

Le tout-au-national et son temps long

Martin Jalbert

Numéro 318, hiver 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/87565ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Jalbert, M. (2017). Compte rendu de [Le tout-au-national et son temps long]. *Liberté*, (318), 54–56.

Le tout-au-national et son temps long

MARTIN JALBERT

Tout discours politique est une scénographie du collectif. Il a ses décors, ses personnages, sa temporalité, ses conflits. Là, le temps de la nécessité qui soumet la population à des impératifs d'adaptation et de sacrifices. Là, une autre scène, plus erratique: celle des initiatives, apparemment infimes, passant souvent inaperçues, à travers lesquelles ceux et celles qui sont loin des pouvoirs institués acquièrent la capacité de *faire prise* et tentent «de faire tourner cette toupie qu'est le monde dans un autre sens» (Howard Zinn). Il est aussi une scénographie nationaliste, en tout cas celle d'un certain nationalisme. Deux ouvrages récents, signés Jean-Maurice Arbour et Jean-François Payette et Roger Payette, permettent de la saisir un peu mieux.

Une phrase d'Arbour résume cette scénographie: «Le colonisé québécois erre toujours dans sa nuit sans fin à la recherche d'une sortie de secours, mais il ne la trouve pas.» La temporalité intermédiaire, vaste et fixe, de cette nuit infinie sépare deux ordres d'événements historiques. Le premier ordre est celui du tort initial; le second, celui de sa réparation. Le tort, c'est la mise en tutelle d'une société par une autre et l'institutionnalisation d'une relation de pouvoir asymétrique entre deux nations, entre deux États, dans une structure juridico-politique sur laquelle les populations, à plus forte raison celle du Québec, ont peu de prise, voire aucune. 1760, 1867, 1982 sont divers jalons de l'histoire de ce même tort. Les auteurs en connaissent bien l'histoire et savent quelle perte, quel manque signifie ce tort: la privation d'une emprise sur la vie collective. Tout ce qui semble le minimiser, les formes d'invention de discours,

de pratiques ou d'attachements collectifs alternatifs, même celles qui reconnaissent ce manque, sont suspects de collaboration, d'assimilation. Le moyen de répliquer au tort, posé comme le seul digne d'intérêt, est déjà fixé, connu, évident. C'est par lui seul qu'advierait ce que Jean-François et Roger Payette appellent «le bonheur de la surabondance de vie que procure le fait d'agir par soi et pour soi».

Entre ces deux événements, l'entre-deux de l'errance nocturne, le temps du non-événement auquel nous nous serions condamnés en 1980 et en 1995. Rien ne s'y passe qui ne soit connu d'avance, qui ne soit pas une répétition du *même*: même tort toujours rejoué (le rapatriement constitutionnel de 1982 jouant l'Acte constitutionnel de 1867, qui jouait la Défaite de 1760); même attente toujours plus frustrante. Ce temps statique, les auteurs le détestent autant qu'ils en ont besoin. Besoin pour que le tort reste identique à lui-même, toujours actif, «trame vivante sur laquelle se tissent nos jours et toute notre existence» (Arbour). Besoin surtout pour que les êtres restent identiques à eux-mêmes: le sujet pensant en tant qu'insoumis lucide; le peuple dominant «de 1760 à 2015»; le «colonisé assimilé» formant l'élite nationale fédéraliste, «la même depuis l'échec patriote» (Payette); enfin, le dominé, le même depuis 1774. Mais contrairement à la figure de l'élite dont l'action s'explique par le profit qu'elle tire de sa subordination aux intérêts du dominant, celle de «l'homme québécois», pusillanime et consentant à sa condition inférieure, suscite de l'incompréhension exaspérée et exige une attention plus soutenue qui fournit aux auteurs l'occasion de parier l'espoir d'un réveil

JEAN-MAURICE ARBOUR

**CESSONS D'ÊTRE
DES COLONISÉS!**

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ
LAVAL, 2015, 242 P.

JEAN-FRANÇOIS PAYETTE
ET ROGER PAYETTE

**UNE FABRIQUE
DE SERVITUDE. LA
CONDITION CULTURELLE
DES QUÉBÉCOIS**

FIDES, 2015, 289 P.

collectif sur la fustigation amère, parfois condescendante de la médiocrité apathique des gens du pays soucieux de leur bien-être matériel – une constante depuis *Le confort et l'indifférence* de Denys Arcand. Le temps persistant du non-événement est donc nécessaire à l'examen d'une double persistance, celle du colonialisme canadien et celle du consentement populaire à celui-ci, fondée selon eux sur une «posture» et une psyché nationale marquée par l'esprit de servitude et informée par un récit hégémonique, «le même depuis l'échec des Patriotes» (Payette).

Le bénéfice qu'on tire du constat de telles persistances n'est pas moindre: celui de donner une forme *objective* et vérifiable à une invariabilité identitaire, chère à un certain nationalisme. Aussi s'autorise-t-on à parler de «l'homme québécois», nom masculin singulier (c'est-à-dire uniformisant et androcentré) qui dit surtout ce dont il procède: de l'opération d'homogénéisation historique d'une collectivité sur la base d'éléments communs excédant ce qui a souvent suffi, y compris dans le cadre de luttes de libération, et qui suffit encore pour plusieurs à fonder l'attachement à la collectivité nationale: la condition sociopolitique globale, l'installation (ancienne ou récente) sur un territoire, le lien juridique à un État et l'usage public de la langue commune. Les éléments supplémentaires de cette *mêmeté* identitaire, les auteurs les trouvent dans une struc-

ture symbolique unique, à la base de ce qu'il est devenu courant d'appeler *culture*, envisagée comme une totalité organique englobant des normes et des postures morales susceptibles d'orienter les pratiques sociales et de créer un lien d'ordre communautaire entre les membres d'une société que la doxa contemporaine dit par ailleurs «atomisée». Jean-François et Roger Payette parlent aussi de *cohérence*, une cohérence à la fois décriée et chérie en ce qu'elle agit comme la condition de possibilité du nationalisme (par elle persistent le tort et la nécessité de la libération), et qui, une fois corrigée, serait le moyen pour une collectivité, fantasmée ici sur le modèle des communautés unanimes dont plusieurs conservent la nostalgie depuis plus de deux siècles, de fixer à chacun une «tâche commune», un destin unique, «une fin propre», et d'«encadrer» les conflits «en les subordonnant à un ordre qui soumettra sa société à une rationalité propre» (Payette). Or, la cohérence, dans sa forme actuelle, en deçà de ce que ce discours voudrait qu'elle soit, est décriée puisqu'elle engendre une série infinie d'incapacités que les auteurs n'en finissent plus d'accumuler: de l'incapacité d'«entreprendre collectivement» jusqu'à celle de produire de «grands penseurs québécois de réputation internationale», «de pratiquer la transcendance» et de «parachever de grands chantiers – le CHUM, l'échangeur Turcot, le pont Champlain, etc.» (Payette).

Mais la persistance à laquelle cette scénographie reste le plus attachée, c'est sans conteste celle de la Nation qu'elle nous exhorte de défendre non seulement comme socle de la souveraineté étatique, mais aussi comme subjectivité supérieure à toutes les autres, autonome, dotée d'une rationalité, d'une voix intérieure, d'une posture morale, d'un besoin d'agir, de souhaits et de désirs propres. La Nation paraît flotter au-dessus des gens trop souvent sans yeux pour elle. Le temps fixe de l'attente est favorable à ce type d'imagination, qui se transfère

aisément vers d'autres situations historiques: ce qu'on dit des autres groupes nationaux ailleurs dans le monde est révélateur de la sorte d'*idéal de moi national* agissant à l'ombre de l'introspection nationale et de l'exaspération à l'endroit de la réalité contingente d'ici, déficitaire et infirme en regard de ce qui semble la norme, en tout cas si normal ailleurs et si aisément réalisable: «agir par soi dans et sur le réel», écrivent ici et là Roger et Jean-François Payette, «les autres semblent avoir tant de facilité à [le] faire». Reste à voir sérieusement si les gens d'en bas des autres nations éprouvent vraiment cette communion enivrante de «vivre dans une communauté qui se définit elle-même par la volonté de chaque individu ouvertement exercée dans cette liberté collective» ou s'ils ne ressentent pas aussi l'éloignement des centres de pouvoir accaparés par les élites.

Tout en haut de l'échelle des valeurs et des priorités, ce nationalisme place la supra-subjectivité nationale et le soin collectif à lui prodiguer – jugé déficient, négligé – loin devant le soin à apporter les uns aux autres, à apporter au territoire, à la nature, aux personnes et aux groupes les plus défavorisés, discriminés, racisés, touchés par la violence des systèmes et des rapports de pouvoir inégalitaires. Se trouvent de ce fait hiérarchisés les modes de solidarité collective et les relations d'appartenance (qui coexistent et varient selon les circonstances), avec, tout en haut, l'appartenance nationale comme support exclusif de l'action politique. En effet, ce qui n'est pas national ne mérite pas ici le statut d'*agir politique*. La Nation apparaît comme le seul sujet de l'Histoire possible et le seul sujet de la seule histoire qui compte, l'histoire nationale, c'est-à-dire l'histoire des affaires d'État. L'assimilation du national et du politique induit une forme clivée de sentiment d'appartenance et de participation à l'agir collectif. Et ce clivage subjectif implique non seulement d'hypertrophier la dimension

nationale de nos identités, d'hypertrophier le sentiment variable de telle appartenance, mais aussi de détourner notre regard des diverses facettes de ce qui fait la réalité des gens d'ici où l'agir politique peut tout aussi bien s'ancrer. Cela signifie aussi la secondarisation d'*objets de la politique* et de *sujets de la politique*, de modes de subjectivation, rejetés comme non nationaux. D'où le silence dans ces ouvrages sur les mobilisations de la dernière décennie contre le sexisme et le racisme, contre les politiques anti-immigration, contre les hydrocarbures, contre les politiques d'austérité affectant les services publics (éducation, réseau des garderies, soins de santé et services sociaux, etc.). Si on les évoque, c'est, non pas pour les penser comme des foyers politiques autonomes, mais pour les nationaliser, les instrumentaliser au service de l'opposition entre le Québec, qui penserait plus comme ceci, et le Canada, qui penserait plus comme cela (ex.: l'opinion publique québécoise était très majoritairement opposée à la mission canadienne en Afghanistan, écrivent Roger et Jean-François Payette). Si les efforts collectifs résistent à l'une de ces phagocytations nationalistes, leur importance est aussitôt diminuée, leur irréductibilité négligée, enjeux de «chicane» qu'on aura tout le temps d'avoir «une fois l'indépendance réalisée» (Arbour). Il se dégage ainsi une impression d'insensibilité à l'égard de tout ce qui ne relève pas du statut constitutionnel du Québec et qui concerne les conditions d'existence les plus concrètes, dont les multiples formes sociales, économiques, politiques et symboliques de violence et de domination, voire d'oppression, susceptibles d'engendrer des discriminations.

Autre conséquence directe du fait que l'agir collectif revient exclusivement au groupe national: l'impasse faite ici sur les formes de souveraineté non réductibles à l'État et au parlementarisme. La souveraineté semble impensable hors du cadre des pouvoirs publics et du personnel politique

en mesure de les exercer, donc hors du cadre étatique. C'est bien pourquoi ce courant nationaliste peut fusionner *souveraineté nationale* et *souveraineté populaire, nation* et *peuple*, la première étant liée à l'État et à ses formes institutionnalisées de décisions sur le monde commun, la seconde se référant au *demos*, aux *sans-part*, à la collectivité loin de tout centre de décision. On ne trouvera rien ici qui évoquerait l'appel à l'action populaire directe sur lequel débouchait le plus célèbre manifeste du Front de libération du Québec, appel à faire «[soi]-même [sa] révolution dans [ses] quartiers, dans [ses] milieux de travail», car «vous seuls connaissez vos usines, vos machines, vos hôtels, vos universités, vos syndicats». Car l'action politique est identifiée au geste par lequel des sujets aliènent, à la faveur du vote, leur capacité d'action au bénéfice de quelqu'un d'autre censé les représenter. Ce qui revient à rabattre un désir légitime de souveraineté sur l'horizon de son aliénation entre les mains des *ayant-part*.

Un schème de pensée *pattern* persistant: la guerre à ce qui est considéré comme des stratégies de destruction de la Nation et de son devenir-communauté unanime, à savoir le recours aux droits et libertés, d'une part, et le multiculturalisme de l'autre. Remontant aux manœuvres perverses du trudeauisme et aux efforts de privilégiés anglophones, en 1969, puis après 1977, de limiter la portée des politiques linguistiques en vertu de la notion de droits individuels, la défiance s'est depuis cristallisée au point d'antagoniser l'aspiration nationale et toute autre aspiration se référant aux instruments du droit qui stipulent des libertés sociales, économiques et politiques. Les aspirations non nationales s'exposent à être triplement assimilées à de l'égoïsme individualiste libéral, à la volonté de supprimer les libertés collectives, enfin, à une des causes de la fragmentation de la société. Il en ressort chez Arbour une hostilité à l'emporte-

pièce à l'endroit des chartes de droits et libertés, éventuellement des divers instruments du droit –sauf s'ils reconnaissent le droit à l'autodétermination des peuples ou s'ils proclament que ce droit ne peut déboucher, pour les peuples autochtones, sur une atteinte à l'intégrité du territoire de l'État du Québec.

Mais la rigueur fait plus défaut encore dans l'usage de la notion de *multiculturalisme*, brandi ou bien comme idéologie visant à empêcher la prédominance de la culture majoritaire à titre de culture de convergence ou bien comme ce-qui-va-de-soi social: l'émiettement de la société constituée en une «juxtaposition de communautés culturelles» (Arbour). Mais le terme sémantiquement ambigu a surtout une portée idéologique large qui justifie d'abord et avant tout l'hostilité à l'égard de l'accès à un contexte culturel spécifique pour les personnes migrantes, conjoint à l'accès à la culture dominante. N'est jamais envisagée sérieusement la possibilité que des mesures de préservation de cet accès puissent très bien s'harmoniser avec la prédominance d'une culture de convergence et que les diverses modalités d'appartenance s'insèrent dans une dynamique de combinaisons plus flexible qu'il n'y paraît. Du reste, sans doute gagnerait-on à tenir compte du lien, mis en lumière par Durkheim, entre le sentiment d'appartenance à une Nation et l'existence d'un État social assurant des protections, octroyant des statuts et des droits, aussi bien aux personnes natives qu'aux personnes migrantes.

Il y a certes une beauté dans la posture de qui s'installe dans l'entre-deux aussi honni: c'est celle qui entoure Niobé, Antigone ou Pénélope, qui, comme l'écrit Michaël Foessel dans son *Temps de la consolation*, «tissant et retissant sans cesse le même ouvrage, veut se tenir identique à elle-même jusqu'au retour d'Ulysse». Cette posture vient toutefois avec un consentement à une certaine impuissance, qui découle de

l'attente et peut-être de l'enfermement dans une stratégie fixée par d'autres il y a des décennies, une stratégie peu enthousiasmante où l'on est appelé à remettre son propre pouvoir d'action entre les mains exclusives d'un personnel politique. Or, l'impuissance engendre la tristesse et la frustration à l'endroit d'un monde jamais à la hauteur. En refusant d'envisager qu'il est possible de faire et de penser au-delà de la position où cela semble impossible, ce nationalisme fait l'impasse sur la possibilité de diverses formes de collectif, de solidarités et de prises sur le monde. Cette autre scène manque cruellement dans les portraits binaires d'une société où n'existeraient que deux positions possibles: celles des assimilés et des insoumis indépendantistes. Une autre scène qui n'est structurée ni par le *tout-au-national* ni par l'attachement au statu quo canadien, pas plus enthousiasmant. Où il n'est pas question d'abandonner ses convictions sous prétexte qu'il faudrait d'abord réaliser l'indépendance pour ensuite «nous chicaner entre nous». Où plusieurs appartenances peuvent trouver place dans l'implication politique. Où le soin à apporter aux territoires et aux personnes affectées par les rapports inégaux de pouvoir n'est pas dans l'ombre portée de la lutte nationale. Où les libertés fondamentales ne sont pas tenues comme des outils de notre domination, mais d'éventuels outils de lutte parmi d'autres. Où est aussi posé le problème majeur de l'accaparement des pouvoirs publics par les élites dirigeantes, même dans les pays indépendants. Où la révolte n'est pas rabattue sur le vote. Où les capacités d'action ne sont pas une offrande populaire destinée aux politiques professionnels. Où s'expérimente la joie d'agir par soi-même, individuellement et collectivement, puisqu'on n'attend pas les changements juridico-étatiques *d'en haut* pour faire soi-même *en bas* sa révolution dans ses quartiers, dans ses milieux de travail. (L)