

## **Adieu ethnicité, bonjour minorités\***

par

Jean Lafontant

Collège universitaire de Saint-Boniface  
Winnipeg (Manitoba)

### RÉSUMÉ

Cet article interroge, dans une perspective comparative, la substance et «l'usage politique» des notions d'ethnie et de minorité dans les sociétés capitalistes développées. Il propose l'idée que, dans le contexte de ces sociétés, la notion d'ethnie se confond avec celle de minorité et que, dans la compétition sémantique entre les deux termes, il faut s'attendre à ce que celui de minorité l'emporte, pour des raisons qui sont explicitées. L'auteur propose également l'idée que dans ces mêmes sociétés, la «majorité» – souvent évoquée mais rarement pensée – est une notion et une réalité évanescentes; l'État-Providence fait office de majorité, par l'étendue et la profondeur de ses interventions auprès des clientèles, soit la société civile fractionnée en multiples minorités.

### ABSTRACT

This article offers a comparative study of the substance and "political usage" behind the notions of ethnic group and minority in the developed capitalist societies. It is suggested that, in these societies, ethnic group and minority are viewed as one in the same and that, in the semantic tug-of-war between the two terms, it can be expected that "minority" will win out, for reasons that are explained. The author also proposes that, in those same societies, the often referred to but rarely examined "majority" is a fleeting notion and reality; the Welfare State functions as the majority through the broad and powerful interventions it directs at its clientele, namely the civil society fragmented into multiple minorities.

---

\* Version remaniée d'une communication présentée lors du onzième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest (CEFCO), ayant pour thème «Après dix ans...: bilan et prospective», Faculté Saint-Jean (University of Alberta), 17 au 19 octobre 1991.

Ce texte propose, à la spatule plus qu'au pinceau, les idées suivantes: dans les sociétés capitalistes avancées, la notion d'«ethnie» ne diffère pas en substance de celles de «nouveau mouvement social» et de «minorité»; dans la compétition qui l'oppose à ces dernières, il faut s'attendre à ce qu'elle s'estompe. La notion de minorité est tout aussi floue que celle d'ethnie. Elle comporte cependant des propriétés sémantiques qui favorisent la popularité de son usage politique. Enfin, nous proposons l'idée que la «majorité», notion fuyante perpétuellement évoquée mais très rarement définie par les auteurs, n'est pas autre chose que l'État-Providence.

### L'ethnie

Quand on considère les termes utilisés depuis environ un siècle par le gouvernement canadien pour désigner les groupes identitaires, on ne peut qu'être frappé par leur variété (nationalité, race, origine, ethnie<sup>1</sup>) alors que la chose nommée, ou du moins la visée de la question, demeurerait sensiblement la même<sup>2</sup>. Il en va ainsi du mouvement par lequel, selon la conjoncture politique, les groupes spécifiques émergent de l'obscurité générique<sup>3</sup> ou s'y noient. C'est donc du côté du nommant plus que du nommé qu'il faut chercher les raisons de cet étrange ballet. D'un point de vue théorique, nous estimons relativement vain, dans les sociétés postmodernes, lesquelles, paradoxalement, s'adonnent avec le plus d'enthousiasme à ce genre d'exercice, l'effort d'inventaire des marques qui prétendent identifier le nommé, c'est-à-dire l'incluent et l'excluent de groupes à frontières visibles et stables. Ce ne sont pas les marques mais leur «sens» socialement construit, donc le rapport social total, qui constitue l'objet d'analyse pertinent.

En d'autres termes, nous ne croyons pas qu'il y ait quelque caractéristique culturelle qui soit indélébile. Par définition, la culture, c'est-à-dire ces comportements appris et partagés qui font que les membres d'un groupe se reconnaissent officiellement, est un ajout purement circonstanciel à la nature (le donné biologique). Même la langue est un ajout. Certes, celle apprise dans la tendre enfance nous marque, mais nous pouvons relativiser cette marque par la superposition de nombreuses autres langues. Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'on change de culture comme on change de chemise, mais nous avancerions, pour continuer la métaphore, et exagérer à peine,

que notre première culture est un vieux vêtement que l'on préfère aux neufs.

Les sociétés capitalistes avancées, dont le Canada, sont des sociétés «transculturelles». Nous n'avons pas dit multiculturelles. Nous croyons en effet que le multiculturalisme est une idéologie utile pour favoriser le rattrapage de ceux qui ont le malheur de porter certaines marques, surtout physiques, mais une idéologie qui ne résiste pas à l'analyse. Les sociétés capitalistes avancées sont transculturelles en cela qu'elles ont dépassé les cultures, données comme des essences sociales. En fait, elles créent de la culture dans le sens où elles «innovent» continuellement<sup>4</sup>. C'est une vieille observation: le nommant n'a pas besoin d'être nommé. Celui qui crée de la culture n'a pas besoin d'être enfermé dans une définition culturelle.

Dans les sociétés avancées, les groupes qu'on donne comme particulièrement affectés de culture, les «ethniques», sont généralement des groupes infériorisés dans l'échelle sociale et qui conservent temporairement sous injonction ou, au mieux comme un colifichet qu'on exhibe à l'occasion, des *habitus* afunctionnels, parfois dysfonctionnels, mais de toute manière des *habitus* en processus de modification.

Énonçons donc un premier constat. La notion d'ethnie, comme toute notion, est historique. Elle est apparue à une certaine époque, dans certaines bouches qui en ont répandu l'usage. Cet usage s'est substitué aux usages antérieurs (dans le cas qui nous concerne, la nationalité, la race). La question se pose maintenant de savoir si ces substitutions se produisent au hasard ou si certaines conditions empiriques en «déterminent» la logique. Les théoriciens marxistes ont été les plus acharnés à montrer qu'il existe une correspondance entre les formes réelles de pouvoir au niveau économique-politique et les formes de pensée. Ainsi Hannah Arendt<sup>5</sup> fait voir le rapport entre la montée de l'idéologie raciste au XX<sup>e</sup> siècle (qu'elle distingue du courant plus ancien de la pensée raciale) et celle de l'impérialisme.

[...] Le racisme a fait la force idéologique des politiques impérialistes depuis le tournant de notre siècle. Il a indéniablement absorbé et régénéré tous les vieux modèles d'opinion raciale qui, toutefois, n'auraient jamais été en eux-mêmes assez forts pour créer – ou plutôt pour dégénérer en – ce racisme considéré comme

*Weltanschauung* ou comme idéologie [...] (Arendt, 1982, p. 70)

Balibar et Wallerstein (1988) ajoutent que la substitution actuelle de la notion de race par celle d'ethnie reflète les mutations structurelles de l'économie-monde. Selon Wallerstein (1988), la notion d'ethnie constitue le mode privilégié d'appréhension et de légitimation des privilèges rattachés à la hiérarchie des emplois, «à l'intérieur des frontières étatiques». Elle est une pièce du discours capitaliste dans sa tentative de résoudre la contradiction idéologique entre l'universalisme de droit des sociétés libérales et leurs particularismes de fait dans le traitement inégal des groupes.

Cependant, ce type de discours «politique», très caractéristique des marxistes, est aujourd'hui accepté par des auteurs d'horizon divers. Ceux-ci opinent en effet qu'il faut cesser de considérer l'ethnie comme un groupe naturel («primordial») marqué de tatouages singuliers et indélébiles, par lesquels, selon l'approche traditionnelle, les membres sont supposés se reconnaître spontanément<sup>6</sup>, pour l'envisager désormais comme une plate-forme politique, un simple cadre de revendication – «a strategic site» (Bell, 1975, p.169) – dans lequel les individus peuvent d'ailleurs entrer et sortir selon leur intérêt conjoncturel. Les identités varient non seulement dans le temps, mais, synchroniquement, elles sont le produit d'un rapport dialectique à l'intérieur d'un même champ de signification. Les identités ne sont pas des essences. Elles sont des projets (Simard, 1991), des rapports changeants, dynamiques, fonction, entre autres facteurs, des ressources. Raymond Breton (1983, 1984) analyse cet aspect, mais dans le sens de la différenciation politique interne (multiplication et concurrence des organismes, stratification, etc.) d'une communauté ethnique et de ses rapports avec les autres communautés. Toutefois, il semble présumer une autoproduction de l'identité par le groupe lui-même. Les ressources qu'il identifie sont celles du groupe (symboles, prestige, participation des membres), alors que les ressources externes, en particulier celles que dispense l'appareil étatique, nous paraissent beaucoup plus cruciales.

L'un des avantages de l'ethnicité est qu'elle constitue sur le plan symbolique une bannière haute en couleurs, un point d'ancrage et de ralliement aisément visible<sup>7</sup>, par comparaison aux évocations aujourd'hui exsangues de l'appartenance de

classe. Mais il n'y pas que cette commodité qui explique son succès. En effet, la classe est un concept économique référant au marché. Or, dans cette arène des forts, les intérêts sont dispersés et harmonisés par le jeu de l'offre et de la demande. En d'autres termes, il se produit une sorte d'équilibre où les joueurs incapables sont éliminés. Ceux-ci n'ont d'autre recours que le forum politique, face à un État disposé à les écouter. Ainsi, une des conditions essentielles à l'avènement de l'ethnicité, en tant que notion moderne, a été la mise en place de l'État-Providence (Glazer et Moynihan, 1975).

En somme, «désocialisée» (Parsons, 1975, p.66-67) et politisée, la notion d'ethnie n'a pas un sens différent de celui de minorité, à moins qu'on ne s'acharne à la considérer comme une catégorie résiduelle exprimant «quelque chose» d'autre, un sentiment d'histoire commune et de cohérence à travers des symboles partagés, que ne recouvrerait pas déjà la communauté de couleur de peau, de langue ou de religion (Bell, 1975).

À notre avis, ces critiques américaines, auxquelles ont fait écho certaines publications canadiennes (Juteau-Lee, 1983; Ramirez, 1991)<sup>8</sup>, sonnent le glas de la notion d'ethnie. Certes, on l'utilise encore, et abondamment, mais sa substance théorique est morte: elle ne se distingue plus ni de la notion de mouvement social (sous l'angle de lecture de la théorie de la mobilisation des ressources) ni de celle de minorité.

### **La minorité**

Que l'on considère la définition classique qu'en donne Louis Wirth (cité dans Simpsons et Yinger, 1958, p. 22), celle plus récente de Lemieux<sup>9</sup>, ou d'autres<sup>10</sup>, la notion de minorité se réduit essentiellement au rapport de domination («infériorisation») majorité-minorité<sup>11</sup>. Ceci établi, la multiplication du phénomène est affaire d'imagination, d'où les expressions, mi-amusées, mi-sérieuses, de «manufacture of minorities» (Flanagan, 1985) et de «syndrome minoritaire» (Mabileau, 1986, p. 27)<sup>12</sup>.

Si la notion de minorité ne désigne qu'un rapport de domination à l'intérieur des frontières étatiques, d'où vient sa popularité croissante au Canada? Nous proposons la réponse suivante. La notion de minorité permet d'appréhender, tout en la masquant, la contradiction entre les pratiques de l'État-

Providence et le fait que ces pratiques se déroulent dans le cadre du droit libéral. Cette contradiction est particulièrement virulente au Canada à cause des conditions historiques particulières dans lesquelles ce pays s'est formé.

Dans le développement qui suit, nous allons essayer d'esquisser les avantages sémantiques et idéologiques de la notion de minorité et les raisons historiques pour lesquelles, par comparaison aux États-Unis, cette notion nous est particulièrement utile ici, alors que chez nos voisins, la notion d'ethnie suffit à appréhender les mêmes réalités (du point de vue de l'État).

La notion de minorité a comme avantage sémantique que son référent est politique, et non socio-culturel comme ses équivalents relatifs antérieurs (race et ethnie<sup>13</sup>). Parce que plus abstrait dans le sens de «générique», il subsume les déterminations particulières des précédents. Net, point embarrassé de différences complexes et peut-être non pertinent quant à la pratique politique, le concept de minorité semble accorder un traitement initial égalitaire aux groupes affublés ou s'affublant de tatouages divers. Tout en demeurant dans le paradigme libéral (liberté, égalité), il a l'avantage d'éliminer en l'estompant la notion d'individu devenu ridiculement impraticable et de cerner désormais des groupes, des organismes<sup>14</sup>. Ceux-ci sont d'abord définis comme des «minorités» auxquelles on accole, au besoin, mais à titre indicatif, les épithètes de raciales, sexuelles, d'orientation sexuelle, ethniques, linguistiques, religieuses, etc. En d'autres termes, les différences culturelles entre groupes sont reconnues (justement, sur le plan culturel, avec ce que cela peut comporter d'expression identitaire), mais la traduction de ces différences en statut politique particulier, au niveau fondamental de la requête de souveraineté par exemple<sup>15</sup>, leur est refusée. Pour paraphraser le célèbre mot de Pierre E. Trudeau, on pourrait dire que l'État-Providence n'a rien à faire dans les salles paroissiales, les clubs et les organismes populaires de la nation, mais réclame néanmoins de les encadrer selon ses propres termes – les mêmes<sup>16</sup> pour tous, c'est-à-dire tous les groupes dont il aurait reconnu la légitimité des demandes – si, bien entendu, ces organismes choisissent de jouer dans l'espace public. Le pouvoir dont dispose l'État en cette matière réside essentiellement dans la distribution des ressources: surtout économiques (les subventions) et sociales (apprentissage social,

statut social, nouveaux droits), les ressources politiques (droit d'expression politique, délégation d'une fraction de pouvoir politique aux minorités) étant plus parcimonieusement accordées (Mabileau, 1986)<sup>17</sup>.

Le succès actuel de la notion de minorité, plus sensible ici que chez nos voisins, s'explique, croyons-nous, par l'histoire politique particulière des deux pays, leur mode de peuplement et les besoins de leur idéologie politique officielle. Aux États-Unis, les deux termes désignent essentiellement la même réalité (Bell, 1975). En principe, l'idéologie libérale américaine ne reconnaît pas en droit la pertinence des caractéristiques primordiales, des tatouages indélébiles, des allégeances autres qu'à un État unique et unitaire. On est Américain, un point et c'est tout<sup>18</sup>. Il n'y a donc aucun «risque» à utiliser le terme d'«ethnie», d'autant que les couleurs qu'elle évoque ne sont que de simples *markers*. Le Canada s'est constitué différemment, ce que reflète son idéologie politique. Reléguant les autochtones à une préhistoire, les affublant, pour les fins de l'esthétique légitimante, du titre ronflant mais impuissant de «premières nations», l'histoire canadienne commence, dans l'imaginaire politique, avec «les deux peuples fondateurs»: les Français et les Anglais. Quant aux «autres», longtemps ignorés, ils meublent les galeries et grignotent aujourd'hui les miettes du «multiculturalisme». Nous y reviendrons. Pour l'instant, convenons qu'au Canada l'«ethnie» n'est pas seulement, comme aux États-Unis, une manière de désigner un certain type de minorité. Elle évoque aussi l'innommable<sup>19</sup>, à savoir que ce pays trouve son origine dans un conflit (la Conquête) aux nombreuses conséquences non encore résolues. Le Canada n'est pas un État unitaire de même type que son voisin. Il s'est développé à l'interne en mosaïque et à l'externe comme pièce de l'Empire colonial britannique. *L'Acte de l'Amérique du Nord britannique* (1867) reconnaissait un statut particulariste aux peuplades conquises. Cette reconnaissance a été périodiquement réaffirmée par des lois et sont incluses dans la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982). Or, celle-ci fait valoir deux types de droits opposés. D'une part, elle réaffirme, comme nous avons dit, les droits particularistes concédés par le conquérant britannique aux peuplades conquises (en particulier les articles 16 à 20, 23 et 29, en ce qui concerne les Français, et l'article 25, en ce qui concerne les autochtones), d'autre part, elle garantit aux individus des droits et libertés fondamentaux, notamment ceux

à l'égalité (article 15). Morton (1985) prédisait les tensions et conflits juridiques et politiques que ces droits difficilement conciliables ne manqueraient pas de provoquer. Il fallait donc s'attendre à ce que les jugements penchent d'un côté ou de l'autre. Or, effectivement, dans le cas des femmes, il semble que l'interprétation libérale stricte (l'égalité des individus «abstraits» devant la loi) ait prévalu sur l'interprétation alternative, soit la réparation des torts historiques (le droit à l'égalité) (Brodsky et Shlelagh, 1989; Buist, 1988).

Certains observateurs (Glazer et Moynihan, 1975) font des remarques similaires en ce qui concerne la situation américaine. Au même moment où le *Civil Rights Act* de 1964 déclarait illégal le fait de catégoriser les citoyens sur la base de leurs particularités ethnoculturelles, l'administration publique établissait des programmes d'aide et de rattrapage pour ces mêmes groupes. On notera toutefois que les tensions canadiennes à cet effet sont beaucoup plus vives. Elles se situent non seulement, comme dans le cas américain, entre la loi universaliste et les programmes particularistes, ce qui peut encore s'entendre dans le cadre d'action de l'État-Providence, mais également entre la loi universaliste (reconnaissance des droits individuels) et la «loi particulariste», c'est-à-dire la reconnaissance du statut de préséance de groupes particuliers (autrement dit l'assomption en droit de compromis historiques).

La nécessité de résoudre cette «contradiction» ou, tout au moins, de la masquer par des élaborations idéologiques paraît donc beaucoup plus urgente ici que chez nos voisins. La notion de minorité participe à ce travail, soit la production idéologique d'un sujet politique qui donne prise à l'action (exécutive) de l'État-Providence (visant des groupes), sans compromettre de manière trop voyante la légitimité du droit libéral (visant les individus).

La politique multiculturelle canadienne<sup>20</sup> participe au même travail de prestidigitation. D'une part donc, nous avons l'énoncé de l'article 15 (1) – libéral par excellence – de la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982) et la marge de manœuvre que s'aménage l'État-Providence (dans le paragraphe 2), et de l'autre, la reconnaissance de deux langues (non deux ethnies) et d'un certain pluralisme culturel (article 27). C'est le problème de la quadrature du cercle. D'une part, on ne peut nier l'existence sur le territoire canadien de groupes aux «couleurs» variées.



Pour ne parler que des plus visibles, mentionnons les autochtones, les réfugiés, les travailleurs «importés» du Tiers-Monde (Labelle *et al.*, 1987). D'autre part, le droit libéral ne peut accepter, sans se renier lui-même, d'autre sujet que l'«individu» libre et égal à tout autre. Difficultés qu'expriment bien les formulations de la *Charte*. Elle ne reconnaît aux entités socio-culturelles aucun statut juridique, même si elle permet à leurs «membres» de bénéficier de «programmes» destinés à améliorer leur sort.

C'est maintenant entré dans les mœurs: à chaque fois qu'une catégorie sociale commence à s'agiter, quitte son port d'attache conventionnel et fait surface dans la société de masse, un appareil juridico-administratif se met en branle pour l'accueillir: la définir, la mesurer, la sonder, jauger ses besoins particuliers, l'organiser et, à terme, se l'incorporer en aménageant des places pour ses représentants à l'intérieur même de l'organisation – dans les rangs du personnel, des organismes consultatifs, voire aux postes de direction (Simard, 1991, p. 19).

La difficulté – pour ne pas dire la contradiction – entre le sujet de droit libéral (l'individu) et le sujet politique de l'État-Providence (les catégories sociales) est résolue par la distinction et la hiérarchisation des champs de pouvoir: la loi – toujours libérale – nomme, c'est-à-dire s'arroge le pouvoir ultime de définir les catégories (ici, l'individu, le «citoyen canadien»); l'exécutif gère, c'est-à-dire multiplie ses propres dénominations, en dernière instance plus séduisantes qu'efficaces puisqu'elles n'ont aucune portée juridique, et alloue des ressources réversibles surtout économiques<sup>21</sup>.

## L'État

C'est une idée courante qu'une ou des minorités s'opposent à une majorité. On voit bien là le travail du sens commun. Il y a le petit et le gros, le présent et l'absent et, s'il y a un minorité, c'est qu'elle est aux prises avec un groupe majoritaire en nombre et en pouvoir. D'où le fait qu'à l'évocation même de la notion de minorité, l'observateur est invité à chercher l'adversaire dans la société civile: la minorité francophone s'oppose à la majorité anglophone, la minorité juive à la majorité chrétienne, etc. Nous proposons ici de considérer que, dans les sociétés capitalistes avancées, les minorités sont peut-être sans majorité ou, si l'on préfère, leur majorité, c'est l'État (Mabileau, 1986), d'autant que ces minorités sont souvent des créations de

l'appareil administratif étatique (Loney, 1977; Anderson et Frideres, 1981; Schreder, 1990; Carty et Brand, 1988; Wallis, Giles et Hernandez, 1988)<sup>22</sup>. Bruno Ramirez (1991), par exemple, montre comment la politique multiculturelle a institutionnalisé la recherche ethnique au Canada et contribué à façonner un objet théorique essentialiste en conformité avec les intérêts des administrateurs publics.

Nous aimerions ici commenter l'une des rares tentatives que nous connaissons de cerner la notion de «majorité», ce parent pauvre de la dyade théorique<sup>23</sup>. Cette tentative, que nous trouvons dans le texte classique de Colette Guillaumin (1972), montre bien les difficultés à conceptualiser un «je» qui nomme mais «ne se désigne pas» (p. 214), d'autant qu'il est d'emblée modèle symbolique, «dieu caché» (p. 218), déduit plutôt qu'observé «en recensant les caractères catégorisants propres à toutes les catégories nommées» (p. 214). Cet exercice est d'autant plus difficile que la «majorité [...] peut, apparemment, être dispersée au sein des catégories minoritaires elles-mêmes» (p. 214). Toutefois, insiste Guillaumin, il s'agit aussi d'un groupe concret:

Le groupe, adulte, blanc, de sexe mâle, catholique, de classe bourgeoise, sain d'esprit et de mœurs, est donc cette catégorie qui ne se définit pas comme telle et fait silence sur soi-même. Elle impose aux autres cependant à travers la langue sa définition comme norme, dans une sorte d'innocence première, croyant "que les choses sont ce qu'elles sont". Elle ne sait pas que son pouvoir (son fardeau, sa responsabilité, son savoir...) s'exprime dans l'univers symbolique de la langue et de la loi dont elle dispose avec naturel (Guillaumin, 1972, p. 217).

Classe sociale? Non. Règles institutantes, ordre dynamique, réversible mais néanmoins effectif. Or, il n'y a pas d'ordre symbolique sans institution. On concède à Clastres (1974)<sup>24</sup>, que la plupart des sociétés humaines ont eu un système de régulation sans appareil étatique. Mais force est d'admettre que, dans les sociétés capitalistes avancées, l'État constitue non seulement le principal appareil d'intégration, mais le lieu de la catégorisation. D'où la difficulté de cerner cette majorité diffuse, débordant des définitions quand on veut l'y enfermer, et pourtant omniprésente et agissante: on le voit à ses effets, les minorités. Nous avons donc la situation suivante: d'une part, des espaces internes, les États (ceux du centre pouvant être

qualifiés de «postnationaux»), où la notion de classes sociales ne convient plus à qualifier la multiplicité des enjeux et des acteurs; d'autre part, un espace externe, soit l'environnement – à forte possibilité conflictuelle<sup>25</sup> – que constituent les autres États. Dans les espaces internes du capitalisme avancé, les interlocuteurs sont les administrateurs publics et leur clientèle (les minorités<sup>26</sup>). C'est peut-être cette homogénéité croissante de la société civile, en-deçà des différences (plutôt que «l'altérité») produites par le catégorisant, que Marcuse (1968) déjà qualifiait d'unidimensionnalité, Habermas de «parois de caoutchouc du système social» (Habermas, 1978, p. 175-176), et Baudrillard de «blancheur opérationnelle» (Baudrillard, 1990, p. 51-52).

L'État, avons-nous dit plus haut, reconnaît les différences anthropo-sociologiques dont se réclament les groupes (ethnies, groupes de pression, organismes populaires, nouveaux mouvements sociaux, minorités) seulement au niveau de la gestion politique, pas au niveau du droit (du sujet de droit). Se peut-il qu'il en soit autrement? Jusqu'où l'État libéral (même de providence) peut-il aller dans la reconnaissance des droits (politiques) des groupes? Qu'y a-t-il au-delà de la philosophie libérale du droit? Deux pistes de réponse se dessinent. La première, avancée par Ewald (1986), fait valoir que, sous le régime de l'État-Providence, la loi libérale classique, sorte de norme métaphysique, se mue en technique de gestion gouvernementale, simple norme d'expertise par rapport à laquelle des dérogations sont possibles, pourvu que soient maintenus des «seuils» fonctionnels. Bref, l'État-Providence ou la société de solidarité (ces deux termes sont synonymes) se développe dans la mesure où une certaine transparence et le flux continu de la négociation favorisent l'adaptation du système à un environnement changeant. L'autre réponse, qui en fait n'est pas très loin de la première, propose de voir l'État et la société civile dans une sorte d'osmose qui en fait un système «sans extérieur», une société cybernétisée, un nouveau mode de reproduction décisionnel-opérationnel, où la forme juridique libérale éclate et fractionne l'ancien droit du citoyen en droits sociaux.

### **Conclusion**

En guise de conclusion, nous voudrions transgresser le style académique et proposer, sur le ton de Montaigne, quelques choix éthiques et politiques.

La notion d'ethnie est une notion piégée qui, dans son usage réel et contemporain, désigne et justifie la domination de certains groupes sociaux en faisant reposer la responsabilité de leur situation sur la conservation de caractéristiques culturelles dysfonctionnelles. En un mot, on culpabilise la victime, ce qui n'empêche pas, en même temps, de prendre à ses frais quelque plaisir exotique passerager.

Deux anecdotes illustreront ce point. L'autre jour, à l'émission *Mostly Music*, un animateur de CBC-FM interrogeait une dame responsable d'une association nationale regroupant des orchestres classiques canadiens. À la question: «pourquoi le public des orchestres classiques tend-il à diminuer?», la dame a proposé, comme première hypothèse, l'évolution de la composition ethnique de la population. Nous supposons qu'il faut entendre par là que les immigrants s'intéressent moins que la population (blanche?, «de souche»?) à ce genre de musique. On peut aussi raisonnablement supposer que, puisque la musique classique est d'origine européenne, par «immigrants» on réfère non aux Français, aux Britanniques, aux Suisses, etc., mais aux «autres...». Pareille hypothèse, nullement étayée, risque évidemment, au mieux, de susciter la nostalgie d'un passé où les «de souche», qu'on donne comme amateurs naturels de musique classique, vivaient entre eux, et au pis, provoquer du ressentiment contre les nouveaux bétotiens.

L'autre anecdote est beaucoup plus grave, puisqu'elle met en cause un sociologue montréalais connu. Au programme télévisé *Le Point* (8 octobre 1991), on s'interrogeait sur la définition à donner d'un Québécois. À notre grand étonnement, ce distingué sociologue fit sienne la distinction qui semble là-bas très populaire ces jours-ci, entre les «Québécois de vieille souche» et ceux «de souche récente». Que veut-on dire par de si jolis vocables? Nous connaissons des personnes qui ont immigré au Québec il y a plus d'une quarantaine d'années. Ces gens en savent beaucoup sur leur nouveau pays. Nous parions qu'ils en savent même davantage qu'un «Tremblay», jeune de 20 ans. Il est vrai, certaines ont un accent, d'autres une couleur un peu voyante. Mais, pendant quarante ans, elles ont travaillé, payé des taxes et forcément vécu sous les règles des institutions locales. Alors, selon quelle logique les appelle-t-on, voire même leurs enfants, des Québécois «de souche récente»? Sous les vocables d'«ethnies» ou de «Québécois de souche récente» agit

en fait la dangereuse notion d'une «race d'élus» qui possède la prérogative de désigner les buts collectifs et d'établir les règles.

On rétorquera qu'il est admis que ceux de souche récente acquièrent tous les droits, pourvu qu'à l'entrée ils se plient à un certain nombre de conditions. Soit, mais à très court terme, ils devraient eux-mêmes être capables de participer à chances égales à la définition des conditions et de disposer comme les autres de ressources à cet effet. De toute manière, ces conditions ne devraient jamais comporter l'obligation de vénérer une identité collective supposément léguée par la tradition, mais seulement de la respecter dans nos rapports privés avec les autres, et surtout de respecter les lois «utilitaires» (nous y incluons l'adoption de la ou des langues officielles), laissant le reste à la créativité des personnes. Plutôt qu'une définition de soi en fonction d'obscurcs idoles, la collectivité entière devrait chercher à se définir par rapport à des idées et à des projets librement discutés. Les idoles sont les créatrices de l'ethnicité. Il faut les abattre. Soyons donc, simplement et joyeusement, des «minoritaires» sous la houlette de cette majorité qu'est l'État-Providence. C'est un statut administratif qui a l'avantage de ne pas nous figer dans une essence, mais nous enjoint à nous organiser, comme francophone dans tel groupe, comme écologiste dans tel autre groupe, etc., à revendiquer des ressources et à participer à l'élaboration des décisions qui nous concernent.

## NOTES

1. En 1871 et 1881, le recensement du Canada utilise le terme *origine* pour désigner la provenance des groupes. On parlait alors d'*origine* française, anglaise, écossaise, africaine, sauvage, allemande, etc. Le recensement de 1891 ne contenait pas de question sur l'origine. En 1901, la notion devient *origine, selon la race ou la tribu*. Les instructions aux officiers en chef, commissaires et énumérateurs stipulent alors que: «Parmi les blancs, l'origine selon la race ou la tribu est tirée du père, tel que Anglais, Écossais, Irlandais, Gallois, Français, Allemand, Italien, Scandinave, etc. Il faut avoir soin, toutefois, de ne pas appliquer les termes "Américain" ou "Canadien" dans le sens de race, vu qu'il n'y a pas de races d'hommes ainsi appelées». En 1911 et 1921, le terme utilisé est *origine selon la race ou la tribu* (la virgule saute). En 1931 et 1941, le terme devient *origine raciale* mais on relève également, dans une colonne séparée, la *nationalité*. Il est à noter que dans les instructions sur l'origine raciale, on relève comme pertinente la différence de couleur. En 1951, on revient au vocable *origine* mais

on précise dans les instructions que «l'origine a trait au groupe culturel, appelé à tort parfois groupe "racial", auquel la personne appartient». En 1961, la notion de *groupe ethnique ou culturel* s'impose, et, tout en subissant quelques modifications techniques (on sait que depuis 1981, le recensé peut, d'une part, situer sa filiation en fonction de son ancêtre maternel autant que paternel et, d'autre part, se réclamer de plusieurs origines ethniques plutôt que d'une seule), prévaut jusqu'à nos jours. Les données fournies ici proviennent d'une manipulation personnelle des recensements historiques ainsi que d'un tout récent document publié par Statistique Canada, *Questions ethno-culturelles du recensement canadien 1871-1991*, et toutes les citations données ici proviennent de ce document.

2. Pareille question mène tout droit à l'épineux problème épistémologique du rapport sujet-objet. Une différence observée est-elle réelle ou induite par la question? Comment le mesurer? Quand statuer que la différence est réelle, sachant que la différence induite peut créer sa propre réalité?
3. Voir les étonnantes nomenclatures publiées dans les dictionnaires du recensement de 1981 et de 1986, par lesquelles on se rend compte qu'un «Nègre» en 1971 émerge de cette profondeur pour devenir, en 1981, un Canadien de race noire et un Noir canadien en 1986. Partageant, en 1971, la dénomination générique d'«Antillais» avec les Jamaïquains, les Haïtiens ne sont reconnus comme tels par le recensement canadien que depuis 1981, alors que les Jamaïquains devront attendre 1986. (Statistique Canada, 1982 et 1986). Même processus ailleurs, par exemple l'identité juive dans l'Allemagne hitlérienne (Adam, 1978, p. 14), ou encore les définitions, variables selon les États américains, de qui est un «Negro» et qui ne l'est pas (Dworkin et Dworkin, 1976, p. 21-23).
4. Innovations dans les domaines scientifique, technologique, philosophique, artistique, bref dans les schèmes dominants de pensée et d'action. Créer la culture, c'est détenir la capacité, en terme de ressources et d'autorité, d'établir des cadres, des moules à l'intérieur desquels les actions quotidiennes communes se produisent. En d'autres termes, c'est la capacité de créer la norme. Dans une évaluation critique du présent article, l'objection nous a été adressée que «des minorités et divers sous-groupes, pour ne pas parler de peuplades, créent aussi leur culture. S'il est vrai que les sociétés capitalistes avancées créent leur culture et l'imposent au reste du monde par des moyens jamais disponibles auparavant, il n'en demeure pas moins que ce qui est nouveau, ce n'est pas la création de la culture, mais bien les moyens de diffusion». Soit, mais il nous semble que le mode de production actuel de la culture, les enjeux économiques et politiques qui y sont rattachés dans un monde qu'on a qualifié, du point de vue de la communication, de «village global», modifient complètement la problématique traditionnelle à cet effet. À quoi sert de chantonner les comptines de nos grand-mères sur la place publique, si des

mégaphones diffusant du *heavy metal* nous couvrent la voix? Lors des célébrations du 1<sup>er</sup> juillet 1992 au Lieu historique de la Fourche, à Winnipeg, nous eûmes l'occasion d'observer un incident qui illustrera notre propos. Sur une scène en plein air, un petit groupe de protestataires amérindiens, auxquels s'étaient joints quelques non-Amérindiens, s'empara, sans violence aucune, du micro pour communiquer aux spectateurs leurs doléances politiques et leur conception d'un pays digne d'être célébré. Le technicien à la console leur coupa le courant. Les Amérindiens utilisèrent alors leurs mains en porte-voix. Mais le technicien, nullement démonté, diffusa à haut volume une ritournelle à la mode. Le groupe, qui n'arrivait plus à se faire entendre, n'eut d'autre choix que de s'en aller. L'affaire n'avait pas duré plus d'une quinzaine de minutes. Sur la promenade qui longe la rivière, nous vîmes plus tard les mêmes protestataires chanter entre eux et pour ainsi dire en privé, sans que les passants ne s'arrêtent. Ainsi, au-delà de ses fonctions symboliques d'expression, de cohésion et, à la limite, de stratégie aux projets d'un groupe, la création culturelle qui ne dispose pas de moyens suffisants pour affronter la compétition en demeure généralement là, c'est-à-dire à l'état de «culture privée», et souvent s'estompe. Dire que les sociétés capitalistes avancées sont «transculturelles», c'est souligner l'évidence qu'elles ont les moyens de production et de diffusion d'«innovations» culturelles continues et qu'à ce compte, les cultures de conservation (dans le sens où, au Canada, on parle de multiculturalisme) ne font décidément pas le poids. On pourrait rétorquer que certaines «cultures de conservation», par exemple celles des Amérindiens, ont la vie dure puisque, après cinq siècles d'agression, elles sont encore agissantes au niveau symbolique et politique. Il faudrait cependant jauger la part qu'a pu jouer à cet effet le repli sur soi forcé par la discrimination, ou ce que Jean-Jacques Simard (1992) appelle la «réduction» démographique, politique, culturelle.

5. On ne peut décidément pas accoler à Hannah Arendt l'étiquette générale de «marxiste», toutefois son traitement de la montée de l'idéologie raciste est un bel exemple de «matérialisme historique».
6. Par «tatouages indélébiles», nous référons aux caractéristiques de l'ethnicité (traits somatiques, culture matérielle, pratiques observables) proposées par «l'approche objective» (Juteau-Lee, 1983, p. 41). Talcott Parsons affirme que, dans ce sens, «the ethnic status is devoided of "social content"» (p. 65). Citant David Schneider, il ajoute : «The marks of identity are in a very important sense "empty symbols". Symbols empty of elaborate social distinctions, and thus they are able to function freely and smoothly in this multi-ethnic social system while maintaining a distinct cultural-symbolic identity as markers» (Parsons, 1975, p. 65).
7. Daniel Bell (1975) insiste que c'est le caractère de référence du fanion (*the salience*), non ses couleurs particulières (*the persona*) qui constitue l'aspect essentiel à considérer. Il est intéressant de noter

que certains auteurs procèdent aux mêmes remarques en ce qui concerne la notion de *community organization* (Ng, Walker et Muller, 1990, p. 15).

8. Nous pensons en particulier au numéro spécial de *Sociologie et sociétés* (vol. 15, n° 2, octobre 1983), intitulé «Enjeux ethniques: production de nouveaux rapports sociaux».
9. La minorité «totale», écrit Vincent Lemieux, «c'est celle qui est *moins* sur le plan numérique, qui est *moindre* sur le plan socio-culturel, qui est *mineure* sur le plan sociétal et qui est *minorisée* sur le plan politique» (Lemieux, 1986, p. 10).
10. Par exemple celle-ci: «Le terme de minorité désigne un groupe de personnes différant par la race, la religion, la langue ou la nationalité du groupe plus nombreux au milieu duquel il vit. Deux précisions doivent être apportées. Tout d'abord, un groupe ne constitue une minorité que s'il prend conscience de lui-même en tant que groupe différent des autres, et le plus souvent socialement infériorisé, surtout s'il est perçu ainsi par les autres» (Boudon *et al.*, 1989).
11. La caractéristique du nombre moindre est contingente et reconnue comme telle par la plupart des auteurs.
12. Autrement dit, nous vivons dans une société où la plupart des individus sont «minoritaires» par quelque côté: le sexe, le lieu de naissance, la couleur de peau et autres caractéristiques somatiques sont des marques contre lesquels les personnes qui logent dans les mauvaises cases ne peuvent rien; le statut matrimonial, l'orientation sexuelle, la religion, la langue, le niveau d'instruction (etc.) sont des stigmates peut-être délébiles mais effectifs tant que les personnes qui les portent ne changent pas de place sur le damier.
13. En somme, l'ethnie n'est qu'une manière commode, sensible, colorée de désigner un certain type de minorité. En d'autres termes, «minorité» est la catégorie rationnelle-légale et «ethnie» l'une de ses expressions imagées. L'ethnie ne peut être une catégorie politique-juridique dans le sens où elle n'a pas de légitimité rationnelle-légale dans un contexte libéral. Au Canada, son utilisation vulgaire dans le sens de *charter group* renvoie non pas au rationnel-légal, mais au terrain, à l'histoire. D'où la gêne juridique qu'elle provoque.
14. D'où ce mot de Roméo Leblanc, ancien ministre fédéral des Pêches: «If I had to write the manual for dealing with the government, I would put two main rules of the road: carry a flag – that is, have an organization – and sound your horn. Let people know you are there» (cité dans Pross, 1984, p.289-290). L'efficacité en termes de résultats d'une action organisée, professionnalisée et stable (*policy-oriented*) par rapport à une action individuelle ou de groupe, mais plutôt sporadique et expressive (*issue-oriented*) est discutée en détail dans cet article.



15. Trois cas actuels illustrent ce point: les revendications des autochtones et des Québécois, les tentatives des pays baltes pour se détacher de l'Union soviétique.
16. Les «mêmes» en termes de mode de gestion et non pas nécessairement en termes de volume.
17. Quant à l'emploi de la force nue contre les dangereux irréductibles dans l'espace public interne (conspirateurs, séditeux, émeutiers, traîtres), il ne subsiste surtout que sous forme de menace. L'«arme» principale est surtout le déni, l'effacement, l'indifférence du regard étatique aux minorités dès lors reléguées à l'expression identitaire en circuit fermé, à moins que les *media* n'aient quelque intérêt à leur accorder une visibilité toute passagère. Pensons au mouvement «gay», né joyeusement dans la turbulence de la fin des années soixante et cousin germain du mouvement des femmes: il végète aujourd'hui dans les limbes les plus profondes de la société civile.
18. Des bémols s'imposent ici. Ce qui se dit, théoriquement et idéologiquement, ne s'applique pas nécessairement à tous, dans toutes les conjonctures. Du côté négatif, les Noirs ne sont considérés Américains que du bout des lèvres, pour dire le moins. Il en va ainsi des Améro-Hispaniques dont le poids linguistique et «culturel» dans certaines villes des États-Unis soulève l'émoi de ceux qui se considèrent la norme. Du côté positif, les aborigènes américains ont obtenu, au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, une certaine reconnaissance de leur spécificité, dans la mesure où plusieurs tribus ou nations jouissent de droits particuliers en ce qui concerne leur intégrité culturelle et surtout leur autonomie administrative. Notre proposition quant à l'unité de la nation américaine réfère donc à son idéologie officielle et doit s'apprécier par contraste avec l'idéologie canadienne, laquelle reconnaît officiellement la multiplicité des origines des habitants, les droits afférents aux peuples fondateurs et certains privilèges de conservation culturelle consentis aux autres groupes de souche plus récente.
19. Le nationalisme québécois d'une part et la réponse du régime libéral de Pierre E. Trudeau à ce nationalisme, avec son train de commissions d'enquête et de mesures législatives, dont la *Loi sur les langues officielles* (1969), d'autre part, ont contribué à effacer le statut de «groupe ethnique» des Canadiens français du Québec, désormais officiellement promu par les institutions fédérales au titre de «peuple fondateur» et auto-promu au titre de «nation». Anthropologiquement, bien entendu, tout le monde est membre d'une ethnie comme tout le monde est biologiquement membre de l'espèce humaine. Mais sociologiquement, le dominant (la norme) est par définition la capacité de nommer (autrui) sans avoir à se nommer. Le dominant n'est donc d'aucune ethnie. Ce sont les autres, les dominés qui le sont, selon la définition qu'on leur instille. Ces processus sont bien documentés, depuis *Les damnés de*

la terre de Frantz Fanon (1985) et le *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi (1985), jusqu'à *L'intolérance* de Lise Noël (1989), en passant bien entendu par *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel* de Colette Guillaumin (1972).

20. La mise sur pied de la politique multiculturelle canadienne peut être interprétée de deux manières-types. À un pôle, les cyniques, qu'ils mettent l'accent sur le complot intentionnel ou sur les avantages structurels qu'y trouve un groupe malin, c'est-à-dire une *ruling English-speaking elite*, le perçoivent comme un écran mystificateur. Par exemple, Karl Peter n'y voit que ruse et divertissement. À preuve ces quelques extraits : «Ethnic groups are steered away from any contact with political and economic powers and are neutralized in their role as providers of individual satisfaction, adding a touch of colour to the otherwise drab Canadian sociocultural scene» (Peter, 1981, p. 57). «Multiculturalism was the policy by which the compliance of Canada's ethnic population to the bilingual policies of the federal government was to be bought» (Peter, 1981, p. 64). Pour leur part, les Québécois ont eu tendance à percevoir la politique bilingue et multiculturelle fédérale comme une ruse visant à les marginaliser dans une mosaïque horizontale dont les Canadiens anglais tireraient les ficelles, alors que le biculturalisme ne leur apparaissait qu'un minimum susceptible d'assurer la parité avec ces derniers. Voir, par exemple, le numéro spécial de *Liberté* (vol. 17, n° 5, sept.-oct. 1975, en particulier p. 36-39), intitulé «Le Rapport du tribunal de la culture». À l'autre pôle, les pluralistes y voient la réponse de l'État-Providence, compte tenu de ses revenus, aux revendications de la «troisième force» (les «autres» groupes ethniques), de plus en plus puissante quant au nombre, à la volonté d'affirmation politique et à l'acquisition des techniques de protestation et de négociation.
21. Ce mécanisme s'apparente analogiquement à celui mis à jour par Légaré et Morf (1989) en ce qui concerne la stratégie de l'État-Providence, en contexte fédéral canadien, dans la répartition des pouvoirs fiscaux. Cédant aux provinces une capacité d'imposition accrue, le fédéral conserve néanmoins – voire renforce – son pouvoir de définir la «nature» de cette imposition, demeurant ainsi le lieu d'élaboration, de contrôle et d'orientation de la politique économique étatique.
22. Les textes de Carty et Brand (1988) et de Wallis, Giles et Hernandez (1988) sont particulièrement éloquentes sur les processus par lesquels l'État, en tant que dispensateur de ressources, «initie» la mise sur pied d'organismes ethniques ou féminins qui constitueront ses interlocuteurs. Dans ce sens, la notion de minorité se confond avec celle de clientèle de l'État. Sur le processus général de l'émergence des groupes de pression et leurs rapports symbiotiques avec l'État, consulter également Van Loon et Whittington (1984) et Pross (1984), ainsi que le numéro spécial de *Canadian Public Administration/Administration publique du Canada*

- (vol. 25, n° 2), intitulé «Gouverner sous pression: les groupes d'intérêts spéciaux», notamment les articles de Paltiel (1982) et de Clift (1982).
23. Il est intéressant de noter que cette notion est «ignorée» par les lexiques, dictionnaires et encyclopédies des sciences sociales – par exemple par Boudon *et al.* (1989), ainsi que par *l'Encyclopedia Universalis* – ou réfère à la notion restreinte de «majorité électorale» (*majority rule*) comme dans Gould et Kolb (1969), Grawitz (1988) ou *l'International Encyclopedia of the Social Sciences*. Au Canada, une conceptualisation de la notion de majorité a été tentée par David Millet (1981).
  24. On retrouve une argumentation analogue dans Malinowski (1968), en particulier «La loi et l'ordre dans les sociétés primitives» (p. 11-49).
  25. Il convient de noter que ces conflits, jusqu'ici interprétés sous l'angle de l'intérêt économique, laissent en principe intacte la doctrine officielle de la souveraineté des États. De sorte qu'on pouvait être un pays pauvre, voire exploité, mais «digne». Or, sous la raison feinte ou réelle du respect des «droits de la personne», il est aujourd'hui des gens qui proposent de baliser la souveraineté des États par un «droit d'ingérence» des autres États de la «communauté internationale» (Hadas-Label, 1991). Il faut s'attendre, évidemment, que pareil «droit» s'exerce à sens unique: du centre vers la périphérie.
  26. L'État «pénètre», «quadrille» la société civile d'organisations qu'il contribue à mettre sur pied et qu'il gère ou «contrôle» en utilisant plusieurs leviers: d'abord celui des subventions dont le volume et le renouvellement dépendent de la bonne conduite des organisations, ensuite celui des méthodes bureaucratiques elles-mêmes, caractérisées par l'uniformité, le «professionnalisme» et la hiérarchisation des paliers. Bref, il s'agit de cette fameuse «participation», soit la prétendue prise en charge, par les groupes concernés, de leurs problèmes pourvu que ceux-ci soient légitimés, «admissibles» dans le cadre de référence de l'État. On peut consulter à cet effet les travaux suivants: sur les mouvements urbains au Québec, Jacques Godbout et Jean-Pierre Collin (1973), Jacques Godbout (1983) et Jacques Godbout (1991); sur la «participation» au Canada (avec une attention spéciale aux jeunes), Martin Loney (1977); sur le mouvement des femmes, Schreuder (1990), Carty et Band (1988), Wallis, Giles et Hernandez (1988).

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, Barry D. (1988) *The Survival of Domination: Inferiorization and Everyday Life*, New York, Elsevier North-Holland, 179 p.
- ANDERSON, Alan B. et FRIDERES, James S. (1981) *Ethnicity in Canada: Theoretical Perspectives*, Toronto, Butterworths, 334 p.

- ARENDR, Hannah (1982) *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 350 p.
- BALIBAR, Étienne et WALLERSTEIN, Immanuel (1988) *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, Paris, Éditions La Découverte, 307 p.
- BARTH, Fredrick (1969) «Introduction», dans BARTH, Fredrick (dir.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, p. 9-38.
- BAUDRILLARD, Jean (1990) *La transparence du mal, essai sur les problèmes extrêmes*, Paris, Galilée, 179 p.
- BELL, Daniel (1975) «Ethnicity and Social Change», dans GLASER, Nathan et MOYNIHAN, Daniel (dir.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, p. 141-174.
- BOUDON, Raymond, BESNARD, Philippe, CHERKAOUI, Mohamed et LÉCUYER, Bernard-Pierre (1989) *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 237 p.
- BRETON, Raymond (1983) «La communauté ethnique, communauté politique», *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, p. 23-37.
- BRETON, Raymond (1984) «Les institutions et les réseaux d'organisation des communautés ethno-culturelles», dans *État de la recherche sur les communautés francophones hors Québec*, Actes du premier colloque national des chercheurs, 9, 10 et 11 novembre 1984, Ottawa, Fédération nationale des francophones hors Québec, 1984, p. 4-19.
- BRODSKY, Gwen et SHLELAGH, Day (1989) *La Charte canadienne et les droits des femmes, progrès ou recul?*, Ottawa, Conseil consultatif canadien sur le statut de la femme, 335 p.
- BUIST, Margaret (1988) «Elusive Equality: Women and the Charter of Rights and Freedoms», *Resources for Feminist Research*, vol. 17, n° 3, p. 103-115.
- CARTY, Linda et BRAND, Dionne (1988) «"Visible Minority" Women: A Creation of the Canadian State», *Resources for Feminist Research*, vol. 17, n° 3, p. 39-42.
- CLASTRES, Pierre (1974) *La société contre l'État, recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 186 p.
- CLIFT, Dominique (1982) «L'État et les groupes d'intérêt: perspectives d'avenir», *Canadian Public Administration/Administration publique du Canada*, vol. 25, n° 2, p. 265-277.
- DWORKIN, Gary et DWORKIN, Rosalind J. (1976) *The Minority Report*, New York, Praeger Publishers, 410 p.

- ÉTIENNE, Bruno (1986) «L'islam minoritaire en France: problèmes culturels et cultuels», dans GUILLAUME, Pierre, LACROIX, Jean-Michel, PELLETIER, Réjean et ZYLBERBERG, Jacques (dir.) *Minorités et État*, Bordeaux et Québec, Presses universitaires de Bordeaux et Presses de l'Université Laval, p. 133-151.
- EWALD, François (1986) *L'État providence*, Paris, Bernard Grasset, 608 p.
- FANON, Frantz (1985) *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 237 p. (La première édition date de 1961.)
- FLANAGAN, Thomas (1985) «The Manufacture of Minorities», dans NEVITTE, Neil et KORNBERG, Allan (dir.) *Minorities and the Canadian State*, Oakville, Mosaic Press, p. 107-123.
- GLAZER, Nathan et MOYNIHAN, Daniel P. (dir.) (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 531 p.
- GODBOUT, Jacques T. (1983) *La participation contre la démocratie*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 190 p.
- GODBOUT, Jacques T. (dir.) (1991) *La participation politique, leçons des dernières décennies*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 301 p.
- GODBOUT, Jacques T. et COLLIN, Jean-Pierre (1973) *Les organismes populaires en milieu urbain, contre-pouvoir ou nouvelle pratique professionnelle?*, Montréal, INRS-Urbanisation. (rapport de recherche n° 3)
- GOULD, Julius et KOLB, William L. (1969) *A Dictionary of the Social Sciences*, New York, The Free Press, 761 p.
- GRAWITZ, Madeleine (1988) *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 384 p.
- GUILLAUMIN, Colette (1972) *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*, La Haye, Mouton, 247 p.
- HADAS-LEBEL, Raphaël (1991) «Ingérons-nous, que diable!», *Le Devoir*, 20 avril 1991, p. B-10.
- HABERMAS, Jürgen (1978) *Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 212 p.
- JUTEAU-LEE, Danielle (1983) «La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal», *Sociologie et sociétés*, vol 15, n° 2, p. 39-54.
- LABELLE, Micheline, TURCOTTE, Geneviève, KEMPENEERS, Marianne et MEINTEL, Deidre (1987) *Histoires d'immigrées, itinéraires d'ouvrières colombiennes, grecques, haïtiennes et portugaises de Montréal*, Montréal, Boréal Express, 275 p.

- LÉGARÉ, Anne et MORF, Nicole (1989) *La société distincte de l'État: Québec-Canada 1930-1980*, Montréal, Hurtubise HMH, 237 p.
- LEMIEUX, Vincent (1986) «Les minorités et l'État: quelques propositions générales», dans GUILLAUME, Pierre, LACROIX, Jean-Michel, PELLETIER, Réjean et ZYLBERBERG, Jacques (dir.) *Minorités et État*, Bordeaux et Québec, Presses universitaires de Bordeaux et Presses de l'Université Laval, p. 9-19.
- LONEY, Martin (1977) «A political economy of citizen participation», *The Canadian state: political economy and political power*, Toronto, University of Toronto Press, p. 446-472.
- MABILEAU, Albert (1986) «L'État, la société civile et les minorités en France», dans GUILLAUME, Pierre, LACROIX, Jean-Michel, PELLETIER, Réjean et ZYLBERBERG, Jacques (dir.) *Minorités et État*, Bordeaux et Québec, Presses universitaires de Bordeaux et Presses de l'Université Laval, p. 21-32.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1968) *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 184 p.
- MARCUSE, Herbert (1968) *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 281 p.
- MEMMI, Albert (1985) *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 163 p. (suivi du *Portrait du colonisateur*)
- MILLET, David (1981) «Defining the "Dominant Group"», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 13, n° 3, p. 64-79.
- MORTON, F. L. (1985) «Group Rights Versus Individual Rights in the Charter: The Special Cases of Natives and Quebecois», dans NEVITTE, Neil et KORNBERG, Allan (dir.) *Minorities and the Canadian State*, Oakville, Mosaic Press, p. 71-85.
- NG, Roxana, WALKER, Gillian et MULLER, Jacob (dir.) (1990) *Community Organization and the Canadian State*, Toronto, Garamond Press, 343 p.
- NOËL, Lise (1989) *L'intolérance, une problématique générale*, Montréal, Boréal, 308 p.
- PALTIEL, Khayyam Z. (1982) «The Changing Environment and Role of Special Interest Groups», *Canadian Public Administration/Administration publique du Canada*, vol. 25, n° 2, p. 198-210.
- PARSONS, Talcott (1975) «Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change in Ethnicity», dans GLASER, Nathan et MOYNIHAN, Daniel (dir.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, p. 53-83.

- PETER, Karl (1981) «The Myth of Multiculturalism and other Political Fables», dans DAHLIE, Jorgen et FERNANDO, Tissa (dir.) *Ethnicity, Power and Politics in Canada*, Toronto, Methuen, p. 56-67.
- PROSS, A. Paul (1975) «Pressure Groups: Adaptive Instruments of Political Communication», dans PROSS, A. Paul (dir.) *Pressure Group Behaviour in Canadian Politics*, s.l., McGraw-Hill Ryerson, p. 1-28.
- \_\_\_\_\_ (1982) «Gouverner sous pression: les groupes d'intérêt spéciaux – résumé des discussions», *Canadian Public Administration/Administration publique du Canada*, vol. 25, n° 2, p. 183-197.
- \_\_\_\_\_ (1984) «Pressure Groups: Talking Chameleons», dans WHITTINGTON, Michael S. et WILLIAMS, Glen (dir.) *Canadian Politics in the 1980s*, Toronto, Methuen, p. 287-311.
- RAMIREZ, Bruno (1991) «Les rapports entre les études ethniques et le multiculturalisme au Canada: vers de nouvelles perspectives», *Revue internationale d'études canadiennes*, n° 3, p. 171-181.
- ROSANVALLON, Pierre (1981) *La crise de l'État-Providence*, Paris, Seuil, 183 p.
- SCHREADER, Alicia (1990) «The State Funded Women's Movement: A case of Two Political Agendas», dans NG, Roxana, WALKER, Gillian et MULLER, Jacob (dir.) *Community Organization and the Canadian State*, Toronto, Garamond Press, p. 184-199.
- SIMARD, Jean-Jacques (1991) *À l'arrière-plan de l'éducation interculturelle: droits, minorités, identité*, texte inédit.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Le problème autochtone, mémoire à la Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté*, texte inédit. (à paraître)
- SIMPSON, George Eaton et YINGER, J. Milton (1958) *Racial and cultural minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, New York, Harper and Brothers, 881 p.
- STATISTIQUE CANADA (1982) *Dictionnaire du recensement de 1981*, Ottawa, Statistique Canada. (catalogue n° 99-901)
- STATISTIQUE CANADA (1987) *Dictionnaire du recensement de 1986*, Ottawa, Statistique Canada. (catalogue n° 99-101 F)
- STATISTIQUE CANADA (s.d.) *Questions ethno-culturelles du recensement canadien 1871-1991*, Centre pour la mesure des origines ethniques, 99 p.
- VAN LOON, Richard et WHITTINGTON, Michael S. (1984) *The Canadian Political System*, McGraw-Hill Ryerson, p. 402-434.

WALLERSTEIN, Immanuel (1988) «Universalisme, racisme, sexisme: les tensions idéologiques du capitalisme», dans BALIBAR, Étienne et WALLERSTEIN, Immanuel (dir.) *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, Paris, Éditions La Découverte, p. 42-53.

WALLIS, Maria, GILES, Wenona et HERNANDEZ, Carmencita (1988) «Defining the Issues on Our Terms: Gender, Race and State: Interviews with Racial Minority Women», *Resources for Feminist Research*, vol. 17, n° 3, p. 43-48.

ZALD, Mayer N. et McCARTHY, John D. (1979) *The Dynamics of Social Movements*, Cambridge, Winthrop, 274 p.

(Acceptation définitive en juillet 1992)