

# MCD

Bulletin de la chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie

Numéro 9

automne 2007

## Dans ce numéro

Mot du titulaire	1
Quoi de neuf à la Chaire MCD ?	2
Accommodements raisonnables	3-4
Colloques ACFAS	5
Société	6-7
Adoption au Brésil	8-9
Haïti et Jacques Roumain	10-11
Publications	12

Il est commun de stigmatiser les scientifiques pour leur compromission avec les pouvoirs économique ou politique. Jean-Jacques Salomon soulignait dans une conférence récente (UQAM, Cœur des sciences, 24 octobre, 2007) *l'irresponsabilité sociale des scientifiques* qui, par intérêt ou aveuglement, contribuent à la détérioration de notre milieu de vie au profit de l'expansion du complexe militaro-industriel et au détriment même d'un savoir bénéfique pour l'humanité. De même, il est d'usage de prendre à partie les communautés épistémiques libérales qui au sein des grandes organisations internationales et des *Think tanks*, jouent un rôle central dans la propagation de la pensée néo-libérale. Il n'est pas rare non plus de voir critiqués les sociologues qui ont choisi d'infléchir et de moderniser les programmes des partis de gauche (tels Giddens en Grande Bretagne, Beck en Allemagne, Rosanvallon en France). Que dire enfin au Québec de la participation de nos intellectuels aux débats autour de la commission sur les accommodements raisonnables (Bouchard et Taylor) ou de la question nationale (Beauchemin)? Tous ces exemples dont les implications sont fort diverses, ont en commun de poser le problème de la proximité du savoir et du pouvoir. Le savant peut-il ignorer cette proximité, voulue ou non voulue, avec le pouvoir? Doit-il prendre position pour ou contre le pouvoir? Mais alors, de quel pouvoir parlons-nous?

La question a été maintes fois retournée dans tous les sens au sein de la tradition sociologique. Weber le premier, dans *Le savant et le politique*, distingue les métiers et les vocations du savant et de l'homme politique. Le savant, adhérant à la raison, cherche à établir des faits, des liens de causalité et des interprétations répondant à des critères universels. Il se doit d'adopter alors une attitude de neutralité axiologique et une éthique de la responsabilité. L'homme politique, aspirant avant tout au pouvoir, doit l'exercer selon son idéologie et ses valeurs, guidé en conséquence par une éthique de la conviction. L'ouvrage, publié en 1927 par Julien Benda, *La trahison des clercs*, a posé avec encore plus de retentissement le problème de l'immixtion des passions politiques dans l'activité purement désintéressée de l'esprit. Dans un vocabulaire fortement marqué par la culture classique de l'époque, Benda s'en prend aux dérives fanatiques de son temps qui se manifestent autour des questions relatives à la race, à la nation et aux classes sociales. Les clercs qu'il assimile à ceux qui ne poursuivent pas

de fins pratiques et cherchent le bonheur dans la possession d'un bien non temporel (art, science ou philosophie), trahiraient leur fonction qui consiste à se consacrer au seul culte de la justice et de la vérité. « Le clerc moderne a entièrement cessé de laisser le laïc descendre seul sur la place publique ; il entend s'être fait une âme de citoyen et l'exercer avec vigueur » (Benda). Sauf pour défendre des valeurs universelles (comme dans l'affaire Dreyfus), Benda ne conçoit pas que les clercs dussent se mêler aux citoyens.

Y a-t-il place, entre le savant et le citoyen, pour un être composite, l'intellectuel? L'affaire Dreyfus fut l'occasion de l'émergence de cette nouvelle catégorie d'intellectuels au service d'une cause (prévenir l'injustice), formée de savants, de philosophes, de lettrés, opposant des principes fondamentaux et universalistes aux vues étriquées des acteurs engoncés dans leur partialité. Bourdieu dont le militantisme est devenu débordant dans les dernières années de sa vie, s'interrogeait sur la place laissée aux « intellectuels à la fois autonomes (à l'égard des pouvoirs) et engagés (le cas échéant contre les pouvoirs) ». L'intellectuel devrait à la fois être autonome (savant) et engagé (citoyen) à l'encontre des pouvoirs. Le problème ne se résout pas pour autant aussi aisément. Il nous faut recourir, comme d'ailleurs Bourdieu nous y invite en se référant à Foucault, à la dimension critique de l'activité de penser et d'agir.

Il faut d'abord reconnaître que le savant et le citoyen appartiennent bien au même régime de pouvoir et de savoir institué à l'aube de la modernité. Foucault a ainsi commenté le texte de Kant intitulé « Qu'est-ce que *Les Lumières?* », en montrant que *l'Aufklärung* ne renvoie pas avant tout à un contenu ou à une thématique, mais bien plutôt à une attitude, celle de la critique. Pour Kant, *Les Lumières* consistent en un processus qui nous permet de nous dégager de l'état de *minorité*, c'est-à-dire d'un état de subordination à l'autorité et au dogmatisme. *Les Lumières* font advenir le sujet à une maturité appuyée sur l'exercice de la raison. Foucault nous dit : « La *critique* est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. » En somme, la *critique* dégage l'espace du savoir (connaître), du pouvoir (faire) et de la constitution de soi-même comme sujet autonome (espérer).

## Le savant, l'intellectuel et le citoyen

Par Jules Duchastel, Titulaire de la Chaire MCD



Là se trouvent donc réunies les conditions de possibilité de l'activité aussi bien scientifique qu'idéologique. Le savant met en branle l'attitude critique dans le processus de connaissance, le citoyen conduit son action politique dans l'espace d'une histoire à construire, d'une raison à exercer et d'une subjectivité à réaliser.

Sur un plan purement descriptif, il est facile de distinguer les rôles. Le savant produit la connaissance, le citoyen participe à sa propre gouverne et l'intellectuel surgit comme une passerelle plus ou moins éphémère entre les deux. Cependant, l'on sait bien que le savant ne peut jamais se distinguer tout à fait de son propre statut de citoyen, pas plus que le citoyen ne peut se priver de l'apport des connaissances rationnelles dans la gestion du bien commun. Il n'est peut-être pas possible de pousser plus loin la réflexion que ne le firent les grands penseurs. Pourtant, on retrouve chez eux un consensus sur la nécessité tout simplement de ne pas confondre les deux vocations du savant et du citoyen. Il y a également accord pour affirmer que le savant devrait mettre son attitude critique au service des moins nantis et de faire opposition aux pouvoirs dominants. Mais, si toutefois nous ne faisons pas une lecture monolithique du pouvoir, il est alors souhaitable de concevoir que les intellectuels n'interviennent pas toujours du même côté et que leur réflexion ne puisse faire plus que d'appuyer, toujours de manière critique et non dogmatique, l'action citoyenne. Le rôle de l'intellectuel n'est jamais ainsi défini une fois pour toutes.

UQAM

IE Institut d'études  
IM Internationales de Montréal  
UQAM





La plupart des sociétés occidentales ont été saisies ces dernières années de controverses concernant leur capacité d'acclimatation au pluralisme identitaire et à la diversité qui les caractériserait de plus en plus. Au Québec même, la controverse des accommodements raisonnables aura témoigné de l'émergence de la problématique du multiculturalisme dans l'espace politique.

Le multiculturalisme est célébré par les uns au nom de l'ouverture à l'autre et à la différence, critiqué par les autres qui cherchent à préserver un espace commun au vivre-ensemble accueillant l'idéal démocratique d'une communauté politique forte d'une réelle cohésion sociale et nationale. Partout il fait débat et entraîne des polémiques passionnées questionnant une démocratie écartelée entre des appartenances de plus en plus contradictoires ne parvenant plus vraiment à se rassembler sous l'horizon du bien commun.

C'est à l'exploration de cette nouvelle Cité identitaire que nous invite ce collectif regroupant des contributions originales provenant de l'ensemble des disciplines des sciences sociales et de chercheurs œuvrant à la mise en scène de cette réalité déterminante.

Ont participé à cet ouvrage

Dave Ancil, Victor Armony, Gilles Bibeau, Martin Breugh, Christine Couvrat, Brice Armand Davakan, Benoît Dubreuil, Francis Dupuis-Déri, Anne Fortin, Jean-Louis Genard, Frantz Gheller, Gilles Labelle, Jean-François Lessard, Geneviève Nootens, Daphnée Poirier, Massimo Prearo, Kristoff Talin, Joseph Yvon Thériault, Stéphane Vibert.



Nous avons l'habitude d'aborder l'analyse des sociétés modernes en évoquant l'influence que la mondialisation exerce sur elles. Mais les mutations des sociétés contemporaines ne se limitent pas à cette question, aussi déterminante soit-elle. C'est la signification de leur «être-ensemble» qui impose aujourd'hui à nos sociétés leurs plus grands tourments au moment où elles sont traversées par un ensemble de forces déstructurantes.

L'une des manifestations de ces forces déstructurantes réside dans la formulation de demandes, toujours plus nombreuses, portées par des groupes dont le principe de regroupement est l'identité (ethnique, religieuse, sexuelle, générationnelle, etc.). Dans nos sociétés, rien ne commande plus impérativement le respect que l'affirmation d'une différence, d'une identité singulière à laquelle on accrochera parfois un lot de conséquences défavorables. L'identité a ainsi partie liée avec les formes nouvelles de la citoyenneté.

Mais, la fragmentation de la communauté politique engendrée par cette ouverture au «particulier» signale la difficulté de former un projet politique qui puisse nous rassembler autour d'une certaine idée du bien commun. Si la reconnaissance sociale et les politiques antidiscriminatoires constituent l'aspect le plus positif des mutations contemporaines du politique, on peut dire que la relative dissolution d'un sujet politique unitaire et rassembleur en représente la conséquence peut-être la plus négative.

L'affirmation identitaire n'assène-t-elle pas un coup fatal à tout espoir de rassemblement de la diversité sous la figure de l'universel? Ne lance-t-elle pas une course aux droits dont l'unique objectif résiderait pour les identités qui s'y engagent dans un meilleur positionnement social? Ces questions inquiètes sont au cœur de cet essai. Il vise à illustrer le danger que recèle la fragmentation de la communauté politique quant à la possibilité de former en elle un projet de vivre-ensemble.

Jacques Beauchemin est professeur titulaire de sociologie à l'Université du Québec à Montréal.



Pour ceux qui viennent d'ailleurs, le Québec n'est pas facile à déchiffrer. Tantôt cette société semble tourmentée par sa manie de l'introspection et de la mémoire, tantôt elle se place à l'avant-garde du progressisme et de l'expérimentation sociale. Les Québécois sont-ils ouverts ou fermés, tournés vers le passé ou préoccupés par l'avenir? Sont-ils des éternels indécis au sujet de la question nationale ou pratiquent-ils l'ambivalence comme jeu politique?

Dans cet essai, Victor Armony cherche à «expliquer» le Québec aux immigrants. Il puise dans ses propres expériences et analyses et examine les caractéristiques distinctives de la société québécoise dans le contexte canadien, le statut de la langue française, le projet de souveraineté et les rapports, parfois tendus, entre la majorité et les minorités. Mais ce Québec que l'auteur tente de saisir est aussi celui que les Néo-Québécois embrassent, rejettent et contribuent à refaçonner.

Ce livre s'adresse aux étrangers mais également aux québécois soucieux de l'image de leur société.

Née en Argentine dans une famille d'immigrants, Victor Armony vit au Canada depuis 1989. Après avoir fait ses études universitaires à Buenos Aires et à Montréal, il a travaillé à Vancouver et à Ottawa. Depuis 2000, il est professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal.

## Autour des accommodements raisonnables : vivre ensemble en colère ?

Par Brice Armand Davakan

Will Kimlicka<sup>1</sup> admettait récemment que si le multiculturalisme a eu le vent dans les voiles au Canada pendant les trois dernières décennies, ce n'est pas à cause d'une imaginaire « vertu canadienne distincte de tolérance et une absence de xénophobie » (p. 31). Il suggère plutôt que cette conjoncture heureuse tient essentiellement du profil anthropologique et culturel des immigrants - « blancs » et essentiellement chrétiens - concernés par les politiques multiculturelles au Canada au fil des années, alors que la nouvelle immigration, plus visible et surtout moins sensible à la culture égalitariste de la société moderne, serait plus problématique aux politiques multiculturalistes. Presque en même temps, dans le contexte québécois, Jacques Beauchemin évoquait dans une publication du *Devoir*<sup>2</sup> la nouvelle peur de l'immigration, une peur jusqu'ici dissimulée derrière un angélisme auto flatteur voulant que le Québec soit une « société tolérante et ouverte ». Il semble en effet que la « crise » des accommodements raisonnables ait soulevé des questionnements essentiels sur l'identité du Québec moderne, mais avec elle - ou au cœur d'elle - sur le ressort téléologique des pensées politiques du monde occidental.

### Crise artificielle des accommodements et crise réelle de l'identité

Au-delà du rôle des médias<sup>3</sup>, la « crise » des accommodements raisonnables au Québec aura mis en scène des courants idéologiques des plus antagonistes, parfois à travers des alliances paradoxales : laïcistes radicaux et démocrates chrétiens, nationalistes civiques et ceux plus « ethnistes », etc. ; mais aussi, fondamentalistes religieux (juifs et musulmans, mais qui sont plus virtuels que réels dans le débat actuel), démocrates, radicaux ou multiculturalistes, communautariens, etc. Premièrement, à l'examen de l'intérêt accordé par le public aux travaux de la Commission Bouchard-Taylor, il semble que les fondamentalistes religieux aient pu toucher un point sensible de l'identité québécoise, apparemment traumatisée par son histoire de minorisation. Deuxièmement, on ne peut qu'associer ces réactions aux événements du 11 septembre et à la montée - ou à l'exacerbation - plus globale du fondamentalisme musulman dans le monde, comme phénomène ayant touché une structure fragile de l'architecture démocratique des sociétés occidentales. Apparemment, celles-ci étaient rendues trop habituées à « refouler les passions » identitaires (religieuses ou ethniques) et trop portées vers l'abstraction et la généralité désincarnée du droit public.

En effet, à bien observer le processus de fabrication de cette « crise » des accommodements raisonnables, une remarque frappante vient à l'esprit : aussi bien chez les juifs que chez les musulmans, si l'on estime à un maximum de 20% les franges fondamentalistes de ces communautés, et si l'on estime que ces communautés dans leur ensemble représentent à peine 5%<sup>4</sup> de la population québécoise, il y a lieu de se demander objectivement comment, dans

une société démocratique, 2% de la population réussie à mettre sur la défensive les 98 autres et à susciter une « commission ». Bien sûr, ce n'est ni l'importance ni l'urgence de la question qui est ici remise en doute, bien au contraire ! Il s'agit de pointer deux phénomènes sociologiques importants : ce sont, d'une part, la fragilité et l'inhibition de l'identité (chrétienne) québécoise, et d'autre part l'érethisme menaçant de certaines minorités faisant allégeance à un projet sociétal concurrent. « Fragile » en quoi et « menaçant » envers quoi ?

### La prétention à l'universalité

Considérons en un premier temps, au plan historique et local, le défi le plus récent du nationalisme québécois. Lorsqu'en 1971, Pierre Elliott Trudeau avait lancé sa politique du multiculturalisme, le problème auquel il était sensé répondre - officiellement - était celui de l'intégration d'immigrants majoritairement « blancs » et généralement chrétiens, le Canada ayant pratiqué une politique discriminatoire envers les Noirs, les Arabes et les Asiatiques jusque dans les années 1960. Mais cette politique était en même temps la concrétisation d'une volonté - alors de moins en moins avouée - de minoriser les Québécois francophones dans l'espace canadien, et de banaliser leur revendication identitaire en l'alignant dans une mosaïque culturelle « blanche » et chrétienne, mais où l'hégémonie culturelle anglo-protestante était - est - indéniable<sup>5</sup>. Ainsi, c'est seulement à partir des années 1980 que l'idéologie multiculturaliste va être confrontée aux conséquences

### il semble que les fondamentalistes religieux aient pu toucher un point sensible de l'identité québécoise, apparemment traumatisée par son histoire de minorisation

pratiques de sa politique à savoir : la situation de devoir reconnaître à certaines « minorités visibles » des libertés collectives potentiellement préjudiciables, non seulement aux libertés individuelles des membres de ces collectivités elles-mêmes, mais aussi aux valeurs fondamentales d'égalité propres aux sociétés modernes comme celles du Canada et du Québec.

En un second temps, sur un plan plus théorique et global, si l'on maintient une « police » épistémologique<sup>6</sup> qui porte à soupçonner d'« idéologie » aussi bien les valeurs de *droits humains*, de *démocratie*, que les vertus modernes de *liberté-égalité-fraternité*, il faut admettre que les fondamentalismes religieux sont tout aussi valables dans l'ordre des imaginaires politiques que n'importe quelle théorie politique. Dans cet ordre de pensée, les nationalismes et les fondamentalismes religieux peuvent être alignés dans une même *épistémè*, dans le sens où ils constituent - et doivent l'assumer - des représentations idéales de toute communauté politique, représentation sensée être reconnue tôt ou tard par les sociétés arriérées

Brice Armand Davakan, membre de la Chaire MCD, est étudiant au doctorat en sociologie à l'UQAM et assistant de recherche pour le projet CRSH dirigé par Jules Duchastel, intitulé *Gouvernance mondiale : démocratisation ou privatisation du système international*. L'objet de sa thèse porte sur la transformation démocratique au Bénin

1- Kimlicka, W. (2007). « Tester les limites du multiculturalisme libéral? Le cas des tribunaux religieux en droit familial » dans *Éthique publique*, vol. 9, n°1 - Printemps 2007, Éditions Liber, pp. 27-39

2- Kathleen Levesque, *L'immigration, terrain miné?*, samedi 15 et du dimanche 16 septembre 2007.

3- Sur ce supposé rôle des médias, la question sociologique devrait consister à comprendre les bases sociologiques de leur succès.

4- Selon Statistique Québec (<http://www.cdpdj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/religion-Quebec-statistiques.pdf>) les groupes musulmans, juifs et sikhs au Québec représentent respectivement 1,5%, 1,3% et 0,5%.

5- Bouthillier, Guy, (1997). *L'obsession ethnique*, Outremont, Québec : Lanctôt Éditeur. 238 pages.

6- J'emprunte affectueusement cette expression à Jules Duchastel (cours sur la *Théorie des idéologies*, automne 2007).

(tiers-monde) ou égarées (occident). Or les États occidentaux, au lieu d'assumer leur situation idéologique, ont tendance à se réfugier plutôt derrière des croyances « messianiques », mettant leurs systèmes politiques très haut au sommet de l'évolution, pressant et bousculant au besoin « les autres » qui sont sensés les rejoindre au sommet de la marche de l'histoire. Ce faisant, des sociétés comme celles du Canada et du Québec refusent d'assumer leur héritage chrétien, purement local (la croix à l'Assemblée nationale ou l'arbre de Noël à l'Hôtel de Ville).

**Autour des « accommodements raisonnables », des visions concurrentes du monde**

Les projets fondamentalistes heurtent frontalement les projets nationalistes dans le sens où, en disqualifiant tous azimuts États nations, sociétés civiles, et société de consommation, etc... nationalismes (civique ou ethnique) et fondamentalismes (chrétien, juif et musulman) se présentent comme des réactions diverses à une société dite « ouverte », imprévisible, sans projet et sans principes transcendants, comme celle suggérée à travers les accommodements raisonnables; et en même temps ces replis ou ces recours identitaires, en servant de refuge, de lieu de consolation et en offrant certitudes et protection, prétendent abolir la préséance et la généralisation des projets individuels ou individualistes qu'illustrent encore les mêmes accommodements raisonnables. Nous sommes donc en présence de projets concurrents qui adoptent pour des fins identiques les mêmes stratégies de dissimulation

**ces groupes plus que minoritaires ne sont pas vraiment considérés comme des menaces [...] mais ils sont pressentis comme une concurrence mondiale à un autre projet encore trop fragile**

de leurs subjectivités, sous le voile de l'universalisme « juridique », tout en préjugant des intentions réelles de leurs adversaires. Dans ce « jeu », l'acteur fondamentaliste religieux ne serait pas seulement la minorité de femmes musulmanes « voilées » ou les singuliers douanier et écolier sikhs portant *Kirpan* ou turban. À l'audition des interventions lors de la Commission Bouchard-Taylor, on se rend compte que l'interlocuteur des populations québécoises inquiètes se trouve à des milliers de kilomètres; les intervenants s'adressent apparemment à des tenants d'une idéologie religieuse contrariante, mais dont certains de leurs concitoyens – néo-québécois ou « immigrants » - seraient des partisans.

Finalement, au plan stratégique, ces dispositions (sensées être strictement juridiques) illustrent plutôt des stratégies identitaires identiques, mais d'adversaires concurrents; les « accommodements raisonnables » peuvent être sociologiquement compris à la fois comme une résistance à - ou un refus de - la domination culturelle d'une majorité sur des minorités, mais aussi comme un projet d'extension - ou tout au moins une volonté de décréditer - de la part d'une identité réactive, porteuse d'un projet alternatif. Car, chrétien, musulman ou juif, le fondamentalisme est fondamentalement un projet sociétal, c'est-à-dire une vision alternative de la société humaine en général, et la religion n'est qu'un vecteur de cette vision. C'est donc d'abord le projet porté – littéralement et symboliquement, la croix ou le *Hijab* – par ces groupes qui suscite méfiance et colère. C'est dire que, dans le fond, ces groupes plus que minoritaires ne sont pas vraiment considérés comme des

menaces, au sens intégral, à la société québécoise – dans quel cas c'est Montréal et non Hérouxville qui aurait été le théâtre des conflits –, mais ils sont pressentis comme une concurrence mondiale à un autre projet encore trop fragile, à une autre identité encore mal définie, à des valeurs non encore ancrées.

**Assumer ses choix de société**

Un rapide survol historique permet de voir que la pensée politique en occident a souvent évolué en trois temps et deux mouvements: d'abord un progressisme à saveur universaliste, puis un choc survenant face à la résilience des cultures « autres », et enfin un repli nationaliste, conservateur, ou réformiste. Historiquement, ces deux mouvements d'expansion / ressac en trois temps se sont observés comme suit: christianisation - échecs des croisades – révolutions, lumières et cristallisation des États-nations; ensuite, colonisation – échec au colonialisme – montée du racisme, des nationalismes et du nazisme; enfin, à la chute du communisme, démocratisation et libéralisation économique - « 11 septembre » et intégrisme musulman – néo racisme et montée de la droite en occident.

Au premier de chacun de ces trois temps, les choix politiques, surtout en Europe occidentale, sont pensés non pas comme des options contingentes et contextuelles, mais comme des trouvailles déterminantes pour le progrès de l'humanité. Cette tendance philosophique était à la base du colonialisme, mais est encore à l'origine de nombre d'interventions hégémoniques des pays occidentaux dans le monde. Or, la conséquence de cette posture idéologique est la frustration qui naît lorsque, ailleurs dans le monde, d'autres peuples répondent par le cynisme aux valeurs chéries de l'occident. Les sociétés modernes occidentales, se disant « ouvertes » et intégrant toutes les sortes de pensée (y compris celles qui refusent l'ouverture) se retrouvent choquées de voir pousser à même leurs jardins, l'antithèse de leurs idéaux. Et ce que semblent indiquer les frilosités actuelles<sup>7</sup> autour des accommodements raisonnables, c'est la contrariété d'une vision du monde qui était convaincue d'être assez désirable pour être universelle; c'est la colère d'une société qui ne comprend pas que ses « valeurs sacrées » soient, ailleurs, perçues comme des hérésies.

La France, l'Angleterre ou le Canada n'échappent pas à cette représentation de soi, qui consiste à présenter ses propres options politiques comme des références mondialement désirables. Pourtant, d'un point de vue stratégique, c'est exactement l'attitude contraire qui aurait – c'est une hypothèse – réalisé cette prétention. En effet, en assumant démocratiquement leurs choix idéologiques (toute divergence interne considérée) avec toute la contingence historique que cela implique, et en entrant dans des rapports égalitaires avec les sociétés « autres »... les sociétés occidentales assumeraient leur position de concurrents face aux projets sociétaux patriarcaux, patrimoniaux ou autoritaires (incluant certaines dictatures africaines ou du Proche-Orient, mais aussi la Chine ou la Russie). Pour peu que leurs intérêts économiques ne les aveuglent pas à cette réalité, les États occidentaux et leurs sociétés en général enlèveraient ainsi aux régimes autoritaires du monde, l'argument anti-occidental qui sert souvent à voiler leurs abus politiques, leurs brutalités face à leurs propres populations.

7 - Au delà du rôle des medias, de M. Mario Dumont et du caractère artificiel de la « crise », il faut reconnaître que les inquiétudes sont relativement partagées parmi la population.



## Colloques à l'ACFAS

### De la gouvernance néolibérale à la gouvernance néoconservatrice — 6 et 7 mai 2008

Au tournant des années 2000, l'évocation du « retrait de l'État » était la norme dans le discours politique sur la mondialisation. De manière générale, il était argué que la chute du Mur de Berlin avait consacré la victoire de l'économie de marché sur le socialisme, victoire qui se traduit bientôt à travers la mise en œuvre du plus important projet de libéralisation jamais envisagé grâce à la création de l'Organisation mondiale du commerce. Parallèlement, il convenait de reconnaître que l'échec successif de trois « décennies du développement » démontrait l'urgence d'adopter une « bonne gouvernance », concept qui fût également inscrit dans la littérature des organisations internationales. Les gouvernements, dans ce double contexte, étaient dorénavant invités à se conformer à de nouvelles règles et à accepter de léguer au secteur corporatif et aux « lois du marché » l'entière gestion des échanges, de la production et de la finance, voire des services sociaux et des ressources naturelles. Le pouvoir de modeler la mondialisation, disait-on alors, était passé aux mains des firmes multinationales. D'un autre côté, la défense du bien commun et la promotion de la démocratie, que les firmes étaient incapables d'assumer, incombait en grande partie à une constellation d'ONG, de mouvements sociaux et de groupes de pressions que l'on baptisa « société civile » suite à la redécouverte de cette notion par les mouvements d'opposition au totalitarisme soviétique en Europe de l'Est. Les rapports de force, la négociation et l'opposition entre les trois « pôles » (États, firmes, société civile) de cette gouvernance mondiale néolibérale alimentaient les recherches intéressées par les relations internationales et le multilatéralisme. Cela jusqu'à aujourd'hui.

Le vent a tourné, soutiennent maintenant les apôtres du retour à l'État, et l'heure est à la sécurité. La dynamique du multilatéralisme fut d'abord transgressée avec la guerre en Irak, mais les motivations pour l'unilatéralisme américain mijotaient depuis un certain temps au sein de l'idéologie néoconservatrice. Le néoconservatisme, avec sa conviction que les régimes non démocratiques menacent la sécurité mondiale et que la puissance américaine a la responsabilité de répandre la démocratie dans le monde, et avec son scepticisme à l'égard de l'utilité des institutions internationales, tend à transformer profondément la gouvernance mondiale en mettant l'accent sur le rôle des « États forts ». Or, cela se produit au moment même où de nouvelles puissances économiques, politiques et culturelles émergent résolument de la poussée néolibérale des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. À preuve, il n'est plus guère possible aujourd'hui de parler de l'ordre mondial sans considérer la montée de la Chine, de l'Inde et du Brésil, pour ne mentionner qu'eux. L'État, subitement, réapparaît au centre de l'analyse et du discours politique.

La montée simultanée du néoconservatisme et de nouvelles puissances représente un choc pour la gouvernance mondiale et ne manquera pas de causer des tensions entre ses différents pôles. Ce sont ces transformations qu'il s'agit d'étudier dans le présent colloque. Trois axes de tensions seront privilégiés :

- 1- Retour de l'État : sécurité ou prospérité?
- 2- Action sociale pour la démocratisation : espace ou acteur?
- 3- Reconfiguration géopolitique : empire et nouvelles puissances.

### Sociologie historique et géographie critique à l'étude des Relations Internationales — 8 mai 2008

Le champ d'étude des Relations internationales (RI) s'est métamorphosé depuis la fin de la Guerre froide. Le développement des théories critiques durant les années 1980 a rendu possible des discours légitimes sur l'international qui s'opposent d'une part à l'ontologie étato-centrée du néo-réalisme et d'autre part à un intérêt normatif implicite pour la poursuite d'une politique de puissance. Le présent colloque propose de réunir une série d'interventions suscitées par deux de ces savoirs : la sociologie historique et la géographie critique. Ce colloque veut offrir un forum et un espace de dialogue à ces approches sensibles à l'histoire dans l'étude de l'international.

La sociologie historique n'est pas une discipline récente. Pour les premiers artisans de cette tradition, l'idée que l'analyse du monde social puisse ne pas porter sur l'histoire, se refuser à un dialogue avec elle, ou rester muette sur les grandes questions macro-sociales, aurait paru absurde. Depuis la fin de la Guerre froide, le développement de la sociologie historique à l'intérieur et à l'extérieur des RI se caractérise par de vibrants débats à propos des catégories et des référents historiques fondamentaux de l'étude du social et de l'international. Un premier volet de ce colloque visera à dresser un portrait de ces débats.

Un second volet mettra en relief les travaux de géographie critique et de géopolitique critique comme avenues de prédilection pour articuler les relations de pouvoir inscrites dans les espaces de pouvoir et les configurations géopolitiques de l'international. La géopolitique critique s'avère d'autant plus intéressante en raison de sa critique systématique des discours qui célèbrent la politique de la puissance et de son accent mis sur les dimensions géographiques de la puissance.

Les travaux rassemblés par ce colloque analyseront l'organisation spatiale des relations sociales de pouvoir dans l'international en interrogeant les formes historiques et contemporaines des discours géopolitiques qui décrivent l'espace mondial. Ils examineront en outre les représentations, les images et les cultures qui donnent une signification aux relations sociales et politiques du champ de l'international.

#### Ateliers

- 1) Historicité de l'espace et du pouvoir dans les relations internationales.
- 2) Interventions en sociologie historique
- 3) Historicité des relations sociales dans les relations internationales
- 4) Interventions en géographie critique

La chaire de recherche du Canada en mondialisation, Citoyenneté et Démocratie est l'instigatrice de deux colloques dans le cadre de l'ACFAS en 2008 à Québec. D'abord, Jules Duchastel, titulaire de la Chaire MCD, organise en collaboration avec Raphaël Canet, chercheur associé à la Chaire MCD, le colloque *De la gouvernance néolibérale à la gouvernance néoconservatrice*. Ensuite, Frédéric Guillaume Dufour, postdoctorant à la Chaire MCD, organise le colloque *Sociologie historique et géographie critique à l'étude des Relations Internationales* avec la collaboration de David Grondin enseignant à l'Université d'Ottawa. Vous pourrez soumettre sous peu votre projet de communication

## Le Québec expliqué aux immigrants

Par Victor Armony

Victor Armony est professeur au département de sociologie de l'UQAM et directeur de recherche à la Chaire MCD. Il est également directeur de la revue de l'Association canadienne des études latino-américaines et Caraïbes (ACELAC). Il vient de publier chez VLB éditeur l'ouvrage *Le Québec expliqué aux immigrants*.

Le but de ce livre n'est pas d'apporter des réponses définitives ou de trancher dans les débats, mais plutôt de soulever des questions, de signaler des pistes de réflexion et de décrire les enjeux qui sont au cœur du « vivre-ensemble » au Québec. Je propose une lecture particulière, avec laquelle d'autres – immigrants et natifs – ne seront pas nécessairement d'accord. Cependant, bien que j'essaie de lui donner un style narratif et personnel, l'argument de fond s'appuie sur une structure d'analyse sociologique étayée en quatre étapes : (1) le Québec face au monde (son visage, ses spécificités, ses appartenances culturelles); (2) le Québec face à lui-même (son histoire, son identité, son imaginaire); (3) le Québec face au Canada (le rapport à l'« autre du dehors »); (4) le Québec face à ses minorités (le rapport à l'« autre du dedans »). Le premier chapitre dépeint la rencontre entre l'ailleurs et le Québec. À cet effet, je me penche sur les conditions du choix que l'immigrant fait, sur ses premières impressions et sur les malentendus inévitables que provoque le contact entre le nouvel arrivant et la société d'accueil. En donnant la parole aux immigrants, nous avons accès à leur subjectivité et nous observons comment les attentes, les frustrations, les fantasmes et les préjugés façonnent leur expérience. Pour eux, le Québec est d'abord une énigme. L'homogénéité remarquable de sa « souche » les déconcerte, autant que le penchant social vers le changement et la fascination pour la nouveauté que ses habitants affichent. Les Québécois sont-ils ouverts ou fermés, fixés sur le passé ou obsédés par l'avenir? Comment caractériser cette société, comment la situer vis-à-vis des autres, comment la classer? Tantôt, elle semble tourmentée, voire étouffée par sa manie de l'introspection et de la mémoire, tantôt, elle se place à l'avant-garde du progressisme et se réinvente sans gêne. J'avance que, pour comprendre le Québec, il faut référer au « jeu identitaire » dans lequel il s'engage : j'ai formulé l'hypothèse d'une « latinité » qui viendrait s'ajouter au substrat indiscutablement nord-américain de son identité. Rappelons que la « latinité » est ancrée dans l'Europe méridionale, mais elle se trouve historiquement liée au monde méditerranéen via la tradition gréco-romaine et les rapports avec l'ancien monde islamique. Une « américanité latine » conjugue le projet de créer une société neuve – l'idéal égalitariste du « Nouveau Monde » – avec une conception fortement communautariste de la condition humaine. Je vois les traces de cette filiation, par exemple, dans la manière dont les Québécois insistent sur les dimensions culturelle et solidaire de leur vie collective (par opposition à l'individualisme emblématique du modèle « anglo-saxon »).

### En donnant la parole aux immigrants, nous avons accès à leur subjectivité

### pour un Franco-québécois la langue est soudée à l'image de soi

Dans le deuxième chapitre, je donne la parole aux Franco-québécois et j'explore, parfois avec un peu d'humour, l'« âme » de ce peuple. Nous voyons tout de suite que la langue constitue l'élément clef de leur identité. Le non-Québécois a souvent de la difficulté à appréhender le rapport passionnel, voire existentiel du francophone à sa langue. Les discussions interminables sur la « qualité » du français parlé au Québec ne représentent que la pointe de l'iceberg : pour un Franco-québécois la langue est soudée à l'image de soi, à *ce que l'on a été et ce que l'on pourrait devenir*. L'immigrant peut certes rester indifférent ou même s'exaspérer devant le « psychodrame » linguistique qui tient lieu de sport national ici. Mais s'il veut véritablement faire partie de cette société, il doit faire l'effort de comprendre pourquoi le français *n'est pas qu'un moyen de communication*. Certaines attitudes apparemment irrationnelles – l'hypersensibilité devant la moindre critique, le rejet viscéral du bilinguisme, la fierté que d'aucuns affichent de ne pas « bien » parler le français – s'expliquent par un profond désir de survivance comme groupe. Cette volonté collective de perdurer dans le temps et de préserver l'héritage culturel pour les prochaines générations se traduit dans le dessein nationaliste, le thème du troisième chapitre. Encore une fois, je propose à celui qui ne se réclame pas de l'identité franco-québécoise de tenter d'échapper aux stéréotypes courants. Je renvoie aux « récits idéologiques » qui sont mobilisés autour de la « question nationale ». Ils simplifient et rendent cohérents les multiples dimensions historiques et sociopolitiques qui sous-tendent ce grand enjeu sociétal. L'objectivité et la neutralité absolues sont inatteignables, mais cela ne nous condamne pas à abandonner toute prétention d'équité. D'un côté, ceux qui refusent d'emblée la validité même d'un projet souverainiste s'excluent d'un débat important et nécessaire. On peut bien s'y opposer, mais il faut admettre qu'une majorité de la communauté franco-québécoise se définit comme une nation et cherche démocratiquement et pacifiquement à construire un État autonome, soit-il pays indépendant ou inscrit dans une union fédérale avec le reste du Canada. Soulignons que l'ardeur avec laquelle ils poursuivent leur cause ne donne que très rarement lieu à des expressions d'intolérance. De l'autre côté, ceux qui s'offusquent devant la réticence des allophones et des anglophones à accepter le discours nationaliste ferment les yeux sur la réalité d'une société hétérogène et changeante. Les Néo-québécois, conscients de la nette prédominance de l'anglais comme langue de la mondialisation, ont droit à se demander pourquoi le bilinguisme paraît si menaçant aux francophones, alors que la proportion de la population québécoise ayant le français comme langue maternelle demeure assez stable depuis un

siècle et que les immigrants sont, de toute façon, obligés d'envoyer leurs enfants à l'école française. Bref, les questions et les arguments des deux camps sont recevables et méritent une attention de l'ensemble des concernés. Les jugements expéditifs – les « ethniques » seraient « anti-souverainistes », les Franco-québécois seraient « xénophobes » – ne servent qu'à alimenter le discours des exaltés des deux camps, alors que nous avons tous à gagner d'une conversation publique sereine et respectueuse des différences.

Le quatrième et dernier chapitre est consacré à Montréal comme lieu privilégié de rencontre entre les diverses composantes de la société québécoise (à l'exception des peuples autochtones dont je ne traite pas dans ce livre) et, de manière plus générale, en tant que *point de contact* entre le Québec et le Canada. Certains voient la métropole comme le creuset d'une nouvelle société, un lieu de métissages et d'expérimentations, alors que d'autres la perçoivent plutôt comme le maillon faible de la lutte pour la survivance. C'est à Montréal que se concentrent massivement les minorités, allophones et anglophones. Montréal demeure amplement francophone – deux habitants sur trois ont le français comme langue maternelle – mais son statut de ville globalisée et cosmopolite peut, bien évidemment, s'avérer un facteur d'anglicisation croissante dans le long terme. Cela veut-il dire que les propos alarmistes sont fondés – le français « recule », Montréal devient « bilingue » – ou bien devons-nous discerner dans ce genre de rhétorique l'angoisse d'un peuple qui ne se sent plus chez lui? D'une part, l'univers anglophone a historiquement exercé à la fois une attraction et une répulsion chez les franco-québécois: s'assimiler veut dire se trahir spirituellement pour s'avantager matériellement. Il n'est pas étonnant que la résistance à l'anglais comporte des relents moralistes et invoque des scénarios apocalyptiques. D'autre part, la présence de l'« autre » est toujours menaçante quand l'image de soi est chancelante. Chaque immigrant qui refuse d'embrasser le fait français pose, aux yeux de beaucoup de francophones, un geste de rejet de la québécoité. Je suggère que, au Québec tout se passe comme si la pulsion de survie se doublait d'une « honte de soi » qui peut s'activer dans l'interaction avec l'étranger. Dans le regard de ce dernier, on cherche la reconnaissance et l'on craint le déni. Comme la minorité juive, cette « troisième solitude » du Québec, la communauté franco-québécoise – longtemps infériorisée et stigmatisée – vacille entre le repli sur le statut de victime perpétuelle et l'affirmation véhémement et libératrice de son identité distincte.

Avec un taux de natalité exceptionnellement faible, les « Québécois de souche » redoutent le dépérissement démographique. Mais le « sang neuf » apporté par les immigrants ne vient pas toujours nourrir le tronc majoritaire. Les Franco-québécois sont loin d'être les seuls en Occident à s'inquiéter d'une éventuelle « perte » de l'identité nationale, induite par l'intégration – ou

plutôt par la non-intégration – des étrangers. Mais ici les choses se compliquent. Comme dans une poupée russe, les rapports majorité-minorité s'emboîtent les uns dans les autres: ainsi, les Franco-québécois sont une minorité au Canada, une majorité au Québec et une minorité (ou un groupe parmi d'autres) dans plusieurs zones centrales de Montréal. Les identités et les droits des uns et des autres s'affrontent, se superposent et, dans certaines situations, se minent mutuellement. Peut-on se sentir pleinement Montréalais, Québécois et Canadien, être trilingue et même « citoyen du monde »? Il semblerait que de plus en plus de jeunes

### **Chaque immigrant qui refuse d'embrasser le fait français pose, aux yeux de beaucoup de francophones, un geste de rejet de la québécoité**

– québécois et néo-québécois – sont à l'aise dans cet univers complexe et multidimensionnel. Mais souvent la plasticité culturelle extrême est le fait d'une individualité hyper-développée et, en dernière instance, dénouée d'attaches collectives fortes. Pouvons-nous fonder une citoyenneté sur ces bases? Ceux qui préfèrent une société politisée et qui considèrent le modèle de l'État-nation toujours viable et porteur de progrès social, sont peu enthousiastes à l'égard du tournant « postmoderne ». Pour eux, l'ère du « bricolage » identitaire marque la fin des grandes utopies collectives. L'idéal souverainiste serait, dans ce contexte, un véritable projet de société, pleinement politique et rassembleur. Plusieurs intellectuels québécois adoptent cette approche et élaborent des thèses philosophiques et sociologiques très sophistiquées. Ironiquement, ils arrivent à proposer la souveraineté du Québec, non pas pour sauvegarder l'identité franco-québécoise, mais pour sauvegarder *la société tout court*: face aux dérives postmodernistes et néolibérales, un Québec indépendant serait un bastion de la politique – au sens quasi héroïque du terme – et de l'émancipation collective. Je ne veux pas dévaloriser cette perspective – qui me semble convaincante à plusieurs égards – mais il faut tout de même relever la prégnance des récits idéologiques dans ce type de discours. Les penseurs qui désirent dégager le nationalisme québécois de toute pesanteur ethnique ont, en effet, tendance à l'investir de toutes les vertus civiques et universelles de la Modernité. À mon humble avis, le projet souverainiste québécois est légitime même si, comme toutes les identités nationales, il comporte inexorablement un degré de clôture et de communautarisme. Ce sera dans le cadre d'une démarche démocratique que les Québécois choisiront, ensemble mais non pas unanimement, la voie de leur avenir commun.

### **Les identités et les droits des uns et des autres s'affrontent, se superposent**

## Le « trafic légal d'enfants » au Brésil : l'adoption comme solution à la pauvreté? Par *Andréa Cardarelo*

Andréa Cardarelo est chercheuse postdoctorale à la Chaire MCD. Dans le cadre de son stage postdoctorale elle s'intéresse à la catégorie « citoyenneté » dans différentes traditions nationales et dans le contexte brésilien.

Lors d'un reportage sur l'adoption, publié en 1995 dans un magazine de circulation nationale brésilienne, la Police fédérale affirmait l'existence d'un « trafic légal d'enfants »<sup>1</sup>. On ajoutait qu'il était impossible d'intervenir en présence d'un ordre judiciaire, « sauf si celui-ci est manifestement illégal ».

Le terme « trafic légal d'enfants » confirme les constatations d'Abreu : les illégalités en matière d'adoption au Brésil se pratiquent dans les tribunaux avec l'appui, la complicité et même la participation active des juges et des agents du milieu judiciaire<sup>2</sup>. Pourtant, même si de telles « irrégularités » sont communes dans les cas d'adoption interne, elles ne deviennent inacceptables pour la société brésilienne que lorsqu'elles sont réalisées au profit d'étrangers. Ainsi, on parle d'une « adoption irrégulière » lorsque des Brésiliens adoptent dans un cadre d'illégalité, et de « trafic » lorsque des étrangers adoptent.

### le fait que les avocats intervenant dans ces adoptions reçoivent jusqu'à 10 000 dollars par enfant adopté a renforcé l'idée d'une commercialisation des enfants

C'est dans les années 1970 que les premières adoptions internationales ont été réalisées au Brésil, mais elles ne seront dénoncées comme « trafic d'enfants » que plus tard, surtout vers la fin des années 1980, alors que les Brésiliens commencent à parler de « commerce de bébés », de « marché de l'adoption internationale » et de « vente de bébés » dans les cas d'adoption internationale. Dans les années 80, le fait que les avocats intervenant dans ces adoptions reçoivent jusqu'à 10 000 dollars par enfant adopté a renforcé l'idée d'une commercialisation des enfants (Abreu, 2002 : 159). De plus, de nombreuses rumeurs sur le « trafic d'organes » sont venues étayer la condamnation de l'adoption internationale<sup>3</sup>.

Ce contexte a entraîné une chute du nombre d'adoptions internationales au pays au cours des dernières années. Une des raisons qui explique cette baisse sont les « scandales de trafic d'enfants », largement diffusés par les médias, et les enquêtes régionales qui se sont succédées. Au cours des années 1980, le Brésil occupait la quatrième position comme pays fournisseur d'enfants au niveau mondial, ayant placé environ 7 500 enfants en adoption internationale<sup>4</sup>. À partir de 1994, le nombre d'adoptions internationales a décliné graduellement au plan national. Ainsi, comparativement à environ 1 850 adoptions en 1993, il y en a eu moins de 400 en 2000 (voir Fonseca, 2002).

### le Brésil occupait la quatrième position comme pays fournisseur d'enfants au niveau mondial

D'après Abreu, le thème de l'adoption internationale est à l'origine de discours enflammés autour de la question de la « nation brésilienne » (2002 : 53). D'un côté, la pauvreté et la misère au pays provoquent la honte de certains juristes et des élites brésiliennes<sup>5</sup>, qui défendent l'adoption internationale comme une manière de les combattre en permettant à un enfant pauvre d'être adopté par des personnes vivant dans un pays riche et donc, d'être élevé avec « tout le confort » et de bénéficier des meilleurs soins médicaux. C'est ainsi qu'un discours de « sauvetage » (*salvacionista*) s'est développé autour des enfants pauvres. Dans cette optique, certains juges ont fermé les yeux sur des irrégularités (lorsqu'ils n'en commettaient pas eux-mêmes).

D'autre part, des juristes qualifiés de « nationalistes » et une partie des médias se sont positionnés contre l'adoption internationale et ont insisté sur la « honte », pour le Brésil, de ne pas avoir les moyens d'élever ses enfants et de les donner à des couples étrangers (2002 : 153). L'adoption internationale est alors associée à un « trafic », à « l'exportation d'enfants ». Avec la législation de 1990 (le Statut de l'enfant et de l'adolescent), naît également un discours sur le droit de l'enfant de rester au sein de sa famille, de sa communauté d'origine, donc dans son pays natal, discours qui renforce les arguments contre l'adoption internationale (2002 : 54).

Ce que ce débat autour de l'adoption internationale ne mentionne qu'en passant, c'est le droit des familles pauvres de garder leurs enfants, ainsi que les conditions dans lesquelles ces enfants pauvres sont retirés de leur famille pour être placés dans des familles, non seulement étrangères, mais également dans des familles brésiliennes aisées.

Entre 1992 et 1998, environ 480 enfants d'une ville de São Paulo ont été adoptés et pour environ 200 d'entre eux, il s'agissait d'une adoption internationale<sup>6</sup>. Un seul juge et une seule procureure du Ministère public ont autorisé toutes ces adoptions. En 1998, à l'initiative d'un avocat, une vingtaine de familles des classes populaires ont formé un mouvement visant à revendiquer une révision des procédures judiciaires ayant mené à l'adoption de leurs enfants. J'ai effectué mes recherches de terrain auprès des familles de ce mouvement entre 2000 et 2001.

À la fin des années 1990, la Commission des droits humains de l'Assemblée législative de São Paulo et une commission parlementaire d'enquête du Sénat fédéral ont produit deux rapports dénonçant, sous le terme d'« irrégularités », les processus ayant mené à l'adoption des enfants des familles

1- Isto, É., 1325, 22 février 1995, p. 80.

2- Voir Abreu D. *No Bico da Cegonha. Histórias de Adoção Internacional no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 47-48.

3- Malgré les enquêtes réalisées à ce sujet, il n'existe à ce jour aucune preuve d'un trafic d'organes au Brésil qui serait lié à l'adoption internationale (voir Fonseca, C., « An Unexpected Reversal – Charting the Course of International Adoption in Brazil », *Adoption & Fostering*, 26, 3, 2002, p. 36-37.

4- Kane, S., « The mouvement of children for international adoption: An epidemiological perspective », *The Social Sciences Journal*, 30 : 4, 1993.

5- Le Brésil étant un des pays les plus inégaux au monde, environ 34 pour cent des Brésiliens (soit près de 53 millions de personnes) vivaient en 1999 dans une famille dont le revenu se situait sous le seuil de la pauvreté (Barros, R. ; Henriques, R. et Mendonça, R., « A estabilidade inaceitável: Desigualdade e pobreza no Brasil », *IPEA*, Texto para discussão no. 800, Rio de Janeiro, junho 2001).

6- Cardarelo, Andréa D. L., (2007), « 'Trafic légal' d'enfants : La formation d'un mouvement de familles pauvres contre les politiques de l'adoption au Brésil », Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal. L'objet de ma thèse de doctorat portait sur l'un des « scandales de trafic d'enfants » survenus au Brésil dans les années 1990 dans l'État de Sao Paulo.



concernées. Selon ces rapports, dans plus d'un cas, les allégations de mauvais traitements et d'abandon qui étaient à la base du processus de déchéance de l'autorité parentale n'ont jamais été prouvées. D'ailleurs, à la suite du retrait des enfants de leur famille, plusieurs proches se sont rendus au tribunal pour rechercher leurs enfants et obtenir de l'information. Malgré cela, plusieurs parents ont été cités à se défendre par affiche, comme si leur adresse était inconnue – ce qui signifie que la citation est publiée dans un document légal, le « *Diário oficial* », auquel ils n'ont pas accès. De plus, le tribunal refusait de fournir aux familles quelque information que ce soit; on se contentait de leur conseiller de prendre un avocat. Or, les avocats privés sont hors de prix pour ces familles pauvres, mais personne au tribunal n'informait les proches qu'ils pouvaient bénéficier d'un avocat commis d'office.

Durant mes recherches, j'ai également constaté que certaines familles avaient signé des documents sans en connaître le contenu – soit parce que les personnes ne savaient pas lire, soit parce qu'elles ne comprenaient pas le langage juridique utilisé. Certaines familles affirment avoir été trompées: elles ont signé des déclarations sans les avoir lues (tout en disant « faire confiance à la justice »), pensant signer une autorisation pour un droit de visite ou pour la remise de leurs enfants. Plus tard, on leur a appris qu'en fait, ils avaient signé une renonciation à l'autorité parentale ou à la garde des enfants. Enfin, d'autres irrégularités, observées dans d'autres cas de scandale de trafic d'enfants au Brésil, ont été vérifiées: adoptions réalisées dans des délais très courts; soupçons d'arrangements entre le juge et certains avocats; dossiers inexistant; dates et signatures invraisemblables dans certains dossiers (voir Abreu, 2002).

Le juge et la procureure du Ministère public avaient fondé une ONG qui se disait vouée à la protection des enfants et des familles dépourvues. Cependant, les dons faits par des étrangers à cette ONG ont éveillé des soupçons de trafic d'enfants chez des journalistes et des politiciens. Notamment, l'ONG recevait de l'argent d'une association italienne qui faisait, entre autres programmes, la promotion de l'adoption d'enfants par des couples italiens<sup>7</sup>. L'enquête du Sénat n'a pas signalé d'irrégularités dans les comptes bancaires du juge, mais on a retrouvé des chèques au nom de la procureure en provenance de l'association italienne.

Des recherches réalisées non seulement au Brésil, mais aussi dans d'autres pays, montrent que l'adoption, et surtout l'adoption internationale, peut servir à enrichir les classes moyennes ou aisées des pays d'origine, ainsi que les agences d'adoption<sup>8</sup>. Se justifiant derrière l'idée de venir en aide aux enfants pauvres, une série d'intermédiaires locaux (notamment des agents du milieu judiciaire tels des avocats, des traducteurs, des propriétaires de maison d'accueil pour les adoptants et de maison d'accueil pour les enfants) tirent profit de cette entreprise. Prétextant des dépenses consacrées aux enfants, ils soutirent de l'argent à des étrangers crédules. Dans un contexte de pratiques plus ou moins légales ou légitimes, il arrive aussi que des

fonctionnaires du gouvernement ou du système judiciaire se voient offrir des paiements afin d'accélérer le traitement des dossiers d'adoption. Les profits individuels, les contributions financières des agences étrangères et les « dons » des parents adoptifs, attendus par les institutions privées ou les ONG du pays d'origine, contribuent à créer un système d'intérêts et de réciprocités qui se perpétue de lui-même et stimule une augmentation de l'offre des enfants à placer dans des familles étrangères, dans le cas de l'adoption internationale (Hoelgaard, 1998).

Dans notre étude de cas, malgré les enquêtes réalisées et malgré la création du mouvement des familles d'origine et son succès médiatique, le juge a été acquitté de toute accusation d'irrégularités par le Tribunal de justice de São Paulo à la fin de l'année 2001. Comment expliquer l'acquiescement du juge, tandis que des institutions telles que l'Assemblée législative, le Sénat fédéral et même le Bureau du Procureur de l'État de São Paulo ont signalé toutes les « irrégularités » citées ci-dessus ? Pourquoi le retrait des enfants sans le consentement des familles défavorisées, qui n'ont pas eu la possibilité de se défendre légalement, est-il toujours légitime au Brésil ?

### **une des raisons pour lesquelles les enfants en provenance des pays du Tiers-Monde [...] sont disponibles à l'adoption, c'est que les droits des familles d'origine ne sont pas respectés dans ces pays**

Parmi d'autres, une réponse à ces questions suggère qu'à l'instar d'autres juges qui encouragent l'adoption internationale au Brésil – ainsi qu'une partie des élites du pays –, le magistrat dans cette affaire perçoit l'enfant pauvre comme une menace potentielle pour la société. L'adoption internationale est donc vue comme une solution aux problèmes liés à la pauvreté au pays en empêchant ces enfants de devenir non seulement des « misérables » ou des « affamés », mais également des « délinquants » et des « prostitués », selon les mots de certains juges, journalistes et intervenants du domaine de la protection de l'enfance.

Nous concluons qu'une des raisons pour lesquelles les enfants en provenance des pays du Tiers-Monde, et plus spécifiquement d'Amérique latine, sont disponibles à l'adoption, c'est que les droits des familles d'origine ne sont pas respectés dans ces pays. Dans les pays riches, où les écarts entre les différentes classes sociales sont moins accentués, on permettrait difficilement une déchéance de l'autorité parentale impliquant une violation aussi flagrante des droits des parents biologiques.

7- On estime qu'entre 1994 et 1998, environ 40 pour cent de tous les enfants brésiliens placés en adoption internationale ont été adoptés par des familles italiennes (*Commissione per le Adozioni Internazionale e Italiana per l'adozione internazionale*, <http://www.commissioneadozioni.it/stat/1.htm>; et Fonseca, 2002, op. cit.).

8- Voir Hoelgaard, Suzanne, (1998). « Cultural Determinants of Adoption Policy: A Colombian Case Study », *International Journal of Law, Policy, and the Family* 12(1), 202-401; Leifsen, Esben, (2004). « Person, Relation and Value: The Economy of Circulating Equadorian Children in International Adoption », dans Bowie, Fiona (ed.), *Cross-cultural Approaches to Adoption*; Collard, Chantal, « La politique du fosterage et l'adoption internationale en Haïti », dans Leblanc, I. (éd.), *De l'adoption – des pratiques de filiation différentes*, Collection Anthropologie, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004; et Abreu, 2002, op. cit.

## Jacques Roumain, entre le marxisme et le vaudou, l'exil et la prison, les Lumières et la superstition

par Alain Deneault

Alain Deneault est chercheur postdoctoral à la Chaire MCD. Le 20 octobre dernier il a organisé une journée d'étude sur Jacques Roumain, auteur, ethnologue et militant haïtien engagé. 2007 marque le 100<sup>ème</sup> anniversaire de la naissance de Roumain, décédé en 1944. Son plus important roman s'intitule *Gouverneurs de la rosée*.

L'œuvre de Jacques Roumain concerne autant l'archéologie que l'ethnologie, la politique et l'écriture littéraire.

Jacques Roumain revient d'Europe à Haïti à l'âge de 20 ans, en 1927. Le pays se trouve alors sous occupation militaire américaine. Son positionnement politique a trait à des enjeux proprement nationaux. Il reproche au gouvernement de Louis Borno de collaborer avec l'occupant. Ce dernier conteste très rapidement ses positions antigouvernementales et anticléricales, et fera incarcérer Roumain l'année suivante.

Dès 1931 paraissent le recueil de nouvelles *La Proie et l'ombre* et *La Montagne ensorcelée*. Ces écrits relaient une critique sociale empruntant aux formes de contestation marxistes diffusées en Europe, si l'on en croit le compte-rendu que fait *La Relève* de *La Proie et l'ombre* quant à « l'imbécillité bourgeoise » qui y est dépeinte.

Tandis que le recueil de nouvelles stigmatise l'inanité intellectuelle de la classe dirigeante, *La Montagne ensorcelée* fait état des croyances stériles et préjudiciables qui prévalent dans les campagnes.

### Ces écrits relaient une critique sociale empruntant aux formes de contestation marxistes diffusées en Europe

Dans la foulée de ces publications, en 1934, entre deux séjours en prison, Jacques Roumain fonde le Parti communiste haïtien (PCH), dont il est le premier secrétaire général.

À la lecture de ses romans, on sent déjà poindre un souci ethnologique autour de croyances et de superstitions entretenues respectivement dans trois milieux sociaux différents – chez les paysans analphabètes, dans l'église et au sein de l'élite politique. Il s'agit pour le romancier de broser le portrait d'une civilisation mal en point, qu'il incombera à l'action politique de transformer.

Dans *la Montagne ensorcelée*, seul le ciel – transparent, puis terreux, et noir, et enfin lavé à grande eau... –, semble évoluer. Le reste n'est qu'horizon de mornes sombres, vastes cercles de silence tracés par un malfini égaré. La nuit cède au jour en lui abandonnant sa mélancolie lasse, à travers des brumes loqueteuses et sales. Et le soleil est une joie fausse, trop éclatante pour être crue. On se résigne, malheur et faim sont une habitude, le village est pauvre, il a soif – toute naissance y est tristesse –, et il n'offre pour toute certitude que de longues heures pénibles, au travers d'âpres luttes à mener sous la chaleur torride. Les femmes chantonnent, toujours le même air monotone et enrhumée, tandis que les enfants crient et que les hommes se taisent. Toute parole semble impossible. « Les mots s'embrouillent dans son cerveau, pêle-mêle, et il ne peut plus les ordonner » ; si le conteur Désilus, qui s'annonce jusque dans son nom comme la désillusion, se délie la langue, d'aucuns anticipent d'emblée la chute de ses récits.

Parmi ces histoires, celle que l'on connaît par-dessus tout, que l'on retourne à l'infini, du reste, c'est la sienne, collective et universelle, l'histoire misérable des ancêtres guinéens dominés par les Blancs, celle de l'île de Saint-Domingue gouvernée par des Blancs, celle d'Haïti occupée par des Blancs, celle des Saints de l'Église représentés comme des Blancs... de telle sorte que Français,

Américains ou Dieu lui-même apparaissent comme le Blanc qui voue une haine ontologique aux Noirs.

Seules les éclipses de l'amour semblent annoncer quelque espoir d'altérité. Mais dans le contexte de cette désolation absolue, de façon prédominante, prévalent les soupçons chimériques des uns envers les autres, les croyances d'une heure qui durent une vie, comme ce cheveu que l'on retire à des fins médicales absconses. Le prêtre lui-même n'est plus qu'une silhouette mystérieuse supplémentaire, un « homme long et noir comme une ombre » qui « psalmodie des paroles étranges ». Désilus le dira ouvertement : « Les sots, ils ont la tête remplie de vent. »

Que faire? Quand on compte pour tout « savoir » des superstitions sans suite. Un enfant est mort prématurément, le bétail est mort, la récolte est nulle... et si « ce n'est pas naturel » que tout cela, c'est au sens où on cherchera une explication ailleurs qu'au chapitre des maladies ou des causes, « ça peut être aussi quelque chose de caché »... Et cette spéculation ésotérique, ces suppositions fantasques, ces conjectures hors de tout gond, en viennent à canaliser la frustration inouïe d'êtres déracinés du langage, qui se font alors violence eux-mêmes, comble du malheur... Elle passe par ces considérations abstruses, la violence que s'inflige à elle-même la communauté des inconscients, jusqu'à la lapidation des « loups garous » et autres figures fantastiques qui ne sont plus mêmes des hommes et des femmes succombant à leurs blessures. Et les crimes qui sont commis à leur égard ne sont plus des crimes puisque aucune communauté du langage ne vient les désigner comme tels, pas plus que la « gendarmerie » qui se profile dans le discours comme une évocation parmi d'autres. On manque là les composantes sociales qui, selon Émile Durkheim, rendent possible le crime : un droit, des institutions, une presse, une conscience sociale durable...

Ce roman fait donc le diagnostic d'une lourde réalité historique et matérielle que le Parti communiste, dans lequel Roumain s'engage, a pour défi colossal d'altérer. La devise du PCH – « La couleur n'est rien, la classe est tout » – rappelle en effet le « nous ne sommes rien ; soyons tout ! » du chant communiste *L'Internationale*, mais il signale surtout l'obstacle supplémentaire qui se pose, à Haïti, pour en arriver à la mobilisation politique. Là, plutôt que d'assister à l'organisation d'une lutte de classes, le discours consiste à apprendre qu'on appartient à une classe. Si encore ce lexique convient.

Mais si le modèle révolutionnaire donne à Roumain l'impulsion d'identifier et de stigmatiser l'adversité historique contre laquelle il importe de se dresser dans l'époque, pour la renverser, cette adversité qui est la sienne n'est en rien comparable à la bourgeoisie financière et industrielle que Marx pointait devant lui. Roumain occupe dans l'histoire une position analogue à celle de Lénine, lui qui a soutenu le discours révolutionnaire dans une Russie paysanne et arriérée, après avoir apprécié à Zurich les œuvres informes de Tristan Tzara. Pour Lénine comme pour Roumain, au regard du contexte culturel, national et historique, tout reste à inventer.

Ses romans rappellent le peu de secours dont ont pu être les livres de Marx, pour engager un avenir révolutionnaire. L'auteur travaille d'abord à donner une consistance historique à ce qu'il appellera, dans le titre d'un autre ouvrage qui paraît dès ces années-là, des *Fantoches*.

Et c'est vaguement qu'on reconnaît l'approche de Marx du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* dans les passages pénétrants de son court traité *Sur les superstitions*, à propos de ses compatriotes convertis au protestantisme pour se désolidariser d'un catholicisme enclin au pétaïnisme. Enfin, les principes matérialistes qui gouvernent sa pensée sont empruntés à Marx selon des considérations tout à fait générales.

Roumain se distingue radicalement de Marx, étant donné le contexte historique propre à Haïti, par les disciplines scientifiques et culturelles auxquelles il s'en remet. Et ces disciplines, soit la littérature et l'ethnologie, sont précisément absentes de l'œuvre de Marx.

La littérature, nous l'avons dit, permet donc à l'auteur de mettre en lumière l'inanité des références culturelles de ses semblables et leur impossibilité à comprendre les modalités historiques qui expliquent leur état de pauvres.

L'essai d'ethnologie *Sur les superstitions avance*, pour sa part, des propositions heuristiques en plus de désamorcer tout à fait les stratégies de domination discursives des dominants blancs de toute époque.

En ce qui concerne les propositions heuristiques d'abord, *Sur les superstitions* fait le point sur les croyances, en ayant la finesse d'esprit de ne pas seulement et platelement y reconnaître un mal. En fait, les superstitions ont permis aux Noirs de l'île de s'approprier pour leur compte les formes symboliques colportées d'abord exclusivement par les Blancs. « Le vaudou est-il une superstition, demande-t-il? Au point de vue de l'orthodoxie religieuse, il passe pour tel, mais en réalité, qu'on lui refuse ou non cette qualité, le vaudou représente un syncrétisme catholico-vaudou exprimant une conception religieuse précise du monde. [...] Ce procès de contact d'absorptions et de fusions, il n'est sans doute aucune religion qui s'y soit soustraite. »

Une fois cela dit, Roumain remonte la chaîne et souligne que le référent de ces superstitions, c'est-à-dire les données religieuses qui ont fait l'objet de détournements divers, est lui-même le fruit de détournements plus anciens. « Quand un prêtre monte en chaire, comme cela est arrivé récemment, pour affirmer que la pluie et une bonne récolte sont la conséquence d'une conversion du vaudou-catholicisme au catholicisme pur, il reprend l'héritage du houngan qui en cas de sécheresse recommande un service loa. » ; « le christianisme combina la théorie platonicienne de l'immortalité de l'âme avec les éléments du dogme de la résurrection. » Ce que l'on appelle la tradition consiste fatalement en une série de croyances qui s'altèrent et progressivement s'annulent.

Il en ressort une critique du vaudou comme du catholicisme, au profit d'une pensée scientifique et rationnelle des événements historiques et de l'ordre du monde qui persiste historiquement. Roumain n'est pas naïvement technolâtre pour autant : selon ses dires, ou bien la technologie dame le pion aux superstitions, ou bien elle est elle-même une nouvelle superstition. Auquel cas, comme tout est superstition, il n'y a pas de raison qu'on n'en analyse point les mérites et les vertus, au même titre que les autres. Et à ce titre, les considérations rationnelles de l'époque, bien qu'on puisse douter rigoureusement du caractère absolu de leur validité épistémologique, ont tout leur pesant en regard de formes anciennes aveuglément reprises.

« Il faut naturellement débarrasser la masse haïtienne de ses entraves mystiques. Mais on ne triomphera pas de ses croyances par la violence ou en menaçant de l'enfer. Ce n'est pas la hache du bourreau, la flamme du bûcher, les autodafés qui ont détruit la sorcellerie. C'est le progrès de la science... »

Ce progrès passe par l'éducation bien sûr, mais l'éducation elle-même passe par la modification du contexte matériel, par exemple la construction de route, l'inculcation de règles d'hygiène et l'organisation économique des masses rurales.

### **les superstitions ont permis aux Noirs de l'île de s'approprier pour leur compte les formes symboliques colportées d'abord exclusivement par les Blancs**

Roumain évoque à ce chapitre le « matérialisme dialectique » de Marx, mais citant Kant et faisant lui-même œuvre de littérature, on reconnaît plus profondément dans son programme le projet philosophique des Lumières et esthétique des romantiques allemands. C'est pourquoi Kant et Hegel se trouvent évoqués quand il s'agit de distinguer la connaissance de la superstition : « La science élimine progressivement de l'algèbre métaphysique ces inconnues que l'on croyait des "choses en soi" et qui sont devenues des "choses pour soi", accessibles et perceptibles par l'expérience ».

Enfin, Roumain se trouve à désarçonner les critiques de l'époque, puisqu'il relève au fil de ses exemples sur les superstitions, mille cas de figure qui proviennent de l'Europe. « En France, dans la Beauce et le Perche, on a soin de ne pas jeter le cordon ombilical ni dans l'eau ni dans le feu, ce qui, croît-on, serait le présage que l'enfant mourrait noyé ou brûlé. » Tout cela, pour faire reposer le phénomène universel de la superstition sur une solidarité de classe – la paysannerie est essentiellement évoquée dans ce cas – plutôt que sur un apanage culturel, racial, raciste ou géographique.

### **Ce progrès passe par l'éducation bien sûr, mais l'éducation elle-même passe par la modification du contexte matériel**

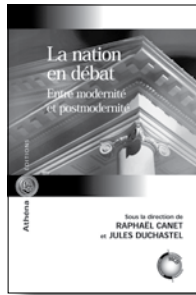
L'ethnologie devient donc une arme politique contre les mythes hiérarchiques que raconte et se raconte le colonisateur pour se persuader de sa position de tête dans la hiérarchie des races et des cultures, et pour le réveil des siens, eux qui pourraient en venir à intérioriser de telles présomptions.

Le roman est pour sa part plutôt un mode d'élocution pour en arriver à un diagnostic synthétique de l'état des peuples qui justifient les luttes politiques à venir.

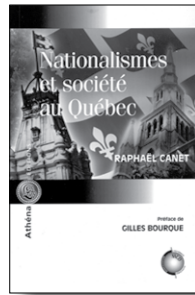
## Publications de la Chaire



**Fédéralismes et mondialisation**  
**L'avenir de la démocratie et de la citoyenneté**  
sous la direction  
de Jules Duchastel



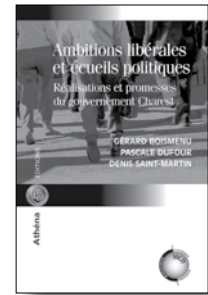
**La nation en débat**  
**Entre modernité et post-modernité**  
sous la direction  
de Raphaël Canet  
et Jules Duchastel



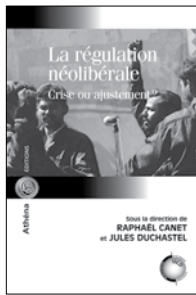
**Nationalismes et société au Québec**  
Raphaël Canet



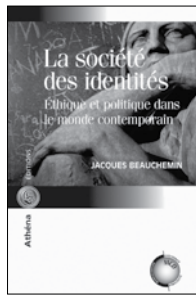
**L'énigme argentine**  
**Images d'une société en crise**  
Victor Armony



**Ambitions libérales et écueils politiques**  
**Réalisations et promesses du gouvernement Charest**  
Gérard Boismenu,  
Pascale Dufour,  
Denis Saint-Martin



**La régulation néolibérale**  
**Crise ou ajustement ?**  
sous la direction de  
Raphaël Canet  
et Jules Duchastel



**La société des identités**  
**Éthique et politique dans le monde contemporain**  
Jacques Beauchemin



**Un monde sans gouvernail**  
**Enjeux de l'eau douce**  
Sylvie Paquerot



**Crise de l'État, revanche des sociétés**  
sous la direction de  
Jules Duchastel et  
Raphaël Canet



**L'illusion continentale**  
**Sécurité et nord-américanité**  
Daniel Drache

## Membres de la Chaire MCD

### Titulaire

Jules Duchastel

### Directeurs de recherche

Victor Armony  
Jacques Beauchemin  
Gilles Bourque  
Éric Pineault

### Agent de recherche

Pierre-Paul St-Onge,  
coordonnateur

### Secrétaire de direction

Sophie Grenier

### Les chercheurs adjoints

René Audet  
Simon Charbonneau  
Benoît Coutu  
Brice Armand Davakan  
Éric Duhaime  
Dimitri della Faille  
Marc-André Gagnon  
Louis Gaudreault

Frantz Gheller  
Karine Leclerc  
Maxime Lefrançois  
Marie-Nathalie Martineau  
Simon Perrault  
Julia Posca  
Mathieu St-Onge

### Les chercheurs associés

Yves Archambeault  
Martin Breaugh  
Raphaël Canet  
Christine Couvrat  
Jean-François Lessard  
Sylvie Paquerot

### Les postdoctorants

Andréa Cardarello  
Jorge Lazo Cividades  
Alain Deneault  
Frédéric Guillaume Dufour  
Isabel Wences Simon

## Coordonnées

Nous sommes situés au  
pavillon Thérèse-Casgrain  
Bureau W-5010  
455, boul. René-Lévesque Est  
Montréal (Québec) Canada  
H2L 4Y2

Adresse postale:  
Université du Québec à  
Montréal  
C.P. 8888,  
succursale Centre-Ville  
Montréal (Québec) Canada  
H3C 3P8

Tel.: (514) 987-3000 #3366  
Télec.: (514) 987-7870  
www.chaire-mcd.ca

**UQÀM**

Prenez position

Responsable de MCD:  
Pierre-Paul St-Onge  
Responsable du graphisme:  
Sébastien Chion

Ont également participé à ce  
numéro:

Jules Duchastel,  
Brice Armand Davakan,  
Andréa Cardarello,  
Sophie Grenier,  
Victor Armony,  
Alain Deneault

ISSN 1718-8148



**Athéna**  
ÉDITIONS