

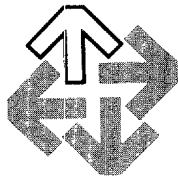
Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

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 à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

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. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Interrogations d'un métèque sur la sibylline et dangereuse notion d'identité collective



JEAN LAFONTANT

Dans cette très brève note, j'interroge la pertinence de l'étude des groupes — en l'occurrence les «communautés» francophones canadiennes de l'Ouest — sous l'angle de leur « identité collective ». Je proposerai comme étant plus éclairante l'analyse de leur structure organisationnelle, notamment leurs ressources en termes de volume et de provenance. À mon avis, ces caractéristiques influent non seulement sur le type et le mode de revendication (les principes de mobilisation, les thèmes, la définition de l'adversaire et des alliés, le répertoire de l'action), mais, ce faisant, sur l'« identité collective » même de ces groupes.

Lors d'une allocution faite au colloque *L'État et les minorités*, tenue au Collège universitaire de Saint-Boniface les 6 et 7 novembre 1992, le président d'une association provinciale de francophones de l'Ouest regrettait le choix du vocable de *minorités* par les organisateurs du colloque et proposait plutôt celui de *communautés* pour désigner les groupes francophones canadiens. Le terme de *communauté* est en effet celui que les élites politiques/symboliques et particulièrement les dirigeants des associations provinciales utilisent le plus fréquemment et pour ainsi dire *officiellement* dans leur discours, comme on peut le constater par exemple dans la conversion de la *Fédération des francophones hors Québec* (fondée en 1975) en *Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada* (1990). L'interprétation qui vient spontanément à l'esprit au sujet de cette préférence est que le terme de *minorité* est grevé d'une connotation négative (celle d'infériorisation numérique, politique et sociale par rapport à d'autres groupes), alors que celle de *communauté* est plus positive, à savoir celle d'une entité substantielle ayant une vie propre, relativement autonome et indépendante des autres groupes qui l'entourent. Nul besoin à cet effet de remonter à la typologie de Tönnies qui contrastait le holisme et la force d'intégration de la *Gemeinschaft* aux rapports segmentés et l'individualisme compétitif — à la limite anomique — de la *Gesellschaft*. Le langage courant — tel que codifié dans le dictionnaire (*Le Petit Robert* par exemple) — véhicule les mêmes connotations. De ce fait, on peut présumer que tout locuteur préfère naturellement se nommer selon le vocable qui l'avantage. Dans le cas des élites politiques/symboliques, ce penchant est conforté par le fait que la réalité différente que désignent les vocables de *minorité* et de *communauté* affecte dans un sens négatif ou positif leur statut d'autorité. Dans la mesure où une communauté est un corps relativement homogène et autonome, on peut plus facilement présumer que son élite¹ en est l'émanation et en tire ainsi sa légitimité. Par

contraste, une minorité est par définition dans un rapport de tension avec une majorité. L'élite minoritaire doit aussi compter sur la reconnaissance de la majorité (ou de son élite) par rapport à laquelle elle est dans une situation de dépendance relative, au moins sur le plan politique.

Les Franco-Albertains, les Fransaskois, les Franco-Manitobains constituent-ils des *communautés*? Si l'on dit par exemple que les Franco-Manitobains sont en fait l'ensemble des francophones du Manitoba, on doit d'abord constater que cet ensemble s'effrite, de façon régulière et dramatique, par l'assimilation à la majorité anglophone (Fédération de jeunes Canadiens français, 1990). Certes, on peut inclure dans la définition du Franco-Manitobain d'autres attributs culturels : traditions culinaires, vestimentaires, religieuses, degré d'ancienneté sur le territoire, fréquentation plus ou moins assidue de certains établissements, etc., mais ce faisant, on restreint la « communauté » au groupe très particulier des personnes qui partagent ces attributs. Ou alors, si l'on hiérarchise chacun des attributs dans le sens où on leur accorde un coefficient d'importance, on aboutit à une multiplicité de combinaisons d'attributs, en d'autres termes d'*espèces* de Franco-Manitobains, donc à une multiplicité de *communautés*. Ce qu'on donne comme la communauté se dissout dans *des* communautés d'intérêts et d'affinité divers, ni plus ni moins particulières que les groupes que l'on retrouve dans la société *at large*. Le choix de penser les minorités francophones des Provinces de l'Ouest en termes de *communautés* (homogènes) gêne l'analyse de certains paradoxes comme, par exemple, la multiplication et la vitalité relative des organismes politico-culturels de ces minorités en même temps que leur base démographique s'amenuise de manière dramatique. Ce paradoxe devient plus facilement explicable quand on distingue l'élite, celle-là même qui tire son statut (revenu, influence, prestige) de la représentation politique et des pratiques culturelles de sa communauté, et l'ensemble des francophones faisant partie de la minorité mais dont la profession n'est pas liée aux pratiques discursives ou du moins expressives instituées². Ainsi, la question préalable à éclaircir paraît plutôt être celle-ci : à quelles conditions une définition du Franco-Manitobain réussit-elle à s'imposer comme étant la principale, la légitime? Or, la promotion d'une définition particulière de la « communauté », c'est-à-dire de telle sélection d'attributs culturels combinés, agit, paradoxalement, comme mouvement d'exclusion (des autres définitions) mais également comme mouvement d'inclusion, comme prétendant les résumer et donc avoir l'autorité de parler en leur nom. C'est que l'influence réelle d'une définition repose sur son acceptation la plus générale possible par les autres « communautés » (les autres définitions évincées). En résumé, on ne peut évacuer la dimension politique dans le processus de définition d'une communauté. On ne peut prétendre qu'une communauté se définit par son niveau d'intégration, son réseau institutionnel, un centre et des limites, territoriales ou symboliques, sans immédiatement faire voir, dans ce tableau idyllique où le même se complait dans le Même, la *violence* du processus « dialogique » (Taylor, 1991, p. 48), d'une part, et, de l'autre, la violence politique par laquelle s'impose, dans le cercle des prétendus mêmes, la sélection gagnante des attributs retenus³, car

1. Dans ce texte, je donne au mot élite (tout court) le même sens qu'*élite politique/symbolique*, c'est-à-dire l'ensemble, souvent organisé, de ceux dont prévalent les vues sur la définition de ce qu'est la collectivité, ses règles et son orientation.

2. Il faudrait par exemple comparer le discours identitaire individuel proféré par les plombiers, les électriciens, etc., francophones et celui des professeurs, littérateurs, directeurs d'organismes culturels de la minorité. Parmi les artistes, on trouverait peut-être également des distinctions entre ceux dont le médium est linguistique et ceux dont le médium est plastique ou sonore. Toutefois, il faut tenir compte des phénomènes de *contagion* (dans une communication au XIII^e Colloque annuel du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest CEFCO, le professeur Jean Laponce distinguait la communication culturelle par *contagion* et *irradiation*). Un sculpteur francophone peut se définir comme un Franco-Manitobain et adresser en partie son œuvre à la *communauté franco-manitobaine* si sa pratique est revendiquée par les organismes culturels de la minorité comme étant franco-manitobaine et donc si sa clientèle, ses promoteurs, ses critiques, lesquels favorisent sa visibilité en tant que producteur culturel, proviennent en partie de la minorité.

3. « [...] an ethnic community in its organizational aspect is not likely to represent all segments of a collectivity of a certain ethnic origin [...]. In fact, the organized segment of an ethnic community may systematically exclude certain sections of the ethnic population. For instance, Elazar, commenting on the Jewish community in the United States, points out

s'il est vrai que des facteurs objectifs contribuent, parfois fortement, à distinguer deux groupes voisins, la définition stricte et précise de leur limite force à recourir à des relations sémantiques d'opposition : par là s'introduit l'arbitraire saussurien, tant sur le lieu de la distinction que sur ses critères, à la fois sur le trait qui marque l'opposition, et sur les traits qui sont censés la motiver. (Oriol, 1979, p. 21.)

EST-IL THÉORIQUÉMENT UTILE DE DÉFINIR LES MINORITÉS FRANCOPHONES DU CANADA PAR LEUR IDENTITÉ ? QU'EST-CE QU'UNE IDENTITÉ COLLECTIVE ?

D'entrée de jeu, il convient de souligner la distinction entre l'individuel et le collectif, et à l'intérieur du collectif, les divers niveaux ou types de collectivité auxquels on peut vouloir faire référence. Est individuel ce qui se rapporte à une personne, à un sujet au sens strict du terme. Est collectif ce qui se rapporte à l'action de deux personnes et plus, donc d'un groupe. J'ajoute immédiatement qu'on ne peut guère, sauf au figuré, parler de *sujet* dans le cas d'un groupe. Dire d'un groupe qu'il est un *sujet*, soit un corps social possédant un degré d'unité comparable à celui d'un individu, est matière à démonstration empirique. Un groupe peut être plus ou moins nombreux⁴, sectoriel ou territorial, et dans ce dernier cas plus ou moins dense. Il peut être également plus ou moins organisé selon les paramètres habituels, en particulier la forme horizontale et verticale de ses réseaux de communication, la nature et la quantité des ressources nécessaires à sa conservation. Bref, le vocable *identité collective* ne réfère pas aux mêmes réalités et donc aux mêmes concepts lorsqu'on l'applique, comme le fait Melucci (1991) : à un petit groupe attelé à la réalisation d'un projet ou se réunissant pour des fins expressives ; à une association formelle de représentation et de pression politique d'un groupe ; à une association d'associations, telle que par exemple la Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada ; à une « nation », par exemple quand on dit « le peuple québécois », ou encore *le Québécois*.

Comment caractériser de façon sociologiquement significative les groupes francophones établis dans les provinces autres que le Québec ? J'ai indiqué dans la première partie un premier type de réponse à cette question : on peut définir un groupe par son *identité collective*, c'est-à-dire telle sélection d'attributs culturels promue par des définisseurs influents. Cette définition sélectionne dans le passé des éléments qui sont réappropriés, *mythifiés* dans le sens où on les charge de significations articulées aux besoins actuels du groupe, ou plus précisément à la définition des besoins du groupe que donnent les définisseurs influents. D'où une certaine proposition sociologique à l'effet que *l'identité d'un groupe mise sur sa mémoire collective, la transmission des traditions à travers des mécanismes de conservation plus ou moins autoritaires, la valorisation et l'intériorisation de ces traditions à travers les mécanismes eux aussi plus ou moins autoritaires de la socialisation*. Selon cette proposition, les identités fondamentales (dans le sens qu'elles sont données, non choisies), acquises au cours de l'enfance, en particulier l'identité nationale/régionale, l'identité « ethnique », seraient déterminantes tout au cours de la vie d'un individu, tandis que les identités qui se développent du fait de l'appartenance à une profession, à des associations volontaires, à un lieu de résidence seraient moins marquantes et sujettes à des choix modifiables. Au Canada anglais, des textes pédagogiques sur l'ethnicité donnent souvent comme exemple d'identité fondamentale celle des Huttérites. Il faut cependant noter que le principe de rassemblement de ce groupe est essentiellement religieux, bien qu'il s'y ajoute des éléments traditionnels, c'est-à-dire relevant d'une mémoire collective faite

that since financial expenditure is a binding factor in the associational process, there occurs the exclusion of poor Jews in associations on a permanent basis. Glickman (1976) makes a similar observation for the Toronto Jewish community where North African Jews and intellectuals are also marginal groups. » (Stasiulis, 1980, pp. 19 et 38, note 4.)

4. On notera par exemple que les trois groupes auxquels fait allusion Melucci (1991) et à partir desquels il « reflète » (p. 143) sa conception de l'*identité collective* semblent de dimension réduite. Il s'agit de la commission de la culture du Centre des jeunes (parmi les individus faisant partie de ce groupe, 6 personnes sont mentionnées par l'auteur), le groupe des femmes (5 personnes mentionnées) et le groupe environnemental (4 personnes mentionnées).

de choix, certes, mais également du *repli* occasionné par l'exclusion des majorités conjoncturelles auxquelles ce groupe religieux a dû faire face au cours de son histoire. Il faudrait donc comparer les Huttérites non pas aux Canadiens d'origine nationale italienne, haïtienne, portugaise, etc., mais à des communautés religieuses relativement fermées, à des mouvements millénaristes.

J'ai émis (Lafontant, 1992a) certaines réserves concernant la tendance sociologique qui consiste à définir les groupes par leur identité (prétendument) fondamentale, en particulier dans le cas des « ethniques ». Je note d'ailleurs que dans cette protestation, je suis loin d'être seul et que mes compagnons proviennent d'horizons théoriques divers, tels Robin (1992), Khouri (1992), Wiewiorka (1991), Ramirez (1991), Balibar et Wallerstein (1988), Stasiulis (1980), Parsons (1975) et Bell (1975). Mes réserves sont les suivantes. Tout d'abord, il conviendrait d'approfondir davantage la réflexion sur la substance *théorique* de la notion d'ethnie, en particulier lorsqu'on l'applique aux groupes dans les sociétés capitalistes développées, et établir si elle vaut davantage qu'un amalgame assez peu clair de notions logiquement et historiquement préalables dont les acceptions sont pourtant nettement plus circonscrites, telles que l'*origine nationale* (ou régionale) des individus, leur *statut politique* actuel dans le pays d'accueil (immigrants illégaux, immigrants reçus, citoyens), leurs *caractéristiques somatiques* (taille, texture des cheveux, couleur de la peau, forme des éléments du faciès), la ou les *langues qu'ils parlent*, leur appartenance *religieuse*⁵. Par exemple, il est plus exact et plus informatif de dire au sujet de tel individu qu'il est d'*origine nationale* X et son grand-père maternel d'*origine nationale* Y que de dire qu'il est de l'*ethnie* O. Ensuite, il faudrait distinguer le discours *sur* les « ethniques » et le discours *des* « ethniques » sur eux-mêmes. Car, curieusement, il existe des individus qui subjectivement ne se reconnaissent d'aucune ethnie (ils se disent *Canadiens*), mais qui pourtant s'arrogent l'autorité de désigner d'autres individus comme appartenant, eux, à telle ou telle ethnie, sans s'assurer de leur avis et selon des critères de douteuse rigueur. Il faudrait donc savoir si on peut *théoriquement* n'appartenir à *aucune* ethnie ou encore examiner quelles raisons scientifiques permettent de classer dans un groupe *ou* dans un autre tel individu dont l'origine nationale personnelle, les origines nationales ancestrales, la ou les langues parlées, etc., donnent lieu à un profil culturel singulier. Troisièmement, il conviendrait d'interroger les *membres* des groupes ethniques (et non pas seulement leur élite ou leur porte-parole officiel) afin de déterminer dans quelle mesure ces membres partagent l'identité collective qu'« on » leur assigne. Et, là encore, faudrait-il distinguer entre une appartenance identitaire d'adulte *librement choisie* de ce que j'appelle une *identité de repli* plus ou moins obligée, forcée par le diktat des autres et leur discrimination. Il est significatif, par exemple, que les enfants nés au Québec d'immigrés haïtiens se définissent par l'haïtienneté ou par la négro-américanité, alors que, francophones, ils pourraient choisir la même identification relative à

5. Au Canada, l'utilisation de la notion d'*ethnie* dans le recensement date de 1961. En effet, en 1871 et 1881, le recensement du Canada utilise le terme d'*origine* pour désigner la provenance des groupes. On parlait alors d'*origine* française, anglaise, écossaise, africaine, sauvage, allemande, etc. Le recensement de 1891 ne contenait pas de question sur l'origine. En 1901, la notion devient *origine, selon la race ou la tribu*. Les instructions aux officiers en chef, commissaires et recenseurs stipulent alors que : « Parmi les blancs, l'origine selon la race ou la tribu est tirée du père, tel que Anglais, Écossais, Irlandais, Gallois, Français, Allemand, Italien, Scandinave, etc. Il faut avoir soin, toutefois, de ne pas appliquer les termes "Américain" ou "Canadien" dans le sens de race, vu qu'il n'y a pas de races d'hommes ainsi appelées. ». En 1911 et 1921, le terme utilisé est *origine selon la race ou la tribu* (la virgule saute). En 1931 et 1941, le terme devient *origine raciale* mais on relève également, dans une colonne séparée, la *nationalité*. Il est à noter que dans les instructions sur l'origine raciale, on relève comme pertinente la différence de couleur. En 1951, on revient au vocable *origine* mais on précise dans les instructions que « l'origine a trait au groupe culturel, appelé à tort parfois groupe "racial", auquel la personne appartient ». En 1961, la notion de *groupe ethnique ou culturel* s'impose et, tout en subissant quelques modifications techniques (on sait que depuis 1981, le recensé peut, d'une part, situer sa filiation en fonction de son ancêtre maternel autant que paternel, et, d'autre part, se réclamer de plusieurs origines ethniques plutôt que d'une seule), prévaut jusqu'à nos jours. Les données fournies ici proviennent d'une manipulation personnelle des recensements historiques ainsi que d'un document publié par Statistique Canada, *Questions ethno-culturelles du recensement canadien 1871-1991*, [sans numéro de catalogue, ni date], 99 p. Toutes les citations données ici proviennent de ce document.

la québécoité que les enfants, disons, d'immigrés français ou belges de race blanche⁶. Au Québec, le « choix » des personnes d'origine nationale haïtienne plus ou moins lointaine de se définir comme *Haïtiens* (de race noire) n'est peut-être qu'un constat réaliste de la difficulté d'accéder aux ressources (postes prestigieux et bien rémunérés, influence) sur un pied d'égalité avec les Québécois « de souche » et peut-être aussi la revendication subséquente d'une solidarité de révolte avec d'autres Noirs du continent, fussent-ils anglophones et dusseut-ils faire grand usage de curry dans leur cuisine, ce que ne font guère les Haïtiens. Quatrièmement, même en milieu minoritaire, il faut se garder de confondre ou de traiter sur le mode analogique l'identité individuelle et l'identité collective⁷, que cette dernière soit un groupe intranational (les « Franco-Manitobains », par exemple), un organisme (la Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, par exemple), ou un État (le Canada, par exemple). L'identité individuelle est beaucoup plus complexe que l'identité collective. Elle se construit à partir d'allégeances multiples, parfois fort différentes, voire contradictoires; elle se projette librement dans l'avenir au moins autant qu'elle se réfère au passé. Les identités collectives sont à cet égard moins complexes et plus rigides⁸. Elles sont construites à partir d'un nombre limité d'attributs traditionnels ou induits par l'environnement social. Elles appellent à l'unité du Nous et en définissent les conditions d'entrée. Contrairement à un individu, un organisme représentant un groupe peut difficilement se réclamer d'une identité plurielle. À la recherche d'une certaine stabilité, sa structure relativement bureaucratisée, professionnalisée et hiérarchisée, son rôle d'intégration et de porte-parole du groupe tolèrent beaucoup moins l'ambiguïté des allégeances multiples et l'adaptabilité relative qu'on peut observer au

6. D'ailleurs le discours promu par les définisseurs de situation influents, notamment les médias, ne donnent pas les francophones européens de race blanche installés au Québec comme de vrais immigrants. Le mot *immigrant*, tout comme le mot *ethnique*, a pris la connotation de l'Autre, différent du Nous auquel on doute qu'il puisse s'assimiler. On ne dit pas d'un restaurant français qu'il est *ethnique*, mais on le dit volontiers d'un restaurant chinois, éthiopien, etc. Les Français et un peu aussi les Wallons et les Romands sont plutôt des « cousins ». On se rappelle à cet effet le documentaire *Disparaître* (n° 10289022) produit par l'Office national du film. Partant de la question de la protection de la langue française au Québec (et donc de la traditionnelle menace que représente l'anglais), le documentaire passe rapidement à l'évocation de la question de l'origine nationale des immigrants. Les longs développements, auxquels contribuent des extraits d'entrevues avec plusieurs intellectuels québécois « de souche », finissent par ne plus traiter de langue mais de la menace culturelle que représente l'immigration turque en Allemagne, maghrébine en France et latino-américaine en Floride, avec le sous-entendu : voilà ce qui nous attend à ouvrir toutes grandes nos portes aux peuplades exotiques. Ce documentaire avait d'ailleurs soulevé dans les journaux plusieurs protestations et analyses correctrices (cf. entre autres « "Disparaître" en Amérique », par Jean-Claude Leclerc, *Le Devoir*, 14 février 1989, p. 8; « La peur de disparaître peut faire le lit du racisme », par Qussai Samak, *Le Devoir*, 15 février 1989, p. 7; « L'argent, un facteur d'assimilation », par Luc Papineau, *Le Devoir*, 16 février 1989, p. 7; « La deuxième bourde de Lise Payette », par Natania Étienne, *Le Devoir*, 18 février 1989, p. 11; « De la révolution tranquille à la révolution interculturelle » par Anne Laperrière, *Le Devoir*, 21 février 1989, p. 9).

7. L'identité individuelle a pour sujet l'individu, relativement autonome dans sa capacité de définir son identité. À moins de pathologie (psychose, etc.), il existe un écart minimal entre l'identité proférée et l'identité vécue/agie. Enfin, les mécanismes de vérification de la congruence entre l'identité proférée et l'identité agie sont lâches. L'identité collective a pour sujet un groupe. Au moins en aval de la définition, c'est-à-dire au niveau de son acceptation, un consensus minimal de groupe doit exister quant à la définition de l'identité. Ce consensus nécessaire explique en partie la modification plus lente d'une identité collective par rapport à une identité individuelle. Enfin, les mécanismes de contrôle (inclusion/exclusion) sont plus explicites et plus rigides que dans le cas de l'identité individuelle. Certes, les humains étant des êtres sociaux, les identités individuelles se construisent à partir des éléments de leur environnement. Cependant, le processus d'acquisition plutôt passive de ces éléments au cours des premières années de l'enfance se transforme par la suite en processus actif de sélection et de recombinaison avec le profil singulier de la personnalité de chacun et avec la conjoncture collective et personnelle.

8. Breton (1984b, p. 125) dit de l'identité collective qu'elle s'exprime « *in the multiplicity of symbols surrounding the rituals of public life, the functioning of institutions, and the public celebration of groups and individuals* ». Invoquant les arguments des théoriciens de l'interaction symbolique, il affirme que l'identité collective est pour ainsi dire un miroir dans lequel les individus se reconnaissent : « *They expect some consistency between their private identities and the symbolic contents upheld by public authorities, embedded in the social institutions, and celebrated in public events.* » (Breton, 1984b, p. 125) On se rend compte ici de la difficulté qu'éprouve l'auteur à définir *exactement* ce que comprend l'identité collective et à montrer le processus précis par lequel le fonctionnement des institutions et les célébrations publiques influent sur la construction des identités individuelles. Le fait de se rabattre sur les mécanismes de constitution des identités individuelles à partir de l'environnement social (qui certes est aussi un environnement *signifiant*) ne suffit pas à nous renseigner sur le contenu de cette insaisissable chose qu'est l'identité collective.

niveau des identités individuelles. Breton (1984b) souligne la contribution des programmes du multiculturalisme du point de vue de leur importance pour la représentation des « communautés culturelles » dans l'ordre symbolique national. Cependant, il faut voir que là encore cette représentation est essentiellement relationnelle aux autres identités culturelles qui se pressent sur le marché symbolique et qu'à ce niveau sa fonction est essentiellement stratégique : reconnaissance en légitimité politique et accès aux ressources nouvelles mises par l'État à la disposition de ces groupes (Pal, 1993). Enfin, et c'est ma dernière réserve, j'interroge la tendance qui consiste à confiner la construction identitaire (individuelle ou collective) aux champs du symbolique, de l'esthétique, du sens, et à ignorer le champ de la fabrication, celui du faire. Un charpentier aux techniques performantes peut fort bien considérer ses habiletés comme une composante intégrale de son identité et se reconnaître une affinité plus grande avec d'autres charpentiers du monde qu'avec un danseur ou un littérateur du groupe culturel considéré comme le sien. Pour peu que Marx se soit intéressé à la formation des identités collectives, il l'a surtout fait sous cet angle, avec son concept de conscience de classe.

Dans cette foulée, je voudrais ici interroger quelques propositions récentes de Melucci (1991) visant à asseoir sa théorie identitaire de formation de l'action collective face à celle, stratégique, des théoriciens de la mobilisation des ressources, en particulier MacCarthy et Zald (1973). Melucci stipule la nécessité de distinguer « entre les processus de formation d'un acteur collectif et ceux au moyen desquels l'acteur déjà formé cherche à accroître la mobilisation consensuelle » (Melucci, 1991, p. 150). Il me semble que cette proposition vaut pour l'action individuelle mais pas nécessairement pour l'action collective. On conçoit aisément qu'un individu puisse être mû par le désir d'exprimer son identité. La chose paraît beaucoup plus improbable dans le cas d'un groupe. Si l'on excepte les catégories sociales instituées par le diktat d'autrui et dont l'identité tient essentiellement au repli, celle des groupes plus librement constitués se forme non pas *antérieurement* à l'action, mais *par et pour* l'action, quelle que soit d'ailleurs la direction de celle-ci. En d'autres termes, la formation d'un acteur collectif, et, à cette occasion, d'une identité (c'est-à-dire d'une sélection d'attributs symboliques par laquelle ce groupe se reconnaît), est un seul et même processus. Le rapport dialectique ou mutuellement constituant entre identité et action permet de comprendre que l'identité soit « constamment réinterprétée et adaptée aux exigences de chaque époque, exigences qui sont elles-mêmes le résultat d'une idéologie et de processus politiques » (Breton, 1983, p. 27). La proposition de Melucci (1991, p. 150) de dissocier la production et la consommation de l'action collective lui permet certes de décréter le caractère *autonome et logiquement antérieur* du processus de formation de l'identité collective. Elle lui permet également de statuer que la théorie de la mobilisation des ressources ne concerne que la consommation de l'action collective, son aval, pour ainsi dire. Elle me paraît cependant peu convaincante dans la mesure où a) elle écarte la possibilité que les ressources puissent constituer un facteur structurant de l'identité collective et b) elle suppose qu'un acteur collectif puisse se constituer uniquement pour exprimer une identité. Ce faisant, elle traite l'action collective avec les mêmes paramètres (anthropomorphiques, subjectifs) que l'action individuelle. La proposition de Melucci (1991, p. 152) qui veut que « les individus agissent réciproquement et exercent une influence l'un sur l'autre : c'est ainsi qu'ils constituent et maintiennent une identité collective » vaut pour des groupes dont les dimensions restreintes permettent des rapports holistes. Mais il est difficile d'affirmer que, par exemple, l'appartenance au Syndicat canadien de la fonction publique soit pour les membres de cet organisme un facteur déterminant de leur identité. L'intégration subjective de l'appartenance à une *multiplicité* de milieux, de groupes, d'associations volontaires, etc., est une réalisation individuelle dont le processus plus ou moins harmonieux comporte certes des effets psychologiques mais sans pertinence *collective*. L'association d'un certain nombre d'individus au sein d'une organisation en vue de défendre des intérêts communs ne donne pas nécessairement lieu à un sentiment d'identité qui dépasse les besoins de la solidarité requise à leur action conjointe particulière. *A fortiori*, des organismes (provinciaux) regroupés au sein d'un organisme central (national) — par exemple les associations provinciales de représentation des francophones hors Québec, elles-mêmes membres de la

Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada — ne sauraient développer un *sentiment* d'identité au-delà d'une formulation des buts de leur regroupement et de rituels qui signalent leurs intérêts communs. En pareil cas, l'identité collective est un outil d'action dans une « lutte » politique dont le but est l'accès aux ressources collectives (légitimité, droits, fonds publics). L'une des caractéristiques typiques de l'action organisationnelle, et cela inclut les mouvements sociaux, c'est la bureaucratisation et la professionnalisation de l'action. Dire que les adhérents d'une action de groupe (action organisationnelle), animés et encadrés par des professionnels de l'action, se reconnaissent, communiquent entre eux, expriment ensemble des valeurs, croyances, intérêts est une lapalissade sociologique. Prétendre que cette appartenance collective, concurrente à de nombreuses autres, résume leur identité est, dans le meilleur des cas, une hypothèse à démontrer.

En bref, l'identité est la définition qu'un sujet donne de lui-même, énonçant ce qui le caractérise et en fait l'unité. Cette définition, en changement continu, est le résultat d'un rapport complexe, fait de mimétisme et d'opposition, avec l'environnement social, particulièrement le rapport aux *autrui*s significatifs, aux divers centres de pouvoir et aux ressources. L'identité est une notion qui appréhende le comportement individuel. On peut, au figuré seulement, en parler au niveau des groupes. Dans ce cas, cependant, l'identité réfère à un ensemble de caractéristiques conventionnelles par lesquelles les membres d'un groupe signalent des croyances et des intérêts communs que leur action coordonnée vise à promouvoir. L'identité de groupe est pour ainsi dire plus rigide et plus « creuse » que l'identité individuelle, en particulier quand son substrat est une organisation ou un réseau d'organisations, plus ou moins structurées, professionnalisées et bureaucratisées. L'identité sert pour ainsi dire de « logo » ou de « fanion » à l'action du groupe (Bell, 1975) et s'estompe quand l'organisation disparaît, l'action ayant atteint son but ou au contraire étant dans l'impossibilité structurelle de s'accomplir.

LE RÔLE DES STRUCTURES ORGANISATIONNELLES DANS LA CONSTRUCTION DES IDENTITÉS COLLECTIVES : LE CAS DES MINORITÉS FRANCOPHONES DE L'OUEST

L'analyse des caractéristiques organisationnelles des groupes minoritaires me paraît plus féconde que celle de leur définition identitaire. J'entends par caractéristiques organisationnelles le type d'élite qui encadre ces groupes, l'articulation politique des organismes qui forment leur réseau institutionnel, les ressources de ces organismes, en particulier la provenance et le volume des revenus dont ils disposent ainsi que les activités que ces revenus permettent. Les caractéristiques organisationnelles exercent d'ailleurs une influence sur l'identité collective des groupes.

À cet égard, considérons les associations provinciales de représentation des minorités francophones de l'Ouest canadien⁹. Depuis leur fondation au cours des vingt-cinq premières années du siècle et sous le leadership d'une élite encadrée et inspirée par le clergé, ces associations avaient servi à affermir la cohésion des groupes francophones minoritaires de l'Ouest par des rituels dont le but était de conserver la langue française présentée comme indissociablement liée à la religion catholique et au maintien des traditions familiales (Lévesque, 1988; Savas, 1990). Au cours des années 1960, divers facteurs vont provoquer une certaine transformation des caractéristiques sociologiques des collectivités francophones de l'Ouest et de leur

9. J'esquisse de manière très générale l'évolution commune aux groupes francophones minoritaires des quatre provinces de l'Ouest en ce qui a trait à la circulation au sein de leurs élites et à leur réorientation, passant de l'influence cléricale à celle de l'État canadien, à partir de la *Loi sur les langues officielles* votée par le Parlement du Canada en 1969. Il va sans dire que, par ailleurs, les groupes de chaque province ont leurs particularités, notamment en termes de composition et de distribution géo-démographique et de leurs rapports avec leur gouvernement provincial respectif. Mon esquisse se base sur les études suivantes : pour la Colombie-Britannique : Savas (1988), Lévesque (1988); pour l'Alberta : Allaire (1988, 1993); pour la Saskatchewan : Allaire (1993); pour le Manitoba : Hébert et Vaillancourt (1971); Labossière (1973); pour les quatre provinces de l'Ouest : Ravault (1977).

élite. Ces facteurs sont d'ordre macro-sociétaux : l'urbanisation, une certaine sécularisation, l'extension des moyens de communication de masse et de l'ouverture sur le monde qu'ils favorisent, l'effet de mimétisme de la Révolution tranquille au Québec (Hébert et Vaillancourt, 1971; Allaire, 1993). Il existe cependant un facteur particulier jusqu'ici assez négligé et dont on commence à peine à évaluer le rôle. Il s'agit de la prise en charge technique et financière par l'État fédéral des groupes francophones minoritaires promus au statut de minorités de langue officielle par la *Loi sur les langues officielles* (1969), suite aux recommandations de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. Grâce à la disponibilité de ressources suscitées par ce nouveau statut, soit le Programme des groupes minoritaires de langue officielle (PGMLO) géré par le Secrétariat d'État, et compte tenu des méthodes de gestion propres à ce qu'on a appelé, depuis, « l'État-administrateur » (Jalbert, 1991), de nouveaux postes vont être créés : animateurs sociaux, intellectuels-analystes en sciences sociales, dirigeants des nouvelles agences culturelles, fonctionnaires-dispensateurs de services et fonctionnaires-surveillants des exigences de la nouvelle loi. L'élite traditionnelle, composée essentiellement des membres du clergé et des professions libérales, doit s'accommoder de ces nouveaux intervenants et leur faire une large place (Hébert et Vaillancourt, 1971; Meridji, 1987). Les associations provinciales traditionnelles de représentation des francophones doivent également se redéfinir pour les inclure et s'ajuster au nouvel interlocuteur, protecteur ou « parrain » (Savas, 1988) des minorités de langue officielle : le Secrétariat d'État. L'idéologie de repli « conservatrice, cléricale et agriculturiste » (Hébert et Vaillancourt, 1971, p. 175) de l'élite traditionnelle, contestée par les nouveaux leaders, subit un certain recul en faveur des nouveaux mots d'ordre : l'émancipation, la participation, la revendication politique et juridique en faveur des droits, le développement linguistique et culturel. Ainsi, la substitution de l'action de l'État à celle de l'Église affecte l'identité des groupes francophones de l'Ouest en cela que : 1) les domaines de représentation et d'action se multiplient (Labossière, 1973; Savas, 1990); 2) le style d'action passe du repli à la revendication vigoureuse, grâce aux ressources d'animation mises par le Secrétariat d'État à la disposition des groupes *via* leurs associations provinciales¹⁰; 3) les motifs de l'action changent, passant des normes religieuses à un horizon de références socio-politiques (réparation d'injustices politiques, affirmation des droits).

La disponibilité de nouvelles ressources financières grâce à la substitution de l'État au rôle de défenseur traditionnellement joué par l'Église est frappante, qu'on les mesure du côté du donneur (le PGLMO) ou des receveurs (les groupes francophones des quatre provinces de l'Ouest). Du côté du donneur, les sommes allouées aux groupes francophones de l'Ouest se chiffrent dès 1970-1971 à 516 000 dollars et augmentent annuellement jusqu'à totaliser 4,7 millions de dollars en 1981-1982 (d'après Pal, 1993, tableau 7.1, p. 156). Du côté des receveurs, les ressources augmentent de façon spectaculaire, celles en provenance du Secrétariat d'État constituant la part du lion. À titre d'exemples spécifiques, alors que l'ancienne Association d'éducation des Canadiens français du Manitoba sous l'égide de l'élite traditionnelle se débrouillait avec un budget « allant de 5 000 \$ à 8 000 \$ par an » (Labossière, 1973, p. 10), la nouvelle Société franco-manitobaine (SFM) jouit dès 1972-1973 d'un revenu de 182 000 dollars dont près des trois quarts proviennent du Secrétariat d'État. De 1981 à 1991, les ressources de la SFM dévolues à son administration et à ses programmes (en moyenne 645 700 dollars l'an) provenaient en moyenne à 93,6 pour cent du Secrétariat d'État (Lafontant, 1992b). En Colombie-Britannique, Savas (1988) a montré comment la Fédération canadienne-française de la Colombie-Britannique, déclinante en termes de membership à la fin des années 1950, a pu connaître une certaine renaissance (symbolisée d'ailleurs par un changement de nom : elle devient en 1971 la Fédération des Franco-Colombiens) grâce aux revenus en provenance du PGMLO. Ces ressources sont importantes en comparaison des contributions que la

10. En ce qui concerne le Manitoba, voir les textes d'entrevues avec des acteurs sociaux importants de l'époque, publiés par l'hebdomadaire manitobain *La Liberté* (vol. 80, n° 3, 12-18 novembre 1993, pp. 6-8), à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la SFM. Voir également Labossière (1973).

Fédération tirait des particuliers de la province (celles-ci passant d'une moyenne de 53 pour cent entre 1955 et 1965 à 15,3 pour cent entre 1965 et 1975). Certes, dès les premières années de l'offre de ressources par le Secrétariat d'État, les groupes francophones et leurs associations sont conscients des dangers de dépendance et désaffection communautaire qui guettent ces dernières. Néanmoins, elles s'installent dans une situation de dépendance. Une sorte de force d'inertie fait que les demandes subséquentes de ressources auprès du Secrétariat d'État s'effectuent, par nécessité bureaucratique, selon un moule, les normes et procédures du PGMLO, lesquelles se légitiment par leur durée même, étant déjà établies et expérimentées par les minorités francophones comme fructueuses (efficaces).

Ce que j'appelle l'« incidence de l'État », en l'occurrence les effets des politiques du Secrétariat d'État, se vérifie également au niveau de l'adaptation des structures de représentation des groupes francophones locaux (provinciaux) au mode de fonctionnement de la bureaucratie fédérale. Par exemple, suite à l'entrée en scène du Secrétariat d'État dans la vie des minorités francophones canadiennes, les regroupements régionaux ont eu tendance à s'estomper au profit de regroupements nationaux ayant pignon sur rue à Ottawa. La Fédération canadienne-française de l'Ouest s'estompe pendant que naît, en 1975, la Fédération des francophones hors Québec. La Fédération des femmes canadiennes-françaises (FFCF), une organisation essentiellement ontarienne fondée en 1914, est reconnue en 1972 pour fins de subvention par le Secrétariat d'État à la condition qu'elle redéfinisse ses objectifs et donne désormais une envergure nationale à ses activités (Desjardins, 1991, p. 61). Un processus analogue semble avoir présidé à la naissance en 1992 de la Fédération des juristes d'expression française du Canada¹¹. Comme le note Stasiulis (1980) au sujet de la « création » (p. 36) de certaines associations de représentation des communautés ethniques au Canada :

The state, hoping to achieve the greatest impact for its dollar, will attempt to channel funds into the most « representative » organization, often the organization that is or claims to be the national or umbrella body. [...] This propensity to fund the national or umbrella organization within the community is aided by its often moderate stance on most controversial issues and its professional, « responsible » leadership. (Stasiulis, 1980, p. 35.)

* * *

Revenons à notre point de départ. L'hypothèse que les Franco-Manitobains forment une *communauté* est sujette à une démonstration empirique de leur degré d'identification à une définition symbolique et d'intégration à un réseau institutionnel qui tiennent compte des réserves émises plus haut. Mais si on délaisse l'appellation essentialiste de Franco-Manitobains pour s'intéresser aux francophones du Manitoba, on constate qu'ils constituent une minorité dans la mesure où ils ne disposent pas de l'intérieur des ressources (démographiques et politiques) suffisantes pour assurer le développement de l'élément principal qui les distingue : l'usage le plus élargi possible de la langue française. L'abandon d'une définition essentialiste ou *racinaire* du Franco-Albertain, du Fransaskois ou du Franco-Manitobain¹² au

11. Au terme d'un bref historique relatant la formation, dans les diverses provinces, de comités de juristes francophones, M. Daniel Mathieu, directeur de l'Institut Joseph-Dubuc (Saint-Boniface, Manitoba), conclut : « Voilà en quelques mots comment les juristes, pour accéder aux fonds du Secrétariat d'État, sont passés de "comités" à 100 % formés de bénévoles à une Fédération jouissant d'une dépendance financière du Secrétariat d'État de l'ordre de 250 000 \$ par an. Le mandat comme tel des associations provinciales de juristes francophones a dû changer, puisque les fonds du Programme des communautés de langue officielle sont disponibles pour des "projets" visant à "desservir et promouvoir les communautés de langue officielle" et non pour de la pure revendication comme c'était le cas pour les comités initiaux de juristes francophones. Le budget du Programme fédéral visant à promouvoir l'administration de la justice dans les deux langues officielles (PAJLO) est distribué pour la "programmation" des Centres de traduction et pour les projets juridiques et terminologiques de quelques organismes, associations et centres. » (Communication faite à l'auteur)

12. La Fédération des Franco-Colombiens a, quant à elle, abandonné une définition racinaire de ses membres au profit d'une définition ouverte, reposant sur une caractéristique susceptible d'être acquise par tous ceux qui le souhaitent : la connaissance de la langue française. Elle est devenue en juin 1992 la Fédération des francophones de la Colombie-Britannique.

profit d'une définition « utilitariste », stratégique, ouverte, outre qu'elle correspondrait davantage aux pratiques actuelles de leurs associations de représentation dans leur rapport avec le Secrétariat d'État, aurait de plus le bénéfice d'une plus grande transparence des mesures. En effet, le degré de maîtrise d'une langue et les paramètres organisationnels de l'action se mesurent plus aisément que les ambivalences du sentiment d'identité des individus. Malgré ses ambivalences, ses évolutions idiosyncrasiques, je reconnais que le sentiment identitaire individuel constitue une pièce essentielle dans l'explication de l'action individuelle, même d'un point de vue sociologique. Par le processus de socialisation surtout au sein de la famille, les ancrages sociologiques immédiats (langue maternelle, religion d'appartenance, origine nationale, statut socio-économique...) inoculent à l'individu des attributs culturels qui participent à la formation de son identité. Toutefois, dans les sociétés modernes, rien ne permet *a priori* de supposer que ces attributs se combinent sur le mode additif, donnant ainsi lieu à un profil homogène que partageraient les membres de tel groupe désigné (ethnique, national). Plutôt que de s'additionner, ces attributs peuvent fort bien, à travers le profil psychologique de chacun, se concurrencer, entrer en contradiction, s'amalgamer en un alliage nouveau, voire unique. La ressemblance culturelle apparente des individus appartenant à tel groupe peut résulter d'une stratégie similaire, par exemple du type rationnel en finalité, dans un environnement où les contraintes sont les mêmes. Dans la construction des identités collectives à la fois définies et soutenues par des organisations, des associations, bref, des appareils, en particulier dans la situation où ceux-ci forment des réseaux liés à l'État, comme c'est le cas pour les « communautés » francophones canadiennes, je propose que le modèle politologique des groupes de pression (Walker, 1983) ou du *corporatisme sociétal* (Schmitter, 1979; Pross, 1986), auquel fait écho en sociologie la théorie dite de la mobilisation des ressources (McCarthy et Zald, 1973), arrive à rendre compte d'une dimension essentielle, politique, stratégique, de la construction de l'« identité collective » que laisse dans l'ombre la théorie de la transmission culturelle par socialisation. En ce sens, je situe mon propos dans la lignée des analyses qui privilégient la notion de *complétude institutionnelle*, en cela que je souscris à la nécessité de considérer les collectivités francophones hors Québec comme des groupes organisés. Ma contribution, jointe à quelques autres, en particulier Pal (1993), souligne simplement, au-delà de ce qu'on donne souvent comme des données internes (spontanés), soit la langue, l'histoire et la culture de ces groupes, l'importance des facteurs externes dans la construction de leur identité collective, indissociable, selon nous, de l'action qu'ils mènent sur la scène politique. Or, parmi ces facteurs externes, il faut compter en tout premier lieu les rapports de dépendance financière et autres qu'entretiennent ces groupes avec l'État central, dans le cadre d'une politique fédérale qui s'est particulièrement développée depuis la *Loi sur les langues officielles*. Enfin, je n'ai pas précisé en quoi la conception essentialiste de l'identité — en fait la triade conceptuelle *communauté-ethnicité-identité* dans leur acception courante et telle qu'appliquée dans les sociétés occidentales développées contemporaines — me paraissait *dangereuse*. Mes craintes (Lafontant, 1992a) viennent sans doute de mes expériences personnelles de métèque *visible* en ce pays et du constat de la tendance actuelle de l'idéologie raciste de se réclamer elle aussi du discours sur l'identité collective fondamentale (Wieviorka, 1991).

Jean LAFONTANT

Département de sociologie
Collège universitaire de Saint-Boniface
200, avenue de la Cathédrale
Saint-Boniface (Manitoba) R2H 0H7

RÉSUMÉ

Cette note interroge le modèle conceptuel le plus fréquemment mis à contribution dans l'analyse de l'action collective des groupes francophones hors Québec, plus précisément ceux de l'Ouest, soit celui de *communautés à identité collective* définie et dont l'action s'explique par leur volonté de demeurer vivantes. Comme alternative ou complément à ce modèle — utilisé également dans les études *ethniques* —, l'auteur propose que la recherche mette surtout l'accent sur

les rapports entre l'élite de ces *communautés* et l'environnement politique «externe». Or, les ressources mises à la disposition de ces groupes par le Secrétariat d'État du Canada constituent un élément essentiel de cet environnement. Tout en favorisant un certain développement, les ressources fédérales et les conditions de leur utilisation ont toutefois contribué à redéfinir l'«identité collective» des groupes francophones de l'Ouest par leur incidence sur la re-composition de leur élite, les domaines, le style et les motifs de l'action de celle-ci.

SUMMARY

This note questions the most frequently used conceptual model in the analysis of the collective action of Francophone groups outside Quebec, more specifically those from the West, that is, the model of *communities* whose *collective identity* is defined and whose actions are motivated by their will to survive. As an alternative or a complement to this model — generally used in *ethnic studies* —, the author proposes that research should emphasize especially the relations between these communities' élites and the 'external' political environment. The resources made available to these groups by the Secretary of State of Canada constitutes an essential element in this environment. While favoring a certain degree of development, federal resources and the conditions for their use have often contributed to redefining the 'collective identity' of Francophone groups in the West through the effect they have had on changing the composition of their élites and the spheres, style and patterns of action of these élites.

RESUMEN

Esta nota confronta el modelo que más frecuentemente ha sido utilizado en el análisis de la acción colectiva de los grupos francófonos fuera de Quebec, más precisamente aquellos del Oeste, o sea el modelo de las *comunidades con identidad colectiva* definida y cuya acción se explica por su voluntad de continuar vivos. Como alternativa o complemento a este modelo — utilizado igualmente en los estudios *étnicos* —, el autor propone que las investigaciones pongan énfasis particularmente sobre las relaciones entre la élite de estas *comunidades* y el medio ambiente político « externo ». Hoy, los recursos puestos a la disposición de estos grupos por la Secretaría de Estado de Canadá constituyen un elemento esencial de este medio ambiente. Al mismo tiempo que favorecen un cierto desarrollo, los recursos federales y las condiciones de su utilización han, sin embargo, contribuido a redefinir la « identidad colectiva » de los grupos francófonos del Oeste por su incidencia tanto sobre la recomposición de su élite, como sobre los dominios, el estilo y los motivos de la acción de ésta.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLAIRE, Gratien (1988), « Pour la survivance. L'Association canadienne-française de l'Alberta », *Les Outils de la francophonie*, textes établis par Monique BOURNOT-TRITES, (et al.). Les actes du sixième colloque du centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu à Richmond, Colombie-Britannique, les 10 et 11 octobre 1986, CEFCO, Vancouver, Université de Colombie-Britannique, pp. 67-100.
- ALLAIRE, Gratien (1993), « De l'Église à l'État : le financement des organismes francophones de l'Ouest », *L'État et les minorités*, LAFONTANT, Jean (dir.), textes du colloque tenu au Collège universitaire de Saint-Boniface les 6 et 7 novembre 1992, Saint-Boniface, Les Éditions du Blé et les Presses universitaires de Saint-Boniface, pp. 229-245.
- BALIBAR, Étienne et Immanuel WALLERSTEIN (1988), *Race, nation, classe. Les Identités ambiguës*, Paris, Éditions La Découverte.
- BELL, Daniel (1975), « Ethnicity and Social Change », in Nathan GLAZER et Daniel P. MOYNIHAN, *Ethnicity Theory and Experience*, 2^e édition, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 141-174.
- BRETON, Raymond, (1983), « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, octobre, p. 23-37.
- BRETON, Raymond (1984a), « Les institutions et les réseaux d'organisation des communautés ethno-culturelles », *État de la recherche sur les communautés francophones hors Québec*, Actes du premier colloque national des chercheurs, Ottawa, 9, 10 et 11 novembre 1984, Fédération nationale des francophones hors-Québec, pp. 4-19.
- BRETON, Raymond (1984b), « The Production and Allocation of Symbolic Resources : An Analysis of the Linguistic and Ethnocultural Fields in Canada », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie / Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 21, n° 2, pp. 123-144.
- DESJARDINS, Micheline (1991), *Les Femmes de la diaspora canadienne-française. Brève Histoire de la FNFCF de 1914 à nos jours*, Ottawa, Fédération nationale des femmes canadiennes-françaises, 127 p.
- FÉDÉRATION DES JEUNES CANADIENS FRANÇAIS (FJCF) (1990), *Le Choc des nombres. Dossier statistique sur la francophonie canadienne, 1951-1986*, Ottawa, FJCF.
- HÉBERT, Raymond et Jean-Guy VAILLANCOURT (1971), « French Canadians in Manitoba : Elites and Ideology », in ELLIOTT, Jean Leonard (éd.), *Immigrant Groups*, Scarborough, Prentice-Hall, pp. 175-190.
- JALBERT, Lizette (1991), « La décentralisation, enjeux et perspectives », MAHEU, Louis et SALES, Arnaud (dir.), *La Recomposition du politique*, Éditions L'Harmattan et Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 251-271.
- KHOURI, Nadia (1992), « Discours et mythes de l'ethnicité », KHOURI, Nadia (dir.), *Discours et mythes de l'ethnicité*. Montréal, ACFAS, p. 1-19.
- LABOSSSIÈRE, Gérald (1973), *La Société franco-manitobaine. Évaluation sociologique basée sur les vues de ses dirigeants*, Rapport présenté à la Direction de l'Action socio-culturelle du Secrétariat d'État à Ottawa, 156 p.

- LAFONTANT, Jean (1992a), « Adieu ethnicité, bonjour minorités », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 4, n° 2, pp. 219-242.
- LAFONTANT, Jean (1992b), « Francophones canadiens et québécois : frères, cousins ou simples étrangers partageant une même langue ? Une ou deux manières de les rapprocher », avis soumis au Comité pour le français dans les communautés francophones et acadienne du Canada, Conseil de la langue française, Gouvernement du Québec.
- LÉVESQUE, Catou (1988), « À travers les quarante ans de la Fédération des Franco-Colombiens », *Les outils de la francophonie*, textes établis par Monique Bournot-Trites (et al.), actes du sixième colloque du centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu à Richmond, Colombie-Britannique, les 10 et 11 octobre 1986, CEFCO, Vancouver, Université de Colombie-Britannique, pp. 55-66.
- MCCARTHY, John D. et Mayer N. ZALD (1973), *The Trends of Social Movements in America : Professionalization and Resource Mobilization*, Morristown, NJ, General Learning Press.
- MELUCCI, Alberto (1991), « Qu'y a-t-il de nouveau dans "les nouveaux mouvements sociaux" ? », MAHEU, Louis et SALES, Arnaud (dir.), *La Recomposition du politique*, Éditions L'Harmattan et Presses de l'Université de Montréal, pp. 129-162.
- MERIDJI, Tayeb (1987), *Les Élités franco-manitobaines*, mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue du grade de Maître ès sciences (M. Sc.) en science politique, Université de Montréal, 144 p.
- ORIOU, Michel (1979), « Identité produite, identité instituée, identité exprimée. Confusions des théories de l'identité nationale et culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVI, p. 19-28.
- PAL, Leslie (1993), *Interests of State. The Politics of Language, Multiculturalism and Feminism in Canada*, McGill-Queen's University Press.
- PARSONS, Talcott (1975), « Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change in Ethnicity », GLAZER, Nathan et MOYNIHAN, Daniel P. (éds.), *Ethnicity Theory and Experience*, 2^e édition, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 53-83.
- PROSS, A. Paul (1986), *Group Politics and Public Policy*, Toronto, Oxford University Press.
- RAMIREZ, Bruno (1991), « Les rapports entre les études ethniques et le multiculturalisme au Canada : vers de nouvelles perspectives », *Revue internationale d'études canadiennes*, n° 3, printemps, pp. 171-181.
- RAVAULT, René-Jean (1977), *La Francophonie clandestine ou de l'aide du Secrétariat d'État aux communautés francophones hors Québec de 1968 à 1976*, rapport présenté à la Direction des groupes minoritaires de langue officielle du Secrétariat d'État, Ottawa, Institut des communications sociales, Université Saint-Paul.
- ROBIN, Régine (1992), « Sortir de l'ethnicité », *Métamorphoses d'une utopie*, [Paris], Presses de la Sorbonne Nouvelle et Éditions Tryptique, pp. 25-41.
- SAVAS, Daniel (1988), « L'impact des politiques d'aide du Secrétariat d'État sur l'évolution financière de la Fédération des Franco-Colombiens », *Les Outils de la francophonie*, Vancouver, University of British Columbia, pp. 11-54. (Actes du sixième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, 10 et 11 octobre 1986.)
- SAVAS, Daniel (1990), « Développement institutionnel des communautés francophones hors Québec », Synthèse des trois rapports d'étapes, soumis à la Fédération des francophones hors Québec, 4 juin 1990.
- SCHMITTER, Philippe (1979), « Still the Century of Corporatism ? », SCHMITTER, Philippe et LEHMBRUCH, Gerhard (éds.), Londres ; *Trends Toward Corporatist Intermediation*, SAGE Publications, pp. 7-52.
- STASIULIS, Daiva (1980), « The Political Structuring of Ethnic Community Action : A Reformulation », *Canadian Ethnic Studies*, vol. XII, n° 3, pp. 19-44.
- TAYLOR, Charles (1991), *Grandeur et misère de la modernité*, S.L., Éditions Bellarmin.
- WALKER, Jack L. (1983) « The Origins and Maintenance of Interest Groups in America ». *American Political Science Review*, n° 77, juin 1983, pp. 390-406.
- WIEVIORKA, Michel (1991), *L'Espace du racisme*, Paris, Éditions du Seuil.