

Sur la structure et l'évolution des imaginaires collectifs: quelques propositions

Gérard Bouchard

Resumo: O pensamento que sustenta o imaginário procura apresentar-se com um máximo de coerência. Contudo ele permanece como um espaço de contradições mais ou menos acusadas ou mais ou menos bem reabsorvidas ou aparelhadas. A capacidade desigual em superar as contradições ou em articulá-las de modo eficaz em conjuntos simbólicos que aspiram à coerência pode servir de apoio a uma tipologia das formas do pensamento. Nessa perspectiva, o autor distinguirá: a) o pensamento radical, que pretende realizar sua coesão por redução, suprimindo um ou mais termos da contradição; b) o pensamento orgânico, que preserva elementos contraditórios e consegue fundi-los em situações de tensão criadoras; c) o pensamento equivocado ou fragmentário, que também preserva os termos da contradição, revelando-se, porém, incapaz de consolidá-los; - em lugar de instituir tensões criadoras, engendra a dúvida de si, o medo do futuro e a importância. Em uma última parte, o autor, depois de ter descrito esse processo, apresenta, por meio de exemplos, uma amostragem de temas e de horizontes em que tal processo poderia se apresentar.

Résumé: La pensée qui soutient l'imaginaire cherche à s'afficher sous un maximum de cohérence. Cependant, elle demeure le lieu de contradictions plus ou moins accusées et plus ou moins bien résorbées ou harnachées. La capacité inégale à surmonter les contradictions ou à les articuler efficacement dans des ensembles symboliques aspirant à la cohérence peut servir d'appui à une typologie des formes de la pensée. Dans cette perspective, l'auteur en vient à distinguer: a) la pensée radicale, qui entend réaliser sa cohésion par réduction, en supprimant carrément un ou plusieurs termes de la contradiction; b) la pensée organique, qui préserve les éléments contradictoires et parvient à les fondre dans des tensions créatrices; c) la pensée équivoque ou fragmentaire, qui préserve elle aussi les termes de la contradiction, mais s'avère incapable de les souder; - au lieu d'instituer des tensions créatrices, elle engendre le doute de soi, la crainte de l'avenir, l'impuissance. Dans une dernière partie, l'auteur, après avoir décrit cette démarche, montre à l'aide d'exemples l'éventail des thèmes et des horizons où elle pourrait se porter.

L'interrogation générale qui sous-tend la présente réflexion porte sur les imaginaires collectifs, c'est-à-dire l'ensemble des représentations par lesquelles toute collectivité se donne une définition d'elle-même et des autres, au passé, au présent et au futur – en d'autres mots tout ce qui compose une vision du monde, au sens le plus étendu du terme. Notons tout de suite une ambivalence : dans les ouvrages sur le sujet, la notion d'imaginaire désigne aussi bien les pratiques discursives, c'est-à-dire l'acte de construction des représentations, que ces représentations elles-mêmes qui en sont le produit symbolique. Nous y reviendrons.

Les questions auxquelles nous nous intéressons sont les suivantes:

- Comment se forment et se transforment les imaginaires collectifs?
- Comment sont-ils structurés?
- Comment le discours qui les construit surmonte-il les contradictions auquel il se trouve constamment confronté?
- Quels y sont les fonctions respectives et les articulations du mythe et de la raison?

À partir de ces interrogations, nous tenterons d'identifier, au sein des imaginaires (dans leur structure, leur mode de fonctionnement ou leur ancrage au social), quelques grands traits qui les apparentent ou les différencient et à partir desquels il est possible de dégager une ou des typologies permettant de mieux caractériser la structure et l'évolution de diverses sociétés. Nous voudrions aussi déceler dans les discours de l'imaginaire des constantes, des récurrences, des procédés symboliques qui y font apparaître une sorte de syntaxe ou de grammaire. Nous nous restreignons pour le moment à ces questions et directions de recherche même si bien d'autres viennent à l'esprit, concernant par exemple les propositions concurrentes et même la pluralité des imaginaires au sein d'une même collectivité, leur mode de diffusion et d'enracinement (processus d'acculturation), leur capacité de changement et d'adaptation, leurs éléments de permanence (archétypes), etc.

1- L'imaginaire collectif comme champ de recherche

- quelques définitions

Si on s'en remet à la seconde acception du terme, celle qui renvoie au produit plutôt qu'à l'acte de production lui-même, l'imaginaire collectif se présente comme une construction symbolique à trois dimensions, dans la mesure où il comporte:

- 1) une représentation de l'environnement physique, en vertu de laquelle l'espace, réalité neutre, froide, devient territoire, c'est-à-dire un espace habité, aménagé, investi de sens, de conscience, d'appartenance; autrement dit, approprié;
- 2) une représentation de soi à la fois au passé (mémoire), au présent (identité) et au futur (utopie);
- 3) une représentation de l'autre, celui dont la propriété – et parfois la faute – est d'être différent de soi.

Dans une perspective plus sociologique, plus fonctionnelle aussi, l'imaginaire apparaît comme le produit toujours mouvant, toujours en négociation, de l'ensemble des démarches discursives par lesquelles une collectivité assure ses ancrages dans l'espace et dans le temps. Il est aussi un système de repères grâce auquel un individu peut s'intégrer à une collectivité et communiquer avec ses autres membres.

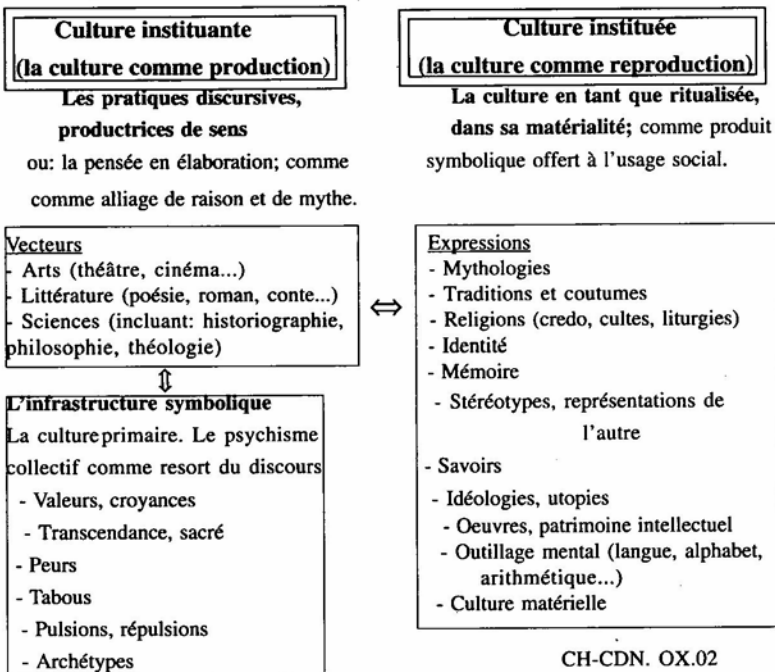
L'autre versant de l'imaginaire, celui de sa production, renvoie à l'univers plus large de la culture, au sein duquel nous distinguerons deux dimensions, celles de la culture instituante et de la culture instituée (voir page suivante, Figure 1). La culture instituante est le domaine de l'imaginaire dans son acte d'élaboration, alors que la culture instituée regroupe les produits de cette opération. Au sein de la première, nous nous intéresserons plus particulièrement aux constructions discursives qui relèvent de la pensée en tant qu'elle est un lieu d'énonciation formelle, de production de sens, faisant appel à l'argumentation, à la rhétorique, à la connaissance positive, mais aussi à la fiction et au mythe. La culture instituante s'exprime à travers plusieurs vecteurs qui vont de la littérature et du cinéma à la philosophie et à la théologie. Sont ici visés tous les actes discursifs résultant dans une imputation de sens. Le roman y prend place aux côtés de la science. Il ne s'agit pas de confondre l'un et l'autre, chaque vecteur conservant ses règles, ses modalités spécifiques. Mais chacun, à sa façon, aboutit à nourrir l'imaginaire de ses représentations. Quant à la culture instituée, elle est le produit qui s'offre à l'usage social ou, si l'on veut, à la consommation. C'est la culture non pas comme production mais comme reproduction, c'est la culture dans sa matérialité, qui se transmet d'une génération à l'autre: celle de l'appareil coutumier ou traditionnel, celle de la vie ritualisée, codifiée, réglée, celle de l'encadrement symbolique, du patrimoine intellectuel ou matériel. L'imaginaire y est partout présent dans la mesure où tous les condensés de la culture instituée baignent dans une symbolique quelconque.

Dans notre esprit, il n'y a rien de péjoratif dans le concept d'imaginaire,

que plusieurs auteurs assimilent à une sorte de dérapage ou de dégradation de la pensée, à un discours qui veut tromper en travestissant la *réalité*. Etant donné la diversité des processus ou démarches d'appropriation qui entrent dans sa construction, nous dirons que l'imaginaire peut être abordé en partie comme une démarche de traduction, de reproduction du réel (il est rarement une invention, une fiction intégrale) et en partie comme un credo ou un pari sur le réel (il affirme une valeur, il institue une croyance, une norme, il propose ou impose un modèle).

Cette première distinction en appelle une autre, cette fois au sein de la culture instituante. Ici, il convient de dissocier d'un côté les pratiques discursives au sens propre, comme actes d'énonciation associés à un vecteur quelconque, et de l'autre, tout ce qui est en amont du discours et qui lui sert de racines ou de ressorts. Ce sont les croyances, les interdits, les émotions ou sentiments collectifs, etc. C'est le domaine de l'inconscient, du psychisme, là où s'alimente le mythe dans son état premier¹; en d'autres mots:

Figure 1 : Les aires de la culture



CH-CDN. OX.02

la culture primaire². Cela dit, dans les pages qui suivent, nous emploierons le concept d'imaginaire dans sa première acception, celle qui le fait relever de la culture instituée, en tant que produit du discours. Du côté de la culture instituante, nous nous concentrerons sur les pratiques discursives, laissant de côté les ressorts ou les enracinements psychiques de la pensée, lesquels constituent un champ d'analyse en eux-mêmes.

2 - Surmonter les contradictions

Les imaginaires se prêtent à une grande variété d'analyses. L'angle sous lequel nous avons choisi de les aborder est celui de la contradiction. L'objectif de tout discours collectif (le discours national, par exemple) est de produire de la cohésion, ce qui s'accorde avec sa finalité qui est de convaincre, de réaliser un consensus autour d'un ensemble de propositions fondatrices. C'est un résultat qui n'est jamais atteint aisément, du fait que, parmi les données premières du discours, parmi son matériau constitutif, se

¹Comme nous aurons l'occasion de le souligner, le mythe nous intéresse ici en tant que rouage médiateur. D'un côté, il puise dans l'affectivité, le non-rationnel ou même le non-dit, et il relève de la croyance et du symbole; de l'autre, en tant que récit et par conséquent discours, il propose une forme élémentaire d'explicitation, de mise en ordre, de rationalisation.

² F. DUMONT (1968) a proposé une distinction entre ce qu'il appelait la culture première et la culture seconde, mais elle ne recoupe que très partiellement le clivage auquel nous nous référons. Chez Dumont, les notions de culture première et de culture seconde recouvrent pratiquement celles de culture populaire et de culture savante, ce qui n'est pas le cas ici. Ce que nous avons appelé le psychisme collectif (ou la culture première) n'est pas le fait que d'une seule classe mais de toutes les classes sociales, de l'ensemble d'une société. D'autre part, si la pensée est un acte largement associé à la culture savante, celle-ci n'est pas la seule à participer à la culture instituante la culture populaire y contribue également de diverses façons. On voit donc que le clivage culture instituante/culture instituée ne peut pas être replié sur celui de la culture première et de la culture seconde. Enfin, dans l'esprit de Dumont, la culture première est en quelque sorte parallèle à la culture seconde, dont elle est même une concurrente, étant donné que chacune a) représente un mode spécifique d'appropriation symbolique, b) élabore une vision du monde, c) fonde une appartenance. Dans notre conception, la culture primaire et l'univers du discours sont reliés l'une à l'autre selon un rapport non pas de dédoublement mais de filiation.

trouvent ordinairement des éléments contradictoires : des impératifs contraires, des valeurs ou des idéaux concurrents, des intérêts inconciliables. Du reste, le langage de la politique abonde en propositions antinomiques (ou en oxymores) soyons libres et égaux, préservons notre identité dans le pluralisme, restons fidèles à la tradition et ouverts au changement, assurons notre autonomie nationale tout en cultivant la mondialisation, etc. Tous ces énoncés contradictoires n'en sont pas moins viables. En matière d'imaginaire collectif, il n'est même pas certain que la contradiction soit un vice; elle peut être parfois un ressort efficace, comme nous le verrons. Plus profondément, dans la mesure où le social est fondamentalement divisé (structures d'inégalité, de pouvoir, de savoir, etc), comment, à partir de l'un de ses segments, peut-on rendre compte adéquatement de l'ensemble? Cette question conduit à une autre: comment et dans quelle mesure la pensée parvient-elle à contourner les contraires? comment parvient-elle à fabriquer de la cohésion – ou une apparence de cohésion – à partir de données contradictoires? En d'autres mots, comment et dans quelle mesure arrive-t-elle néanmoins à emporter l'adhésion, à mobiliser les populations auxquelles elle s'adresse? Sous ce rapport, nous considérerons trois scénarios en particulier (il en est d'autres possibles, sans doute; nous nous en tenons à ceux-là pour le moment):

- 1) Le discours parvient à surmonter la contradiction en la supprimant; il instaure un ordre logique en évinçant simplement l'un des termes de l'aporie.
- 2) La pensée préserve les données contradictoires, elle s'en accommode d'une façon ou d'une autre, ordinairement en s'appuyant sur un mythe efficace, d'où il résulte des tensions positives, créatrices.
- 3) Comme dans le cas précédent, la contradiction est préservée mais, cette fois, la tension qui en résulte est négative; elle se traduit par de la confusion, de l'incertitude, du désarroi, de l'inhibition.

Nous proposons sur cette base une typologie de la pensée en tant que constitutive ou productrice d'imaginaire collectif. En premier lieu, la *pensée radicale* est celle qui surmonte l'antinomie en supprimant ou en réduisant l'un des termes de l'équation. Elle institue sa cohésion par un coup de force, en amputant ou en simplifiant au nom de la rationalité, de l'idée claire. Dans tous les cas, elle opère une réduction. Mais elle n'évite pas, elle non plus, le recours à des mythes³. En deuxième lieu, la *pensée organique* parvient à

³ Il ne s'ensuit pas non plus qu'elle parvient nécessairement à éliminer les propositions...

préserver la contradiction, à agencer les impératifs contraires (principes, valeurs, idéaux, intérêts), en instaurant une médiation, une conjonction qui crée une synthèse apparemment cohérente. Enfin, la *pensée équivoque* ou *fragmentaire* est un montage hybride, mal fusionné, qui adjoint les contraires sans les souder, sans les articuler à ce que nous avons appelé une tension créatrice. Elle s'avère incapable d'instituer une cohésion d'ensemble, elle engendre seulement des cohésions partielles, morcelées, au sein de ses fragments. Elle produit non pas une synthèse mais un syncrétisme. Au lieu de fusionner ou d'articuler, elle juxtapose, à la manière d'un composite.

À ces trois types de pensée correspondent aussi trois types d'intégration. À la pensée radicale est associé le mode mécanique. La raison pure commande une recherche de symétrie, de rigueur, soumise à l'empire de la logique. A la pensée organique correspond le mode dialectique ou interactif. Elle s'appuie sur des soudures plus souples qui laissent place à l'indétermination, à l'ambiguïté, à la négociation. L'architecture y est plus flexible, il subsiste un jeu entre les fragments. On pourrait parler ici de co-intégration. Enfin, le mode syncrétique est le propre de la pensée équivoque, qui s'érige suivant le principe de la mosaïque, de la juxtaposition.

Chacun des trois types de pensée entretient une relation avec le mythe, qui agit soit comme soudure, soit comme ferment ou catalyseur. Comme soudure, il permet d'articuler l'un à l'autre (ou les uns aux autres) les termes contradictoires. Comme ferment ou catalyseur, il introduit un troisième terme qui est une voie d'échappement, qui fait diversion, et dans lequel les deux premiers se conjuguent ou même se fondent. Dans tous les cas, nous dirons que le mythe joue un rôle de médiateur. Dans cette perspective qui le fait intervenir comme image et comme arrimage, le mythe ne se présente pas d'abord comme vrai ou faux, mais plutôt comme levier plus ou moins efficace. À titre de représentation, il s'enracine évidemment dans la réalité, dont il est partie prenante, mais sans s'en rendre captif, du fait qu'il peut être appelé à la remplacer en quelque sorte. Le trait qui doit retenir ici l'attention, ce n'est pas le mythe comme distorsion ou falsificateur du réel, mais au contraire, comme producteur de cohérence et, plus encore, comme catalyseur efficace, comme opérateur. Cette conception nous rapproche peut-être davantage de l'esprit de C. LEVI-STRAUSS (1974) que de

...concurrentes. Mises en retrait, celles-ci peuvent se perpétuer néanmoins, infiltrer la proposition dominante et refaire surface éventuellement.

R. BARTHES (1970). Elle ouvre aussi la voie à une analyse pragmatique du mythe, en invitant à se demander: quelle aporie veut-il surmonter ou dissimuler? De quelle stratégie discursive se fait-il le ferment ou le promoteur? Quel profit social ou politique engendre-t-il? A quels traits ou comportements sociaux induit-il? Il ne suffit donc pas d'évaluer un imaginaire à son degré de cohérence intrinsèque; il peut arriver que ce caractère soit accessoire par rapport à une autre dimension qui, faisant intervenir le mythe, relève plutôt de l'efficacité symbolique. C'est du moins sous cet éclairage que nous allons conduire nos analyses.

Il faut introduire à ce point une autre distinction entre, d'un côté, ce que nous appellerons des mythes projecteurs, sources de dynamismes collectifs pouvant se manifester de diverses façons (dans des changements, des mouvements sociaux, des élans de développement économique ou autre, une créativité artistique, littéraire, scientifique, etc), et de l'autre, des mythes dépresseurs qui nourrissent des dispositions contraires: l'inertie, le doute de soi, la peur de l'avenir, la méfiance à l'endroit de l'autre, le refus des audaces collectives, la stagnation, l'aliénation, l'impuissance collective. En revenant à la typologie initiale, nous dirons que la pensée radicale et la pensée organique se signalent par des mythes efficaces, projecteurs, alors que la pensée hybride ou équivoque se caractérise par une incapacité ancrée dans des mythes dépresseurs.

3 Aperçus empiriques

Illustrons à l'aide de quelques exemples la typologie et les notions qui viennent d'être présentées. La pensée radicale, d'abord. L'idéologie de la France révolutionnaire en est un exemple frappant. Il s'agissait d'éliminer l'ordre ancien en faisant table rase de ses fondements sociaux, politiques et culturels (Saint-Just: «Ce qui constitue la république, c'est la destruction totale de ce qui lui est opposé»). En lieu et place, les révolutionnaires implantaient l'ordre jacobin, en l'occurrence, une société, une culture, un État. Même le temps recommençait à zéro, tandis que l'espace national était redécoupé suivant une nouvelle nomenclature. La République était en outre nourrie de principes universels, ce qui promettait de conférer à la culture française un caractère distinctif et supérieur dans la famille des nations. Parmi les corollaires de cette pensée radicale, il y eut toutes les entreprises d'uniformisation linguistique

et culturelle de l'espace national, dirigées contre les cultures régionales. Toutes ces visées étaient harnachées par le mythe de la raison (au service de la liberté, de l'égalité et de la fraternité)⁴ et de l'universalité française. On notera cependant que la république jacobine n'est pas parvenue à évincer complètement d'autres traditions, celles notamment d'inspiration girondine ou monarchique. Autres exemples de pensée radicale: les fascismes de l'entre-deux guerres, le totalitarisme soviétique, les régimes intégristes musulmans (du moins dans leur forme récente), et aussi, pour ce qui est du Québec, l'idéologie patriote qui a nourri les insurrections de 1837-1838, les projets de fusion de la nation canadienne-française dans la nation anglo-canadienne, le ruralisme intégral de certains auteurs de la seconde moitié du 19^e siècle, l'ultramontanisme des années 1860-1880, certaines variantes de la pensée souverainiste après 1960.

La pensée organique, en vertu de sa structure même, nous fait pénétrer dans des univers plus complexes. A cause de son allure autoritaire et de ses effets réducteurs, la pensée radicale est parfois dispensée de certaines ruses ou subterfuges du discours. Ce n'est pas le cas ici. L'État-Nation, tel qu'il s'est constitué en Europe à partir de la fin du 18^e siècle, en offre un premier exemple. Cette construction historique et intellectuelle est en effet un formidable magma idéologique, hétérogène et contradictoire, né à la confluence de divers courants philosophiques et culturels. On le voit à l'énoncé des principaux éléments qui en forment l'ossature: la souveraineté du peuple, l'identité culturelle (ou ethnique), la nation, le principe des nationalités (qui résume plus ou moins les trois éléments précédents), l'idéologie des Lumières, l'idée du contrat collectif, l'État dit moderne en tant qu'instance de pouvoir autonome, l'autodétermination, la démocratie parlementaire, les variétés de libéralisme et d'individualisme, le capitalisme, le droit et la citoyenneté, le territoire et ses frontières, l'unité nationale, le nationalisme. On pourrait encore ajouter, à titre dérivé, la modernité,

⁴Cet énoncé peut sembler paradoxal et, pourtant, on ne connaît guère d'institution, si rationnelle ou abstraite soit-elle (un régime politique, un ensemble de règles juridiques, un rituel quelconque), qui ne doive son enracinement et son autorité à un mythe quelconque, par exemple à titre de postulat ou de fondement paradigmatique. Ceci vaut pour la raison elle-même qui ne parvient à détruire un mythe ou une croyance qu'en s'appuyant sur un autre mythe, une autre croyance – en l'occurrence, en s'érigeant elle-même en mythe.

la laïcité, les classes sociales, le colonialisme, le militarisme. Voilà une bien étrange nébuleuse qui, au cours des deux derniers siècles, s'est présentée sous toutes les configurations imaginables, chacune des composantes s'articulant aux autres selon des combinaisons imprévisibles, variables d'une collectivité à l'autre. On pourrait mettre quiconque au défi de trouver le fil qui relierait ces éléments constitutifs —et qui ferait apparaître dans cette matrice un principe de cohésion. En fait, il n'y en a guère —ou plutôt, il s'en trouve plusieurs. Le montage idéologique de l'Etat-Nation libéral est un exemple extraordinaire de pensée organique qui doit la plupart de ses traits à des compromis, des assemblages fortuits et inattendus (sinon contre nature), à des symétries illusives, à des incohérences fonctionnelles soutenues par des mythes⁵. Un des angles d'observation qui se propose conduit à souligner l'opposition fondamentale entre un principe d'ouverture (les grandes idées des Lumières, le droit, la citoyenneté) et un principe de fermeture (l'identité, la mémoire, la langue, le territoire). En d'autres mots: un antagonisme entre une logique de l'universel et une logique du singulier. D'une façon ou d'une autre, suivant des calibrages variables, cette antinomie (parmi d'autres) est au cœur de tous les États-Nations. L'un des mythes (comme voie de diversion) qui a contribué à la résorber, c'est évidemment la volonté de rayonnement international qui a accompagné toutes les entreprises coloniales ou impériales. Chacune des deux logiques a pu y trouver son profit et s'y épanouir, d'un côté sous le prétexte d'une mission universelle, de l'autre par exaltation ethnocentriste.

On découvre ici l'une des conditions qui déterminent la fonction du mythe dans la pensée organique: au gré d'un arrangement quelconque, chacun des impératifs contraires, chacun des termes de l'équation contradictoire doit y trouver son compte, simultanément. Alors s'effectue la soudure, la conjonction, sinon la fusion évoquée plus haut. Un imaginaire contradictoire acquiert ainsi une efficacité; les tensions y deviennent créatrices.

De même, aux États- Unis, la contradiction entre le principe

⁵Dans le même esprit, P. ROSANVALLON (2000) s'est employé à montrer la diversité sinon la confusion fondatrice de la démocratie, dont l'apparente symétrie est en réalité issue d'héritages idéologiques très hétérogènes (ceux de Guizot et Benjamin Constant, de Blanqui, de Ledru-Rollin et d'autres). On pourrait dire la même chose du libéralisme, dont T. A. SPRAGENS (1999) a relevé au moins cinq veines dans la pensée étasunienne seulement.

de l'égalité et la réalité des clivages socio-économiques a été résorbée dans le mythe exceptionnaliste de la mobilité sociale (ou de *l'Américan dream*), à savoir l'idée que chacun est maître de sa destinée, qu'il n'existe pas de contrainte sociale préétablie, insurmontable; il y a seulement des échecs dont l'individu porte la responsabilité. Aux Etats-Unis toujours, on songe évidemment au cas bien connu de la contradiction entre, d'un côté, l'idéal puritain de l'ascèse et de la purification, et de l'autre, la célébration de l'entrepreneurship et de l'enrichissement. Cette fois, comme l'a montré Max Weber dans sa thèse célèbre (*L'éthique du capitalisme et l'esprit du capitalisme*), l'antinomie est surmontée par le mythe du salut prédestiné, révélé dans la richesse matérielle⁶. D'autres mythes fondateurs, extrêmement puissants, inculquent la conviction de la liberté individuelle, de la capacité de maîtriser son destin et, en corollaire, le sentiment d'une responsabilité personnelle devant la réussite ou l'échec. En philosophie et dans d'autres sciences humaines, toute cette pensée s'est exprimée éloquemment dans le courant pragmatiste, selon lequel rien n'est figé, tout est en marche, le réel ne se conjugue qu'au futur. Il y a là une sorte d'eschatologie qui fonde l'optimisme étatsunien: toute contradiction n'est qu'apparente ou tout au moins provisoire, elle est appelée à se résorber dans le devenir.

L'histoire intellectuelle des nations d'Amérique latine fournit bien d'autres exemples de pensée organique. Les Créoles mexicains qui ont affirmé l'idée nationale à l'époque coloniale ont fait face à un obstacle de taille. Le modèle de la nation comportait une prémisse d'homogénéité que démentait la diversité ethnique incarnée principalement dans la figure de l'Indien. Cette altérité a finalement été fondue dans le mythe indigéniste: les indigènes sont tout à coup devenus les ancêtres des Créoles, ces descendants d'Espagnols. Indiens et Créoles étaient donc différents, comme il arrive dans toutes les familles, mais leur parenté était étroite; la cohésion de la nation mexicaine était sauve. Il était par ailleurs démontré que la religion des Aztèques était elle aussi d'origine chrétienne. Enfin, on affirmait que, grâce à un programme de métissage intensif, les deux grandes races n'en feraient bientôt qu'une seule, une race cosmique,

⁶ Pour des commentaires plus généraux sur le caractère fondamentalement contradictoire de la culture nationale étatsunienne, sur les arrangements symboliques qui en résultent et sur les fonctions qu'ils remplissent, voir par exemple L. S. LUEDTKE (1992, pp. 21-22), J. O. ROBERTSON (1980, pp. 219-220).

supérieure, qui abolirait toutes les différences, tous les écarts préexistants. Il devenait ainsi possible d'intégrer pleinement l'indigène dans la nation sans la compromettre. Une situation analogue a prévalu au Brésil depuis le début du 20e siècle. L'opposition entre l'idéal d'égalité parmi les composantes de la nation et l'ampleur des disparités d'origine raciale et sociale a été surmontée grâce au mythe de la démocratie raciale, c'est-à-dire une fusion harmonieuse des races et des classes qui réalise le principe démocratique et égalitaire.

Dans chacun de ces exemples, on pourrait montrer que l'arrangement symbolique retenu engendrait des profits importants. Dans le cas du Mexique, par exemple, l'intégration symbolique des Indiens donnait corps à l'idée de nation et installait l'élite créole dans une meilleure position de pouvoir. Le mythe indigéniste entraînait aussi d'autres profits:

- Il procurait à la nouvelle classe dirigeante une mémoire longue nourrie d'une référence à un passé prestigieux (celui des Aztèques). Les Créoles pouvaient ainsi se soustraire au regard méprisant que les intellectuels européens jetaient sur les collectivités improvisées du Nouveau Monde.
- Le fait de s'assigner une ascendance indienne permettait aux Créoles de se dédouaner des horreurs de la Conquête, dont la responsabilité retombait désormais uniquement sur «eux, les Espagnols », ces étrangers qui avaient voulu détruire la nation mexicaine et ses élites.
- La « découverte » des origines chrétiennes des religions indigènes anoblissait ces cultes « primitifs » jugés indignes par les Européens et rendait plus présentable l'affiliation créole avec les ancêtres indiens.

Un dernier exemple est tiré de l'histoire de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande et du Canada anglophone. Il est remarquable que, dans ces trois collectivités, les élites ont été capables de conjuguer d'une manière relativement harmonieuse leur désir d'émancipation nationale (rupture) et le rapport colonial de dépendance à l'endroit de la Grande Bretagne (continuité). C'est la mythologie impériale qui a servi de ferment. En effet, ces nations ont trouvé dans leur appartenance à l'Empire l'occasion de s'épanouir. Chacune a retiré un grand profit symbolique du fait d'être associée à ce qu'elle tenait pour une grande aventure civilisatrice – qui était en même temps une formidable expérience de pouvoir et d'enrichissement, du moins pour Londres. Le fait d'y

tenir un rôle – ne serait-ce que de valet – au service et sous la tutelle un peu arrogante de Londres était relégué au second plan. C'est ce que nous avons appelé l'alibi impérial⁷. On pourrait même dire de cet arrangement symbolique qu'il fut au coeur des imaginaires nationaux canadien-anglais, australien et néo-zélandais. Ainsi, cette tradition historiographique (contrairement à la tradition canadienne-française, par exemple) a fait très peu de place à la problématique du colonialisme ou de la décolonisation dans les analyses de l'émergence de la nation ou de la formation de l'Etat. En conséquence, la rupture avec la mère patrie britannique dans ces trois collectivités s'est effectuée pour ainsi dire sans en faire le discours, sous couvert de continuité.

Dans tous ces cas, les contradictions ont pu, grâce à des mythes efficaces, se résorber dans des tensions positives et créatrices, porteuses de développement, de dynamismes collectifs. On trouve le contraire dans la pensée hybride ou équivoque. La pensée canadienne-française entre le milieu du 19e et le milieu du 20e siècle en fournit un bon exemple. Nous croyons en effet que les idéologies dominantes de cette période (nous en excluons le libéralisme radical héritier de la génération antérieure, celle des Patriotes, de même que l'ultramontanisme à cause de son caractère plutôt marginal) relevaient d'une pensée fragmentaire, incapable de harnacher ses contradictions. Elle a eu recours, certes, à des mythes; certains étaient efficaces mais déprimeurs, d'autres étaient projecteurs mais inopérants. Pensée fragmentaire, syncrétique, on le voit chez des auteurs comme Arthur Buies (pourtant réputé libéral radical), Edouard Montpetit, Lionel Groulx et bien d'autres. On le voit aussi dans les grandes utopies de la colonisation (au premier chef: *Jean Rivard* de Gérin-Lajoie), tiraillées entre des impératifs et des idéaux divergents, mal articulés, où se mêlaient les appels à la continuité et à la rupture, à la tradition et à la modernité, au repli et au développement, aux vertus individuelles et à la solidarité communautaire. On les voit aussi, ces utopies, traversées par la mythologie de la reconquête, mais traduites dans des projets, des programmes d'action impuissants à changer l'histoire tant ils étaient décrochés de la réalité (la conquête du Nord, celle du Sud, les diverses formes de messianisme et de ruralisme, la revanche des berceaux, la modernisation économique et sociale commandée par un idéal de spiritualité, l'émancipation de la nation canadienne-

⁷À ce sujet et sur ce qui précède, voir G. BOUCHARD (2000, Chap. IV-VI).

française mais sans le recours au politique, l'enracinement dans le continent américain mais suivant les codes de la tradition française, l'industrialisation et la conversion au capitalisme mais sur le mode communautaire, en marge des structures et des grands réseaux déjà constitués, et le reste). Finalement, ce sont des mythes déprimeurs qui se sont avérés les plus efficaces, celui de la survivance principalement, c'est-à-dire un consentement implicite au *statu quo*, à la situation d'infériorité économique, au repli, à la marginalisation, au passéisme.

4 - Des corollaires sociologiques

Quels sont les corollaires ou les traits sociaux, politiques et culturels associés à chacun des trois types de pensée? En d'autres mots, dans quelle mesure et de quelle façon chacun des types paraît-il susceptible d'influencer ou de commander les motivations et les comportements collectifs à long terme? Se pose ici toute la question de l'efficacité sociale des grandes idéologies (et des mythes qui les supportent) en tant que montages symboliques. Encore une fois, nous serons sur ce point très bref, trop sans doute, ce qui est dû simplement à l'état embryonnaire de nos travaux. Notre hypothèse est la suivante. En ce qui concerne d'abord la pensée radicale, on est tenté de lui prêter une grande efficacité comme ressort de mobilisation et de changement, étant donné sa capacité de créer une grande effervescence, du moins à court terme. Son expression la plus spectaculaire est évidemment la révolution ou toute action de réforme en profondeur suivant un calendrier précipité. Sa rigidité et sa géométrie simplifiée lui confèrent un avantage opérationnel. Mais cet avantage a un prix; il risque de se payer en capacité d'adaptation et de survie dans la longue durée. C'est ce que suggère le caractère éphémère de la plupart des dictatures. C'est ce que suggère aussi l'évolution des autres régimes politiques nourris de visées radicales. L'articulation de mythe et de raison qui fonde la pensée organique apparaît encore plus efficace dans le long terme. Ce serait précisément sa propriété la plus remarquable et la plus caractéristique: sa grande capacité de transformation et d'ajustement (sous couvert de continuité) qu'elle doit à sa structure flexible, dont les articulations sont toujours renégociables parce qu'elles ne sont pas étroitement soumises à la règle impérieuse de la raison pure. C'est une pensée qui louvoie, qui s'accommode donc de tous les

vents. C'est celle qui concrétise le mieux le caractère fonctionnel des contradictions (car il y a des arrangements contradictoires qui sont productifs, d'autres qui ne le sont pas ou le sont moins). On pourrait même explorer l'idée que les sociétés fondées sur une pensée radicale n'arrivent à durer qu'en incorporant des éléments de pensée organique. Ainsi le régime républicain hérité de la France révolutionnaire n'aurait pu se perpétuer au cours des deux derniers siècles qu'à raison des distances qu'il a prises (discrètement) par rapport à ses intentions premières. Par exemple, l'État jacobin a restreint la citoyenneté à ses frontières, il s'est vite retourné contre les nations voisines, il a dû s'appuyer sur une culture nationale et, en quelque sorte, fabriquer de l'ethnicité en puisant dans les cultures régionales et en restaurant d'importants fragments de la culture qu'il avait cru abolir.

À l'inverse, le propre de la pensée hybride est d'engendrer de l'incertitude, de l'inhibition, de l'impuissance. Elle peut survivre et s'adapter aisément elle aussi, mais d'une manière passive, en absorbant le changement plutôt qu'en le produisant ôu en l'arbitrant. C'est la marque, notamment, des sociétés dépendantes et apathiques qui consentent à leur condition de subalternes et parfois vont jusqu'à se faire une vocation de leur infirmité. Le Québec des années 1850-1950 (ou 1940) servira encore ici d'exemple. Voilà une société profondément dépendante où le capitalisme industriel a largement été importé, qui a emprunté en France et en Europe la plus grande partie de ses références culturelles, qui n'a pas produit de grands courants littéraires ou artistiques (plusieurs critiques et de nombreux contemporains ont parlé à ce propos de « médiocrité »), qui n'a pas su exprimer d'une façon originale son expérience du Nouveau Monde, dont les oeuvres n'ont pas su accéder à l'universel (ou du moins n'ont pas connu de diffusion internationale – sauf lorsque sa réalité était interprétée par d'autres, comme il est arrivé avec le *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon). Le Québec de ce temps-là ne s'est pas rallié non plus autour d'un grand projet politique porteur de changement et il n'a pas suscité de grands mouvements sociaux mobilisateurs. Le syndicalisme, pour un, a été imposé aux élites qui l'ont récupéré et, comme force de changement social, il a été plutôt marginal jusque dans les années 1930. Enfin, comme nous l'avons mentionné, cette société ne s'est pas signalée par de grands mythes populaires projecteurs⁸ – même

⁸ Sauf celui du mirage étatsunien, ressenti aussi fortement au sein des élites que parmi-

l'action nationaliste de Groulx et de ses alliés, par exemple, a été un échec sous ce rapport, comme ils l'ont reconnu eux-mêmes.

Nous résumerons les paragraphes qui précèdent en disant que la pensée radicale ordonne et propulse, la pensée organique fusionne et impulse, la pensée fragmentaire embrouille et inhibe. Ou encore, si l'on veut la première est une ligne, la deuxième est un cercle, la troisième est un nuage de points.

5 - Un espace de recherche à explorer

Les lignes directrices qui viennent d'être esquissées ne visent à explorer qu'un versant de l'imaginaire, celui des pratiques discursives et de leur recours au mythe⁹. Elles demeurent en outre préliminaires; il reste en effet bien des angles à préciser, bien d'autres questions à formuler. Par exemple, comment expliquer qu'à telle période dans l'histoire d'une société, c'est un type de pensée qui prévaut plutôt qu'un autre? Ceci invite à rechercher les enracinements et paramètres sociologiques (économiques, politiques et autres) des formes de la pensée. De même, y a-t-il des associations privilégiées entre des formes de mythes et les trois types de pensée, auquel cas une typologie des mythes se superposerait à l'autre. Il faut s'interroger aussi sur la diversité, la simultanéité et même la concurrence des imaginaires au sein d'une même culture, ce qui pose tout le problème des rapports entre des ensembles symboliques qui paraissent souvent incompatibles et se rejettent mutuellement, mais qui, dans d'autres contextes, s'interpénètrent, s'échangent des éléments, se conjuguent ou se fusionnent carrément. L'histoire offre de ce point de vue une grande variabilité de situations et d'évolutions. Il suffit de penser, d'un

les classes populaires et réprimé aussi efficacement chez les unes et les autres.

Rien de comparable donc avec les immenses entreprises comme celle de G. DURAND (1969) dont le but était de construire une théorie générale, universelle (un «manuel») de l'imaginaire, en tant que «capital pensé de l'*homo sapiens*» et d'«en discerner les lois» ainsi que les structures. Sur cet horizon, la réflexion de Durand embrasse très large, se portant aussi bien vers la logique des systèmes anthropologiques et les fondements psychologiques de l'imaginaire que l'analyse figurative des structures de l'image ou la recherche d'une «fantastique transcendante». Pour reprendre notre terminologie, il s'agissait pour Durand de construire une théorie générale de la culture instituante et, pour une part du moins, de la culture instituée.

côté, aux rapports fonctionnels, complémentaires, qui se sont institués entre le bouddhisme et le shintoïsme dans la culture japonaise, et de l'autre, aux rapports belliqueux qu'ont entretenus le judaïsme, le catholicisme et le protestantisme dans l'histoire de l'Occident. Dans le même esprit, on peut aussi évoquer la coexistence et même la dynamique d'interpénétration qui s'est établie entre les religions indigènes (indiennes et africaines) et le catholicisme dans plusieurs pays d'Amérique latine, en particulier au Brésil. D'autres directions de recherche se proposent, par exemple l'analyse des transformations qui affectent continuellement les imaginaires, alors même qu'ils sont vécus sur le mode de la continuité, de la reproduction à l'identique, par les individus et les acteurs sociaux. Mentionnons aussi la mise au jour de ce que nous avons appelé plus haut une grammaire du discours. L'idée vient du fait que, en dépit de la diversité des contextes et des contenus proprement idéologiques, les mêmes procédés, ruses ou subterfuges discursifs réapparaissent d'une culture à l'autre. Dans un ouvrage récent sur la formation des imaginaires nationaux dans les collectivités neuves (ou cultures fondatrices) du Nouveau Monde (G. BOUCHARD, 2000, Chap. VII), nous avons pu identifier un certain nombre de ces procédés mis en oeuvre pour occulter l'hétérogénéité au sein de la nation (recherche d'origines communes, invention de ressemblances, filiation/affiliation, diversion) ou pour s'affranchir de la dépendance jugée appauvrissante à l'endroit des mères patries (profanation, déplacement, etc). La structure des grands systèmes de pensée de l'Occident durant l'époque moderne (combinaison d'héritages grec, romain, arabe, chrétien, judaïque et autres) est un autre champ qui pourrait être abordé suivant la perspective esquissée ici. Il serait possible d'étendre la portée de cette réflexion à la fois dans l'espace (les petites nations dépendantes des Amériques, d'Europe et d'ailleurs, les *rencontres* culturelles dans les nations d'Asie...) et dans le temps (la civilisation grecque avec toutes ses tensions constitutives, par exemple entre les hommes et les dieux, auxquelles est associée une créativité extraordinaire).

De diverses façons, toutes ces pistes de réflexion invitent à explorer sous divers angles les effets de la contradiction sur les pratiques discursives, sa place dans le montage des imaginaires et ses répercussions sur les comportements collectifs. Il est manifeste que certaines cultures, certaines sociétés ont pu se perpétuer et même se développer non pas en dépit mais à cause de leurs contradictions et à cause des rapports particuliers que celles-ci

entretenaient avec des mythes. Dans certaines circonstances, il pourrait donc exister une fonctionnalité, sinon une rationalité des contraires qui se révèle dans les évolutions, les comportements sociaux induits. En poussant cette idée plus loin, on en vient à penser que le type d'arrangement qui s'institue entre les contradictions fondatrices d'un imaginaire est un facteur déterminant du destin collectif. Cette proposition invite à scruter non seulement les idéologies et les cohésions qu'elles affichent mais aussi (surtout?) leurs silences, leurs zones d'ombre, ces interstices où elles négocient à la fois leur ancrage dans la culture et leur emprise sur les acteurs.

Enfin, au-delà de l'intérêt que ces perspectives de recherche peuvent présenter eu égard à la connaissance fondamentale de la formation et de la transformation des imaginaires, il faut souligner aussi leur pertinence sociale au sens strict. Les nations d'aujourd'hui sont presque toutes confrontées aux défis qu'entraînent la prise de conscience de leur diversité culturelle et leur volonté de la préserver. L'un de ces défis consiste à édifier une forme d'identité collective qui intègre ou accommode cette diversité, donc à concevoir des modes de cohabitation et d'interpénétration des imaginaires. Dans cet esprit, il peut être utile d'étudier empiriquement les rapports qui s'instituent dans la rencontre des contraires, les types d'arrangements qui en résultent (rejet, syncrétisme, échange, combinaison, fusion...) et la façon dont ils évoluent. En somme, la connaissance de l'articulation des contraires au sein d'un système culturel peut-elle nous apprendre quelque chose sur leur articulation entre deux systèmes? Selon de nombreux penseurs contemporains, il est irréaliste d'aspirer à la mise en place d'une nouvelle philosophie ou théorie politique universelle¹⁰. Si l'avenir est au pluralisme dans un contexte de mondialisation qui rapproche de plus en plus les cultures et les identités, la réflexion sur les rapports entre systèmes, sur les modalités de leur cohabitation, ne s'impose-t-elle pas? Cet horizon est neuf, non pas dans la nature des questions qu'il pose, mais dans la façon dont il invite à les traiter, il y a, dans cette direction, tout un savoir à constituer. Notre démarche voudrait y contribuer à sa manière.

¹⁰ C'est la thèse défendue, par exemple, par S. P. HUNTINGTON (1996).

Renvois bibliographiques

- BARTHES Roland (1970). *Mythologies*. Paris, Éditions du Seuil, 247 pages.
- BOUCHARD Gérard (2000). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*. Montréal, Boréal, 503 pages.
- DUMONT Fernand (1968). *Le lieu de l'homme la culture comme distance et mémoire*. Montréal, Éditions HMH, 233 pages.
- DURAND Gilbert (1969). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris, Bordas, 550 pages.
- HUNTLINGTON Samuel P. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of The World Order*. New York, Simon and Schuster, 367 pages.
- LEVI-STRAUSS Claude (1974). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 452 pages.
- LUEDTKE Luther S. (1992). "Introduction", in L.S. Luedtke (dir.), *Making America: The Society & Culture of the United States*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp. 1-33.
- ROBERTSON James Oliver (1980). *American Myth, American Reality*. New York, Hill & Wang, 398 pages.
- ROSANVALLON Pierre (2000). *La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris, Gallimard, (Bibliothèque des histoires), 440 pages.
- SPRAGENS, Thomas A. (1999). *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Ideals*. Lanham (Md), Rowman & Littlefield, 271 pages.