Renée B.-Dandurand

anthropologue, INRS-urbanisation-culture-société

1992

“Marcel Rioux et Fernand Dumont: deux penseurs québécois de la culture (1965-1985)”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Renée B.-Dandurand, anthropologue

“ Marcel Rioux et Fernand Dumont : deux penseurs québécois de la culture (1965-1985)”

Un article publié dans l'ouvrage collectif *Hommage à Marcel Rioux. Sociologie critique, création artistique et société contemporaine*, pp. 39-76. Montréal: Les Éditions Albert Saint-Martin, 1992, 228 pp.

[Autorisation accordée par l'auteure le 11 décembre 2004]

Courriel : Renee_B-Dandurand@inrs-UCS.quebec.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 13 décembre 2004 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

[Introduction](#)

1. [La fin d'une période de gloire pour la culture](#): 1965-1969
2. [Un débat et une éclipse de la culture](#): 1970-1977
3. [Une résurgence de la culture](#): 1978-1985

[Épilogue](#)

[Bibliographie](#)

Renée B.-Dandurand
[Institut québécois de recherche sur la culture]

“Marcel Rioux et Fernand Dumont:
deux penseurs québécois de la culture
(1965-1985)”

Un article publié dans l'ouvrage collectif **Hommage à Marcel Rioux. Sociologie critique, création artistique et société contemporaine**, pp. 39-76. Montréal: Les Éditions Albert Saint-Martin, 1992, 228 pp.

[Retour à la table des matières](#)

Renée B.-Dandurand
[Institut québécois de recherche sur la culture]

“Marcel Rioux et Fernand Dumont:
deux penseurs québécois de la culture
(1965-1985)”¹

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'histoire de la pensée sociologique et anthropologique au Québec, le domaine de la culture a toujours occupé une large place.

Ainsi a-t-on privilégié, dès les années 40 et 50, l'étude des phénomènes liés à la religion, à la famille et à la nation : par la suite, l'éducation, la langue, les idéologies et en particulier la « question nationale » ont été des préoccupations majeures, alors qu'on voyait poindre des intérêts pour la littérature, le discours politique ou technocratique, les groupes ethniques, la mythologie, les sciences et les arts. Et si, à travers le temps, les modes conceptuelles se succèdent pour appréhender ces réalités - du domaine éthéré des « représentations » et des « valeurs » à celui des « biens symboliques » ou de la « production culturelle », en passant par la « culture-code » et l' « instance idéologique » - il reste que les objets d'étude liés à la culture demeurent, depuis des décennies, un angle privilégié d'observation de la société québécoise.

¹ Version abrégée et remaniée d'un article paru en anglais et consacré à un bilan de la sociologie et de l'anthropologie de la culture au Québec francophone entre 1965 et 1985. Voir « Fortunes and Misfortunes of Culture : Anthropology and Sociology in Francophone Quebec, 1965-1985 », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* / *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. XXVI, no 3, 1989, p. 485-532.

Faut-il lire, dans cette prédilection pour la culture, une autre affirmation de notre particularisme comme enclave minoritaire en Amérique du Nord ? Il est certain qu'en raison de notre situation comme « société distincte », culture et politique ont été des thèmes intimement liés dans nos pratiques de sociologues et d'anthropologues : n'est-ce pas dans la formulation des politiques relevant du domaine culturel que l'État nous a davantage sollicités comme experts ? Et dans les débats publics qui ont marqué l'histoire politique du Québec depuis 1960, les sociologues et anthropologues n'ont-ils pas été des participants très actifs ? On peut dire en effet que leurs discours sur la société québécoise, en particulier sur sa culture, ont contribué à alimenter les représentations de notre identité collective, et par là même, à nourrir le mouvement néo-nationaliste qui s'est développé à la même époque. Enfin, par contrecoup, la pensée des théoriciens de la culture, s'en est trouvée « in-formée ». Dans sa conclusion à *l'Essai de sociologie critique*, c'est ce qu'exprimait Marcel Rioux en 1978 : « Il y a une relation certaine entre la discussion théorique que je mène dans ces pages, l'évolution récente du Québec et mon engagement politique. »

Le présent article cherche à retracer, sur une vingtaine d'années (1965-1985), l'histoire de la pensée sur la culture qui se dégage des écrits de deux auteurs majeurs dans le domaine : Fernand Dumont et Marcel Rioux. La réflexion de ces intellectuels est non seulement associée au destin social et politique récent de la société québécoise, mais également à l'un des grands débats qui a mobilisé nos disciplines pendant la décennie 70 : débat autour de « la question nationale » et de la contestation, par de jeunes sociologues et anthropologues formés à divers courants d'idées plus ou moins inspirés du marxisme, d'une interprétation culturaliste de la société québécoise. Pour témoigner de ce débat, la pensée de Rioux et de Dumont apparaît donc ci-après entrecoupée des critiques de leurs contradicteurs et présentée en trois périodes successives de « gloire », « éclipse » puis « regain » de la culture.

1. La fin d'une période de gloire pour la culture : 1965-1969

[Retour à la table des matières](#)

En 1965, pour la première fois dans nos disciplines, apparaît la dénomination *Québec* (Rioux, 1965) qui remplace *Canada français* jusqu'alors employé pour désigner notre société. Ce changement est capital : il désigne une identité qui, selon l'idéologie indépendantiste, se veut dégagée de l'ensemble canadien et, surtout, qui rejette le statut de minorité ethnique pour celui d'entité territoriale et culturelle homogène, désireuse d'assurer son émancipation. Par ail-

leurs, quelques années plus tôt, Fernand Dumont avait proposé une approche de la *société globale* (Dumont, 1971) ; les discussions sur le passage d'une société traditionnelle à urbaine et industrielle (continuum folk urbain, voir Rioux et Martin, 1971) sont désormais périmées : une large étude des comportements économiques des Québécois (Fortin et Tremblay, 1964) montre que, désormais, une majorité de la population a accédé de façon assez homogène à la société de consommation. D'après Fournier et Houle (1980 : 35), « la volonté d'autonomiser la société québécoise en tant qu'objet d'étude (sous le vocable de société globale) coïncide avec le développement du mouvement néo-nationaliste ».

Malgré ces changements, une vieille idée a toujours cours, qu'on a désignée sous les termes de *retard culturel*, de disjonction ou de décalage culture-société : même implantés en contexte industriel et urbain, les Canadiens français auraient conservé de façon remarquable une mentalité, des modes de vie, des croyances, des formes de sociabilité, bref une culture qui appartenait à la société traditionnelle : formulée d'abord par Everett Cherrington Hughes, reprise par Jean-Charles Falardeau, par Gérald Fortin et par Guy Rocher, cette interprétation sera souvent reformulée par Rioux.

Différentes conceptions de la culture se côtoient pendant cette période empruntant à plusieurs sources françaises (Durkheim, Mauss, Gurvitch, Goldman, Sartre) et américaines (Parsons et l'anthropologie culturelle, en particulier à l'École de Chicago où Horace Miner et Everett Cherrington Hughes se sont intéressés dans le passé au Québec rural et urbain) : 1) la culture comme attribut distinctif de l'être humain dans l'ordre de la nature, au sens de « superorganique » (Kroeber, Spengler) : c'est ce que Dumont développe comme *Le lieu de l'homme* (1968) ; 2) la culture comme élément distinctif d'une société humaine, celle de la « variabilité culturelle », de la *culture-identité*, sens auquel Rioux s'attachera davantage et qui est centrale dans le discours nationaliste ; 3) enfin la culture comme région du social, à fonction de *cohérence* (valeurs, normes et représentations en tant que supports de l'action pour les agents) et à fonction de consensus ou de *cohésion* sociale pour le système (Rocher, 1974 : 46) : la culture cohérence/cohésion est un aspect aussi privilégié par Dumont dans son interprétation de la société québécoise.

Avant 1970, on peut dire que deux concepts clés émergent de la pensée de Fernand Dumont dans le domaine culturel : idéologie et culture. Pour l'étude de la société québécoise vue comme « société globale », l'angle d'approche privilégié est celui des idéologies (1971 : 388). « Analogues aux rationalisations que doit affronter le psychanalyste », les idéologies sont une « vision cohérente » que les sociétés se donnent d'elles-mêmes. C'est pourquoi il faut commencer « l'étude systématique d'une société globale » par celle de ses idéologies. L'article sur « la représentation idéologique des classes au Canada français » est sa première contribution à cette étude systématique. Dumont y

précise sa conception de l'idéologie et l'articule aux acteurs sociaux qui l'ont formulée depuis la conquête anglaise. Cette conception traduit bien sa vision de la culture : l'émergence des idéologies « se fonde avant tout sur le besoin de donner cohérence à des situations » (1965 : 85) ; projets en vue de l'action, elles ont également une « fonction intégratrice », essentielle pour « rendre compte de la cohésion qu'implique la nation » (1965 : 86).

La lecture que fait ensuite Dumont de notre histoire poursuit une pratique amorcée à la fin des années 50, notamment par Rioux et Dumont (Rioux 1971 : 173), et qui sera continuée dans la littérature sociologique des années subséquentes. Il s'agit de revoir et corriger les versions des historiens en mettant l'accent sur le rôle des entités collectives que sont les classes sociales, les institutions ou les partis politiques. Dumont (1965) rappelle donc l'échec de la bourgeoisie professionnelle francophone lors de l'Insurrection de 1837 et l'instauration par le conquérant, avec l'Acte d'Union, d'un « système politique qui a pour but de diviser les allégeances politiques des Canadiens français » (1965 : 89). La stabilité de l'Église catholique et la résistance d'une bourgeoisie libérale après 1840 contribuent à l'instauration de « deux représentations antagoniques [...] de la société » : celle de la « démocratie politique », option qui comportera notamment la tentation de l'annexion aux États-Unis et qui sera portée par une « bourgeoisie libérale représentée par le politicien » (1965 : 91) ; la seconde représentation idéologique est celle de la « nation menacée », portée par l'autorité cléricale : ce sera celle qui l'emportera et dominera notre histoire, de 1850 à 1950. Affirmant de nouveau l'importance de l'idéologie dans la cohésion sociale, Dumont précise que le choix de cette option de la « nation menacée » impliquait, de la part des pouvoirs francophones autres que l'autorité cléricale, « la renonciation à la lutte contre l'Église, pouvoir oligarchique [...] mais aussi armature principale de la nation » (1965 : 91). Ainsi se serait établie, selon Dumont, l'hégémonie de l'Église au Canada français entre 1850 et 1950. L'idéologie cléricale présente une société idéale « où la primauté de l'agriculture assure la permanence des traditions, où règnent la paix sociale et des relations familiales, [...] où il n'y a pas de grandes inégalités de richesses, [...] une société sans classes » (1965 : 94). Depuis la Deuxième Guerre mondiale, « à l'unanimité a fait place la diversité des courants ». Et le néo-nationalisme qu'on observe au Québec depuis 1960, se caractérise par une « quasi-identification de la nation et de la classe prolétarienne » (1965 : 97) et par le « rôle important [qui est] accordé à l'État » (1965 : 97). Plus tard, Dumont précisera ses propres options politiques dans le sens de ce néo-nationalisme : « la solution séparatiste [mais sans] nationalisme étroit » (1971 : 64) et « un socialisme d'ici » (1971a), ce qui le situe dans ce que Rioux appellera « les idéologies du dépassement ». La tâche primordiale de ce néo-nationalisme concerne le développement culturel et le développement économique : il faut « maintenant mettre ensemble ces deux ambitions qui furent ici très longtemps étrangères l'une à l'autre » (1971a : 99).

Une « nouvelle élite [...] cherche une idéologie coordinatrice » (1971 a : 34), une « conscience nouvelle », dont « la science [...] ne saurait dégager les lignes de force » (1971a : 36). Dumont envisage que « le passé en arrivera peut-être à reprendre sa valeur inspiratrice » (1971a : 38). On voit bien ici les deux volets de la contribution de Dumont au discours de ce néo-nationalisme : la conscience historique et le développement culturel.

Parallèlement à ses écrits sur le Québec, qui ne portent pas que sur les idéologies et l'histoire, mais aussi sur l'éducation et la littérature (1964a), Dumont amorce une oeuvre théorique qui ne réfère généralement pas à la société québécoise et qui puise aux grandes traditions de la pensée philosophique européenne et de la sociologie française.

Le lieu de l'homme, qui paraît en 1968, est l'un de ces ouvrages. porte un sous-titre : « La culture comme distance et mémoire ». Sont ainsi désignées deux approches : celle de l'épistémologie (distance à l'objet) et de l'histoire (la mémoire, cette autre distance). Commentant cette parution, Nicole Gagnon (1984 : 226) rapporte qu'à l'époque, ce livre est jugé « difficile » et ne pourra « servir d'énoncé de recherche ». S'agit-il d'un ouvrage *théorique* sur la culture ? Selon Dumont (1968 : 12), l'étiquette conviendrait au livre, mais pour lui, cette théorie de la culture est « solidaire d'une philosophie des sciences de l'homme ».

Sont abordés des thèmes déjà énoncés à propos des idéologies. Le besoin de cohérence : « nous [...] demeurons [...] obsédés par le désir d'une unité de la culture » (1968 : 10) ; l'angoisse de l'homme moderne, qui vit une « crise » face à ce « monde fragmenté » ; l'« incertitude sur les moindres choses », « chacun recommençant de tisser à neuf le fil du destin : se croyant libre de survoler en entier l'inextricable fouillis du hasard et de proférer le sens du monde » (1968 : 20). Ici Dumont reprend une idée émise précédemment : « la culture ne fournit plus de modèles de vie ». Ce « vide » de la culture dans les sociétés contemporaines est constamment repris dans son oeuvre et confère à sa pensée un caractère tragique. Si chacun, donc, doit recommencer à « proférer le sens du monde », serait-ce que la culture a disparu des sociétés modernes ? Ce n'est que partiellement le cas. Plutôt, elle est devenue un phénomène différent, complexe, dont Dumont tente une première définition. La culture, c'est :

[...] une certaine distance entre un sens premier du monde, disséminé dans la praxis propre à son contexte collectif et un univers second où ma communauté historique tâche de se donner comme horizon une signification cohérente d'elle-même [...] [La culture] consisterait en deux fédérations opposées des symboles, des signes, des objets privilégiés où le monde prend sa forme et sa signification pour une communauté de conscience. (1968 : 11.)

Selon Dumont, cette définition « rejoint les modèles, les coutumes, les idéaux qu'étudient, sous cette étiquette, les anthropologues ». Mais « elle convient tout autant », ajoute-t-il, à ces « humanités » que nos maîtres de collège appelaient aussi la culture » (1968 : 41). Il est donc proposé que cette culture de la société moderne soit faite d'une *culture première*, ou culture commune, et d'une *culture seconde* : celle-ci « se dégage de la culture commune par des procédés de stylisation » (c'est *l'art*) ou par des procédés de connaissance (c'est la *science*). Si l'art est « reconquête du sens », la science est « réduction du sens à des procédés de rationalisation et de calcul » (1968 : 44-45). Ce dédoublement de la culture présente aussi des caractéristiques de « différenciation sociale » : l'une est culture populaire ou de masse, l'autre est dite aristocratique (au sens de « culture savante »).

Cette distinction entre culture première et seconde sera sans doute l'apport conceptuel le plus retenu de cet ouvrage dense, qui emprunte à Gaston Bachelard, notamment, un mode de connaissance par analogies et homologies ainsi qu'une écriture qui s'apparente davantage au texte poétique qu'au langage formaliste, plus caractéristique de nos disciplines. Analogies mais aussi méthode comparative : à l'aide des références historiques, ethnologiques, sociologiques ou philosophiques, sont mises constamment en parallèle, en opposition ou en liaison, les sociétés dites archaïques, traditionnelles et modernes pour tenter de cerner l'objet culture.

La suite de l'ouvrage approfondit donc ces modes de dédoublement de la culture ; sont aussi abordés les modes de participation auxquelles la culture convie ainsi que les voies proposées pour pallier à la « crise de l'homme moderne ».

L'ouvrage se termine sur deux voies, « Politique » et « Mémoire », qui devraient permettre de résoudre :

[...] la crise de la culture actuelle : dans la recherche des médiations inédites entre le tissu quotidien de la vie et les objets culturels qui nous interrogent de leur magnifique distance, entre nos actions ordinaires et la science qui les remet en question, [...] il nous faudra une Politique. Et plus encore : une Mémoire. (1968 : 227.)

Tout en réitérant, à travers la « Mémoire », l'importance de la « conscience historique » pour donner un « sens au monde », Dumont évoque pour la première fois la nécessité d'une « Politique » de la culture. Ainsi sont réaffirmés deux volets essentiels de sa pensée : *conscience historique* et *développement culturel*. Ce dernier volet trouvera un aboutissement dans sa participation à l'élaboration de la politique culturelle du Parti québécois, après la prise de pouvoir de 1976.

En 1965, Marcel Rioux (qui a derrière lui une expérience d'anthropologue de terrain) reprend pour « la préciser et la nuancer, l'hypothèse de classe ethnique » formulée quelques années auparavant avec Jacques Dofny. Rappelons que cette hypothèse, qui s'appuyait sur des données canadiennes de recensement comparant les élites francophones et anglophones, proposait de considérer la société québécoise comme « une minorité ethnique reconnue qui, à l'intérieur du Canada, envisagé à son tour comme société globale, joue le même rôle que celui d'une classe sociale à l'intérieur d'une société globale » (Dofny et Rioux, 1962/1971 : 316). Dans « conscience nationale et conscience de classe au Québec » (1965), Rioux précise que chez les jeunes Québécois, interrogés l'année précédente avec Robert Sévigny (1964), « la conscience nationale est beaucoup plus vive que la conscience de classe » (1965 : 107). Il prévoit que ces deux appartenances pourraient susciter un mouvement qui, à l'instar des visées du groupe de jeunes intellectuels réunis autour de la revue *Parti Pris*, permettait d'atteindre des objectifs d'implantation à la fois du socialisme et de l'indépendance : « Comme nous sommes dans une période chaude de l'histoire du Québec, il n'est pas impossible que les contestations nationales et sociales ne soient pas en train de s'imbriquer et de s'activer réciproquement. » (1965 : 108.)

C'est en 1968 que Rioux présente une « évolution des idéologies » dans l'histoire de notre société. Prolongeant ses propres travaux et empruntant à Dumont (1965), il propose une catégorisation qui sera ensuite largement reprise par la littérature sociologique québécoise. Après la défaite de l'Insurrection de 1837, le peuple québécois s'est replié autour de son Église sur une *idéologie de conservation* jusqu'après la Seconde Guerre mondiale, où les anciennes idéologies et structures de pouvoir sont mises en cause et considérées comme « anachroniques » : il faut alors « mettre à jour cette culture » (1968 : 112). Une *idéologie de contestation et de rattrapage* est formulée dans les années 50 par des syndicalistes, intellectuels, journalistes, artistes, étudiants et quelques professionnels, et elle s'exprime notamment au sein de la revue *Cité Libre*. On trouve ici mention du « retard culturel » : « [Il fallait quel fût comblé l'écart qui s'était formé entre la culture québécoise (idées, valeurs, symboles, attitudes, motivations) et la société québécoise (technologie, économie, urbanisation, industrialisation). » (1968 : 116.) Après 1960, les porte-parole de l'idéologie du rattrapage se scindent en deux groupes : ceux qui, notamment avec Pierre Trudeau, considèrent que « ce Québec, retardataire à cause de ses élites, [devrait] acquérir une idéologie plus ouverte et s'intégrer à la société canadienne » (Rioux, 1968 : 118) ; d'autres (dont Rioux), qui joindront le néo-nationalisme, considèrent que le Québec « est non seulement une culture [...] mais [...] une société qui doit s'autodéterminer et conquérir son indépendance [...] pour contrôler son économie et sa politique » (1968 : 119). Ce mouvement néo-nationaliste comporte à son tour deux ailes, précise Rioux, l'une conservatrice, l'autre socialiste, inspirée des « idées de

décolonisation et de libération nationale » (1968 : 121) : c'est cette dernière qui formule une *idéologie de développement et de participation*.

La question du Québec, publiée l'année suivante (et en version anglaise dès 1970 sous le titre *Quebec in Question*), est un ouvrage qui reprend l'histoire du Québec et de ses idéologies mais surtout les enjeux politiques du projet indépendantiste. L'idéologie du rattrapage, défendue par les fédéralistes réunis derrière Pierre Trudeau, est, selon Rioux, la seule parmi les idéologies des francophones depuis les deux derniers siècles qui n'ait pas été nationaliste. Elle eut comme objectif « l'intégration pure et simple de la nation québécoise dans le grand tout américain, en passant par le Canada » (1977 : 109). En complément à ce qu'il avait déjà souligné dans son article avec Dofny (1971), Rioux voit dans la dernière tranche (1968) du *Rapport de la Commission d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, la confirmation flagrante de la relégation économique et sociale des francophones au Canada. Dans ce contexte, l'indépendance apparaît, soutient Rioux, comme la seule issue qui s'offre aux Québécois. C'est dans le chapitre 9, intitulé « Vers un Québec libre ? » que Rioux présente l'argumentation la plus nouvelle de son ouvrage et qui caractérise le mieux le rôle qu'il a joué dans l'élaboration du discours néo-nationaliste québécois.

Il est à noter que l'idéologie de ce néo-nationalisme, définie précédemment comme celle du développement et de la participation, reçoit dans *La question du Québec* une autre dénomination, celle de *dépassement* : ce thème demeure jusqu'aux années 80 dans l'œuvre de Rioux, où il voisine celui des pratiques émancipatoires. Pour atteindre cet objectif de dépassement, Rioux emprunte à Veblen et à Trotsky une théorie qui, développée dans des contextes différents, tend à présumer du « privilège du retard historique ». En l'occurrence, le « retard historique » est une version du « retard culturel » du Québec, évoqué précédemment à plusieurs reprises et qui amène Rioux à considérer que les Québécois « n'étaient pas allés aussi loin dans les processus socioculturels qui accompagnent l'urbanisation : individualisation, impersonnalité, sécularisation et atomisation » (1977 : 169). D'où, « parce qu'il était moins lié à l'ancien ordre des choses que ses voisins nord-américains, [le Québec] pouvait plus facilement trouver des solutions appropriées aux nouveaux problèmes qui se posent à l'humanité » (1977 : 170).

Le Québec est donc une société en transition dont, notamment, la culture traditionnelle est en déclin (1977 : 236). Mais la spécificité québécoise n'est pas pour autant en péril :

Ce qui disparaît, ces années-ci, ce n'est pas l'ensemble de la culture des Québécois, ce sont d'abord certaines institutions et pratiques, certaines idées et certaines valeurs mais non l'ensemble structuré qui caractérise la culture québécoise ; il y a des déplacements d'accents, des transformations de contenus, mais à juger par les aires où se

produisent des innovations nombreuses, il continue d'exister une façon distinctive-ment québécoise d'appréhender et de vivre le monde. (1977 : 238.)

S'il y a déclin de la culture traditionnelle, il y a également déclin de la « mentalité coloniale » et Rioux estime qu'il perçoit des « mouvements de reconstruction culturelle ». Ainsi, l'extrême vitalité de la vie artistique et intellectuelle des Québécois dans divers domaines (littérature, arts visuels, chanson, cinéma et autres mass média) démontre à quel point :

[...] les créateurs québécois ont puissamment contribué à transformer l'imaginaire social [...] C'est là un phénomène qui peut, à la longue, transformer une société de fond en comble. Hegel disait que si vous révolutionnez l'imaginaire, la réalité ne tiendra pas longtemps. Peut-être est-ce bien ce qui est en train de se produire ici ? (1977 : 243.)

Le dernier chapitre, ajouté à l'édition de 1977, laisse déjà préfigurer la dérouté du projet indépendantiste. Rioux se demande s'il sera possible de résister à la « classe dirigeante canadienne » et à l'« élite américaine au pouvoir » ; il émet l'opinion que la peur du socialisme est, chez les Anglo-Canadiens et les Américains, plus grande que celle de l'indépendance (1977 : 256).

La question du Québec est un ouvrage qui prend ouvertement le parti de l'engagement :

Sociologue de métier, j'ai étudié quelques aspects de la culture et de la société québécoise. On retrouvera, dans certaines pages, le point de vue du sociologue. Dans d'autres, c'est celui du Québécois qui opte pour l'indépendance de son pays. Nul ne peut rester sur la clôture quand il s'agit de questions qui engagent la vie ou la mort de son pays. Un temps vient où il faut prendre publiquement parti. (1977 : avant-propos.)

L'année de la parution de *La question du Québec*, Rioux formule, auprès du milieu académique, sa position engagée comme sociologue critique, qui se réclame de Marx et récuse dorénavant la sociologie dite « aseptique », née avec Weber et consacrée dans la sociologie positiviste des fonctionnalistes. Il s'agit de ce courant sociologique des « techniciens de l'empirisme abstrait », que C. Wright-Mills fustigeait pour sa « limitation d'esprit mortelle » et pour son « indifférence et son mépris pour la philosophie sociale », jugée trop spéculative. La problématique de Rioux n'est certes pas étrangère aux quelques courants radicaux de la sociologie américaine, notamment à celle de Gouldner et Marcuse auxquels il est fait référence, outre C. Wright-Mills. En plus, le propos central de cet article s'applique bien à la pratique de la sociologie de Rioux : « il y a une relation entre la théorie et la pratique de la sociologie et les périodes historiques dont elles sont partie » (1969a : 54).

Or, à la fin des années 60, la conjoncture socio-politique est, on s'en souviendra, fort turbulente. Des mouvements sociaux fleurissent en Occident et,

au Québec, les jeunes contestent dans les collèges et les universités pendant qu'un parti indépendantiste s'affirme. La « sociologie critique », dont se réclame Marcel Rioux, est donc bien accordée avec le temps et elle augure des débats qui s'en viennent.

2. Un débat et une éclipse de la culture : 1970-1977

[Retour à la table des matières](#)

Si la période précédente a révélé peu de contradicteurs, c'est sur une polémique à propos de l'approche dite « idéaliste » des aînés que s'ouvre cette seconde période. Sous l'influence du néo-marxisme, en particulier de son école structuraliste française (Althusser et Poulantzas) et des autres courants qui émergent en France autour de Touraine et Bourdieu, les jeunes sociologues et anthropologues formés dans les années 60 vont soumettre la culture à ce qu'on pourrait appeler une double « disqualification » : souvent réduit à l'« instance idéologique » ou aux « appareils de la reproduction », le domaine du culturel et du symbolique sera soumis à la « détermination en dernière instance par l'économique », procédure qui déplace l'accent mis précédemment sur les « représentations » ou la « conscience » vers les phénomènes de domination et d'exploitation, en l'occurrence vers les classes, l'État et les mouvements sociaux. Ce qui n'empêche pas Rioux, Dumont et d'autres, de poursuivre leurs analyses du domaine culturel ; mais, pendant cette période, les études sur le sujet sont moins nombreuses et, chez Rioux et Dumont, on remarque un emploi « pudique » du terme culture, pendant que le débat est vif sur la détermination du socio-historique par l'infrastructure, le remplacement du sujet par l'agent, la fonction de masque de l'idéologie, son caractère imaginaire, etc.

Une première tentative de définir le domaine culturel dans les termes d'une approche néo-marxiste en restera à un énoncé rudimentaire : c'est l'article de Bourque, Racine, Pizarro et Pichette, « Productions culturelles et classes sociales au Québec » (1967), largement inspiré de Goldmann. Cet article aura moins d'écho cependant que celui que signeront Gilles Bourque et Nicole Laurin-Frenette au début de la décennie 70. Dans « La structure nationale québécoise », « la problématique idéaliste », telle que développée par Dumont, Rioux et Dofny est très explicitement mise en cause : illustration de la « problématique bourgeoise », « version québécoise de la théorie fonctionnaliste de la nation », « voile idéaliste » qui masque la réalité et rend l'analyse

floue et incertaine. Par exemple, les dichotomies classes sociales/classes ethniques et conscience sociale/ethnique sont des notions qui « [nient] la spécificité des intérêts et de la lutte des classes, justifiant directement l'idéologie petite-bourgeoise du front uni pour la lutte hégémonique de la bourgeoisie » (1971 : 111). En plus de nier l'antagonisme des classes et le caractère hégémonique de l'idéologie nationaliste, le concept de nation est défini par la « problématique idéaliste » comme « la théorie que ses membres s'en font » et non par « un ensemble de faits objectifs » (1971 : 111). Ainsi l'histoire de la nation devient seulement celle de ses « représentations, [...] donc rapports éthérés existant au niveau de la conscience » (1971 : 111). On critique également la position de Rioux qui place au niveau du « système de valeurs » (plutôt que de la domination/exploitation) l'élément central de différenciation entre le Canada français et anglais. Est donc récusée à la fois une approche qui « [utilise] la culture ou l'idéologie comme critère unique ou principal [de définition] » (1971 : 120), à la fois une approche qui omet de souligner que « l'idéologie nationaliste, [...] sous le couvert d'une conscience nationale, est toujours portée par une classe sociale », généralement bourgeoise ou petite-bourgeoise.

D'autres « contradicteurs » remettront en question les conceptions reçues de la culture, mais ils le feront moins explicitement dans le cadre d'une polémique mettant en cause Dumont et Rioux. Ainsi, Bernard Bernier critique l'approche idéaliste du courant « culture de la pauvreté » (1974) et plus largement le concept même de culture (1979). Il rappelle que la transmission culturelle n'est qu'un aspect de la reproduction d'une société. D'autre part le concept de culture postule une non-détermination, soit « une équivalence de chaque aspect [du socio-historique], chacun contribuant au maintien du tout, [ce qui ne] permet pas de comprendre la spécificité de chaque élément du social » (1979 : 130). Enfin B. Bernier n'évacue pas complètement la culture au profit de l'idéologie. Si cette dernière est conçue comme « ensemble de représentations [qui] veut masquer la réalité et la justifier » (1979 : 136), « le concept de culture garde néanmoins un certain contenu car la vision que les gens ont de leur univers est actualisée et transmise à travers des moyens tels la langue, les coutumes populaires, les rituels » (Bernier, 1979 : 138). Ce sont surtout ces « moyens » qui portent l'identité du groupe.

De tels débats qui remettent en cause non seulement le concept mais tout le paradigme de la culture ne sont pas sans se répercuter sur les pratiques de recherche.

Au début de la décennie 70, Marcel Rioux fait un retour à la recherche de « terrain » mais dans une autre perspective que précédemment : il s'agit d'allier micro et macro-approche, en somme d'étudier un objet particulier dans son rapport avec une totalité socio-historique. C'est l'ambition qui animait le collectif de Recherche en sociologie urbaine (CRESU), dirigé par Rioux et le

psycho-sociologue Robert Sévigny (Lamarche, Rioux et Sévigny, 1973) dans une étude sur *Aliénation et idéologie dans la vie quotidienne des Montréalais francophones*. Cette recherche est largement liée au débat du temps, en particulier sous deux aspects : les rapports culture/idéologie et la problématique de l'aliénation.

Déjà dans sa monographie de *Belle-Anse* (1957 : 71), Rioux avait fait une distinction importante entre idéologie et éthos à propos de l'influence américaine sur le Québec : si le discours idéologique des élites cléricales avait fustigé l'influence américaine depuis un siècle, cette résistance à l'américanisation n'était pas observable dans la vision du monde (éthos) des villageois de *Ille Verte* (1954), de *Belle-Anse* (1957) ou de Saint-Denis de Kamouraska (Miner), observés dans les années 30 et 50. On peut affirmer que cette distinction n'est jamais absente de l'œuvre de Rioux, qui semble à la recherche d'une sorte de pont, de lien entre l'approche particulariste de l'anthropologie culturelle, développée pour appréhender des sociétés pré-industrielles, et une macro-approche tel le marxisme, système de pensée élaboré pour saisir le capitalisme et les sociétés industrielles. Dans l'étude du CRESU, par exemple, le concept d'idéologie est relié à celui de culture (et non d'éthos) : mais le premier n'évacue pas entièrement le second, qu'il s'agisse de rendre compte du Québec d'autrefois ou d'aujourd'hui.

Entre 1760 et 1867, le rôle de l'idéologie ne se confond pas avec celui de culture et [...] à cause de la très grande homogénéité culturelle qui existe et de l'absence d'antagonismes de classes, le rôle de l'idéologie - véhiculée surtout par le clergé - se borne à occulter certains phénomènes - domination et colonisation de la formation sociale - et à cimenter une culture qui existe et possède ses propres principes de structuration. [...] Même aujourd'hui - nonobstant la grande diversité socio-économique qui existe - on continue d'observer une homogénéité culturelle relativement grande. (Lamarche, Rioux et Sévigny, 1973 : 34-35.)

Si l'idéologie, même dominante, n'oblitére pas la culture, il s'opère plutôt une « retraduction, réinterprétation de cette idéologie, provoquées par des traits structurels et des structures mentales qui continuent d'exister dans les diverses classes sociales » (Lamarche, Rioux et Sévigny, 1973 : 944). (En 1984, dans *Le besoin et le désir*, Rioux intègre ces structures mentales à une définition de la culture.)

L'étude du CRESU permet également à Rioux de se familiariser avec le concept d'aliénation, qui deviendra central dans sa sociologie critique (1978, 1984). La problématique de l'aliénation (développée au CRESU, surtout par Sévigny) permet notamment de soulever la question du sujet.

[dans] la sociologie des structures et des rapports sociaux, le sujet s'évanouit [...] On peut valablement se demander comment le sujet est justement déterminé par les structures et non pas se contenter de le faire disparaître [...] il faut insérer ce vécu

dans une sociologie du sujet, quitte à montrer en quoi et comment il est ce que les structures l'ont fait. (Lamarche, Rioux et Sévigny, 1973 : 24.)

C'est en partie à l'extérieur des discussions académiques (et dogmatiques) qu'en 1974, Rioux publie aux Éditions du Seuil, à Paris, un ouvrage qui a pour titre *Les Québécois*. Inséré au numéro 42 d'une collection sur les « civilisations », après les Tsiganes et les Hébreux, et avant les Aztèques, le livre affiche clairement son intention, au coin d'une photo « gros plan » d'une cabane de bois rond : brosser un « portrait ethnographique du Québécois ». À mi-chemin entre une certaine folklorisation et l'esquisse d'une société vivante, à l'image des Québécois que Rioux décrit comme « empreints à la fois d'archaïsme et de futurisme » (1974 : 150), on pourrait qualifier ce bouquin de « plaisant ouvrage de la maturité ». Rioux s'y adonne en effet, avec un bonheur évident, à cette recherche des caractères distinctifs de la société québécoise, à l'esquisse de cette culture-identité qui a marqué ses premiers ouvrages ethnographiques et n'a pas cessé de l'intéresser.

Le premier chapitre porte d'ailleurs sur l'identité. Les Québécois sont définis comme « un groupe ethnique dont la personnalité collective s'est tissée au cours de l'histoire et dont la trame se compose de traits français, américains et canadiens » (1974 : 13). Ainsi s'est formée la « québécoité », cet ensemble de caractères qui vont « distinguer de plus en plus la société québécoise des autres sociétés » (1974 : 15). Cette identité n'est pas faite de composantes culturelles mais d'aspects « idéologiques » qui ont varié à travers l'histoire. « [...] les composantes objectives de l'identité québécoise ont été différemment valorisées selon les classes et les situations, [...] définies et interprétées en fonction des perceptions et des intérêts des groupes dominants de la société québécoise. » (1974 : 21.) Il est à noter que le terme culture n'apparaît à peu près pas, ni dans ce chapitre sur l'identité ni dans aucun des titres et sous-titres du livre. Pourtant cet ouvrage est tout entier consacré à la culture. Qu'on en juge par les sujets traités : outre l'identité, trois chapitres portent sur la langue, la religion, la tradition orale ; ensuite sont abordés les saisons, notre « caractère national », la poésie, la chanson, etc.

Ce « portrait ethnographique » se termine sur une description du « Québécois d'aujourd'hui et de demain ». Si l'ouvrage offre « une image [...] teintée d'amitié pour l'habitant et empreinte de quelque nostalgie envers un passé de simplicité et de frugalité » (1974 : 149), il importe de souligner, estime Rioux, que le Québec est « aujourd'hui industrialisé et urbanisé, [...] il se distingue par la langue et la religion [mais] c'est davantage au niveau de l'ensemble que constitue la société globale qu'il faut chercher [sa] spécificité [...] Son visage actuel [...] [est marqué] par la dépendance » (1974 : 150). Cette dépendance est liée à la « domination socio-économique du Québec par les Canadiens et les Américains » ; ces derniers exercent d'ailleurs une « attraction de plus en plus grande » sur les Québécois (1974 : 156). Si « la

lutte des classes » est également une facette majeure du Québec moderne, Rioux la situe dans l'« hégémonie capitaliste continentale » (1974 : 170). Il constate qu'avec la baisse du sentiment religieux, « les Québécois cessent de nier leur américanité et se reconnaissent de plus en plus comme Nord-Américains à part entière » (1974 : 173). Un aphorisme célèbre de Rioux (1968 : 119), le Québec est « non seulement une culture mais une société qui doit s'autodéterminer », trouve ici sa démonstration.

Cette influence des États-Unis (et c'est la première fois qu'il traite aussi longuement de la question) lui inspire des sentiments contradictoires : espoirs que le développement d'une « nouvelle culture » chez les jeunes réussisse à « corroder le système » (1974 : 175) ; inquiétude devant la force des « appareils idéologiques [qui] réussissent à manipuler l'opinion et à récupérer toutes les tentatives pour détruire ce système » (1974 : 74). Les derniers paragraphes de l'édition de 1974 portent donc les développements à venir de la pensée de Rioux : c'est du côté des jeunes que désormais il attendra une « révolution culturelle » : ce « nouveau code de conduites », cette « sensibilité nouvelle », ce « nouvel art » laissent entrevoir, selon Rioux, que « la contestation de la société se [déroulerait] moins dans la sphère politique et sociale que dans la vie quotidienne et s'exprimerait plutôt par des œuvres culturelles [...] des nouvelles valeurs [...] une nouvelle innocence [qui s'opposerait] à la rationalité traditionnelle des sociétés industrielles » (1974 : 175-177). Cet espoir que suscite la génération nouvelle n'est pas un intérêt nouveau pour lui (1969b) et se rapproche de ce qu'exprimait Herbert Marcuse dans un entretien avec Rioux (1973 : 55-56) :

[Les jeunes] forment aujourd'hui [...] une sorte « d'avant-garde ». À cause de leur degré d'intégration relativement faible dans la société organisée, leur conscience et leurs besoins sont en opposition radicale avec l'ordre établi. Et ceci les conduit à une certaine séparation avec les « masses », séparation qui a été un facteur de toutes les révolutions historiques.

Si, entre temps, à l'Université Laval de Québec, la culture est toujours un paradigme important qui guide plusieurs travaux, elle n'y est pas complètement à l'abri des polémiques montréalaises. Fernand Dumont publie plusieurs ouvrages au début de la décennie 70. Il poursuit ses intérêts pour la philosophie des sciences sociales dans *La Dialectique de l'objet économique* (1970) et dans *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme* (1973) ; l'Assemblée des évêques québécois lui a confié la présidence d'une Commission sur le rôle des laïcs et de l'Église (1971b) ; avec le sociologue Jean-Paul Montminy et l'historien Jean Hamelin, il commence à recueillir et publier des études monographiques sur les *Idéologies au Canada français* : quatre tomes paraîtront en 1971, 1974, 1978 et 1981, couvrant quatre périodes depuis 1850 à 1976 et présentant des analyses de revues, périodiques, journaux et livres rapportant divers courants idéologiques.

Si la polémique montréalaise est présente dans l'introduction du tome II de *Idéologies au Canada français* (« l'idéologie ne plane jamais au ciel des sociétés. Elle est une procédure de la convergence qui sourd des autres pratiques sociales », 1974a : 2) ; si elle est présente également dans l'introduction d'un numéro de *Recherches sociographiques* sur le vécu, que Dumont signe avec Nicole Gagnon (1973 : 153), elle apparaît surtout dans *Les idéologies* (1974b), ouvrage qui est autant l'aboutissant d'un intérêt majeur de la pensée de Dumont (l'idéologie comme approche privilégiée pour « l'étude systématique d'une société globale » [1971] qu'elle est sa participation au grand débat du temps.

Dans le langage commun, l'idéologie, « c'est la pensée de l'autre » (1974b : 6), c'est « la société comme polémique [...] tâchant de se définir dans des luttes et des contradictions internes » (1974b : 6-7). L'idéologie, cette « sociologie d'avant la sociologie », est, selon une expression empruntée à la pensée de Bachelard, le « repoussoir de l'intention scientifique » (1974b : 7). Quand elles considèrent les idéologies seulement comme « un résidu de leur propre initiative », les « sciences de l'homme [prolongent] des attitudes suggérées par la culture occidentale moderne » (1974b : 8) ; de même qu'en traitant les idéologies « d'une façon négative », c'est-à-dire seulement comme connaissance fausse de la société et non comme connaissance partielle ou « relative », « la science se trouve tout naturellement à écarter les sujets historiques concrets, qu'ils soient individuels ou collectifs » (1974b : 8). Dumont proposera donc, en fin de compte, une sociologie qui soit « une science de l'idéologie et du sujet historique », une science qui soit à la fois celle des conflits, de la totalité et de la médiation.

Voilà la visée globale de l'ouvrage. Voyons-en quelques aspects davantage liés à la polémique du temps entre « idéalistes et « matérialistes ».

C'est d'abord à la conception des néo-marxistes sur le caractère plus ou moins imaginaire de l'« idéologie » que Dumont s'en prend. L'idéologie n'est pas simple représentation ou illusion. Rappelant la dialectique entre l'idéologie et les rapports sociaux, Dumont affirme : « [...] on ne saurait ranger d'une part, des rapports réels, et d'autre part, des rapports imaginaires. Toute pratique, quelle qu'elle soit, comporte l'imaginaire, sans quoi elle ne pourrait se construire comme pratique. » (1974b : 48.) Ainsi, peut-on dire que « le langage est aussi réel que le travail » (1974b : 157).

Si les néo-marxistes en arrivent à concevoir les idéologies comme illusion, c'est en partie, considère Dumont, parce qu'ils ont évacué le sujet historique. Ils ne sont pas les seuls d'ailleurs : d'autres penseurs du temps, Touraine et Lévi-Strauss notamment, ne font pas autrement que mettre le « sujet entre

parenthèses » (1974b : 3 1,34) : « [...] au lieu de dénoncer les illusions du sujet humain [la science de l'homme] élimine le sujet lui-même. » (1976b : 37.)

L'objet de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* (1981b) est ici esquissé et rejoint un thème développé dans *Le lieu de l'homme* (1968), celui de la culture contemporaine « déréalisée », fragmentée, très souvent « subordonnée à la technique », ce qui contribue aussi à « dissocier le sujet de son espace » (1974b : 16,60).

En évacuant le sujet, les néo-marxistes ont-ils trahi la pensée de Marx ? « Il serait ridicule d'affirmer que Marx ignore le sujet humain [mais] on ne peut pourtant manquer de constater que sa pensée est ambivalente » (1974b : 29). Dumont donne une lecture de l'œuvre de Marx, qui exprime cette ambivalence :

À partir du modèle d'intelligibilité fourni par l'industrie, la société tout entière, y compris la culture, sera conçue comme production [...] La fonction première de la critique sera d'analyser les représentations inscrites dans la culture non plus comme des données mais comme des produits [...] De ce précepte d'analyse, Marx sera constamment tenté de glisser à la discréditation de la culture [...] Le domaine de la réalité sociale qui servait d'abord de modèle d'analyse devient la cause des autres secteurs. (1974b : 22, 23.)

Pourtant l'importance du symbolique chez Marx est attestée, souligne Dumont, par le caractère heuristique que revêt, dans son oeuvre, le fétichisme de la marchandise : « [...] cette analyse du phantasme qui est le fondement du système (capitaliste), il en fait le fil conducteur pour discerner la pensée historique du système. » (1974b : 164.)

Dumont considère d'autre part qu'en posant la superstructure comme déterminée par l'infrastructure, les néo-marxistes trahissent également la complexité de la détermination dans la pensée de Marx : ce dernier « a voulu dialectiser les systèmes sociaux [et ce faisant] il a été soucieux de les rendre à leur genèse [il a] ramené ces systèmes non seulement à la réalité de leur constitution mais aussi des interrelations humaines c'est le marxisme qui a réduit bien vite cette histoire à un système » (1974b : 161-162).

Dans le dernier chapitre de son ouvrage, Dumont relie les pratiques idéologiques au pouvoir et propose un mode d'appréhension du socio-historique basé sur les idéologies et le sujet. Est reprise ici une position déjà avancée (1971) : « En partant de l'idéologie, on n'opte pas fatalement [...] pour une vue idéaliste des phénomènes sociaux. Au contraire, on se trouve ainsi renvoyé aux enracinements d'une société qui avant d'être une chose est un débat. » (1974b : 138.) Cette perspective n'est pas idéaliste mais totalisante, selon Dumont. Il considère en effet que les grandes pensées théoriques se fondent tou-

tes, au départ, sur une « expérience du social » qui « varie selon les sociologies : le travail, la contrainte, la communication par exemple » (1974b : 168).

Ce ne sont pas des partis pris arbitraires. « [Les expériences] doivent être jugées à la fécondité des analyses qu'elles permettent [...] Voilà bien ce qu'un certain positivisme méconnaît d'essentiel, [récusant] le problème des totalités sociales pour ne retenir que des problèmes particuliers. » L'approche du social peut donc se faire selon plusieurs totalités, dont celle que Dumont a privilégiée, autour du concept d'idéologie.

À travers la raison polémique qui amène ce débat, on aura noté que Dumont ne répond pas à une position fondamentale des néo-marxistes : le fait de considérer les idéologies comme un *masque*. On peut proposer que si ce point n'est pas abordé dans *Les idéologies*, c'est que les classes sociales n'y sont traitées qu'avec réticence : d'une part Dumont exprime un doute sur leur existence, mais il en affirme la réalité culturelle par le biais des « réseaux de signes [...] qui forment et désignent ces classes » (1974b : 143). « S'il y a telle chose que des classes sociales, on ne doit pas commencer par se demander quels en sont les facteurs sous-jacents, mais plutôt comment on en parle. » (1974b : 137.) Il sera plus explicite par la suite, affirmant qu'« il n'y a pas de sujets collectifs antérieurs aux débats de signes [...] pas plus qu'il n'y a de pouvoirs qui se cacheraient sous les discours et qu'un époussetage théorique suffirait à nous révéler » (1974b : 147). Omettant de considérer les classes sous l'aspect des *intérêts* qui en sous-tendent la constitution (ce que l'idéologie chercherait à cacher selon les néo-marxistes), Dumont ne peut donc faire qu'une allusion très évasive à l'idéologie-masque.

A mesure qu'avance la décennie 70, la conjoncture politique et académique va se transformer peu à peu et, à travers le retour du sujet, la réhabilitation du sens, la critique de l'économisme ambiant et même des approches macrosociologiques, le champ du culturel trouve à nouveau une légitimité théorique et politique. On peut dire cependant que, de leur passage par le néo-marxisme, les champs liés à la culture auront gagné le souci de traiter leurs objets dans le contexte d'une totalité et surtout d'une nécessaire articulation aux rapports sociaux : classes, sexes, âges et ethnies.

3. Une résurgence de la culture : 1978-1985

[Retour à la table des matières](#)

C'est vers la fin de la décennie 70 qu'on assiste à un « regain » (Rioux, 1979b : 49), à une résurgence de la culture : elle est marquée très nettement dans les écrits de Dumont et Rioux qui, tous deux, délaissent le concept d'idéologie et reviennent à l'emploi du terme culture, en présentant de nouvelles définitions, en soulignant des objets privilégiés (développement culturel, art, imaginaire) ; ce regain apparaît également dans la réhabilitation du sens et de l'« idéal » chez les jeunes contradicteurs de la période précédente ainsi que dans l'émergence, chez d'autres, d'un intérêt manifeste pour le domaine culturel ; on en voit enfin la trace dans cette « efflorescence » de travaux, variés et nombreux, qui prennent pour objet d'étude différents secteurs du culturel. Selon la formule de Marcel Fournier (1982 : 119), « à la question de la diversité de culture des sociétés [...] s'est substituée ou superposée [...] celle de la diversité culturelle au sein même de chacune des sociétés ». À la problématique de la variabilité culturelle et de la culture-identité a succédé celle des « cultures plurielles ».

Les jeunes néo-marxistes qui avaient questionné l'idéalisme de leurs aînés en début de décennie ont à leur tour évolué et leur pensée va se nuancer. Ils prendront parfois des chemins différents : ainsi, pendant que Gilles Bourque réaffirme en 1977 une position toujours teintée d'économisme et qu'il présente, avec Anne Legaré en 1978, une version néo-marxiste de l'histoire de la société québécoise, Nicole Laurin-Frenette (1978) revient pour sa part sur ses positions exprimées en début de décennie. Son ouvrage qui porte sur la question nationale s'inscrit très clairement dans la polémique traitant du statut de l'idéologie ou de la culture dans l'analyse du socio-historique. Récusant l'interprétation économiste qui, selon elle, trahit la pensée de Marx et rejette dans l'imaginaire ce qui n'a pas la réalité étroitement matérielle du salaire ou du travail concret, elle rappelle que :

[...] le caractère matérialiste de la théorie marxiste ne tient pas au prétendu postulat selon lequel la vie économique déterminerait la culture et l'idéologie et en rendrait compte [...] L'intuition originale de Marx, c'est que les hommes produisent leur vie et du même mouvement, la conscience qu'ils en ont. » (1978 : 27.)

Laurin-Frenette s'en prend à ces deux interprétations de la question nationale, celle de l'idéalisme chez Fernand Dumont et celle de l'économisme chez Gilles Bourque. selon elle, chacune de ces positions est tronquée et inacceptable, l'une étant « l'exact contraire de l'autre » (1978 : 21). Elle se tourne vers les approches de Reich et de Gramsci qui tous deux « reconnaissent la réalité de l'idéologie et [...] l'analysent dans sa matérialité sans pour autant la réduire à l'économie » (1978 : 37). Elle retient la conception gramscienne de l'idéologie : « une vision, une conception du monde, [...] articulée dans le discours des appareils de l'économie, de la politique, de l'éducation, de la religion, de l'art » (1978 : 37). Aussi propose-t-elle un modèle théorique où « aucun aspect [n'est] premier, principal, déterminant » (1978 : 29), où s'imbriquent des procès multiples qui permettent de prendre en compte aussi bien les classes que les groupes ethniques et sexuels, aussi bien le travail que le contrôle politique et le sens, aussi bien la production économique que celle de l'organisation sociale et des agents eux-mêmes, aussi bien la production que la reproduction. Elle applique ce très complexe schéma théorique à six périodes de l'histoire du Québec, sommairement présentées pour illustrer l'articulation de ces multiples procès. Avec *Les idéologies* de Dumont, *Production de l'État et formes de la nation* de Laurin-Frenette, peut être considéré parmi les ouvrages qui font le mieux écho au débat du temps entre « culturalistes » et « matérialistes ». Pour Dumont, comme pour Rioux, les années 1978-1985 sont l'occasion d'une sorte de synthèse des grandes tendances de leur pensée. Si la réflexion de Rioux paraît davantage réorientée que celle de Dumont, c'est peut-être que ce dernier dirige de plus en plus ses intérêts vers d'autres disciplines que la sociologie : voici en quels termes il l'exprimait lui-même lors d'un colloque de la revue *Recherches sociographiques* (XXVI, 3, 1985 : 479) : « J'étais dans ma jeunesse un positiviste. J'ai suivi la loi des trois états d'Auguste Comte, mais j'ai procédé à l'envers, c'est-à-dire que j'ai commencé par être positiviste, et ensuite, sans doute, métaphysicien, et puis je sens très bien que je vais finir par la théologie. »

L'ouvrage majeur de Dumont dans cette troisième période, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* (1981b) paraît en effet procéder d'une démarche décrite comme celle du philosophe des sciences sociales. Contrairement au scientifique, qui cherche à cerner son objet, Dumont considère que :

[...] c'est bien plutôt dans la dispersion des objets que le philosophe trouve sa condition de possibilité. Dénoncer la réification des références est sa tâche. Souligner que ces références ne sont que des horizons [...] en institutionnaliser la critique telle est son intention radicale. (1981b : 18.)

Paraît ainsi confirmée l'influence du projet philosophique de Gaston Bachelard sur la pensée de Dumont, filiation intellectuelle reconnue explicitement en 1981 (Dumont 1981a : 17-18).

Je ne reprendrai pas ici l'ensemble de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, qui réfère à l'acception philosophique du terme anthropologie, englobant à la fois toutes les sciences humaines, la philosophie et les idéologies, tous « produits de la défection de la culture » (1981b : 12). Si l'argument central du livre est que la science est partie de la culture et en procède, je m'arrêterai à l'un des thèmes majeurs abordés, celui de l'idéologie de la production, et à son corollaire, l'absence du sujet, thèmes déjà esquissés dans *Les Idéologies* (1974b).

La science moderne, pense Dumont, « réduisant les concepts à leur teneur opératoire, est amenée à viser les objets par-delà les représentations communes [...] Il s'agit de chercher une vérité que, par principe, ne connaît pas le sujet » (1981b : 213). C'est ainsi que, par exemple, la science présente les conditions objectives, puis les représentations que s'en fait le sujet, ou encore les structures du langage puis la conscience linguistique. Décomposant la réalité et le sujet toujours en « deux morceaux », la science en vient à considérer l'une et l'autre uniquement comme des objets, des productions (1981b : 214). Est ici repris et développé le thème du dédoublement de la culture en une connaissance, cette « réduction du monde » par « la fragmentation qu'opère la science » (1968 : 89).

Dénoncer l'idéologie de la production est un thème déjà esquissé précédemment (1974b), qui revient aussi dans un article publié en 1979 sur « L'idée de développement culturel : esquisse d'une psychanalyse ». L'une des tâches qui s'impose au sociologue, c'est d'être « critique », c'est-à-dire de « placer au début le travail idéologique » (ici on reconnaît le « programme » tracé près de 20 auparavant, qui donnait la priorité à ce domaine) : « poursuivre l'analyse des phantasmes sans cesse renaissants du progrès [dont] le dernier avatar [est] la généralisation de l'idée de production [...] L'idéologie de la production est l'univers méta-social que notre temps nous propose » (1979 : 24-25). Ici les pensées de Dumont et de Rioux se rejoignent, ce dernier amorçant à la même époque (1978b) une critique de l'approche économiste des sciences humaines, achevée dans *Le Besoin et le désir* (1984). Remarquons également, dans ce début des années 80, l'usage fréquent chez Dumont du terme *avatar* (1979 : 11 et 1985 : 86) : ayant le sens autant de transformation ou métamorphose que de malheur ou mésaventure, on pourrait dire qu'avatar est l'expression, moins d'une « modernité inaccessible », selon une expression de Fournier, que d'une modernité malheureuse et de la nostalgie d'un autre monde (on trouve aussi ce point de vue chez Colette Moreux).

Dumont reprend également le terme culture pour le définir à nouveau, pour raffiner les distinctions déjà énoncées entre culture première et seconde et pour préciser les articulations entre ces diverses composantes. Le sens accordé à la culture en 1979 (culture-code) est un prolongement de la culture-cohérence élaborée dans *Le lieu de l'homme* (1968 : 41) : « ce qui confère

signification au monde » (1979 : 21). Il emprunte une formule au philosophe Canguilhem : « un code d'interprétation pour l'expérience humaine ». C'est un code à double versant : « un milieu », pour désigner le langage, les relations sociales de l'enfance ; « un horizon » (voir aussi 1981a : 27), pour traduire l'art, la science, l'action de conférer un sens, de formuler un projet, une identité. Elle est donc un « donné » (au sens de transmis) et une construction, celle des savants et des artistes qui appartiennent généralement à l'élite bourgeoise. Pour cette dernière, la « culture des autres [est] une curiosité », culture des primitifs ou des milieux populaires, et donne naissance à l'anthropologie et au folklore (idée reprise et développée dans 1982a) ; elle est alors culture seconde qui s'impose comme « juge de l'autre » (la culture première) et qui « tire du peuple, critique et poésie » (1979 : 23). C'est ainsi que la « culture vécue », expulsée du travail, séparée des pratiques quotidiennes par les média :

[...] se déréalise [...] se vide de ses ressources au profit de la culture prescrite, [...] du savoir des experts, [...] du loisir, [...] de l'école. [...] En somme, la culture a quitté l'existence commune ; on ne lui reconnaît plus formes et structures que dans les enceintes où des organisations la planifient et la produisent. (1979 : 24.)

Il nuance cette pensée en 1982 quand il introduit la distinction entre culture « dispersée » et « institutionnalisée » (1982c). D'un autre côté, la culture devient savante « quand elle cesse de se référer au réel communément reconnu et se prend elle-même de plus en plus carrément comme référence » (1981a). C'est pourquoi les sciences sont « les produits de la défection de la culture [vécue] » (1981b : 12).

Cette conception de la culture et des relations entre ses composantes sera commenté par Marcel Fournier autour des années 80. À la fois contradicteur et disciple de Dumont, Fournier emprunte à ce dernier plusieurs de ses postulats et cherche à leur conférer ce qu'on pourrait appeler un supplément de « matérialité ». Ainsi, il insiste sur l'importance qu'il faut accorder à « l'analyse externe » des productions culturelles : leurs « fonctions pratiques » (1979 : 78) et leurs « conditions d'apparition, de diffusion et d'appropriation » (1981a : 132).

C'est dans le contexte de la circulation des biens symboliques (une notion empruntée à la sociologie de la culture de Bourdieu) que Fournier retient et révisé trois concepts de Dumont pour définir le domaine du culturel : culture première, culture seconde et idéologie.

Si la culture première est « le système de catégories perceptuelles et conceptuelles par lesquelles les gens codent, à travers le langage, leurs expériences et organisent, en l'étiquetant, leur milieu [ce système] n'est jamais indépendant des pratiques qu'il engendre et par lesquelles il est constitué » (Fournier 1979 : 78). Pour appuyer ses définitions, Fournier réfère notamment

au concept d'habitus de Bourdieu et plus tard (1981a) à la définition de la culture de Cicourel : un « raisonnement pratique quotidien ».

Quant à la culture seconde, Fournier croit que Dumont a raison d'estimer qu'elle se constitue au détriment de la culture première (1979 : 79), en un mouvement de disqualification des savoirs traditionnels ; mais il considère que ce dédoublement est « moins l'effritement de la culture première que l'éclatement du système culturel vers une plus grande différenciation, [...] [éclatement] lié à la dissociation du travail manuel et intellectuel » (Fournier 1979 : 70). S'il arrive que « les effets de la connaissance scientifique » se traduisent chez plusieurs par un rapport de dépendance face aux experts, un « effritement du sens commun », un « sentiment d'aliénation » même (1981 : 164-165), chez d'autres, ces connaissances sont « intégrées au sens commun et deviennent connaissances sociales » (1981a : 165) communes, étant ainsi incorporées à l'expérience et au vécu. Fournier conteste donc partiellement l'idée que « la culture a quitté l'existence commune » (Dumont, 1979 : 24). Dans un article publié par la suite (Fournier, 1981a : 135), la culture seconde chez Dumont est perçue comme ayant une « fonction spéculative » et Fournier estime qu'il faut distinguer nettement connaissance scientifique et culture savante. Si cette dernière est à la fois mode de connaissance, capital culturel *et* style de vie (1981a : 133), les connaissances, comme tous les produits symboliques, sont « socialement distribuées et appropriées » et leur circulation est l'objet de « stratégies » de classes et suppose parfois des « reconversions » (voir Bourdieu). Les connaissances et autres biens symboliques sont donc conçus comme « capital culturel », et on peut en observer les processus d'institutionnalisation et d'autonomisation.

Sur l'idéologie, est également reprise la conception de Dumont : « définition de la situation en vue de l'action ». Et Fournier ajoute : « enjeu et instrument de la lutte des classes » (1979 : 81). Signalons que Fournier illustre ses énoncés théoriques d'une démonstration historique, empruntée à l'institutionnalisation du champ scientifique, intellectuel ou artistique dans le Québec de la première moitié du XX^e siècle, ce qui par ailleurs le place tout à fait dans la continuité de l'approche historique que Dumont a toujours préconisée (voir Fournier, 1986a et 1986b).

Au fil des années 80, pour des raisons qui tiennent sans doute autant aux aspects tragiques de sa pensée qu'à la conjoncture socio-politique (notamment la défaite du référendum en mai 1980), la réflexion de Dumont se révèle empreinte de désenchantement et même de pessimisme. Par exemple, en 1979, le « développement culturel » est encore un projet auquel Dumont croit : il invite les sociologues à y participer, pour « contribuer à l'élaboration d'une nouvelle philosophie de l'histoire où l'engagement reprendrait sa place légitime à côté de la production [en un] mouvement de renverse [...] contre la tyrannie d'une vision du monde conçue en termes de rationalisation » (Dumont 1979 : 27).

Mais quand, plus tard dans les années 80, vient l'époque des bilans, on voit poindre des éléments de désillusion chez lui (1981c et 1985), dont on peut donner quelques exemples. La Révolution tranquille n'a été qu' « une révolution culturelle où *l'intelligentsia* a essayé de mettre en scène une révolution sociale » (1981c : 30). De cette longue recherche sur les idéologies québécoises (voir Dumont, Hamelin et Montminy, 1971, 1974, 1978 et 1981), il est conclu que « la compilation est disparate » et qu'il s'agit « d'études qui se sont maintenues au niveau de la description empirique » (Dumont et Harvey, 1985 : 89).

Des « changements dans la vie quotidienne [depuis 1960], nous savons peu de choses » (1981c : 30), et après tant d'analyses sur la culture, l'identité québécoise est toujours dite « incertaine » (Dumont et Harvey 1985 : 86). Enfin, pour traduire globalement le bilan de la recherche sur la culture au Québec depuis 20 ans, il est noté que s'il y a peut-être une « science de l'économie québécoise », il ne s'est pas dessiné une « science de la culture québécoise » ; l'emploi des notions de « défection » et de « vide » suggèrent une vue pessimiste :

L'histoire de la culture québécoise et des études qui ont porté sur elle depuis 1960, se ramène à la défection de la référence. Dans cette défection, les investigations ont trouvé le vide propice à leur essor ; en retour, ce vide, elles ont contribué Harvey l'élargir et elles ont tenté de le combler à leur façon. (Dumont et Harvey, 1985 : 86.)

Ce tableau rejoint celui que dresse Nicole Gagnon à la même époque : se prononçant sur « les sociologues de [l'Université] Laval et les questions de culture », elle écrit que :

[...] mis à part Gérald Fortin, [...] [ils] sont mal parvenus à tracer, sous mode objectif, un portrait de la culture québécoise et de ses transformations. L'idée de culture, pourtant présente dans leur réflexion, semble désigner l'expression d'un « vide » et le lieu d'une interrogation. (Gagnon, 1984 : 229.)

Est-ce au « vide » de la « culture première » dans le Québec d'aujourd'hui qu'il est fait allusion ? Ou aux difficultés de la sociologie et de l'anthropologie, ces disciplines de la « culture seconde », à saisir la culture québécoise ? Ce diagnostic est ambigu et gagnerait à être élaboré.

Chez Marcel Rioux, la période qui s'étend de 1978 à 1985 peut être considérée, à l'encontre des tout derniers bilans de Dumont et Nicole Gagnon, comme étant d'une facture dite alors « optimiste » (1978 : 13), sinon carrément utopiste, selon l'expression de Duchastel (1981). Si dans sa pensée politique, Rioux opte désormais pour l'autogestion, dans sa vie intellectuelle, c'est un retour déterminé à la culture et à l'anthropologie. Il développe son approche de sociologie critique esquissée en 1969, l'axant autour des pratiques émancipatoires, d'une nouvelle définition de la culture et de la conception de

l'aliénation comme contradiction principale des sociétés du capitalisme avancé. S'il y a regain et continuité au plan de la culture, il y a discontinuité évidente sous un autre aspect primordial de sa pensée : le Québec n'est plus envisagé sous l'angle de son histoire (société) et de son caractère distinctif (culture), mais surtout comme l'une des « sociétés industrielles en crise », à l'instar des autres sociétés nord-américaines. Ce n'est plus le passé, c'est le présent et l'avenir qui, estime Rioux, l'intéressent désormais.

Dans son *Essai de sociologie critique*, Rioux précise qu'il adopte le sens donné par Habermas au « point de vue critique » : par opposition aux points de vue « positif » et « herméneutique », qui ont pour but, respectivement, de « décrire » et de « comprendre », la sociologie critique cherche pour sa part à « élucider » le social-historique et « les conditions

de l'émancipation » (1982 : 50). À cette fin, le sociologue critique poursuit une double démarche : « [il] utilise des jugements de valeur pour critiquer l'existant et, d'autre part, s'intéresse en gros à l'auto-crédation de l'homme et de la société. » (Rioux, 1978 : 12.)

Parallèlement à l'articulation de cette sociologie critique, résolument axée sur un intérêt émancipatoire, Rioux va prendre certaines distances face au marxisme. Il est amené à constater que même si Marx a bien spécifié que le travail humain est indissociable de la conscience, il n'a pas discuté « la relation des deux dimensions de l'activité de l'homme : production et communication symbolique » (1978 : 45). C'est pourquoi, dans *le Capital*, « le travail est au centre de [la] conception de l'humanité et de l'histoire » (Rioux, 1978 : 43). Par son combat pour le prolétariat (1984 : 79), Marx en est venu à écarter la dimension symbolique et à développer une vue économiste, qui privilégie l'exploitation comme contradiction principale, au détriment de l'aliénation et de la praxis (1978 : 65). Dans *le Besoin et le désir* (1984), les marxistes économistes et les néo-capitalistes sont dorénavant placés dans le même camp : Rioux rejoint ainsi l'autre camp, celui des « marxistes culturels » qui, tels Castoriadis, Baudrillard, Bauman et Geertz, ont alimenté sa pensée récente au moins tout autant que Marcuse et Habermas.

On aura déjà saisi sous quels thèmes majeurs seront construits les fondements de la sociologie critique de Rioux : rapports entre théorie et pratique, aliénation, culture et pratiques émancipatoires.

Dès 1978, Rioux institue *la pratique comme souveraine* par rapport à la théorie. Adoptant les vues de Cornelius Castoriadis, notamment ses concepts principaux d'« instituant » et d'« institué » dans l'auto-crédation de l'homme et de la société, Rioux affirme que « la détermination [...] s'applique partiellement à l'institué [...] [mais] ne s'applique pas à l'instituant et très mal et bien imparfaitement à l'instituant historique » (1978 : 23). Ce n'est pas tout le social-

historique qui est indéterminé, mais c'est « dans la mesure où [il] est avènement, dépassement, création [qu'] il n'est pas théorisable puisque indéterminé » (1978 : 58). C'est donc à cette pratique « créatrice et novatrice » (et qui est nommée dorénavant « praxis ») que Rioux accorde un primat sur la théorie et marque sa dissidence face à l'École de Francfort qui, malgré le « désenchantement » de leurs aînés (marxistes occidentaux qui n'ont pas vu le prolétariat accéder à la révolution), ont tout de même continué de croire, et Habermas également, que « la théorie demeurerait souveraine » (Rioux, 1978 : 35).

Dès lors, Rioux s'écarte des vues de Marx dans *le Capital* et propose que *l'aliénation* soit « une *forme distinctive du capitalisme* » contemporain : il entend « donner un statut théorique à cette notion et [...] la dépouiller de ses ambiguïtés » (1978 : 84-87). Il insiste pour en conserver les deux volets, « séparation objective et sentiment d'étrangeté » (1978 : 88) et considère que ces mouvements et ces pratiques nouvelles, observés notamment chez les jeunes (que « les sociologies traditionnelles n'expliquent pas de façon satisfaisante » [1978 : 4]) s'éclairent dans le contexte de l'aliénation : « la nouvelle culture et l'autogestion [...] sont des phénomènes qui obéissent aux réactions de rejet qui se manifestent dans la société capitaliste d'aujourd'hui contre l'aliénation généralisée » (1978 : 161). C'est dans la société américaine actuelle que l'aliénation atteint son paroxysme : « Examinant [...] l'aliénation, nous croyons que c'est là [aux États-Unis] que ce phénomène, comme le travail pour Marx en 1857, s'est déployé le plus. » (Rioux, 1978 : 117.)

L'aliénation, cette contradiction de l'ordre du culturel, ne peut être considérée sans faire référence à la *culture*, qui fonde théoriquement la « *spécificité humaine* » que Rioux entend conférer à son point de vue critique. Il marque ainsi sa divergence face à Habermas qui, à son avis, axe trop exclusivement sa démarche sur le langage et verse dans l'herméneutique.

Selon Rioux le concept de culture a d'abord été développé dans le contexte des disciplines positives (celles qui « décrivent », selon la typologie d'Habermas). Dans ces premières définitions, « chaque culture était tenue pour unique » et l'accent était mis sur la « diversité des sociétés, leur filiation, leurs caractères communs et leurs différences » (1979 : 50). Au-delà de cette culture-contenu, Lévi-Strauss, et après lui Piaget, ont recherché « derrière les relations concrètes, [...] la structure sous-jacente et inconsciente [qui ne pouvait] être atteinte que par la construction déductive de modèles abstraits » (1979 : 51). S'accordant avec Piaget sur le fait que ces schémas ne sont pas permanents, comme le prétend Lévi-Strauss, mais en « continuelle autoconstruction », Rioux considère que l'approche de la culture par la structure et la praxis est encore incomplète car elle « laisse de côté le point de vue d'une diachronie générale, c'est-à-dire celle où est introduite la comparaison entre les

« structures » du passé, de celles d'aujourd'hui et de celles qui sont possibles dans l'avenir » (1979 : 51-52).

Pour désigner ce troisième niveau, Rioux emprunte, notamment à Zigmunt Bauman, le terme de « forme culturelle ». Il s'agit de « montrer les postulats culturels qu'il y a derrière les contenus et les structures [d'un] mode de production - son institution imaginaire - pour parler comme Castoriadis - et [...] comment il est possible que s'instaure un autre type de formation culturelle qui structurera une nouvelle « formation sociale et économique » (Rioux, 1979b : 53).

Rioux postule donc l'existence d'une « institution imaginaire » qui « forme le cœur de la société et en est le moteur caché et déterminant » (1984 : 115). Cette culture de troisième niveau ou « structure culturelle » est à la fois « voie royale vers la compréhension du social-historique » et voie de « sortie de l'aliénation » (1984 : 54). La dernière définition qu'il en donne apparaît dans *Le Besoin et le désir* (1984. 71)

Un ensemble de structures mentales et affectives qui se traduisent en instances et en artefacts de toute nature [...] [qui commandent] les structures sociales, non seulement leur contenu mais leur ordonnance, c'est-à-dire qu'ultimement, ce sont elles qui vont décider de l'importance de l'économique, du politique et de tout autre secteur de la vie en société.

Cette définition de la culture, qu'on peut qualifier d'universaliste, ne l'amène cependant pas à récuser le caractère distinctif de chaque société humaine (« l'arbitraire culturel », selon son expression [1984 : 711], qu'il affirme encore en 1984, attestant de *l'Homo symbolicus* contre *l'Homo faber* : « Chaque culture donne sens et signification à la nature et à la société environnante et les structure de façon originale. » (1984 : 24.)

Pour cerner les « formes culturelles » des sociétés contemporaines, Rioux propose que « les objets de recherche [soient] construits autour des ruptures significatives » qui prennent place dans ce processus de « l'institution de la forme culturelle du capitalisme ». Trois pistes sont à privilégier : du côté de la *culture populaire* et d'une « certaine mémoire collective » (c'est ce qu'il a cherché à faire avec une étude sur « la fête populaire » : voir Rioux, Garon-Audy et Radja, 1979 et Rioux, 1981 et 1982a) ; du côté de « ceux qui [...] sont en rupture de ban avec la forme culturelle dominante » (1979 : 54) (c'est la recherche sur les *pratiques émancipatoires* dans les groupes autogestionnaires, Rioux, 1982b) ; enfin les formes culturelles seraient également décelables dans *l'art* où il est possible de repérer une « nouvelle sensibilité », qui annonce une « nouvelle société » (Rioux, 1985).

Les données théoriques sur les pratiques émancipatoires, ces lieux privilégiés d'observation des sociétés industrielles en crise, sont donc opérationnalisées dans un article (1982b) qui sert de « cadre conceptuel à une étude de terrain » sur des pratiques autogestionnaires. Rioux y reprend quelques concepts déjà explicités : praxis, dialectique, contradiction, rupture, aliénation et définit les *pratiques émancipatoires* comme visant à « rassembler ce qui se donne comme séparé et isolé et qui, de ce fait, présente une contradiction [et] d'une façon négative, à dissocier ce qui se donne comme unité et qui n'est envisagé comme telle que parce que cette unité est imposée par les grandes machines » (1982 : 56). En rappelant la centralité de l'aliénation dans les sociétés contemporaines, en particulier aux États-Unis, Rioux évoque deux ouvrages à l'appui de ses vues : celui de Daniel Bell sur les contradictions culturelles des sociétés contemporaines et celui de George Lodge qui entrevoit pour sa part l'émergence d'une « nouvelle idéologie ». Rioux considère que le nouveau modèle culturel, tel qu'exposé par exemple par Lodge, perceptible en milieu populaire et dans la « nouvelle culture », est un reliquat de la révolution culturelle des années 60 qui, loin de s'être résorbée complètement, comme on le croit souvent, est plutôt « entrée dans la vie quotidienne et publique, de façon plus ou moins accentuée et détournée selon les milieux et les catégories d'âge » (1982b : 61). Rioux expose une dizaine d'hypothèses qui désignent « les ruptures qui paraissent les plus significatives et qui, si elles devaient s'élargir et se diffuser, annonceraient de profondes transformations dans nos sociétés » (1982b : 63) : rupture à propos des relations avec la nature (non plus exploitation mais harmonie), à propos de la conception de l'être humain (non plus hétéronomie mais autonomie) ; « rupture de consensus » à propos de l'État (crise de légitimation), du travail, de la famille, du gigantisme des villes, bureaucraties, écoles et usines ; l'émergence des mouvements féministe (« de loin le plus important des mouvements sociaux », 1982b : 65), environnementaliste, pacifiste ou d'autonomie culturelle ; la prolifération des groupes d'entraide et de ces mouvements « qui s'intitulent auto-quelque-chose » (1982b : 67), qui surgissent de l'opposition aux experts. Rioux qualifie ces groupes de porteurs de « l'utopie autogestionnaire » (1982b) ; ce sont ces groupes (et pas nécessairement le prolétariat) qui opéreront les transformations de la société post-industrielle.

C'est à propos de ces « hypothèses » concernant les nouvelles ruptures culturelles des sociétés avancées que Nielsen (1985 : 23) exprime certaines réserves, les désignant comme « le maillon faible » de la sociologie critique de Rioux. C'est davantage le caractère utopique des récents développements de la pensée de Rioux qui frappe Jules Duchastel, biographe de Rioux. À l'inquiétude que Duchastel exprime face à cette utopie (Rioux ne va-t-il pas « vers l'utopie à l'état pur ? »), la réponse suivante est donnée : « Il faut montrer où on va [...]. Il faut que ceux d'en bas veuillent "autre chose" car sans l'image de ce possible, la révolte ne débouche sur aucun changement positif. » (Rioux cité par Duchastel, 1981 : 174.) Duchastel peut être considéré à la fois comme un

contradictoire et un disciple de Rioux : en témoigne l'évolution de sa réflexion sur la contre-culture. Celle-ci est envisagée à la fois comme « discours idéologique et mouvement social », à la fois comme « rupture ou alternative au consensus social ». D'abord qualifiée d'idéologie de l'apolitisme et de tendance qui « renforce le fonctionnement idéologique dominant », la contre-culture « exerce [tout de même] des effets critiques réels, sur un plan intermédiaire », s'opposant par exemple à l'idéologie technocratique (1982 : 149) dont le caractère aliénant est souligné, s'infiltrant dans la population et le champ scientifique par l'élaboration « d'un discours singulier dont les retombées excèdent l'espace de sa production » (1982 : 141). On est très près, ici, des pratiques émancipatoires.

* * *

À travers la pensée de Fernand Dumont, de Marcel Rioux et de leurs contradicteurs, ont été examinées trois périodes de l'évolution de la sociologie et de l'anthropologie au Québec : gloire, éclipse, puis regain de la culture. On a pu constater que cette pensée n'a pas été sans lien avec un contexte socio-politique turbulent, et que le tout s'est répercuté, au sein même de nos disciplines, dans un débat sur la « question nationale » et les perspectives « matérialiste » vs « culturaliste » dans l'étude des phénomènes socio-historiques.

Cet article n'avait pas pour objectif de dresser une comparaison entre les parcours intellectuels de Rioux et Dumont, mais seulement d'en inscrire le déroulement et la continuité dans un chapitre de ce qu'on pourrait appeler l'histoire intellectuelle de nos disciplines. Mais il est difficile en terminant de ne pas souligner, même de façon impressionniste, les divergences et convergences qui se dégagent de ce double profil.

Dès le départ, on est en présence de deux conceptions de la culture. Chez Rioux, anthropologue de « terrain » avant de professer la sociologie, la culture c'est d'abord l'identité d'une société ; même si la conception élaborée par la suite est plus large et rejoint celle de Dumont, la culture-identité, de même que la culture populaire, sont toujours présentes dans ses préoccupations, de *Belle-Anse* à l'étude de la *Fête populaire* (1979). Chez Dumont, sociologue partagé entre l'histoire (comme inspiration) et la philosophie (comme réflexion), la culture est abordée sous son angle le plus vaste, comme le propre de l'humain ; homme de « bibliothèque » plutôt que de « terrain » sous divers aspects, Dumont s'intéresse surtout à la culture dite savante, qu'il s'agisse de littérature, de philosophie, de théologie ou de tout autre production de la pensée ; c'est d'ailleurs dans la foulée de cette préoccupation qu'il sera amené à formuler l'un de ses projets majeurs, une épistémologie des sciences humaines.

À ces vues contrastées de la culture, s'ajoutent des conceptions divergentes face au temps. Si, avant les années 70, la référence au passé et à la société traditionnelle est présente aussi bien chez Dumont que chez Rioux, ce dernier s'oriente autrement par la suite, vers le présent et l'avenir selon ses propres termes. Y a-t-il un lien entre cette divergence face au temps et les sentiments contradictoires qui marquent leur pensée pendant les années 80 : pessimisme et désenchantement chez Dumont, qui souligne les « vides » et « défections » de la culture, optimisme (est-ce bien le cas ?) et utopie chez Rioux, qui se dit toujours à la recherche des « possibles » ? Si de telles attitudes ne sont sans doute pas étrangères à la conjoncture socio-politique, notamment au déclin du mouvement néo-nationaliste brutalement inscrit dans la défaite référendaire, elles réfèrent certes plus globalement à la vision du monde qui se dégage de chacun de ces parcours d'intellectuels et qui serait à explorer plus à fond.

Au chapitre des convergences, certains éléments ont déjà été notés au cours de l'article. Rioux et Dumont sont l'un et l'autre fort négatifs à l'endroit du positivisme et de tout autre regard « fragmenté » sur le socio-historique : dénonciation de l'économisme, du technicisme, et même chez Dumont, de l'« idéologie de la production » et du scientisme. Tous deux partisans d'une approche holistique de la réalité sociale, leur interprétation du fonctionnement de la société demeure, ainsi que l'ont souligné leurs contradicteurs, plutôt culturaliste : c'est nettement le cas chez Dumont, qui propose une analyse de la société articulée autour de *l'idéologie* comme « expérience du social ». Alors que chez le Rioux des années 80, malgré l'affirmation d'une perspective dialectique (instituant/institué), la position affichée est celle du « marxisme culturel » : *l'aliénation* est ainsi désignée comme contradiction majeure des sociétés actuelles.

Enfin, chacun de ces penseurs a été associé au courant de la sociologie critique. Rioux se place lui-même, dès 1969, dans la filiation de cette tradition de pensée, alors que Dumont, réfractaire aux étiquettes, est rattaché a posteriori à ce courant dans un ouvrage récent consacré à son œuvre (Weinstein, 1985). Si, chez Rioux, on décèle une influence manifeste et reconnue de certains penseurs de l'École de Francfort (en particulier de Marcuse et Habermas), chez Dumont, la parenté avec la tradition de la sociologie critique émane davantage de sources communes (notamment la philosophie allemande) que d'influences directes. Cependant, on ne peut s'empêcher de relever le parallélisme de certains thèmes chez Dumont et chez Lukacs, ce dernier lui-même très proche de l'École de Francfort : importance de la perspective holistique, nostalgie des sociétés du passé, vide et non-sens du monde actuel, intérêt pour la culture savante. Mais ce qui rattache avant tout Dumont et Rioux aux courants de la sociologie critique, c'est la nécessité, fortement affirmée dans leur oeuvre, de réintroduire la pensée philosophique (Dumont) et des préoccupations morales, émancipatoires (Rioux) dans les démarches de

connaissance des sciences humaines. Ce sont là deux desseins assez discordants par rapport aux courants majeurs de la sociologie et de l'anthropologie en Amérique du Nord, où le pragmatisme, le positivisme et l'« asepsie » impriment encore un accent dominant à nos disciplines. Voilà une autre expression sans doute de notre particularisme.

Épilogue

[Retour à la table des matières](#)

« Le deux février 1988, à la Chandeleur, j'ai pris conscience, et d'une façon qui m'a presque terrassé, que j'étais devenu un vieil homme que l'espérance avait quitté. Non pas à cause de mon âge ni de quelque malheur subit, mais parce que les deux causes auxquelles j'ai consacré une bonne partie de ma vie me sont soudain apparues irrémédiablement perdues. »

Ce paragraphe d'introduction du livre que Marcel Rioux publie à Montréal en 1990, *Un peuple dans le siècle*, traduit une transformation soudaine de la pensée de son auteur, dès lors teintée de « mélancolie et de cynisme » (p. 14). Pourquoi ce projet d'un Québec indépendant et socialiste s'est-il évanoui ? Pourquoi la sociologie critique n'a-t-elle « même plus de légitimité théorique » (p. 114) ? Pourquoi les Québécois, de plus en plus tournés vers l'économie, ont-ils donné si largement leur adhésion au libre-échange avec les États-Unis ? Pouvions-nous « résister au mal américain », nous moderniser sans aller jusqu'à nous américaniser (p. 53, 76) ? Les réponses à ces questions apportent peu de développements nouveaux à la pensée de Rioux. La seule différence avec les écrits du passé, c'est le mea culpa : « la gauche nationale et sociale [dont j'étais, précise-t-il] a fait preuve de provincialisme, [...] d'étroitesse de vue » (p. 78) ; « la naïveté, l'innocence » seuls expliquent cette « utopie », cet « optimisme [maintenant] défunt » (p. 160, 168) ; mais également, la société a changé et « le possible s'est rapetissé comme une peau de chagrin » (p. 222).

Les années qui se sont écoulées depuis l'achèvement du présent article ont vu se poursuivre un certain chassé-croisé de la pensée de Fernand Dumont et de Marcel Rioux : si Rioux partage maintenant avec Dumont une vue pessimiste du sort de la société québécoise et une mise en question de la Révolution tranquille, de son côté, Dumont s'est intéressé aux jeunes et aux rapports

de génération. Pour lui, la société québécoise actuelle est « en panne d'interprétation » et, outre une « société éthique », il préconise de se mettre « à la tâche de s'interpréter à nouveau et de se redonner des projets d'avenir ». Nous attendons maintenant de lui un ouvrage majeur, annoncé il y a déjà une quinzaine d'années, « le projet d'une histoire de la pensée québécoise ».

Après avoir commenté et analysé pendant plus de 30 ans notre vie collective, s'efforçant de lui donner sens aussi bien par la relecture du passé que par l'observation du présent et le décodage de l'avenir, ces deux penseurs arrivent-ils encore à lire la société québécoise et sa culture dans sa réalité actuelle et future ? Peut-on penser que l'impasse de l'espoir traduit chez eux l'impasse de l'interprétation ? Ou est-ce plutôt l'inverse ? À n'en pas douter, au Québec comme ailleurs en Occident, cette fin de siècle apparaît aux intellectuels, déconcertés, de plus en plus comme une époque de grands bouleversements, comme celles qui ont marqué, dans le passé, la transition vers un type inédit de société.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

- BERNIER, B. (1974), « Culture de la pauvreté et analyse des classes », *Anthropologica*, vol. XVI, no 1, pp. 41-58.
- BERNIER, B. (1979), « Production, culture et idéologie : approche marxiste », collectif d'anthropologues, *Perspectives anthropologiques*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique, pp. 129-141.
- BOURQUE, Gilles et Nicole FRENETTE (1971), « La structure nationale québécoise », *Socialisme québécois*, no 21-22, pp. 109-155.
- DANDURAND, Renée -B. (1989), « Fortunes and Misfortunes of Culture : Anthropology and Sociology in Francophone Quebec, 1965-85 », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie / Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. XXVI, no 3, pp. 485-532.
- DUCHASTEL, Jules (1981), *Marcel Rioux. Entre l'utopie et la raison*, Montréal, Nouvelle Optique.

- DUCHASTEL, Jules (1982), « Milieux contre-culturels, culture et transformation sociale », dans G. Pronovost éd., *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Sillery, PUQ, pp. 141-156.
- DUMONT, Fernand (1964a), « La sociologie comme critique de la littérature », *Recherches sociographiques*, vol. V, no 1-2, pp. 225-244.
- DUMONT, Fernand (1964b), *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, HMH.
- DUMONT, Fernand (1965), « La représentation idéologique des classes au Canada français », *Cahiers internationaux de sociologie*, no 38, pp. 85-98.
- DUMONT, Fernand (1968), *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise HMH.
- DUMONT, Fernand (1970), *La dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos.
- DUMONT, Fernand (1971), « L'étude systématique de la société globale canadienne française », dans Marcel Rioux et Yves Martin eds, *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, pp. 389-404.
- DUMONT, Fernand (1971a), *La vigile du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH.
- DUMONT, Fernand (1973), *Chantiers : essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, HMH.
- DUMONT, Fernand (1974a), « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », dans F. Dumont et al., *Les idéologies au Canada français : 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 1-14.
- DUMONT, Fernand (1974b), *Les idéologies*, Paris, Presses universitaires de France.
- DUMONT, Fernand (1979), « L'idée de développement culturel : esquisse pour une psychanalyse », *Sociologie et sociétés*, vol. XI, no 1, pp. 7-31.
- DUMONT, Fernand (1981a), « La culture savante : reconnaissance du terrain », *Questions de culture*, no 1, p. 17-34.
- DUMONT, Fernand (1981b), *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France.

- DUMONT, Fernand (1981c), « Une révolution culturelle », dans Fernand Dumont *et al.*, *Les idéologies au Canada français : 1940-1976*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 5-32.
- DUMONT, Fernand (1982a), « Sur la genèse de la notion de culture populaire », dans Gilles Pronovost éd., *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Sillery, PUQ, pp. 27-41.
- DUMONT, Fernand (1982b), « La raison en quête de l'imaginaire », *Recherches sociographiques*, vol. XXIII, no 1-2, pp. 45-64.
- DUMONT, Fernand (1982c), « Pour situer les cultures parallèles », *Questions de culture*, no 3, pp. 15-34.
- DUMONT, Fernand (président) (1971b), *L'église du Québec : un héritage, un projet*, Montréal, Fidès, Commission d'étude sur les laïcs et l'Eglise.
- DUMONT, Fernand et Nicole GAGNON (1973), « Le vécu : présentation », *Recherches sociographiques*, vol. XIV, no 2, pp. 153-155.
- DUMONT, Fernand et Fernand HARVEY (1985), « La recherche sur la culture », *Recherches sociographiques*, vol. XXVI, no 1-2, pp. 85-118.
- DUMONT, Fernand, HAMELIN Jean et Jean-Paul MONTMINY, édés et Fernand HARVEY pour le tome II (1971), *Idéologies au Canada français, I. 1850-1900 ; II. 1900-1929 ; III*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- DUMONT Fernand, HAMELIN Jean et Jean-Paul MONTMINY, édés, et Fernand HARVEY (1974), *1930-1939 ; IV, V, VI, 1940-1976*. Québec, Presses de l'Université et Laval.
- FORTIN, Gérald et Marc-Adélar TREMBLAY (1964), *Les comportements économiques de la famille salariée au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- FOURNIER, Marcel (1979), « Discours sur la culture et intérêts sociaux », *Sociologie et sociétés*, vol. XI, no 1, pp. 65-84.
- FOURNIER, Marcel (1981a), « La culture savante comme style. Les intellectuels dans le Québec de naguère », *Questions de culture*, no 1, pp. 131-166.

- FOURNIER, Marcel (1981b), «Postface», *Questions de culture*, no 1, pp. 183-187.
- FOURNIER, Marcel (1982), « Culture, style de vie et classes sociales : distinction ou mobilisation ? », dans Gilles Pronovost éd., *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Sillery, PUQ, pp. 119-126.
- FOURNIER, Marcel (1986a), *Les générations d'artistes*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- FOURNIER, Marcel (1986b), *L'entrée dans la modernité*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- FOURNIER, Marcel et Gilles HOULE (1980), « La sociologie québécoise et son objet : problématiques et débats », *Sociologie et sociétés*, vol. XII, no 2, pp. 21-44.
- GAGNON, Nicole (1984), « Les sociologues de Laval et les questions de culture : quelques jalons historiques », Georges-Henri LÉVESQUE *et al.*, *Continuité et rupture. Les sciences sociales au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 221-231.
- LAMARCHE, Yves, RIOUX Marcel et Robert SÉVIGNY (1973), *Aliénation et idéologie dans la vie quotidienne des Montréalais francophones*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- LAURIN-FRENETTE, Nicole (1978), *Production de l'état et formes de la nation*, Montréal, Nouvelle Optique.
- NIELSEN, G.M. (1985), « Communication et esthétique culturelle dans deux sociologies critiques : Jean Habermas et Marcel Rioux », *Sociologies et sociétés*, vol. XVII, no 2, pp. 13-26.
- PRONOVOST, Gilles, éd. (1982), *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Sillery, Presses de l'Université du Québec.
- RIOUX, Marcel (1954), *L'Île-Verte*, Ottawa, Musée national du Canada.
- RIOUX, Marcel (1957), *Belle-Anse*, Ottawa, Musée national du Canada.
- RIOUX, Marcel (1965), « Conscience nationale et conscience de classes au Québec », *Cahiers internationaux de sociologie*, no 38, pp. 99-108.
- RIOUX, Marcel (1968), « Sur l'évolution des idéologies », *Revue de l'Institut de sociologie*, vol. 14, no 1, pp. 95-124.

- RIOUX, Marcel (1969a), « Remarques sur la sociologie critique et la sociologie aseptique », *Sociologie et sociétés*, vol. 1, no 1, pp. 53-67.
- RIOUX, Marcel (1969b), *Jeunesse et société contemporaine*, Leçon inaugurale prononcée en 1965, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- RIOUX, Marcel (1971) (1959), « Notes sur le développement socio-culturel du Canada français », dans M. Rioux et Y. Martin éd., *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, pp. 173-187.
- RIOUX, Marcel (1974), *Les Québécois*, Paris, Seuil, réédition en 1980.
- RIOUX, Marcel (1977) (1969), *La question du Québec*, Montréal, Parti Pris ; édition revue et corrigée de l'ouvrage paru d'abord à Paris, Seghers (1969) et traduit à Toronto, Lorimer (1971, 1978).
- RIOUX, Marcel (1978), *Essai de sociologie critique*, Montréal, Hurtubise HMH.
- RIOUX, Marcel (1979), « Pour une sociologie critique de la culture », *Sociologie et sociétés*, vol. XI, no 1, pp. 49-55.
- RIOUX, Marcel (1981), « Fête populaire et développement de la culture populaire au Québec », *Loisir et société*, vol. 4, no 1, pp. 55-79.
- RIOUX, Marcel (1982), « Remarques sur les pratiques émancipatoires dans les sociétés industrielles en crise », dans J.-P. DUPUIS et al., *Les pratiques émancipatoires en milieu populaire*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 45-78.
- RIOUX, Marcel (1982a), « Le développement culturel et la culture populaire », dans Gilles Pronovost éd., *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Sillery, PUQ, pp. 159-164.
- RIOUX, Marcel (1984), *Le besoin et le désir*, Montréal, L'Hexagone.
- RIOUX, Marcel (1985), « Sociologie critique et création artistique », *Sociologie et sociétés*, vol. XVII, no 2, pp. 5-11.
- RIOUX, Marcel (1991), *Un peuple dans le siècle*, Montréal, Boréal.
- RIOUX, Marcel (président) (1968-1969), *Rapport de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec*, Québec, Éditeur officiel du Québec.

- RIOUX, Marcel et Jacques DOFNY (1971) (1962), « Les classes sociales au Canada français » dans M. Rioux et Yves Martin éds, *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, pp. 315-324.
- RIOUX, Marcel *et al.* (1975), « Rapport du tribunal de la culture », *Liberté*, vol. 17, no 5, pp. 3-85.
- RIOUX, Marcel, Muriel GARON-AUDY et Z. RADJA (1979), *Fête populaire et développement de la culture populaire au Québec : approche de sociologie critique*, Département de sociologie, Université de Montréal, 78 p.
- RIOUX, Marcel et Herbert MARCUSE (1973), « Une entrevue du professeur Marcel Rioux avec Herbert MARCUSE », *Forces*, no 22, pp. 46-63.
- RIOUX, Marcel et Yves Martin éds (1971), *La société canadienne française*, Montréal, Hurtubise HMH, paru d'abord en anglais en 1964.
- RIOUX, Marcel et Robert Sévigny (1964), *Les nouveaux citoyens*, Montréal, Éditions de Radio-Canada.
- ROCHER, Guy (1973), *Le Québec en mutation*, Montréal, Hurtubise HMH.
- ROCHER, Guy (1974), *Talcott Parsons and American Sociology*, Londres, Nelson.
- WEINSTEIN, M.E. (1985), *Culture Critique. Fernand Dumont and New Quebec Sociology*, Montréal, New World Perspectives.

Fin du texte.